
مختلف
جوانب
الثقافة
الإسلامية

أعضاء اللجنة العلمية الدولية لمشروع مختلف جوانب الثقافة الإسلامية

الأستاذ إدريس الحرير، رئيس اللجنة العلمية الدولية للمشروع
الأستاذ أحمد الحسن، نائب رئيس اللجنة العلمية الدولية
الأستاذ روحان امباي، نائب رئيس اللجنة العلمية الدولية
الأستاذ عبد الوهاب بوحدية، مقرر اللجنة العلمية الدولية
الأستاذ ألبير زكي اسكندر، عضو
الأستاذ إسماعيل نواب، عضو
الأستاذ ظفر إسحاق أنصاري، عضو
الأستاذ مكثي علي، عضو
الأستاذ خليل إينالجيك، عضو
الأستاذ أحمد صالح طيب، عضو

سكرتارية اللجنة العلمية الدولية

الأستاذ كريستوف وونجي
الأستاذ عبد الرشيد محمودي
السيدة ميشيل زوي كارترون

وتعاون معهم في إعداد الطبعة العربية من هذا المجلد:

الأستاذ محمود القيعي
الأستاذ يوسف الياس
الأستاذ محمد صالح زيادة
الأستاذ عبد الرحمن بشير الرفاعي

مختلف جوانب الثقافة الإسلامية

الفرد والمجتمع
في الإسلام

المشرف على المجلد : عبد الوهاب بوحديبة
المشرف المشارك : محمد معروف الدواليبي

إن الأفكار والآراء الواردة في هذا المصنف هي آراء المؤلفين ولا تعبر بالضرورة عن وجهات نظر اليونسكو ولا تلزمها بها، كما أن التسميات المستخدمة في هذا المطبوع وطريقة عرض المواد التي يتضمنها لا تتطوي على أي موقف من جانب اليونسكو بشأن الوضع القانوني للبلاد أو الأراضي أو المدن أو المناطق أو السلطات المسؤولة فيها، أو فيما يتعلق بحدودها وتخومها.

تحقق إعداد هذا المجلد بمساهمة من جمعية الدعوة الإسلامية العالمية

صدر عام ١٩٩٨

عن منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة

٧، ميدان فونتنوا، ٧٥٣٥٢، باريس

الطبعة: حسيب درغام وأولاده - المكلس، لبنان

ISBN 92-3-602742-3

© اليونسكو ١٩٩٨

تصدير

وافق المؤتمر العام لليونسكو في دورته التاسعة عشرة على أن يتخذ المدير العام الإجراءات اللازمة لإعداد ونشر مؤلف عن مختلف جوانب الثقافة الإسلامية.

وكان الغرض المستهدف من ذلك هو تقديم هذه الجوانب على نحو يراعي فيه تاريخ وحاضر هذه الحضارة التي تتطلع إلى مستقبل يضاهاى الدور البارز الذي اضطلعت به والأمجاد العريقة التي شهدتها في ماضي أيامها.

لقد كانت الحضارة الإسلامية طوال العصور الوسطى قطب جذب على الصعيد العالمي. وتمكنت من تزويد الشعوب التي اعتنقت الإسلام، في الرقعة الممتدة من بحر الصين إلى شواطئ المحيط الأطلنطي في إفريقيا، بنسق متكامل من المرجعيات والقيم الثقافية التي شكلت وحدتها وصانت الخصائص المميزة لها في الوقت نفسه. يضاف إلى ذلك أن الحضارة الإسلامية التي ظلت تصبو منذ بزوغها إلى الشمول والعالمية مارست على جيرانها في مجالات عديدة تأثيرا ليس إلى نكرانه من سبيل.

وعلى امتداد القرون الوسطى اهتم المفكرون والعلماء المسلمون بالتراث اليوناني الغني واستنبطوا نظريات خاصة بهم خصبت تربة العصور الوسطى اللاتينية ومن ثم انبثقت البراعم المبشرة بميلاد النهضة الأوروبية؛ فكانوا حلقة وصل لا غنى عنها في نقل المعارف والعلوم؛ تلك العملية التي تقف شاهدا رائعا على اتصال حلقات الملحمة الإنسانية.

وقد أسهم الفلاسفة والجغرافيون والفيزيائيون وعلماء الرياضيات والزراعيون والأطباء المسلمون في مغامرة العلم التي لا حدود لها، فتدفقت المعارف من صقلية ومن الأندلس. ولعل الرواية المشكوك في صحتها والتي تزعم أن ابن رشد أتى إلى إيطاليا وألقى من الدروس بجامعة بادوا ما تردد صدهاء في جحيم دانتي إنما ترمز إلى تنقل المعارف على هذا النحو فكأنها حبوب لقاح نثرتها رياح التبادل المخصب.

إن الثقافة الإسلامية التي تضرب بجذورها في أعماق التاريخ والتي لا تزال تفيض حيوية وفتوة قد وضعت رؤية للإنسان وللعالم على حدّ سواء واستحدثت فلسفة وطريقة في الحياة ما

زالت تشهد لها حتى اليوم الآثار الرائعة لتراثها الذي يشكل جزءا لا يتجزأ من التراث الإنساني.

غير أن هذه الثقافة التي عرقلت مسيرتها لفترة بعض الظروف المعادية قد استطاعت أن تجد في مواردها الذاتية الطاقة اللازمة للنهوض من عثرتها. واستمسكها بجذورها لا يمنعا بأي حال من أن تسعى إلى أن تتبوأ مكانها في هذا القرن أو من أن تشارك في المناظرات الراهنة أو أن تفتح صدرها لحوار الثقافات المحفز.

إن سلسلة المجلدات التي تتناول مختلف جوانب الثقافة الإسلامية - ويستهلها هذا المجلد - تطمح إلى تعريف القراء على أوسع نطاق ممكن بشتى جوانب هذه الثقافة الحية، ومنها الأسس الفقهية التي تشكل أركان العقيدة وتمثل الأساس الذي يقوم عليه الصرح بأكمله؛ ووضع الإنسان والمجتمع في العالم الإسلامي؛ واستعراض انتشار الإسلام منذ أن نزل الوحي في المناطق العربية والآسيوية والإفريقية والأوروبية إذ فتحت أبوابها للعقيدة الجديدة ودراسة السبل التي كفلت بها حقوق الشعوب التي اعتنقتها؛ والإسهام الحيوي الذي قدمته الثقافة الإسلامية في مجال العلوم والتقنيات؛ ومغامرة المعرفة الإنسانية؛ وإنجازات الحضارة الإسلامية ذات الطابع التربوي والثقافي في مجالات الأدب والفنون التشكيلية والمعمارية؛ وأخيرا الإسلام في عالم اليوم حيث تتجاذبه الرغبة في الاستمسك بتراثه من جهة وضرورة تحقيق الحداثة من جهة أخرى.

وهذه المجلدات التي خصصت لمختلف جوانب الثقافة الإسلامية لا ترمي إلى التخصص والتبحر، ولا إلى التبسيط، وإنما تطمح إلى أن تكون عملا تتحقق فيه الصرامة العلمية ويشارك في إعدادها علماء مرموقون في العالم الإسلامي. وإلى هؤلاء العلماء أود أن أتوجه بجزيل الشكر.

ويحدو اليونسكو الأمل في أن يكون هذا التعاون الواسع النطاق بين علماء مسلمين مساهمة متواضعة في النهضة الثقافية التي شرعت فيها البلدان الإسلامية غداة نيل استقلالها الوطني.

وإذ تسعى اليونسكو لاسترجاع أصالة الثقافة الإسلامية وإبراز حاضرها في آن واحد، فإنها تعكف على عمل يستغرق إنجازه وقتا طويلا ويستدعي جهدا عظيما. وهي إذ تفعل ذلك، إنما ترغب في أن تظل وفيه لرسالتها الرامية إلى صون وتطوير القيم الخاصة بكل ثقافة من ثقافات العالم بغية توثيق عرى الحوار بين الثقافات باعتباره وسيلة سلمية لا غنى عنها لتحقيق التفاهم بين الشعوب والأمم.

فيدريكو مايور

المدير العام لليونسكو

المحتويات

مقدمة

عبد الوهاب بوحدية ٩

الفصل الأول

المعايير والقيم

محمد عبد الهادي أبو ريدة ١٩

الفصل الثاني

الحقوق والمسؤوليات في الشريعة الإسلامية

التهامي نقرة ٥٩

الفصل الثالث

الفكر الأخلاقي

الحبيب الفقي ٧٥

الفصل الرابع

الفكر الاجتماعي

الحبيب الفقي ٩٣

الفصل الخامس

الأسرة في المجتمع الإسلامي

روحان امباي ١١٣

الفصل السادس

التربية في الإسلام

محمد فاضل الجمالي ١٣١

الفصل السابع

تحرير المرأة: مهمة لا تزال ذات أولوية

محمد معروف الدواليبي ١٨١

الفصل الثامن

الطفولة والشباب

شاذلي الفيتوري ١٩٩

الفصل التاسع

مغزى الأخوة الإسلامية

شاذلي الفيتوري ٢٢٥

الفصل العاشر

الفكر الاقتصادي

عبد الوهاب بوحدية ٢٤٥

الفصل الحادي عشر

الفكر السياسي

عبد الوهاب بوحدية ٢٦٩

الفصل الثاني عشر

الجرائم والعقوبات في الفقه الإسلامي

محمود شريف بسيوني ٢٩١

الفصل الثالث عشر

حماية الأقليات في الإسلام

عبد الوهاب بوحدية ٣٢٥

الفصل الرابع عشر

عالمية الإسلام والعلاقات بين الجماعات

أمل دوغرامجي ٤٣٤

الفصل الخامس عشر

من أجل حقوق الإنسان

عبد العزيز كامل ٣٥١

الفصل السادس عشر

الحياة اليومية في المدينة الإسلامية

محمد الطالب ٣٧٣

خاتمة

رسالة الإسلام

عبد الوهاب بوحدية ٤٣٩

بليوغرافيا ٤٤٥

المؤلفون ٤٦٣

مقدمة

عبد الوهاب بوحدية

تهدف المجلدات الستة المزمع إصدارها في هذه السلسلة التي تتناول التقاليد الإسلامية من مختلف جوانبها، والتي يستهلها هذا المجلد، إلى رسم صورة متعقّلة وموضوعية للحضارة الإسلامية. والمقصود هنا هو تقديم عرض توليّفي لمعارفنا، وتقويم المستوى الذي وصلت إليه ثقافتنا الإسلامية المختلفة، وإيضاح ثرائها ووفرتها وتعدد تعبيراتها ووحدة الأفكار التي ترتكز عليها جميعًا.

إن المعرفة الموسوعية التي تسعى إلى الاستقصاء والشمول قدر الإمكان، لا توصل الباب مطلقًا في وجه النهج الواقعية. وليس هدفنا هنا أن ندافع عن الإسلام؛ لأن الإسلام في رأينا ليس بحاجة إلى الدفاع عنه، ويكفي أن نعرضه على حقيقته لتتبدى على الفور أسرار بزوغه وأسباب توسعه ودوامه وحيويته النادرة. فالإسلام الذي تعرض للتهديدات باستمرار منذ ظهوره وحتى أيامنا هذه، لا يكف عن ترسيخ أقدامه. ونحن لا نستطيع أن نصوره كعنقاء تنبعث من رماها. والمرء لا يدافع إلا عما يكون معرضًا للخطر؛ وليس ذلك هو واقع الحال.

ونحن لا نتطلع أيضًا إلى تقديم دراسة متعمقة عن الإسلام، إذ توجد مئات من المصنفات من كل نوع، قديمة وحديثة، كتبها علماء عظام ثقاة «من الداخل» ومراقبون خارجيون ليسوا أقل عظمة أو عمقًا. وهذه المصنفات المكتوبة بجميع اللغات، وبحساسيات مختلفة، وانطلاقًا من نهج متعددة ومتنوعة أعطتنا معرفة فائقة الثراء عن الإسلام. وما فتئ هذا الإسهام الذي تقدمه الدراسات الإسلامية يتواصل لحسن الحظ أمام أعيننا. ومن غير المنطقي أن يشكل هذا العمل ازدواجًا معه أو يزعم منافسته. ففكرتنا هي ببساطة أن نعرض، بشأن مشكلات ذات أهمية كبرى، نهجًا موضوعيًا وملترمًا يتناسب على الأخص مع البواعث التي حركت المجتمعات الإسلامية بطرائق مختلفة وبقدر من التوفيق غير متكافئ في كثير من الأحيان.

ونحن نعلم أيضًا أن المفاهيم الخاطئة المترابطة كثيرًا ما تقدم عن الإسلام صورة غير صادقة وغير عادلة في جوهرها، وأن بعض الإجابات التي كانت تجيء من الداخل لم تكن

تتسم بالكياسة والرصانة في شيء؛ وكانت خاطئة وتترع - وبالسرور معارضينا - إلى زيادة تلك الصورة الكاريكاتورية تشوّهاً.

كذلك نعلم أن المجتمعات المحاصرة تهرع بسهولة إلى البحث عن ملاذ وهمي ويخيل إليها أنها تجد الأمان الحقيقي في التطرف بمختلف أشكاله. ونعلم أيضًا، للأسف، أن هذا التطرف هو الذي يستلقت الأنظار أكثر فأكثر. وليس من شأنه إلا أن يهيج أولئك الذين تحدهم مصالح متأصلة - لأسباب سياسية أو أيديولوجية أو اقتصادية - في استمرار جوانب عدم الفهم التي جلبت كثيرًا من البلايا.

ولكننا نعتقد أن زمن الجدل العقيم قد ولى؛ وينبغي إنهاؤه على أي حال. ونحن إنما نطرح إشكالاتنا هنا من منطلقات عصرنا وإطار إيمان عميق ووعي بما يواجهنا من صعوبات وإحساس رشيد بالمسؤولية عن مصيرنا. فما من شك بأن المجتمعات الإسلامية اليوم، هي جمعيتها تقريبًا، مجتمعات نامية. وهي متخلفة تقنيًا، ولا تعيش بمأمن من عوامل البؤس والجوع والجهل التي تتوغل فيها كالسرطان وتدمرها من الداخل؛ والتهديدات الخارجية والتحديات التي لا تحصى ولا تكف، منذ قرابة قرنين، عن إجهاض جهودها الحثيثة، في استقلال وحرية، للتغلب على التدهور الذي لا يحتمل، والذي لا يزال يتواصل دون هوادة. ومن ثم فالإغراء قوي في أن يعزى إلى الإسلام هذا التخلف الخطير وهذا القصور في البنى، بل هذه الجرائم التي تقترف هنا وهناك باسم الإسلام ذاته أحيانًا! إن الأجيال الشابة في البلدان الإسلامية لم تعد تستطيع أن تقتنع بإعلانات النوايا الطيبة أو بمصادرات مبهمة على مطلوب. وهي في أمس الحاجة إلى أن تفهم لكي تصدق، وإلى أن تحلل لكي تقبل، وإلى أن تقتنع لكي تضطلع بمستقبلها في جلاء، أو حتى في بهجة وسعادة.

ونحن نريد من ثم أن نغير آذانًا صاغية لهذه التساؤلات الملحة ولتلك الصراعات الوجدانية. نريد أن ننور قدر ما نستطيع. نريد أن نقدم إجابات حقيقية عن تساؤلات مشروعة. لذلك يجب ألا نتجنب أي شيء لأنه لا يوجد شيء يبرر الخجل من تراثنا، ولا حتى من حاضرنا ولا من جهودنا في سبيل الوصول إلى إجابة عن الأسئلة الحقة التي تستحق أن تطرح.

وهل يوجد محفل أفضل من اليونسكو ليكون إطارًا لمشروعنا هذا؟ إن توجه الإسلام العالمي ورسالة هذه المنظمة التي تدعوها إلى أن تستمع لنداء الإنسان يتلاقيان. فالإنسان - مسلمًا كان أو غير مسلم - هو من تتوجه إليه لإيضاح رسالة الإسلام. ونحن نريد أن نهيب لعملائنا أوسع نطاق ممكن؛ ففيه تعمد صفوة إسلامية إلى تحليل ذاتي حقيقي. وهي تقدم بذلك شاهدًا قويًا وجليًا ودائمًا للجهود التي أنجزتها الثقافات الإسلامية من الماضي والحاضر لكي تحدد مكانها وتؤكد نفسها على نحو أفضل كورثة للرسالة القرآنية.

وهذا يعني أن عملائنا لا يرمي إلى التبحر في المعرفة وإن كان يرتكز عليه. ونحن نريد أن نفيد من إسهام العلم الحديث: وقد أفدنا فعلاً فائدة من علوم التاريخ والآثار واللغويات

والاجتماع والاقتصاد والسياسة. وحققنا جميع الوقائع واستخدمنا كافة المعارف المتخصصة، التي يفتخر بها عصرنا - دون أن نغفل بذلك العمل الضخم الذي أنجزه العلماء المسلمون من أسلافنا ومعاصرنا .

فالمجلد الأول، الذي لا يزال قيد الإعداد، يعرض أسس الإسلام ويلقي الضوء على الوحي ويقدم فكرة دقيقة قدر الإمكان عن المسلمات والعقائد والممارسات الإسلامية. وسيعنى المجلد الثالث بتنوع مظاهر الإسلام وعالميته في آن معاً. وسيكون موضوعه بيان الكيفية التي «استحوذ» بها الإسلام على العالم؛ فانتشاره وتشيدته صرح امبراطورية، وتفسخ هذه الامبراطورية، والخلافات الداخلية والخارجية، كل ذلك يندرج في سياق تاريخي عرف، ولا يزال، ساعات من المجد ولمحظات من الشك المأسوي.

سوف يتناول المجلد الأول من جانب كبير علم التوحيد والعقائد؛ وسوف يعنى المجلد الثالث عناية بالغة بالتاريخ والجغرافيا؛ ويحاول المجلد الحالي إيضاح تصور الإسلام لمكان الإنسان في المجتمع وكيف حقق هذا التصور؛ فهو إذ يستمد مادته من الفقه والتحليل الاجتماعي الحديث يعمل على تتبع المسلك الفكري للإسلام الذي يريد أن يجعل الإنسان متجددًا دائمًا مع أزليته، وجديرًا على أي حال بالثقة التي أولاها الله له.

ونحن نريد أن نبين في هذا المجلد، من خلال الجمع بين التسلسل التاريخي للأفكار وبين العرض الفقهي والنهج العملي، العمل التاريخي الهائل الذي أنجزه الإسلام لتنظيم الحياة في الجماعة وضمان الانتصار الاجتماعي للتعاليم والمبادئ المقدسة، وذلك دون أن يشكل بحثنا هذا ازدواجًا مع المجلدات الأخرى التي ستصدر لاحقًا. فالإسلام في مسيرته الدائمة تجسيد لبحثه عن ذاته لتحقيق كلمة الله، من خلال القانون والأسرة والدولة والأخلاق. والحق أنه لم يتوقف مطلقًا عن تطوير حركته ذاتها، بل والاستفادة بصورة دائمة من الثقافات الأخرى.

إننا لم نتجنب الصعوبات الفعلية التي صادفها الإسلام لترجمة مبادئه الخالدة إلى أفعال. والوحي حقيقة لها مكانها في التاريخ، وهو الذي يتسم في جوهره بأنه غير دينوني ومطلق، يناظر لحظة من الزمن البشري. ولكن هذا «الزمن» ليس محصورًا بحدود تاريخية، فبداية النبوة ونهايتها تحددان نهاية الجاهلية وانعدام الرقابة، ولكن الوحي حقيقة دائمة. والجاهلية ليست بالضرورة حالة تجاوزناها، إذ يمكن أن تكون فينا ومن حولنا وأمامنا. والمفهوم الإسلامي للإنسان يصطدم بثقل العادات الاجتماعية وبالحدود النفسية. ولن نفهم الشيء الكثير عن المأساة التي يعيشها الوجدان الإسلامي إذا لم ندرك أولاً أن الدوام ينطوي على الهشاشة وأن الشدة تنطوي على التسامح وأن المبادئ الخالدة لن تخدم الإسلام ولا المسلمين في شيء إذا لم يكن المقصود، أولاً وقبل كل شيء، ترجمتها إلى أفعال؛ فأرساء القيم، في الإسلام كما في غير الإسلام، عملية دائمة، لأن القيم بحاجة إلى أن يحملها ويدعمها وجدان يؤمن بها وإرادة تنجزها؛ فأن يكون المرء مسلمًا يعني مواجهة تحد دائم.

فالتحديات التي تواجه الإسلام في العالم الحديث ليست حديثة إلا بصيغتها والسياق المحيط بها. ويجب أن نرى تمامًا أن هذا التحدي هو أثبت الثوابت في تاريخنا: الدعوة في مكة وبناء دولة إسلامية في المدينة، والأعمال البطولية للخلفاء الأول الذين قضى ثلاثة منهم نحبهم بصورة مأسوية، والأزمة الشيعية، والتوسع الأموي والعباسي، والحروب الصليبية، والتدهور والاستعمار وتصفية الاستعمار... كم من أزمت تختلف في أمدها ولكنها تحدد معالم ماضيها وتلقي بثقلها على الحاضر وتشوش دروب المستقبل. أربعة عشر قرنًا قدر فيها للإسلام، وقد اكتمل، أن يسود، ديناميًا ولكن في سعي دائم مع ذلك إلى أن يترجم في الأفعال. أربعة عشر قرنًا من مشكلات تم حلها، ولكن أيضًا من إجابات طرحت على بساط البحث من جديد بمجرد تقديمها كطبور العنقاء تنبث من رمادها.

وعني ذلك، بادئ ذي بدء، أن الإسلام لا يفتقر مطلقًا إلى الموارد؛ فمرونته ومراعاته للتكليفات التي لا مناص منها وللضغوط التي تفرضها الظروف، أتاحا له أن يخرج منتصرًا حيث هلكت ثقافات أخرى عديدة. وكان علينا أن نحدد هذه الموارد وأن نعيها ونقيّمها بمعايير الحاضر؛ وأن نبحث أيضًا كيف تحاول المجتمعات الإسلامية اليوم استخدامها. لقد كان الوحي القرآني كشفًا جديدًا حقًا لشخص الإنسان؛ فهو بهذه الصفة يجدد الرسالة الإنجيلية ويرد لعقل الإنسان المكان الذي كان يفترقه، سواء في سياق ذلك العصر أو في عصرنا هذا. وإذا كانت الحضارة الإسلامية انفتاحًا على العالمية، فذلك بسبب مفهومها لطبيعة الخلق ذاتها؛ فممارسة المرء لمملكاته العملية يعني أن يدرك ذاته بوصفه كائنًا عالميًا. لذلك يجب أن نفتح عيوننا: عيون الجسد وعيون القلب وعيون العقل. من الفرد الذي لا هوية له إلى الشخص الإنساني، ومن المجتمع القبلي المندمج تلقائيًا إلى الأمة باعتبارها تجمعًا منفتحًا، ومن المجتمع التقليدي إلى المجتمع العالمي، مملكة الغايات الرشيدة، ذلك هو المسلك الذي يدعوننا إليه القرآن الكريم، فالقرآن الكريم يعرّف البشر بأنهم متساوون. ولذلك فإن الإنصاف، أي العدل، والأخوة والمساواة قيم أساسية فيه.

﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطًا﴾ (سورة البقرة، الآية ١٤٣). ووصف المجتمع الإسلامي بالوسطية، يرفعه إلى مكانة سامية؛ إذ يضيف عليه طابع الإسلام ويجعله يدين بقيم الإنصاف والحرية والعدل، فالعادلون هم المسلمون حقًا وهم الدلائل الحية على التقوى، ويقول الله تعالى في كتابه العزيز ﴿اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾ (المائدة، الآية ٨).

وهذه المثالية تحدد كرامة أساسية، وتظهر أساليب للفكر، وتحدد طرائق للعمل وترسم أسلوبًا للوجود؛ فهناك تواصل بين تفتح القيم وترجمتها إلى أفعال.

وقد كان ذلك على وجه التحديد أهم إسهام قدمه الفقه، وقد ظل قرونًا طويلة، ولا يزال، التفسير الدائم للشريعة. كذلك تمثل دور الفقه في أن يستنبط من التعاليم القرآنية قواعد واضحة، محددة وموائمة لكل حالة، لما يجب أن يكون عليه سلوك كل فرد في الحياة اليومية. وجعل من الاستنباط فنًا لا يمت بصلته إلى آلية الذمامة (مبحث القضايا

الضميرية)، إذ كيف ينبغي التصرف انطلاقاً من مبادئ مطلقة مع مراعاة مقتضيات العصر؟ إن الفقه يحدد قواعد فن حقيقي لكيفية السلوك؛ فالأمر يتعلق بنقل الأخلاقيات إلى أرض الواقع والنزول بالمبادئ من عليائها لكي تصوغ الشريعة قواعد السلوك. وهكذا يمكن لسلوك المسلم أن يكون إسلامياً قدر الإمكان وأن ينتزع إلى المثل الأعلى. وفي الإسلام نازع مزدوج هابط وصاعد: نازع يعوي المثالي، ونازع يسمو بالإنسان العادي. والاستنباط الرأسي من الشريعة - وهو موضوع الفقه - يدعمه سعي متسام يصبو إلى السلوك المثالي: ﴿والله عنده أم الكتاب﴾ (آل عمران، الآية ٧؛ وسورة الزخرف، الآية ٤؛ وسورة الرعد، الآية ١٣). وهو يتيح للإنسان بفضل منه. وعلى الإنسان أن يسجل كل أفعاله لحظة بلحظة، طوال حياته على هدي هذا الكتاب. والحياة دينامية يوجهها الحرص الدائب على التوصل إلى مرضاة الله بالتزام السلوك القرآني. والتقوى المعاشة ليست عبادة شكلية وإنما هي سعي وتوجه إلى واجب الوجود في كل الأحاسيس والأفكار والتصرفات. ﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون﴾ (سورة البقرة، الآية ١٧٧). هكذا رسم برنامج وجودنا، والمطلوب منا أن نملاً حياتنا ونثريها بأفعال تتفق والتعاليم الإلهية. وليست هذه مهمة يسيرة على الإطلاق.

إذن فالقرآن هو المرجع الأصلي الذي تحدد على أساسه القواعد القانونية والمواقف الجماعية والسلوكيات الفردية. ولا شك في أن الطريق لوصول الإنسان إلى الله طويل. وغرض هذا المجلد هو على وجه التحديد إبراز هذا المسار وإيضاح كيف أن التنشئة الاجتماعية للإنسان وتفردية «القانون» متوازيتان ومتكاملتان.

وقد اضطلع الفقه، الذي يمد هذا المجلد بمادة دسمة وثرية، بخمس وظائف على الأقل في الثقافة الإسلامية، حيث حدد المسارات، وثقف، ونظم، ودمج، وطمان. وليس الفقه مجرد قراءة للقرآن الكريم والسنة؛ فقد غني الوحي ببيان الأفعال الصالحة واستنباط كل المتضمنات القريبة والبعيدة من حيث التمييز بين الحلال والحرام، والمشروع وغير المشروع. كذلك كانت الآلاف من بحوث الفقه بمثابة محطات ترحيل فعالة لنقل تعاليم الدين. وهكذا أصبحت المبادئ متاحة للجميع: لجميع المجتمعات، وفي داخلها لجميع الضمائر، في كل الظروف. وهكذا فإن الفقه - سواء في جزئه الخاص بالعبادات أو في جزئه المتعلق بالمعاملات - قن ونقل بصورة مستمرة الشريعة الإسلامية، كما نشرها وعممها وجعلها متاحة للجميع. وبفضله تحوّلت الأخلاق والمعتقدات إلى مؤسسات وأصبحت حقيقة واقعة تتجسد في المواقف والسلوكيات التي تستجيب إلى أبعد حد للمقتضيات القرآنية.

وبذلك تحققت عملية تثقيف هائلة، ربما تكون فريدة في نوعها، وهذا المجلد لا يقدم سوى فكرة بسيطة عنها؛ فكل مجتمع يعتنق الإسلام يدخله بهياكله الخاصة وتنظيمه الخاص وعاداته وثقافته. والفقه لم يكن مرداسًا يخنق في المجتمع كل فطرية وتلقائية؛ ولم يستبدل أسلوب تنظيم عربيًا بجميع الأساليب الأخرى.. بل راعى التقاليد المحلية بقدر ما لا تنطوي على انتهاك لتعاليم الشريعة، مشدبًا هنا، ومصححًا هناك، وراذعًا حيثما يقتضي الأمر. وإن كثرة المدارس والشعائر والاتجاهات ليشهد على تلك الرغبة في إضفاء طابع الإسلام على الحياة الاجتماعية دون إحالتها إلى نمط قياسي ثابت؛ فالمثل الأعلى كان منذ البداية هو التعدد؛ فقد خلق الله الناس تحت شعار التنوع، والتنوع ثراء. وفي اختلافهم (أي الفقهاء) رحمة، وكل ذلك يقع حسبما ينبغي تحت شعار المشروع وغير المشروع. وبوسع الناس أن ينظموا حياتهم حسبما يريدون شريطة احترام تعاليم القرآن. ولذلك أعيد تشكيل المؤسسات المختلفة السياسية والثقافية والتربوية والاقتصادية والاجتماعية حسب الاقتضاء ولكن دائمًا من حيث أسسها، بحيث تتيح الفرصة للعبقرية الإبداعية للجماعات لتمارس إبداعها. وكان ذلك أحد أسباب ثراء الثقافة الإسلامية التي قدمت لعديد من الشعوب الإسلام على سبيل المشاركة، وتلقت في المقابل نعيم الأندلس، وفطرية أفريقيا، والعبقرية الإغريقية لبيزنطة، وعذوبة حياة الهند وأوقيانيا، ﴿لا إكراه في الدين﴾ (سورة البقرة، الآية ٢٥٦). ليس ذلك شعارًا دعائيًا، ولا إكراه كذلك فيما يتعلق بالإبداعية الثقافية؛ فقد علمنا الإسلام، كلما كان ذلك ممكنًا، أن الرقابة الاجتماعية أفضل بكثير من الإكراه وأنها يجب أن تستبدل به. ونحن نود أن يتأمل المرء في مدى أساسية هذا النهج في التثقيف. إنه يتجاوز بطبيعة الحال أهداف هذا المجلد، ونأمل أن توفيه المجلدات الأخرى حقه.

ولم يقنع الفقه بأداء دور المنظم القوي، وإذا كان يأخذ في كثير من الحالات شكل مبحث فعلي في الدمامة، فذلك لأنه كان يترقب جميع الحالات ليقدّم لها إجابة إن لم تكن دائمًا نهائية، فهي على الأقل متعلقة ومأذون بها. وقد ساعد تقنين الفقه في مبادئ عامة وفضول متخصصة ودراسات حالات (فتاوى) على إكسابه طابعًا شموليًا مع مراعاة الحالات الخاصة. إنه رياضة ذهنية قوامها، في نهاية المطاف، الحكمة والواقعية والالتزام التام. وإن القول «يسروا ولا تعسروا» ليس إلا تعريفًا لهذا الموقف. وهكذا فإن الفقه عرض القرآن عرضًا منطقيًا وأوضح تسلسله التاريخي. وبذا أصبح ناقلًا للشريعة ومنظمًا للسلوك الإسلامي.

ومن هنا كان التأثير الإدماجي للفقه. فالمجتمعات الإسلامية لم تكن تستطيع، بسبب ما ذكرناه للتو، أن تكون مجتمعات مغلقة، إذ كانت، بحكم تعريفها، مفتوحة ودينامية. ومع ذلك فإن المرجع الإسلامي، المفصل بدرجة عالية من المنهجية، كان مشيدًا بحيث يسم كل فعل وكل تفكير بطابعه مع تركه في الوقت نفسه حرًا مستقلًا. وإذا كان تحرير الضمير لم يحدث حالة معاناة شديدة، فذلك لأن الفرد ظل مندمجًا بقوة في المجتمع. وكان ينتمي إلى الجماعة، بل كان هو الجماعة؛ فلم يكن جزءًا من المجتمع الإسلامي فحسب، بل كان هو المجتمع الإسلامي.

ومن هنا، كانت وظيفة الطمأنة التي اضطلع بها الفقه. لقد كانت التنشئة الاجتماعية عملية توأمية؛ فلم يكن الفرد، وهو في مواجهة موقف جديد، مقدوفاً به في المجهول؛ فبهدي المواقف التقينية التي صاغتها التربية ونقلها عديد من المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية، لم يكن أحد متروكاً لأهوائه فحسب؛ فالإنسان، بقدر ما يستبطن الإسلام بدرجة كافية، يواجه المواقف بثقة كاملة ونضج تام. والفقه، ذلك البناء التقيني والمعرفي الهائل، يعامل المؤمنين باعتبارهم راشدين ويتعامل معهم جميعاً بجدية. بل إنه يأخذ كل شيء فيهم مأخذ الجد: عقولهم واحتياجاتهم ورغباتهم وأحلامهم وأمانيتهم... والإكراه الاجتماعي يعمل من الخارج، في شكل محظورات. والرقابة الاجتماعية تعمل من الداخل، في شكل معالم ومراجع تتيح القيام، كل مرة، بتحليل الموقف وابتكار سلوك يمكن أن يستجيب له على أفضل وجه. والفقه ينقل رؤية يغلب عليها الطابع الاجتماعي للإنسان. ومن هنا كانت هذه الحماية للفرد وهذه الطمأنينة التي تبعث في النفس السلام الداخلي وتحقق «الوعد الإلهي»: ﴿يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ، ارجعي إلى ربك راضية مرضية، فادخلي في عبادي وادخلي جنتي﴾ (سورة الفجر، الآيات ٢٧-٣٠).

وفي تطلع إلى الحفز وإلى التقييد، عمل الفقه أولاً ثم المؤسسات المختلفة من بعده. والهدف هو التوصل إلى أكبر قدر ممكن من الانسجام بين المبادرات الفردية وموارد المجتمع والقيود الجماعية ومصالح جميع الأطراف المعنيين والالتزامات الأدبية وبين التعاليم القرآنية. وواضح أن أي عمل اجتماعي لا يكون أبداً كاملاً لا شائبة فيه؛ فهو لا يمكن أن يكون كاملاً، لأن الكمال ليس من سمات هذا العالم والسمة الخاصة للإنسان هي أن يسعى إليه فقط. على أن هيمنة الإسلام على المسلمين لم تكن قط كاملة، والعكس ليس أقل صحة؛ فتمكن المسلمين من الإسلام لم يكن قط كاملاً، بحيث أن هناك من ناحية تنشئة مجتمعية مفرطة ومن الناحية الأخرى عزم فردي مفرط، وكل منهما يحد من الآخر أو يدعمه حسب الحال. ومن هنا كان كثير من الصعوبات والحوادث المؤسفة التي تبرز الآن بشكل حاد، مع مرور الزمن وعلى ضوء الصعوبات التي تواجه اليوم. وإذا كانت «الآلة» تبدو اليوم جامحة فذلك لأن عمليات الرقابة الاجتماعية التقليدية أضحت أقل من أن تفي بالغرض. وعلينا أن نبتكر من جديد أساليبنا للدمج ولغرس تعاليم الإسلام. وقد أعطت الثقافات الإسلامية المختلفة للتربية مكاناً مميزاً في التنشئة المجتمعية للأفراد وفي تمييز مبادئها؛ فجعلت من التربية المحرك الأساسي للرقابة الاجتماعية. أجل؛ ولكننا ننسى أن التربية ليست مجرد ترويض وتهذيب، فهي لا تؤتي ثمارها إلا إذا عُنيت أولاً باستقلال الفرد.

إن التربية في الإسلام تهدف إلى ضمان استقلال الفرد ولكنها لا تستبعد بطبيعة الحال التعلم؛ فهي مزيج بارع من ممارسات غرس وقيم تبث في النفس. وهي تركز على قدرة كل شخص على التعرف فوراً على القيمة، وعلى التمييز المنطقي للخير من الشر، وعلى أن يجد ذاته في الأعمال الجماعية، وعلى أن ينخرط في مشروعات لوجوده بعدها بنفسه ويشعر

بمسؤوليته فيها. ويتم بلوغ الذروة عندما يحس الإنسان المسلم أنه محرك مجتمعه وأنه مسؤول عن مصيره ذاته ويكتشف أن الإسلام ضرورة لا محيد عنها من أجل تحقيق ذاته. لذلك لا يعود للإكراه معنى يذكر ويصبح دور العنف محدودًا إلى أبعد حد. إن الآية: ﴿لا إكراه في الدين﴾ تضع الاستقلال في المرتبة الأولى وتزيح العنف إلى المرتبة الأخيرة. لقد أدرك الإسلام أن العنف، مهما كان محدودًا أو رمزيًا، ليس له أي فعالية دائمة، فالقمع يحمل في ذاته حدوده، والعقوبات ليست في النهاية إلا حدودًا: والفقهاء أنفسهم يتحدثون في هذا السياق عن «الحدود».

والعلاقات بين أفراد الجماعة هي في الأساس علاقات مساواة، بل هي علاقات أخوة تامة. فليس لأي جماعة أو أي طبقة أو أي فرد أن يستخلص من تعاليم القرآن مزية أو ربحًا خاصًا لذاته. وفعالية الشريعة الإسلامية تنبثق من تعريفها القوائين على أنها التزامات متبادلة وعالمية وغير متقدمة. وسيوضح الفصلان المكرسان للفكر الاقتصادي وللسلطة ذلك بما فيه الكفاية.

على أن ما هو أفضل من ذلك، هو أن هذه الأخوة تتجاوز الإطار الإسلامي البحت لتشمل كل بني الإنسان؛ فالتعاون ومدلول القيمة ينطبقان على جميع الأخوة سواء كانوا أو لم يكونوا من أهل الكتاب. ومعاني التضامن فيما بين أفراد الجماعة وفيما بين الجماعات تتواصل وتعزز بعضها البعض. وأمة محمد يجب أن تقيم علاقات سلام واحترام متبادل مع جميع الأمم الأخرى. والتصرفات الذميمة من هؤلاء أو أولئك لا يمكن أن تؤدي، على أكثر تقدير، إلا إلى إثارة نزاعات لا يمكن إلا أن تكون وقتية وعارضة.

تلك هي الخطوط الرئيسية للثورة القرآنية التي أعطت الإيمان الإسلامي معناه الكامل والمطلق. وهذا الإيمان هو ما يحدو الفقه وهو ما أتاح له الاضطلاع بكل هذه الوظائف التي استعرضناها. ذلك أن الإيمان الحق - في الإسلام كما في غيره - هو في جوهره إيجابي. وطبيعته ذاتها هي التي تقتضي ذلك، حيث أنه دعاء وعبادة واتصال بالله. والإنسان المسلم ليس فقط كائنًا مؤمنًا، فهو الإيمان نفسه. والمسلم ذات، وليس شيئًا. والعقيدة الإسلامية، فيما يتجاوز الشيء وفيما يتجاوز الذات، قصد وتطلع. ولذلك يجب مواجهتها دومًا بالمعطيات المتغيرة والمتجددة باستمرار للتاريخ والمجتمع والثقافة؛ فبانخراط الإنسان في العالم يتحقق إيمانه، وبإيمانه يصبح لوجوده معنى. والإيمان مع كونه إلهيًا في جوهره، مودع في ضمير الإنسان المسلم وفي وجوده. ولا شك أننا بفضل نجد الله قريبًا منا ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ (سورة ق، الآية ١٦).

ونود أخيرًا أن نقول كلمة بشأن بنية هذا المجلد. إن تنوع وأهمية المسائل التي يتناولها كان من الممكن لهما أن يتجاوزا هذا النطاق على مستويات عدة. وقد قمنا، في إطار لجنة التحرير، بمعالجة الموضوعات المختارة بدءًا من أكثرها طابعًا نظريًا إلى أكثرها طابعًا عمليًا، وقطعنا الطريق من المجرد إلى الملموس. وحاولنا حصر المبادئ الأساسية لاستخلاص

العمليات التي أفضت إلى تطبيقها. وهكذا يبرز الفصل الأول المعايير والقيم الأساسية. ويحدد الثاني الحقوق والمسؤوليات في إطار منظور عام. وتتناول الفصول التالية (٣ إلى ٩) سبل ووسائل تجسيدها وتحاول تحليل المسألة الكبيرة: التنشئة المجتمعية. والمقصود هو أن نبحت كيف فصلت الأفكار الأخلاقية والاجتماعية للإسلام؛ وكيف تحققت من خلال مؤسسة الأسرة والتربية. وقد أولي اهتمام خاص للأوضاع الخاصة للنساء والأطفال والشباب والمستبعدين اجتماعيًا. وتتناول الفصول ١٠ و ١١ و ١٢ النهج الإسلامية الخاصة فيما يتعلق بالاقتصاد والسلطة العامة وسير العدالة. وتعنى الفصول ١٣ و ١٤ و ١٥ بجميع الأوضاع الخاصة التي فتحت المجال لحالات عديدة من سوء الفهم والتفسيرات غير الصائبة: وضع الأقليات، والعلاقات الدولية، وممارسة حقوق الإنسان. وفي نهاية المجلد نقلنا الفصل ١٦ إلى صميم الحياة اليومية المعاشة في المدينة الإسلامية وبشكل لحد ما خاتمة البحث. وبذلك فإننا نأمل على الأقل أن يوضح هذا المسار للقارئ كيف تم - على مستويات عدة من الواقع الاجتماعي والتاريخي - إقامة المؤسسات القرآنية بما ينطوي عليه ذلك من مخاطر وصعوبات نظرية وعملية ومن جهود فكرية دينية وفلسفية وقانونية، ومن إعداد مؤسسات مكلفة صراحة بتطبيق المبادئ الأساسية.

وبينما كنا نصحح التجارب الطباعية لهذا المجلد، علمنا نبأ وفاة الدكتور عبد العزيز كامل الذي أفادنا بعلمه الغزير، وثاقب نظره، وسماحة فكره. لقد فقدنا زميلًا مرموقًا وصديقًا كبيرًا نشعر بمرارة فراقه، وقد أسهم في هذا الكتاب الذي ما كان ليكتمل بدونه إسهامًا جليلًا.

وعلمنا أيضًا أن الزميل المرموق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة قد رحل عنا. إن إسهامه الرائع في هذا المؤلف أشبه بأشودته الأخيرة. وإذا كنا قد فقدنا صديقًا بارًا ومفكرًا بصيرًا، فإننا لعلنا ثقة من أن مجموع أعماله سيظل يشع طويلًا من بعده. وينبغي أن نوجه شكرنا الحار إلى اليونسكو، التي أمنت إعداد وتحقيق ومتابعة هذا المؤلف، حيث وفرت له الرعاية التي تلم هي بأسرارها، وأسهمت أيضًا في إبراز عالمية الإسلام وسماحته. ونوجه شكرنا أيضًا إلى السيد عبد الرشيد الصادق محمودي الذي عمل بحماسة وإخلاص على تأمين مراجعة المخطوط وإعداده في صيغته النهائية. ومن خلاله يتجه شكرنا وامتناننا إلى كل أمانة اليونسكو على إنجاز المهام العديدة التي تطلبها هذا المؤلف من أعضائها.

الفصل الأول

المعايير والقيم

محمد عبد الهادي أبو ريدة

إن دراسة القيم والمعايير والأخلاق في الإسلام تحتاج منا إلى مقدمات، وهذه يجب أن تبتدئ كغيرها من الدراسات الإسلامية بالنظر في القرآن، لأنه المصدر الأساسي لحياة الإيمان والفكر والحضارة جميعًا عند المسلمين.

ومن أجل ذلك يحسن أن نبدأ بدراسة القيم كما يمكن أن تؤخذ من القرآن والحديث الشريف، ثم استوحاها منه المفكرون المسلمون فيما قالوا في ذلك.

ويحسن أيضا أن نتناول، بغاية الإيجاز، خلفية تصور العرب للقيم وشعورهم بها قبل مجيء الإسلام، لكي يتبين لنا ما تبقى من ذلك وما جد عليه في أثناء التحول الكبير الذي أحدثه الإسلام في حياة الفكر والحضارة عند العرب ثم عند غيرهم من المسلمين.

الأخلاق والقيم عند العرب القدماء

١ - الأخلاق

لا نستطيع أن نتكلم عن الأخلاق العربية في نشأتها الطبيعية من شجاعة وكرم وعفة نفس وحياء وأريحية في إسداء الخير، وحنو على اليتيم والرعاية له، كما عبر عنه الشعراء (حجبة بن المضرب) مما صار مثلا يحتذى في الإسلام، ولا عن القيم الإنسانية ذات الصلة بالأخلاق والتي نذكرها من مفهومات مثل: «العرض» الذي يقابل مفهوم «الشرف» عندنا و«الحسب» بمعنى الشعور بما قد أصبح معروفاً مذكوراً من مآثر الآباء وجلائل أعمالهم.

ولنلاحظ أن الأخلاق تتكامل في مفهومي «المروءة» و«الفتوة» اللذين يندرج تحتها كثير من الفضائل. ولا ننسى ما نجده في شعرهم من مفهوم «النفس الحرة» أو «النفس الكريمة» أو الإنسان «الكريم». وهذه الصفة الأخيرة تدل على ما هو أوسع من كرم الضيافة.

لكن أقل ما يجب أن نذكره هو أننا نجد في شعرهم لفظ «الخلق»، بمفهوم واضح ثابت كما ترمز له أيضاً ألفاظ مثل «السجية» و«الشميمة» أو «خيم النفس»، كما أنه كانت عندهم أحاسيس أخلاقية جديرة بالدراسة المقارنة المتنوعة ومبادئ عامة في المعاملة مثل: مبدأ العدل بمعنى مقابلة الخير بمثله والشر بمثله، وإن كان هذا لم يمنع من وجود ما يمكن أن نسميه «أخلاق الروح الكبيرة»، من الشهامة والحلم والصفح، خصال الفضل والنبيل وأخلاق القوة من تجلد أمام ضربات القدر ومن صبر مع الاعتصام بالكرامة وحماية الجار والملاحى... ومن مظاهر روح الأخلاق عند العربي النبيل أنه يستجيب تلقائياً للعطاء، «ويهتز للندى»، ويشعر بسعادة إذا هو أعطى، وأنت إذا جتته تطلب منه شيئاً تهلل وجهه، «كأنك تعطيه الذي أنت سائله».

هذه شمائل نبلاء العرب. وكان هناك من يسمون «صعاليك» العرب، وهم أفراد متمردون أصحاب مبادئ اجتماعية وأخلاق إنسانية رفيعة، مثل الشنفرى، وعروة بن الورد، وتأبط شراً. ويستطيع الناظر في أشعار الجاهليين بوجه عام أن يرسم لوحات كثيرة لمجموعات الأخلاق والفضائل التي يتألف منها المثل الأعلى للقبيلة الكاملة والفرد الكامل، رجلاً كان أو امرأة، إلى أن جاء الإسلام بما يقابلها من مجموعات فضائل دينية وأخلاقية، نجدها في القرآن والحديث.

وقبل الإسلام كان مفهوم «الخير» مندرجاً تحت مفهوم «المعروف» أو «العرف»، بمعنى ما يقره العقل ويتفق مع الطبع وتقتضيه مصالح الحياة، كما نجد مفهوم «الشر» داخلاً في مفهوم «المنكر» أو «النكر»، بمعنى ما ينكره العقل ويرفضه. وهذان المفهومان بقيا في الإسلام، وهما المذكوران في القرآن بمعنى جديد يجعل المعروف ما يقره العقل والطبع والشرع، والمنكر بخلافه. ولما لم يكن العرب في تلك الأيام أصحاب تفكير نظري، فإن الأخلاق ومقومات الوعي الخلقي، وكذلك القيم بأنواعها والنظرة للحياة بوجه عام، كل ذلك جاء عندهم وليداً لتجربة الحياة وما أوحته ظروفها وفرضته من واجبات تمثلت في الفكر والشعور.

ومع أنهم كانوا موحدين، رغم مظاهر وثنية، إلا أنه لم تكن عندهم حياة دينية ولا تفكير ديني بالمعنى الإسلامي. ويؤخذ من آراء بعض سادات قريش، كما سجلها القرآن، أنه كان بينهم من لا يؤمنون بإله ولا بنوّة أو كتاب.

وإذا كانت معارفهم بالظواهر الطبيعية مثلاً قد جاءت نتيجة للملاحظة وطول التجربة لحاجتهم إليها في أسباب المعيشة، ولم تكن «على طريق تعلم الحقائق ولا على سبيل التدرج في العلوم»، كما يقول القاضي صاعد في كتابه «طبقات الأمم»^(١)، فكذلك كانت آراؤهم في أمور الحياة، في الغالب، عملية وذات صبغة أخلاقية. ولذلك فإنه يمكن اعتبارهم من أهل النزعتين الطبيعية والإنسانية.

(١) القاضي صاعد، طبقات الأمم، بدون تاريخ، ص ٦٠.

وهناك وجوه كثيرة للمقارنة هنا بين العرب القدماء وبين اليونان وبينهم وبين الرومان، لكن المجال لا يتسع لأكثر من الإشارة. ولما كانت كل القيم والأخلاق عندهم لها هذه الصبغة الإنسانية، فإنَّ غولدزيهير (Ignaz Goldziher...) في كتابه دراسات محمدية (muhammedanische Studien)، قد أصاب في التعبير عن التفاعل بين ما قبل الإسلام وما بعده بأن جعل عنوان ذلك في الفصل الأول (من كتابه): «مروءة ودين».

٢ - القيم

والآن فلننظر في القيم كما نجدتها في شعرهم قبل الإسلام الذي اعتبر بحق «ديوان العرب» أي سجل الكثير من أمور حياتهم ومن حكمتهم ونظرتهم للأشياء. ففيما يتعلق بمفهوم «الحق» لا نكاد نجده عندهم بمعناه عند أصحاب البحث النظري في حقائق الأشياء، وإنما بمعناه العملي: حق الإنسان فيما هو له من مال أو نحوه، وبمعنى السلوك أو العمل الصحيح (طرفة بن العبد) وحق العشيرة على سادتها (معاوية بن مالك - مفضليات: حق وحقيق)، وحق الضيف والجار في الإكرام أو المحتاج في الرعاية (عبد قيس بن خفاف، والمثقب العبدى - مفضليات، وعروة بن الورد - ديوانه). وعندهم مفهوم الحق بمعنى إثبات الحق في القضاء والحكم به، كما في قول زهير:

فإن الحق مقطعه ثلاث يمين أو نفار أو جلاء

وأما «الخير» فنجد، عند الشعراء الجاهليين، بمعنى الخير المادي في أمور الحياة، وهو يتنوع بحسب النزعات والتجارب الفردية والسن وأحداث الحياة ومواقفها: فقد تلخص خيرات الحياة عند البعض في حياة الشراب ومتعة الحب وأخلاق النجدة والفروسية والاعتزاز بصفات النبل (طرفة)، وقد تلخص عند البعض في حياة الهوى إلى أن يصحو للواجب (امرؤ القيس)، وعند غيره في التخصص لحياة الحرب والفروسية وأخلاقها النبيلة (عنترة)، وعند آخر في الحكمة وتمجيد كريم الخصال (زهير)، وعند غير هؤلاء في قيم معنوية ذات صبغة أخلاقية. ومع اشتراك هؤلاء الشعراء وكثيرين من أمثالهم في الشعور القوي بزوال هذه الحياة وفناء خيراتها، إلا أن ذلك لم يفت من عضد الشاعر ولم يدفعه إلى اليأس أو التشاؤم، بل إلى استخراج أحسن ما عرفه في الحياة، فسمت همته إلى خيرات أعلى هي في الحقيقة فضائل وقيم سامية. ففي مواقف الاختيارات الحاسمة بين الموت مع شرف الشجاعة والمحافظة على الحساب «الزاكي الرفيع»، كما يقول شاعرهم، وبين الإبقاء على الحياة مع عار الجبن، كان العربي يختار الموت باعتبار أن في ذلك حياة أعلى وأشرف. وعند الاختيار بين سلامة العرض مع

بذل المال وبين المحافظة على المال مع الذم والتعرض لعار البخل يختار الأول من الأمرين (مثلاً: عمرو بن الأهتم، الحصين بن الحمام).

وإذا كانت الحياة وخيراتها زائلة فإن العربي كان يعتزّ بالذکر الباقي الذي تحفظه الأجيال باعتباره امتداداً لحياة كريمة (حاتم الطائي).

أما «الجمال» فقد أحسنّ به العرب القدماء في حياتهم البسيطة إحساساً قوياً، فوصفوه في الإنسان والحيوان وصفاً دقيقاً، لكن الجمال الحسي لم يستول على قلوبهم حتى في الحب، لأنه كان حب «إباء» و«شعور بالكرامة» و«عزة النفس». أما الذي نال أعظم إعجابهم فهو الجمال المعنوي، جمال المعروف والندی حتى سموه «الجميل»، وجمال المحافظة على الكرامة والاعتصام بالصبر، فسموا «التصبر» بلفظ «التجمل»، ووصفوا ما هو أفضل بأنه «الأجمل»: فإذا أصابت الإنسان «بؤسى» بعد «نعمى» فعليه أن يتعزى بالصبر «فإن الصبر بالحر أجمل» (ابراهيم بن كنيف). وإذا تشاجر في فؤاد أمران فعليه أن يعمد إلى «الأعف الأجمل» (عبد قيس). ومن أجمل ما روي في الجمال المعنوي قول عمرو بن كلثوم:

ليس الجمال بمثتر فاعلم، وإن رديت برداً أن الجمال مآثر ومناقب أورثن مجداً
هذا ومما يلفت النظر أن الفارس العربي كان يعني بزينة سلاحه الذي يدافع به عن عرضه أكثر مما يعني بزينة ثيابه.

الإسلام والأخلاق والفضائل والقيم الجاهلية

لما جاء الإسلام لم يحارب الأساس الأخلاقية والفضائل الطبيعية والقيم الإنسانية التي كانت عند العرب القدماء فيض الفطرة الإنسانية السليمة، وإنما هو وجهها بأن خلص البواعث عليها والغايات منها من الشوائب وبأن وسع دائرتها مع التمسك بالاعتدال.

فهو مثلاً قوى روح الشجاعة والبطولة والتضحية بالنفس والمال، لكنه لم يجعل ذلك في سبيل الدفاع عن القبيلة بل في خدمة الحق والعدل وفي سبيل إعلاء كلمة الله - وهذا هو «الجهاد»، وقوى روح الكرم والبر إلى حد الإيثار، لا لمجرد المحافظة على «العرض» أو «الحسب» بل جعل ذلك «على حب الله»، لا خوفاً من ذم ولا طلباً لحسن الصيت. وقوى روح الوحدة والتضامن، لكن لا في حدود القبيلة بل في ظل مبدأ «الأخوة» بين المؤمنين، وحول الشعور بانتماء الفرد إلى قومه فجعله شعوراً بالانتماء إلى «أمة» لها رسالة أعلى، وجعل الاعتزاز بالعمل الصالح وفضائل التقوى فوق الاعتزاز بالحسب والنسب والتفاخر بهما، وأقر مبدأ المعاملة بالمثل، في حدود العدل، لكنه حجب إلى الناس الصبر والعفو لأن ذلك «أقرب للتقوى» (سورة البقرة، الآية ٢٣٧)، وأقر الشعور بالكرامة والعزة وشعور الإباء والأنفة لكن «بالحق»، لا «بالإنم» ولا بالعدوان ومن غير كبير أو عجب أو خيلاء.

وقد بين القرآن الكريم أن الكرامة والعزة بالنسبة للإنسان ترجع إلى ما فيه من نفحة إلهية وإلى الإيمان بالله الذي هو «رب العزة» و﴿العزة لله جميعاً﴾ (سورة يونس، الآية ٦٥؛ سورة الصفات، الآية ١٨٠).

وفي مقابل مجموعات الفضائل الجاهلية نجد في القرآن الكريم مجموعات فضائل المؤمنين وخصالهم، كما سنرى فيما بعد.

ومن يمعن النظر فيما ذكرناه من الأخلاق والقيم عند العرب الجاهلين يلاحظ أنها كانت أساساً حسناً لقيام أخلاق جديدة وظهور قيم جديدة.

وهنا لا يملك الإنسان نفسه من أن يتذكر ما رُوي عن الرسول محمد عليه الصلاة والسلام من قوله: «الناس معادن، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام، إذا فقهوا» (ابن حنبل، المجلد ٢، ص ٢٦٠ و٣٩١).

وقوله: «إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق» (ابن حنبل، المجلد ٢، ص ٣٨١).

والإسلام يقدر الخير بحسب قيمته والنية من فعله قبل الإسلام، فقد رُوي أن حكيم بن حزام سأل الرسول ﷺ عما كان يتعبد به في الجاهلية من صدقة أو عتاقة أو صلة رحم وهل في ذلك من أجر؟ فقال له الرسول ﷺ: «أسلمت على ما سلف من خير» (ابن حنبل، المجلد ٣، ص ٤٣٤). وفي بعض الروايات: «على ما سلف لك من أجر».

أما مفهوم «المروءة» فإننا نجد فيما روي عن الرسول - عليه الصلاة والسلام - وجرى على لسان بعض الصحابة عبارة «مروءة المؤمن». وقد تطور مفهومها واتسع الكلام فيها إلى جانب مفهوم «الفتوة» بمعانيه الكثيرة باعتبار أن كلاً من المفهومين خلق ديني - إنساني، وسنذكر ذلك عند الكلام عن «أدب النفس» عند الماوردي (توفي سنة ٤٥٠هـ / ١٠٥٨م) الذي يذكر ما روي عن الرسول ﷺ من قوله: «من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروءته وظهرت عدالته ووجبت أخوته»^(٢).

القيم في القرآن الكريم

قبل الكلام عن هذا الموضوع لا بد من كلمات قليلة عن القيم بوجه عام. ونحن من غير خوض في تفاصيل البحث في القيم وفلسفتها، وهو علم قائم بذاته (أكسيولوجيا (Axiology))، نكتفي بالإشارة إلى أن القيم وأحكامها في عالمنا إنما هي بالنسبة لجوانب أو ملكات وأحاسيس في طبيعة الإنسان المركبة غاية التركيب، وللإنسان في الإسلام المكان الأعلى في مراتب المخلوقات، وهو جامع لعناصر من عوالم شتى، وفيه نفحة إلهية (سورة الحجر، الآية ٢٩)، وهو يتميز بتحصيل العلم الكسبي وله رسالة خاصة ونظام الكون مسخر له، كما سنرى.

(٢) الماوردي، ١٩٨٦، ص ٣١٧.

وإذا أردنا الاختصار قلنا إن «الحق» يناسب عمل «فكر» الإنسان وأن الخير يناسب أحاسيسه الخلقية وإدراك الجمال يناسب نفسه التي تدرك هذا الجمال وتلتذ من إدراكه. ورأس القيم، فيما أعتقد، هي «القيم الأنطولوجية»، وهي بحسب ما يدركه عقل الإنسان من أن في الأشياء أمرًا يعقله، وهو «حقيقتها» المستورة وراء المظهر.

ثم إن تصوّرنا للأشياء بفكرنا بعد ذلك هو ما يمكن أن نسميه «العلم» بها أو نعتبره «قيمة علمية»، هي معرفتنا بالأشياء، والمقياس هنا هو مدى مطابقتها تصوّراتنا لما عليه الأشياء في ذاتها. وعند الإنسان قيم معنوية أخلاقية بحسب معايير من مشاعره الباطنة (الضمير) أو من إحساسه بالإعجاب أو الامتعاض من بعض الأفعال وأنواع السلوك (الحاسة الخلقية) أو بحسب ما يلد له أو يسعده حسيًا أو نفسيًا من تأثير أو امتلاك لأشياء معينة (مذاهب اللذة والسعادة). وهناك «قيم جمالية» لأشياء متنوعة بحسب نظرة المستمتع بالجمال، سواء في تسلسل خطوات التفكير الاستدلالي بأنواعه عند من تذوق ذلك أو التناسب والانسجام مع الكمال في التكوين أو الشكل والصورة... إلخ.

وتوجد أيضًا «قيم اجتماعية»، مثل الجاه والمنصب والمكانة في المجتمع وأنواع الرياسة والشأن، سواء أكان متوقفًا على إرادة الغير أم كان وهميًا (على المسرح). على أن من القيم ما هو ألصق بالإنسان: مثل الفكر النير والخيال الصافي والقلب الكريم والمزاج النفسي المتوازن والحس المرهف... إلخ. وأخيرًا هناك «القيم المادية» التي لا حصر لها في هذه الحياة، ونضيفها لكثير من أنواع الممتلكات.

فالقيم كثيرة أمام الإنسان بحيث يصعب حصرها، وكلها جاءت الإشارة إليها في الإسلام في القرآن الكريم والحديث الشريف وعلى السنة مفكري الإسلام. لكن من القيم ما قد اعتبر قيمًا عليا، وهي المعنوية بوجه عام، وأقل منها شأنًا قيم مادية أو عملية معينة إذا اكتسبت قيمة من غاية أعلى.

وفي الإسلام تقدير لكل شيء بحسب قيمته في ذاته أو بالنسبة إلى غيره؛ فمع أنه يجعل الشأن الأعظم للقيم المعنوية فإنه لا يبخس ما دونها، لأن الله قد جعل لكل شيء قدرًا (سورة الطلاق، الآية ٣).

وضيق المقام يقتضي أن نقتصر في كلامنا على القيم المثالية المتفق عليها: الحق والخير والجمال، في القرآن.

الحق

ورد لفظ «الحق» في القرآن الكريم أكثر من مائتي مرة، ويمكن القول إنه القيمة الكبرى في الإسلام، لأن مداره حول الحق بمعانيه المتعددة التي منها: أن الحق قيمة من حيث الوجود، وفي أمور الإيمان والاعتقاد الذي جاء به الأنبياء عليهم السلام (سورة البقرة،



ألواح تحمل آيات من القرآن الكريم
© المكتبة الوطنية، باريس

الآية ٢١٣؛ سورة الأعراف، الآية ٤٣)، وفي أمور المعرفة، بمعنى «العلم اليقيني» في مقابل «الظنون» و«الأهواء» (سورة النساء، الآية ١٥٤؛ سورة يونس، الآية ١٠)، وذلك عند الكلام عن الأشياء، خصوصًا ذات الله تعالى.

وفي القرآن لفظ «الحق» في أمور العدل والحكم بين الناس (سورة ص، الآية ٢٦؛ سورة الأعراف، الآية ١٨١)، والحق يرد بمعنى القانون والحكمة في نظام الأشياء (سورة إبراهيم، الآية ١٩؛ سورة الحجر، الآية ٨٥).

وسنكتفي هنا بالكلام عن الحق فيما يتعلق بوجود الله وبالعلم والمعرفة.

الله هو الحق

يقول القرآن إن ﴿الله هو الحق﴾ (سورة فصلت، الآية ٥٣) وأنه ﴿هو الحق المبين﴾ (سورة النور، الآية ٢٥) بمعنى أنه «الإله الحق» و«الموجود الحق»، في مقابل كل ما عداه، وهو الذي دل على ذاته وقدرته وحكمته ووحدايته أكبر دلالة أمام الإنسان، وهي وجود هذا العالم الواسع بما فيه الإنسان، إلى جانب عوالم أخرى لا يعلمها إلا هو.

والعلم الذي جاء به الرسل من عنده هو «حق» و«علم» و«حكمة» و«نور»، و«فرقان»، و«ذكر» أو «تذكرة»، و«روح»، و«شفاء لما في الصدور» (سورة يونس، الآية ٥٧).

والله هو «مبدع» نظام العالم (سورة البقرة، الآية ١١٧)، والمخلوقات مظهر لقدرته وحكمته، ولها وجود هو «حق» من وجه ما يستند إليه، لأنه هو «الحق الأول الذي هو علة كل حق»، كما عبر عنه الكندي أول فلاسفة الإسلام (توفي حوالي ٢٥٢هـ / ٨٦٦م) في أول كتابه «في الفلسفة الأولى»^(٣)، وهو «واجب الوجود»، كما عبر عنه بعد ذلك الفارابي (توفي ٣٣٩هـ / ٩٥٠م).

وأضاف ابن سينا بعد ذلك لفظ «القيوم» أخذًا من القرآن وكمقابل لمفهوم «واجب الوجود».

والله بحسب القرآن ﴿له مقاليد السماوات والأرض﴾ (سورة الزمر، الآية ٦٣)، ﴿بيده ملكوت كل شيء﴾ (سورة يس، الآية ٨٣)، ويمسك نظام الكون فيحفظه من الزوال (سورة فاطر، الآية ٤١)، فهو «الواحد الحق»، الأول المبدع الماسك كل ما أبدع، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا باد وذر.

ومع أن كل شيء له «خلقه»، أي طبيعته وما يترتب عليها من خواصه وأحواله ووظيفته ومجرى أموره - ﴿ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾ (سورة طه، الآية ٥) - فإن قدرة الله محيطته بكل شيء، ولا يقع شيء إلا «بإذنه»، أي بأن «يأذن» بأن تجري الأحداث والأفعال بحسب طبيعتها ونظامها الذي وضعه لها (مادة «إذن» في معجم ألفاظ القرآن)، فالله تعالى ﴿له الخلق والأمر﴾ (سورة الأعراف، الآية ٥٤) و﴿واليه ترجع الأمور﴾ (سورة البقرة، الآية ٢١٠).

ومن غير أن نخوض في مسألة وحدة الوجود الإلهي Pantheism نكتفي بالإشارة إلى أنه لا وجود بالمعنى الحق إلا وجود الله، وما عداه «هالك» (سورة القصص، الآية ٨٨) بمعنى أنه ليس وجودًا بالمعنى الحق، بل بمعنى أنه ممكن الوجود، وله أجل، وهو زائل، وهذا ما فهمه الفارابي (نصوص الحكمة) من لفظ «هالك» في القرآن.

وكل علم وكل حكمة، فبالنسبة لعلمه وحكمته: «الله أعلم» وهو «أحكم الحاكمين» (سورة الإسراء، الآية ٥٥؛ سورة التين، الآية ٨)، وكل ما يحدث فهو بحسب مشيئته (سورة الكهف، الآية ٢٤). وليس معنى ذلك أن المخلوقات لا حظ لها من وجود أو فعل من نوع ما، بل معناه أن حظها إنما هو بالإضافة إليه، لأنه مصدرها وغايتها، وهي منه وإليه. والإيمان به ينشأ عن استعمال العقل وطلب الأدلة والبراهين، وكذلك محبته واتباع إرادته هي القيم العليا في الدين والمعرفة، والإيمان ليس نتيجة لمجرد نظر العقل، وإنما له قيمة أخلاقية، لأنه ميثاق بين الله وبين بني آدم، الآية المسماة آية الميثاق (سورة الأعراف، الآية ١٧٢).

والعلم به هو «أشرف علم بأشرف معلوم»، كما عبر عنه فلاسفة الإسلام. والإيمان بالله هو السند لنظام الأخلاق في الإسلام، من حيث أنه هو الذي وضع معنى حياة الإنسان ورسالته في الأرض ومن حيث أن الجاحد لوجوده وحكمته مع قيام الأدلة القاطعة أمام حواسه وعقله وفي أعماق وعيه يهدم الأساس لضمان السند للأخلاق الفاضلة وإمكان الجزاء عليها وإمكان الجزاء للمفسدين في الحياة وفي الأرض كما سنرى فيما بعد.

الوجود الإنساني المتميز

عندما نتأمل آيات القرآن المتعلقة بالإنسان وأن فيه «نفخة» إلهية (سورة ص، الآية ٧٢) وأن الله علمه وأسجد له الملائكة وكرمه وفضله على كثير من الخلق (سورة الإسراء، الآية ٧٠). وحمّله أمانة أشفقت من حملها المخلوقات كلها ولم يؤهل لحملها إلا الإنسان وهي الخلافة في الأرض ليعمرها بالحق والعدل وينشئ على هذا الكوكب الجميل حضارة باسم الخالق وإرشاده، وفي سبيل النهوض بها. وسخر له جميع ما في السموات وما في الأرض (سورة البقرة، الآيات ٣٠-٤٠). عند ذلك يحق لنا أن نتصور للإنسان «قيمة» خاصة من حيث الوجود على أساس كل تلك المميزات.

ولقد كانت نظرة فلاسفة الإسلام منذ وقت مبكر قد نفذت إلى إدراك الارتباط بين الأشياء في نظام العالم «وفعل بعضه في بعض وتسخير بعضه لبعض وانقياد بعضه لبعض وإتقان هيئته على الأمر الأصلاح في كون كائن...» (الكندي: «كتاب الإبانة عن العلة القريبة...»). وهذا ما يسمى الغائية السائدة في نظام العالم^(٤).

(٤) الكندي، المرجع السالف الذكر.

لكن أن تكون هذه الغائية الشاملة مسخرة للإنسان شيء آخر يجعل للإنسان المرتبة العليا في العالم.

وبعض فلاسفة الإسلام جعله قمة المخلوقات على الأرض (ابن مسكويه) وبعضهم جعله نقطة الالتقاء بين العالم العلوي وعالم الحس (الفارابي) وبعضهم قال إن في إمكانه أن يسمو على الملك إذا هو سيطر على شهواته (ابن سينا).

لكن الصوفية هم الذين تكلموا عن الإنسان كلاً ما أحسن، ونكتفي بذكر آراء بعضهم؛ فالغزالي (ت ٥٠٥هـ / ١١١١م) يحدثنا عن حقيقة الإنسان وأنها «القلب»، وهو «لطيفة ربانية»، وله بواسطة الحواس باب مفتوح نحو «عالم الشهادة» أي عالم الحس، وله من الجانب الآخر باب مفتوح نحو «عالم الغيب» أو «عالم الملكوت»، فهو بين العالمين وفيه سر الوجودين، فعالم الحس وعالم ما وراءه، بل الدنيا والآخرة جانبان للقلب^(٥).

وفي معرفة الله ومحبه حياة القلب وصحته وسعادته، وفي إنكار وجوده وموته وشقاؤه. أما محيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨هـ / ١٢٤٠م) فهو، وإن كان في كتبه مثل كتاب «الفصوص» يردد فكرة فلسفية قديمة، وهي أن الإنسان «عالم صغير» مقابل للعالم الكبير إلا أنه في اعتقادي، لا يقصد من هذه العبارة عالم الحس بل عالمًا أعلى، ويقول إن في الإنسان كل ما في العالم الكبير من صفات الجلال والجمال، وهو أكبر مجاتي الصفات الإلهية، وهو «المختصر الشريف»، «والكون الجامع لجميع حقائق الوجود ومراتبه»، وهذه النشأة الإنسانية قد خلقها الله على صورته. ويرتب ابن عربي على هذه النشأة حقوقاً للإنسان كثيرة يمكن أن يرجع إليها في كتاب «الفصوص» من يشاء.

الحق قيمة في العلم والمعرفة

يدور الفكر بوجه عام حول دراسة الكون والحياة والإنسان وما يتصل به. والحق في ذلك كله هو ما يطابق حقائق الأشياء، كما تقدّم القول.

وفي الإسلام أن الحق فيما يتعلق بأصول العقيدة وأصول المعرفة هو ما جاء من عند الله، وهو ليس حقاً لمجرد أنه تعليم إلهي جاء للبشر، بل لأنه أيضاً جاء ومعه في داخله أدلته الكافية أو الإرشاد إليها، لكي يتوصل العقل إلى الحق في ذلك.

ولا يكاد يوجد حق في عقائد الدين إلا ومعه البرهان المناسب له ودليل الحق حق مثله، إمّا في العقل أو في الواقع المحسوس. والحق يغلب الباطل، لأن الباطل لا قيام له. ﴿بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق...﴾ (سورة الأنبياء، الآية ١٨). والقرآن الكريم يضرب للفرق بين الحق والباطل مثلاً مزدوجاً (سورة الرعد، الآية ١٧).

(٥) الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد ٣.

أولاً: الماء الغزير الذي ينزل من السماء، فتجري به الأودية، وهو في سيره يحتمل ما يصادفه من مواد تعلقه زبدًا رايبًا. ثم ينتهي الأمر بأن الماء (أي الحق) هو الذي يستقر في الأرض، وعنه ينشأ الخصب والنماء والمنفعة للناس. أما الزبد (أي الباطل) فإنه يقذف به جانبًا. ثانيًا: المعدن النفيس الخام الذي يراد استخلاص جوهره (أي الحق) مما يشوبه من خبث، فيصهر بالنار ويرمي الخبث (أي الباطل) جانبًا. راجع مثلًا آخر للحق والخير وما يضادهما من الباطل والشر في (سورة إبراهيم، الآية ٢٤-٢٦): وهو رمز «الكلمة الطيبة»: كل حق وخير وصلاح، «والكلمة الخبيثة»: كل باطل وشر وفساد.

والواقع أن الإسلام قد انفرد بين الأديان كلها بتعظيم العلم والحكمة ورفع شأن العلماء، فأشار إلى الفرق في المستوى بين من يعلم ومن لا يعلم (سورة الزمر، الآية ٩). وإلى درجات العلم والإيمان (سورة المجادلة، الآية ١١)، وأهلية أهل العلم لإدراك معاني القرآن (سورة العنكبوت، الآية ٤٣)، وأنهم أشد الناس خشية لله (سورة فاطر، الآية ٢٨)، وشهادتهم في أكبر قضايا الدين والعلم والفلسفة، أعني وجود الإله الواحد الحق، تذكر في القرآن مقرونة إلى شهادة الله تعالى لنفسه، أعني بصنعه لهذا العالم الدال عليه، وشهادة الملائكة له، وهم عقول مجردة تدرك الدلالة المباشرة للأشياء (سورة آل عمران، الآية ١٨). وشهادة العلماء هي شهادة ناشئة عن الاجتهاد في الاستدلال الموصل للمعرفة بالله بعد اختراق حجب الحس ومظاهر المادة، وهي نتيجة للامتثال لما أمر الله به من النظر في هذا العالم في جملته وتفصيله. وشواهد القرآن في ذلك تخرج عن الحصر، منها أوامر شاملة كل شيء (سورة يونس، الآية ١٠١؛ سورة الأعراف، الآية ٢٠) ومنها أوامر باستقراء الطبيعة (سورة العنكبوت، الآية ٢٠).

وقد انطبعت في عقل المفكر المسلم فكرة الحق مقرونة بوجود اقتنائه واتباعه، كما أن المفكر العالم أحس بلذة اقتناء الحق، لكن كان إلى جانب هذا كله نقد الآراء لاستبعاد الباطل منها، وكان شعار مفكري الإسلام هو ما عبر عنه ابن الهيثم (توفي سنة ٤٣٠هـ / ١٠٣٨م) متحدًا عن نفسه: «طلب الحق وإيثار العدل»^(٦).

وها هو الكندي أول فلاسفة الإسلام وعلمائه، يقول: «وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المبينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق. وليس ينبغي بخس الحق ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به، ولا أحد بخس (يبخس) بالحق، بل كل يشرفه الحق»^(٧).

أما روح العالم المسلم الحق ومنهجه في طلب الحق، فذلك نجد في مقدمة كتاب ابن الهيثم في نقد مذهب بطليموس حيث نجد له كلامًا نفيسًا لا يتسع المقام إلا للذكر العبارة الأولى منه:

(٦) ابن أبي صبيبة، ١٩٦٥، ص ٥٥٠-٥٦٠.

(٧) الكندي، المرجع السالف الذكر، ص ١٠٣.

«الحق مطلوب لذاته، وكل مطلوب لذاته فليس يعني طالبه غير وجوده»^(٨).
 ويقدر ابن الهيثم لمن سبقه ما لهم من فضل، لكنه في نقده مذهب بطليموس أراد
 «إنصافه وإنصاف الحق منه»، فنقده لأنه رأى أن في الإمساك عن ذلك «هضمًا» للحق وتعديًا
 عليه وظلمًا لمن ينظر بعدنا في كتبه في سترنا ذلك عنه»^(٩).
 وها هو أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (ت ٤٤٠هـ / ١٠٤٨م) يقول إن الإنسان
 يحس للصدق وللمعرفة الحقيقية لذة إلى جانب الاعتقاد بها وأن العدل محبوب لذاته^(١٠). وهو
 يقول في أول كتابه «في استيعاب الوجوه الممكنة في صنعة الاسطرلاب»^(١١)، إن الأنفس
 الصافية «ذوات نزوع واشتياق إلى تصوّر الموجودات والإحاطة بها بإطلاق فلذلك تنبعث لما
 يزيد بها رونقًا وبهاء وتنبعث لما يكسبها صفاء ونقاء».

الحق في الحديث الشريف

الأصل فيما يقوله الرسول عليه الصلاة والسلام أو يفعله هو أنه بيان وتطبيق بالقول أو بالفعل
 لما في القرآن (سورة النساء، الآية ٨٠؛ سورة النحل، الآية ٤٤). وهذا ينطبق على مفهوم
 الحق في الحديث حيث نجد فيه:
 الحق بمعنى في وصف ما جاء به الرسول ﷺ من عند الله: «لا يزال ناس من أمّتي
 ظاهرين على الحق لا يصبرهم من خالفهم...» الحديث.

والحق بمعنى حق الله على عباده، وحقوقه عليهم هي جملة ما فرضه عليهم من العلم
 والعمل: أن يعرفوه باستعمال عقولهم ويعبدوه ويعظموه ويحبه ويطيعوه فيما أمر ونهى،
 وذلك بأن يسلكوا طريق التقوى وهذا ما يعبر عنه بعض العلماء من حفظ أوامر الله ووصاياه أو
 «الرعاية لحقوق الله»، وهذا هو عنوان كتاب عظيم للحارث بن أسد المحاسبي (ت ٢٤٣هـ /
 ٨٥٦م) الزاهد المتصوّف الأخلاقي.
 وبمعان أخرى كثيرة:

قول الحق، كل ما هو خير، ما يخص الإنسان من مال أو نحوه، النصيب المحدد للفقراء
 في مال الأغنياء («حق معلوم»)، ما يجب على المسلم للمسلم من معاونة ومشاركة...
 وهناك حقوق العباد على الله، وهي أن يفي بما وعد من ثواب أو نصر أو نحوه (سورة
 التوبة، الآية ١١١؛ سورة الروم، الآية ٤٧).

(٨) ابن الهيثم، ١٩٧١، ص ٣.

(٩) نفس المرجع، ص ٤.

(١٠) البيروني، ١٩٥٨.

(١١) مخطوطة ليدن.

ومن آداب الإسلام في الحديث الشريف حقوق في بعض الأحوال وبالنسبة لبعض الأشخاص، وهي واجبات منها: حق الجار على جاره، وهو الإحسان له بكل وجوهه والمعاونة بكل أنواعها وغير ذلك مما يكاد أن يكون: عامل جارك كأنه أنت.

وحقوق الزوجين أحدهما على الآخر، وهي حقوق محكومة بمبادئ عامة من الإحسان والإخلاص والمعروف والصبر على الاختلاف، وكل ذلك يدخل في باب آداب حياة الأسرة وأخلاقياتها، ويمكن الرجوع إليها في القسم المخصص لها من هذا المجلد. ومن أراد التفصيل فليرجع إلى المجلد الثاني من كتاب إحياء علوم الدين للغزالي في كتاب «آداب النكاح»، وفي المجلد نفسه يجد حقوق الأخوة والصحبة وحقوقاً أخرى، وذلك في «كتاب آداب الإلفة والأخوة والصحبة والمعاشرة مع أصناف الخلق».

كل هذه وغيرها حقوق عملية مترابطة ومتبادلة وهي حقوق علامات ذات صبغة أخلاقية. لكننا لا نجد في القرآن لفظ «حقيقة» بالمعنى المتعارف عليه، ويبدو أنه يقوم مقامه لفظ «حق»، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ﴾ (سورة الواقعة، الآية ٩٥)، وقوله: ﴿وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ﴾ (سورة الحاقة، الآية ٥١).

لكن الحديث الشريف اشتمل على لفظ «الحق» بالمعنى العام الذي يكاد يرادف مفهوم «الشيء» أو «الموجود»، وعلى لفظ «الحقيقة» في مقابل «الظاهر» أو «المظهر والشكل». فينسب للرسول عليه الصلاة والسلام أنه سأل أحد أصحابه: «لكل حق حقيقة، فما حقيقة إيمانك؟».

فالحقيقة هنا هي تحقق الشيء على حال كماله. وفي الحديث عبارات أخرى تشير إلى ذلك، مثل: «حقيقة الإيمان»، «حقيقة التقوى»، «حق حقيقة العلم بالله»، وكلها تدل على أن للدين والتدين أعماقاً، فلا إيمان ينبغي أن يكون «صبغة» أو «حالاً» ملابساً للفكر والقلب أو «هيئة راسخة» للنفس بعد أن كان مجرد تصديق باللسان أو حكم فكري، كما يقول ابن خلدون في الفصل الخاص بعلم الكلام من «المقدمة» المشهورة: ﴿ومن مظاهر الإيمان هزة في القلب والبدن عند ذكر الله﴾ (سورة الأنفال، الآيات ٢-٤؛ سورة الحج، الآية ٣٥).

الخير في القرآن الكريم والحديث الشريف

ولفظ «الخير» أيضاً ورد في القرآن في مواضع كثيرة جداً وبمعان متعددة:

- الخير بالمعنى العام الذي يشمل كل ما فيه «صلاح الدين والدنيا، وهذا ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ...﴾ (سورة آل عمران، الآية ١٠٤).
- الخير بمعنى كل ما يحبه الإنسان ويحتاج إليه ويسعد به (سورة القصص، الآية ٢٤)، وبمعنى محدد: الممتلكات المادية والثروة (سورة البقرة، الآية ١٨٠؛ سورة ص، الآية ٣٢)، وبمعنى ما يتفقه الإنسان على الغير في سبيل الله (سورة البقرة، الآية ٢١٥)، وبمعنى

كل ما يمنحه الله للعباد مما يفيدهم في حياتهم، والخير كله والفضل كله بيده تعالى (سورة آل عمران، الآية ٢٦؛ سورة الحديد، الآية ٢٩). والخيرات هي الأعمال الصالحة، وهي «الباقيات الصالحات» (سورة البقرة، الآية ١٤٨؛ سورة آل عمران، الآية ١١٤). ومن الخير ما ينطوي عليه القلب من نية طيبة، والإنسان الكامل يوصف بأنه «خير» والجمع «أخيار» (سورة ص، الآيتان ٤٧-٤٨) والمرأة الكاملة توصف بأنها «خيرة»، والجمع «خيرات» (سورة الرحمن، الآية ٧٠).

هذا إلى أن لفظ «خير» يتردد كثيرًا جدًا باعتبار أنه لفظ تفضيل، وهو مثل لفظ «أحسن»، لأن القرآن لا يزال يدعو إلى ما هو في ذاته «أفضل» للإنسان وأعود عليه بالفائدة، سواء في أمور الدين والإيمان أو في أمور الحياة، ونظرًا لتنوع البشر في توجهاتهم فإن القرآن يدعوهم إلى طلب أفضلها طبقًا لاتباع ما هو أحسن:

﴿ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات...﴾ (سورة البقرة، الآية ١٤٨).

﴿وأتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم...﴾ (سورة الزمر، الآية ٥٥).

﴿فبشّر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه﴾ (سورة الزمر، الآيتان ١٧-١٨).

وقد ساد مفهوم الخير بمعانيه الشريفة الأخلاقية، كما ساد البحث فيه، تفكير علماء الإسلام وفلاسفته، خصوصًا عند المشتغلين بالبحث عن الأخلاق وعند الصوفية الأخلاقيين بنوع خاص.

وإذا كان الفلاسفة قد تعرضوا للسعادة في سياق بحثهم في الخير فإننا لا نجد مفهوم السعادة في القرآن إلا مرتين (سورة هود، الآيات ١٠٥-١٠٨)، وهي السعادة الموعود بها في الحياة الأخرى. أما سعادة الدنيا فإن القرآن الكريم يصفها بأنها «حياة طيبة»، وهي مشروطة بالإيمان والعمل الصالح (سورة النحل، الآية ٩٧)، لكنها على كل حال «متاع قليل» بالنسبة للحياة الطيبة في دار الخلود.

أما مفهوم الشقاء فهو أكثر ورودًا في القرآن الكريم، ومنه ما هو عن طبيعة هذه الحياة الدنيا (سورة طه، الآيات ١١٣-١٢٣)، لأنها حياة «كدح» و«كبد»، (سورة الانشقاق، الآية ٦؛ سورة البلد، الآية ٤)، ومعاملة في مقاومة نوازع الشرور والنقائص في سبيل نهوض الآدمي برسائله الرفيعة في الأرض، وهذا جهاد شريف يتوج بالفوز واستحقاق الثواب.

أما الشقاء الأكبر فهو شقاء الحياة الأخرى الذي صورته القرآن الكريم تصويرًا مروغًا مرهبًا، و«الأشقى» هو الذي «يصلى النار الكبرى» (سورة الأعلى، الآية ١١-١٢).

لا نجد في الحديث إلا الخير بمعانيه العامة التي رأيناها في القرآن الكريم: الخير بمعناه المادي، ما يتركه الإنسان وراءه، والخير بمعنى العمل الصالح وبمعنى ما هو أفضل، ومن الخير: البر وصلة الرحم، وهما أسرع الخيرات ثوابًا، والحياة كله خير وهو فضيلة مميزة للمسلم الحق، خصوصًا الحياة من الله الذي هو مع الإنسان دائمًا (سورة النساء، الآية ١٠٨).

ونجد الصنع اللغوية الدالة على ممارسة الاختيار، مثل «خَيْرٍ»، بمعنى وضع الأشياء أمام الإنسان لكي يميز ويقارن ويختار، و«تَحْيِيرٍ» بمعنى انتقى. كما نجد «الخَيْرِ» و«الأخيار» بمعنى «الأبرار»، وهم «أهل الخير».

ومن الخيرات التي يتركها الإنسان وراءه في الدنيا: عمل صالح، صدقة جارية، ولد يدعوله.

وعند المقارنة فإن خيرات الآخرة أعظم، والخير لا بد له من جزء، كما ورد في القرآن: ﴿وما يفعلوا من خير فلن يكفروه﴾ (سورة آل عمران، الآية ١١٥).

والخير لا يأتي إلا بالخير، وكله بيد الله، وهو الخير الحق.

الجمال

في القرآن: الجمال الكوني

ورد في القرآن الكريم مفهوم «التوازن» و«التسوية» في نظام الكون (سورة البقرة، الآية ٢٩؛ وسورة التازعات، الآية ٢٨)، كما ورد ذكر توازن الأرض بفضل ما عليها من الجبال الرواسي (سورة الحجر، الآية ١٩)، والتوازن في خلق الإنسان ونظام النفس (سورة الحجر، الآية ٢٩؛ وسورة الشمس، الآية ٧).

ومفهوم «التسوية» يشير إلى جعل الشيء متقنًا متناسب التكوين في نفسه، على أساس أن نظام المخلوقات كلها جاء محكمًا: «الذي خلق فسوى»، (سورة الأعلى، الآية ٢).

ومعنى هذا كله أن الله تعالى أعطى الأشياء إلى جانب طبيعتها، أي «خلقها»، (سورة طه، الآية ٥٠) صورتها الجميلة. ومن أسماء الله تعالى في القرآن «المصوّر»، (سورة الحشر، الآية ٢٤)، وهو يصور كيف يشاء مع الإبداع والإتقان (سورة آل عمران، الآية ٦؛ وسورة الانفطار، الآيتان ٧-٨).

وإذا كان من المعلوم أن «التسوية» و«الإتقان» و«التناسب» من العناصر المعروفة في الجمال، فإن القرآن الكريم يصرح بذكر «الجمال» و«الحسن» و«الزينة» و«البهجة» و«الجميل» و«البهيج» وذلك في سياقات متنوعة.

والكتاب الكريم، في مواضع كثيرة ينبه إلى إحساس الإنسان بالجمال في مظاهره الكبرى التي لا حدود لها وفي مظاهره الصغيرة الدقيقة الماثلة قريبًا من الحس، وهو قد بحث القارئ على تأمل الجمال المتفتح في الطبيعة (سورة الأنعام، الآية ٩٩).

فالقرآن الكريم أشار إلى:

- بناء السماء وبروجها وزينتها بالكواكب (سورة ق، الآية ٦؛ وسورة الحجر، الآية ١٦؛ وسورة الصافات، الآية ٦)؛
- زينة الأرض بما عليها من ظاهرات كبيرة، كالجبال ذات الألوان المتنوعة، أو صغيرة، خصوصًا ما ينبت على الأرض من «كل زوج بهيج» و«كريم» و«موزون»، ومن «حدائق ذات بهجة» (سورة فاطر، الآيتان ٢٧-٢٨)؛

- جمال الأنعام إلى جانب ما فيها من منافع (سورة النحل، الآية ٥ و ٨)؛
- حسن صورة الإنسان، وهو يتمثل في خلقه «في أحسن تقويم» (سورة التين، الآية ٤) وفي صورته المتنوعة المحاسن (سورة الانفطار، الآية ٨)؛
- زينة الحياة الدنيا: المال والأبناء في الأسرة التي تعيش في رغد من العيش (سورة الكهف، الآية ٤٦)، وفي القرآن الكريم عبارة «زهرة الحياة الدنيا» (سورة طه، الآية ١٩١) وذلك في معنى الزينة والبهجة فيها، وإن كان في ذلك مجال للافتتان بها عما في الحياة الأخرى مما هو «خير وأبقى».

وإذا كان القرآن قد نبه إلى الحسن بوجه عام فإنه في آيات شتى أبرز عنصر اللون إلى جانب إبرازه عنصر الصورة (الشكل)، وفيهما وبهما يكمل ظهور الجمال (سورة النحل، الآيتان ١٣ و ٦٩؛ سورة الروم، الآية ٢٢).

وإن الله تعالى، إذ أباح للناس الزينة مع اتباع آدابها (سورة الأعراف، الآية ٣٢) فإنه يحب للمؤمنين أن يظهروا في اجتماعاتهم الكبرى للعبادة بالمظهر الجميل تحدثاً بالنعمة وتكريماً للصورة الإنسانية الفردية والاجتماعية، ﴿يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد﴾ (سورة الأعراف، الآية ٣١).

على أن كل ما تقدم يتعلق غالباً بجمال المبصرات في الطبيعة والكائنات الحية. ومن يتأمل كلام القرآن عن صور هذا الجمال يلاحظ أن القرآن، إذ ينبه إلى الحسن والتمتع به، يوحى للناظر المتمتع بالجمال أنه لا يستطيع أن يحاكيه في حقيقته، لكن القرآن، إذ يكثر من الحديث عن بدائع الصنع الجميل، يوحى للقارئ أن يستدل منه على صانعه، وهذا ما يشير إليه قوله تعالى بعد ذكر مراحل من تطور خلق الإنسان: ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ (سورة المؤمنون، الآية ١٤).

والحق أن ما جاء في القرآن الكريم من كلام عن العالم ومن حض متكرر على التفكير في آيات كان عظيم الأثر في الإقبال على العلوم الكونية وتجديدها في ضوء مفهوم القانون والحكمة والإيقان، وكان نظرهم للعالم لا يخلو من إعجاب علمي، جمالي في وقت واحد. على أنه إذا كان القرآن الكريم قد تكلم عن مظاهر الجمال في الحياة الدنيا فإنه وصف مظاهره في الحياة الأخرى: الجنة ومباهجها وجمال ما فيها وزينة أهلها. ومع أن القرآن قد تكلم عن ذلك بلغة الدنيا إلا أن الحقائق متباينة، لأن حياة الآخرة وكل ما فيها «نشأة» جديدة، لها طبيعة أخرى، وإن سمي ما فيها بأسماء أمور هذه الحياة التي يمكن بحق اعتبار ما فيها مجرد رمز يشير إلى ما فوقه وما وراءه.

ومن الحكمة في الصنع الألهي الأعلى أن له ما يشبه الظل في صنع عالمنا. ويجب أن نلاحظ أن الشرع، إذ لم يأذن بذلك، أراد من الإنسان أن لا يطمع بخياله المحدود ووسائله الضعيفة في أن يصور تلك الأمور الخارجية عن القدرة البشرية وتصورات البشر.

وربما يتصور البعض من مسلمين وغير مسلمين أن هذا الوصف المرعب لعلامات «الساعة»، التي هي وقت تبدل هذا الكون ومحجى ما بعده، مجرد ترهيب من يوم الحساب. أما الحق فهو أن ذلك وصف لنهاية كون وحياة وبداية كون آخر وحياة أخرى. ومهما كان الأمر فإن أحوال نهاية العالم، بما فيها من مناظر تدل على القدرة التي لا حدود لها، تدخل فيما تصوّره بعض الفلاسفة (الفيلسوف الألماني كانط Kant) وسموه في فلسفة الجمال «الجليل» (Sublime) الذي منه ما يتميز بالفاعلية الهائلة.

وتصوير نهاية العالم - ﴿يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات﴾ (سورة إبراهيم، الآية ٤٨) - يساعدنا على تصور بداية تكوين هذا العالم الذي لم يشهد تكوينه إلا الله، وهي حادثة، في عظمتها وروعيتها يوم «انفتق الرتق» الكوني وبدأ التشكل الجديد (سورة الأنبياء، الآية ٣٠)، من مظاهر «الجلال» الصادر عن القدرة المبدعة.

الجمال المعنوي

على أن القرآن تكلم عن الجمال المعنوي في العمل والسلوك: فالعمل الصالح وأسلوب الحكمة والفضل في التصرف يسمى «حسنة»، أي شيئاً جميلاً في مقابل ضده وهو «السيئة» (سورة الأنعام، الآية ١٦٠؛ سورة هود، الآية ١١٤).

ثم إن الفضائل توصف بالجمال، بنوع خاص بها منه: «فالصبر الجميل» (سورة المعارج، الآية ٥؛ سورة يوسف، الآية ١٨)، هو الذي يكون معه الهدوء والانتظار وعدم اضطراب القلب أو الشكوى إلى الخلق (كما ورد في الحديث).

و«الهجر الجميل» (سورة المزمل، الآية ١٠)، بمعنى مجانبة المعاندين للإيمان، هو الذي يكون مع الصبر وعدم المقابلة بالمثل.

و«السراح الجميل» للمرأة بمعنى تطليقها (سورة الأحزاب، الآيتان ٢٨ و ٢٩) هو الذي لا ضرار فيه، بل يكون معه حفظ حقوقها وإكرامها.

و«الصفح الجميل» (سورة الحجر، الآية ٨٥) هو المصحوب بالحلم دون إصرار على الانتقام.

وفي القرآن يذكر لفظ «الحسن» بدلاً من العمل الصالح (سورة النمل، الآية ١١)، كما يذكر في معرض معاملة الوالدين: ﴿ووصينا الإنسان بالديه حسناً﴾ (سورة العنكبوت، الآية ٨)، واللفظ هنا إشارة إلى أن العمل نفسه ذو حسن أو «كأنه في ذاته حسن لفرط حسنه» (البيضاوي).

ومثل ذلك: ﴿وقولوا للناس حسناً﴾ (سورة البقرة، الآية ٨٣) أي «قولاً حسناً». وتسمية العمل هنا بأنه «حسن» نوع من المبالغة في بيان صفته المميزة له.

وفي القرآن إشارة إلى الجمال الخادع الزائف، وهو ما يزئنه الشيطان للإنسان من أشياء وأفعال (سورة البقرة، الآية ٢١٢؛ سورة آل عمران، الآية ١٤).

وفيه أيضًا إشارة إلى التجربة الجمالية المذهلة للإنسان بسبب قوة تأثير الجمال حتى أنه لا يحس بما يفعل (سورة يوسف، الآية ٣١).
 «الزينة» بوجه عام منحة من الله تعالى لأهل هذه الحياة لكي يتمتعوا بها، ولكن عند المقارنة والمفاضلة فإن الحياة الدنيا «متاع قليل» بالنسبة لما في حياة الخلود، كما سبقت الإشارة، وكل ما سيصل إليه أمر هذه الدنيا وعشاقها من «زخرف» و«زينة»، مما يظن أهل الأرض أنه في سلطانهم، سيتهيء عندما تأتي مفاجأة «الأمر الإلهي» «بغتة» بالزوال، فتصبح الأرض وما عليها حصيدًا كأن لم تغن بالأمس (سورة البقرة، الآية ٤٦؛ سورة يونس، الآية ٢٤).
 ولأجل هذا كله أباح الإسلام زينة الحياة وطيباتها، لكنه قلل من شأنها بالنسبة لما بعدها وحبب في العمل لأجل الحياة الآتية (سورة التوبة، الآية ٣٨)، وبذلك قوى الطموح الإنساني إلى ما هو أعلى وأدوم. وهنا نجد الخير درجات أعلاها الخير الأبدي، وأعلى منه مصدر كل خير، وهو الله تعالى، كما تقدّم القول.

الجمال في الحديث الشريف

حديث الحسن والجمال فيما روي من كلام الرسول عليه الصلاة والسلام ومن أفعاله حديث طويل. ويروي أن وجهه كان يتلألأ كتلألؤ القمر، وهذا بطبيعة الحال من أنوار النبوة التي تتألف في وجوه الأنبياء، إلى محاسن كثيرة تجعل أشخاصهم محبوبين، وفي الحديث أن الله ما بعث نبيًا إلا حسن الوجه حسن الصوت.

وكان رسول الإسلام عليه أفضل الصلاة والسلام يدرك الجمال ويعجب به ويحبه ولا يحب الأشياء المستنكرة، فعلى سبيل المثال رأى رجلاً حسن الوجه فمسح على رأسه ولحيته ودعى له قائلاً: «اللهم جمِّله وأدمِّ جماله»^(١٢). وكان يستوفد حسان الصور والأسماء وينقل الأسماء المستنكرة في الناس والأماكن^(١٣). وقد رأى امرأة تسمى عاصية، فغير اسمها قائلاً لها: «أنت جميلة»^(١٤).

وكان صلى الله عليه وسلم يحب جمال الكلام، فيروي أنه سئل: «فيم الحسن؟» فأجاب: «في اللسان» يقصد جمال العبارة، وقد كان كلامه هو عليه الصلاة والسلام محكمًا معبرًا عن المقصود أدقّ تعبير وأحسنه.

وإذا كان من الآراء المأثورة قديمًا القول بارتباط الجمال بالخير فإنه ينسب إليه، عليه الصلاة والسلام، قوله: «اطلبوا الخير (الحاجات) عند حسان الوجوه». والمقصود أن سعادة الإنسان بجماله تجعله أريحًا مستعدًا لفعل الخير، وإذا كانت حاجات صاحب الجمال

(١٢) ابن حنبل، المسند، المجلد ٥، ص ٧٧.

(١٣) البيروني، ١٩٣٦.

(١٤) ابن حنبل، المرجع السالف الذكر، المجلد ٢، ص ١٨.

مقضية، كما يقول الغزالي في كتابه «ميزان العمل» فما أحراره أن يقضي حاجات من يلجأ إليه، خلقاً جميلاً!

هذا وفي نصوص الحديث ذكر الجمال بمفهومه العادي المحسوس، مقروناً إلى قيم أخرى مادية ومعنوية، فتجد فيه: «المال والجمال»، «المنصب والجمال»، «الحسب والجمال»، «الدين والمال والجمال».

وعند التفضيل في اختيار الإنسان شريكة له في حياته يوصيه الرسول بإيثار ذات الدين على ذات المال أو الجمال، لأن قيمة الإنسان الحقيقية وحسن معاملته يصدران عن كماله في الدين الذي هو سلوك خلقي.

وفي الحديث أيضاً مفهوم «الإحسان» و«الإجمال» و«الإكمال» في العمل على تنوعه، سواء كان مادياً أو معنوياً، لكي يظهر على كمال صورته وفي ذلك حسنه وجماله. ومن ذلك إحسان الإسلام نفسه، وإحسان العبادة كالصلاة وقراءة القرآن^(١٥).

ونجد أيضاً ذكر «التجمل» مع ذكر «التكرم»، باقتناء نفائس الأشياء الجميلة كالخيل مثلاً، بغية الظهور بمظهر الحسن الذي يتهيج به صاحبه ويشير الإعجاب الاجتماعي. لكن، الحديث لم يخل من إشارة إلى الغرور والعجب الناشئ عن شعور الجميل بجماله.

وإذا كان الله قد منح الإنسان حسن الصورة فإنه يجب أن يكون شاكراً وألا يأتي سلوكه مناقضاً للصورة الجميلة التي زينته الله بها.

وقد كان من دعاء الرسول عليه الصلاة والسلام لكي يقتدي به المؤمنون: «اللهم أحسن خلقي فأحسن خلقي».

والحسن والإحسان في العمل كله مطلوبان من المؤمن، ومن كلام الرسول عليه الصلاة والسلام: «إن الله كتب الإحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبائح»، وأخيراً فإن الإحسان درجة عالية من درجات الإيمان، وهو يتمثل في نقاء العبادة وسلامتها من التشويش، في المناجاة لله مثلاً، كما في الحديث الصحيح: «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه» (رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي وابن ماجه وابن حنبل).

وفي الحديث الصحيح: «إن الله جميل يحب الجمال» (وروي: الجميل). والجمال الإلهي ليس بالمعنى الحسي بل بمعنى الكمال والجلال والصفات التي لا نعرف كنهها، لكنه تعالى خاطبنا في الكلام عن نفسه بلغتنا وأعطانا في عالمه وفي أنفسنا إشارات تدل دلالة رمزية على عالم الجمال الأعلى، وفوقه الجمال المطلق الذي لا سبيل لخيالنا المحدود أن يتصوره، لأنه معنوي تقصر وسائلنا الملابس للحس عن إدراكه.

(١٥) نفس المرجع، والمجلد ٢، ص ٢٤٤؛ والمجلد ٥، ص ١٢٤؛ والمجلد ٦، ص ١٤.

ومشاهدة الجمال الإلهي في الحياة الأخرى أكبر سعادة لأهلها وأعظم بما لا يقاس من كل ما وعدوا به من ثواب ونعيم.

وقد تكلم الغزالي^(١٦) كلامًا جميلًا عن هذه المشاهدة وميز بينها وبين كل ما هو محسوس أو متخيل وأنها نوع من المشاهدة التي لا يعرفها أهل الدنيا، وهي معرفة من النوع الرفيع لا يمكن تكيفها بلغتنا كما لا يمكن تكيف اللذة العليا بها.

ولكن المهم بالنسبة لنا في عالمنا أن الجمال من بدائع صنع الله. وقد كان من نتائج تنبيه القرآن إلى مظهره في الكون، كما كان ذكر الجمال في الحديث وتأثيره في النفوس، أن الوعي الإسلامي الإيماني تنبه إلى نعمة الجمال والإعجاب به، وتواتر كلام العلماء في أمره حتى زال الحرج عن ابتهاج النفوس بمشاهدته في ذاته، كما زال الحرج عن المتجمل والمتزين. ومؤلفات من تناولوا الجمال والحب من المسلمين حافلة بالتهذيب والتوجيه الملائم لأخلاقيات الجمال والاستمتاع به. وحتى الذين تكلموا في الجمال على مستوى الحياة الدنيا العادية من متأخري العلماء: مثل بدر الدين بن سالم بن محمد تابع الصديق في كتابه **نزهة الأبصار والأسماع في أخبار ذوات القناع** (مخطوط باريس رقم ٣٠٧١، ٣٠٧٢)، بدأوا بذكر الأحاديث النبوية ووجهوا كلامهم، رغم أنه حول أمور الحياة البشرية الحسية، توجيهًا أخلاقيًا.

وقد تميزت حضارة الإسلام بكثير من مظاهر الجمال في مختلف الفنون وفي مظاهر عمران الدنيا، وليرجع إلى ذلك من يشاء فيما لا حصر له من مراجع في حضارة الإسلام، لأننا مضطرون هنا للاكتفاء بالإشارة.

كلام وآراء لبعض علماء الإسلام في الجمال

وقد تطورت عن ذلك كله بين علماء الإسلام فلسفة جمالية كاملة تمثلت في «الاجتهاد في تحديد مفهوم الحس والجمال بحسب ملكات الإنسان وأنواع الأشياء التي تؤثر فيها تأثيرًا ملذًا وبحسب تأثير الجمال في النفوس ونوع المتعة الجمالية بالنسبة إلى غيرها، كما تمثلت في تصورات لعناصر الجمال وتصورات لما فوق الجمال الحسي من مستويات الجمال».

هذا نجده في كتب بعض كبار العلماء مثل ابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ / ١٠٤٦م) والغزالي (ت ٥٠٥هـ / ١١١١م) ومن سار على أثرهما، كما نجد الكثير عن الحسن والجمال في كتب الثقافة الأدبية والروحية مثل **عيون الأخبار لابن قتيبة** و**العقد الفريد لابن عبد ربه** وغيرهما من علماء كثيرين جاءوا بعد ذلك مثل ابن القيم في كتابه «**روضة المحيئين**». هذا ولم تخل كتب الطب من اهتمام بموضوع الزينة والجمال. ونكتفي هنا بإشارات موجزة إلى بعض آراء ابن حزم والغزالي.

(١٦) الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد ٤.

نجد عند ابن حزم في كتابه **طوق الحمامة** ما يشبه أن يكون نظرية في الجمال والمتعة الجمالية، وذلك قوله: «إن النفس حسنة تولع بكل شيء حسن». وإذن فالجمال عنده صفة للنفس الإنسانية أولاً، وهذا هو الأساس لحبها للجمال.

وإبن حزم، في كتابه **الأخلاق والسير**: فصل في أنواع «صباحة» الصور، يبين ملامح الجمال أو درجاته من «حلاوة» تتمثل في رقة المحاسن ولطف الحركات...، وقوام يتمثل في جمال كل صفة على حدتها...، و«روعة» تظهر في بهاء الأعضاء وهذه مفهومات يمكن مقارنتها بمصطلحات خاصة بملامح الجمال في اللغة الفرنسية، مثلاً: «Gracieux»، «Joli»، «Beau»^(١٧).

والمهم أن ابن حزم يرى أن «الحسن» ليس له في اللغة اسم يعبر به عنه، لكنه «محسوس» في النفوس باتفاق كل من رآه، وهو يرد مكسو على الوجه وإشراف يستميل القلوب نحوه فتجتمع على استحسانه. وإذن فالمتعة الجمالية عند ذلك الفيلسوف القرطبي تجربة نفسية لا يمكن تفسيرها إلا بذاتها.

أما الغزالي، فهو في المجلد الرابع من **إحياء علوم الدين**، في الكتاب الذي خصصه للمحبة وما يتصل بها، يعقد فصلاً شيقاً في معنى «الحسن والجمال»، وفيه أراد أن يثبت وجود الجمال المعنوي ومحبة الجمال لذاته. ولأبي حامد كلام في الجمال ومزايا الإنسان الجميل في كتابه «ميزان العمل» الذي أشرنا إليه.

وأبو حامد الغزالي، إذ يعترف بأنواع الجمال المحسوس الذي تلند بإدراكه الحواس يهتم بالجمال المعنوي الذي يوجد في أمور كثيرة من الأخلاق والسير والمعارف وبعض الفنون الجميلة، وهو جمال يتمثل خصوصاً في الشخصية الإنسانية الكاملة التي اجتمعت فيها الفضائل العقلية والخلقية والدينية، وتلك هي «الصورة الإنسانية الباطنة» التي يدركها الإنسان «بالبصيرة» في مقابل «الصورة الظاهرة» التي تدركها الحواس. ونحن من غير أن نخوض في التفاصيل نكتفي بملاحظات قليلة.

أولاً: يضع أبو حامد تعريفاً عاماً للجمال بقوله: «كل شيء فجماله في أن يحضر كماله اللائق به الممكن له، فإذا كان جميع كمالاته الممكنة حاضرة فهو في غاية الجمال، وإن كان الحاضر بعضها فله من الحسن والجمال بقدر ما حضر». وهذا الجمال يختلف باختلاف الأشياء، فكل شيء له كمال يليق به، وقد يليق بغيره ضده، فجمال الإنسان غير جمال الفرس، وجمال الخط غير جمال الصوت.

ثانياً: كلام الغزالي عما يسمى عناصر الجمال من التناسب في الأعضاء والتناسب في الشكل واللون... يمكن أن يوضع للمقارنة بإزاء ما قاله الذين نظروا في الجمال

مثل أرسطو من الإغريق وغيره من المفكرين المسيحيين، مثل القديس توماس الأكويني.

ثالثاً: في سياق الكلام عن تنوع أسباب المحبة وبيان أنها تتدرج من حب الذات إلى حب ما يفيدها إلى حب المصدر الذي يفيدها ينتهي الغزالي إلى القول «بأن الشيء قد يحب لذاته لا لحظ ينال منه وراء ذاته، بل تكون ذاته عين حظه، وهذا هو الحب الحقيقي البالغ الذي يوثق بدوامه، وذلك كحب الجمال والحسن فإن كل جمال محبوب عند مدرك الجمال، وذلك لعين الجمال، لأن إدراك الجمال فيه عين اللذة، واللذة محسوبة لذاتها لا لغيرها». وإذا كان الجمال قد يحب لشيء آخر كالأشتهاء على تنوعه فإن ذلك موجود، لكنه ليس حباً للجمال بل لأمر أخرى.

ويؤكد أبو حامد استقلال حب الجمال لذاته عن حبه اشتهاً له، وذلك بأن يشير إلى محبة الإنسان للجمال في الطبيعة وأن النفوس تستلذ النظر إلى أنواع الأشياء الجميلة من الأزهار والأطيوار المليحة الألوان والخضرة والماء الجاري دون أن يكون هناك شيء غير محبة الجمال من غير اشتهاً، بل «إن الإنسان لتنفرج عنه الغموم والهموم بالنظر إليها لا لطلب حظ وراء النظر». ونحن عندما نتأمل عبارات أبي حامد في وصف التمتع الرفيع بالجمال نلاحظ شبهة في جوهر المعنى، بل في العبارة، بين ما يقوله حجة الإسلام وما يقوله الفيلسوف الألماني كانط من أن المتعة الجمالية «سرور لا مأرب وراءه» *Interessloses Wohlgefallen* وأن في هذه المتعة غايتها دون غاية أخرى، كما عبر كانط *Zweckmassigkeit ohne Zweck*.

على أن أبا حامد قد تحدث عن لذة معرفة الله ومطالعة جمال حضرة الربوبية وأسرار الأمور الإلهية ونظام الملكوت، وهو يقول: «إن العارف لا يزال من مطالعتها في جنة عرضها السموات والأرض».

ولقد كان تأمل الجمال، ولا يزال، يقترن بذكر مبدعه والإعجاب بصنعه، وتجري العبارات في ذلك على ألسنة الخاص والعام من الناس: «ما شاء الله»، «سبحان الله»، «تبارك الخلاق العظيم».

أما عند الصوفية فقد كان للتجربة الجمالية شأن آخر، فقد ظهرت عند بعضهم وهو عمر ابن الفارض (ت ٦٣٢هـ / ١٢٣٥م) آراء في وحدة الجمال الظاهر في المخلوقات، وأنه بكل مظاهره «معار» من جمال الذات الإلهية، وهذا بطبيعة الحال بمعنى أنه «صنع» القدرة المبدعة للصور وأن الجمال في الأشياء مظهر لتلك القدرة. يقول ابن الفارض:

وصرح بإطلاق الجمال ولا تقل بتقيده، ميلاً لزخرف زينة
فكل مليح حسنه من جمالها معار له، بل حسن كل مليحة

* * *

وما ذاك إلا أن بدت بمظاهر فظنوا سواها، وهي فيها تجلت

هذا كلام رمزي، ولا يصح أن يتصور أحد منه حلول الجمال الإلهي في المخلوقات ولا ما يشبه قول أفلاطون من أن مثال الجمال الذي تحدث عنه يشارك في الأشياء الجزئية الجميلة بمعنى من المعاني، لأن هذا كله بعيد عن التنزيه لله كما هو معروف في الإسلام، وإنما كل المخلوقات صنع وإبداع إلهي لا نعرف كنهه ولا يصح أن ندخل خيالنا في أمور الربوبية ولا أن نقيس الفعل الإلهي بالفعل الإنساني.

ونحب أن نخلص مما تقدم إلى القول بأن من يدرك روح الإسلام وتربيته لعقل الإنسان ومشاعره لا بد أن يرى في ذلك أثرًا من روحانية الإسلام القوية، رغم أنه لم يحرم لذات الحياة وطيباتها وأنه نبه إلى أنواع الجمال لتأمل ملامحه والاستدلال منه على صناعته.

وإذا كنا قد ألمنا بشيء من القيمة الجمالية والآراء فيها فإننا نحب أن نذكر شيئًا عن تذوق جمال بعض الفنون، كما تتمثل في شيء يأخذ بمجامع القلب، أعني الأنغام والألحان الجميلة. ونكتفي بإشارة موجزة إلى رأي الغزالي، وهو قد تناول الموضوع في المجلد الثاني من إحياء علوم الدين: «كتاب آداب السماع». والمقصود سماع الغناء والألحان عند الصوفية، والكلام في ذلك طويل ويشتمل على تحليل شيق من النواحي الشرعية والإنسانية والنفسية والفكرية، ونحن نكتفي بالإشارة إلى قول الإمام الغزالي مثلاً: «إن القلوب والسرائر خزائن الأسرار ومعادن الجواهر، وقد طويت فيها جواهرها كما طويت النار في الحديد والحجر... ولا سبيل إلى استئثار خفايا القلوب إلا بقوادح السماع... فالنغمات الموزونة المستلذة تخرج ما فيها وتظهر محاسنها ومساوئها... فالسماع للقلب محك صادق... فلا يصل نفس السماع إليه إلا وقد تحرك فيه ما هو الغالب عليه...».

ثم يمضي حجة الإسلام فيقول: «لله تعالى سر في مناسبة النغمات الموزونة للأرواح حتى أنها تؤثر فيها تأثيرًا عجيبيًا، فمن الأصوات ما يفرح ومنها ما يحزن... ومنها ما يستخرج من الأعضاء حركات على وزنها باليد والرجل والرأس...».

ويؤكد أبو حامد الغزالي قيمة الانفعال النفسي أمام جمال الألحان إلى جانب الشعور أمام جمال الطبيعة بقوله: «من لم يحركه الربيع وأزهاره والعود وأوتاره فهو فاسد المزاج وليس له علاج».

وإذا كان تأثير الأصوات الحسنة التي هي كلام مفهوم فإن السماع للأصوات والألحان غير المفصلة في كلام يثير عند أهل الصفاء والروحانية شوقًا نحو شيء لا يعرف الإنسان كنهه، لكن أبا حامد يشرح ذلك بقوله: «إن في نفس الآدمي مناسبة مع العالم الأعلى» وما وعد فيه الإنسان من لذات لا يتخيل منها، وهو في هذه الحياة، إلا الأسماء والصفات مع أنها شيء آخر يناسب الحقيقة الإنسانية المعنوية لا الحسية.

وقد يذكرنا هذا بالفكرة التي تضمنتها الآيات الأولى من ديوان المثنوي لجلال الدين الرومي (ت ٦٢٨هـ / ١٢٧٣م)، حيث يصور صوت الناي عندما يعزف عليه الإنسان بأنه شوق كل منهما إلى موطنه: الإنسان إلى العالم الأعلى الذي كان فيه والناي إلى أرض الغاب التي انتزع منها.

أما نظرية الغزالي في الفنون وجمالها فإنه، بعد كلامه عن الأصل في أصوات الآلات وأنها وضعت على أساس أصوات حناجر الحيوانات، يقول: «وما من شيء توصل أهم الصناعات بصناعتهم إلى تصويره إلا وله مثال في الخلقة التي استأثر الله تعالى باختراعها، فمنه تعلم الصناعات وبه قصدوا الاقتداء».

وهذا الكلام، إلى جانب ما تقدم من آراء الإمام الغزالي، يسمح بمقارنات جديدة بينه وبين غيره (أرسطو وكانط مثلاً) ممن رأوا أن الفن محاكاة للطبيعة، لكنها في نظره هو «صنع» الله الذي «أتقن كل شيء».

وأخيراً نحب أن نذكر أنه حتى العلماء المتخصصين بالمعنى الكامل بين المسلمين لم يغفلوا البحث في الجمال، ونشير هنا إلى الحسن بن الهيثم (ت ٤٣٠هـ / ١٠٣٨م) الذي كان منقطعاً إلى طلب «معدن الحق»، كما يقول، وتخصص في علم البصريات Optics، فهو في كتابه علم المناظر لم يكن مجرد باحث في العلم بمعنى ضيق، فاهتم بتحليل أمور الجمال في المبصرات كعالم طبيعي ورياضي أيضاً، وهو يذكر ما يسميه «المعاني الجزئية» التي تجعل الشيء جميلاً: الضوء، اللون، الحجم المناسب... تماثل الأقسام، وخصوصاً التناسب والائتلاف.

وإدراك الحسن عند ابن الهيثم أمر نفسي، لأن المعاني الجزئية التي ذكرها تؤثر في النفس استحسان الصور الجميلة^(١٨).

الأخلاق في الإسلام

١ - بعض الألفاظ ومفوماتها

ورد في القرآن الكريم لفظ «خلق» بمعنى جملة السجايا وأنواع السلوك: ﴿إن هذا إلا خلق الأولين...﴾ (سورة الشعراء، الآية ١٣٧)، وأيضاً بمعنى جملة محاسن الأخلاق الدينية والإنسانية، كما في قوله تعالى: ﴿وانك لعلی خلق عظیم﴾ (سورة القلم، الآية ٤).

وفي القرآن لفظ «خلق»، بمعنى النصيب والحظ الذي يكتسبه الإنسان بسلوكه الخلقى، وفيه لفظ «دأب»، بمعنى العادة أو الطريقة الثابتة في التصرف: ﴿كدأب آل فرعون﴾ (سورة آل عمران، الآية ١١).

وقد يكون في قوله تعالى مخاطباً موسى عليه السلام: ﴿ولتصنع على عيني﴾ و﴿واصطنعتك لنفسی﴾ (سورة طه، الآية ٣٩ و٤١) مفهوم التربية والتكوين للإنسان.

(١٨) ابن الهيثم، ١٩٨٣، ص ٣٠٧-٣١٧.

على أنه ليس في القرآن لفظ «أدب» بالمعنى الجاري، الثقافي أو الأخلاقي، لكن قد يكون في لفظ «علم»، وهو كثير في القرآن الكريم، بديل للفظ «أدب» بالمعنى المتقدم. أما في الحديث فنجد لفظ «أدب» بمعنى «التربية» على الفضائل خصوصاً بحسب الإسلام، وذلك في مثل قول الرسول ﷺ: «ما نحل والد ولده أفضل من أدب حسن»، و«أكرموا أولادكم وأحسنوا أدبهم...»، و«إن أدب الله القرآن» (الدارمي، فضائل القرآن). وأيضاً نجد في الحديث لفظ «خلق» كثيراً، ونجد مفهوم التربية على محاسن الأخلاق، فيما ينسب إلى الرسول ﷺ من قوله: «أدبني ربي فأحسن تأديبي»^(١٩)، وقوله جواباً عن سؤال أبي بكر رضي الله عنه عن فصاحته التي لا مثيل لها: «أدبني ربي، ونشأت في بني سعد». والحق أن الوحي الإسلامي كله كان تعليمًا وتربية تمثلت في شخص الرسول ﷺ ليعلم البشر ويرتّبهم.

وفي كتب الحديث نجد كتباً بعنوان: **كتاب الأدب**، وهي تشتمل على جملة الأخلاق والفضائل الدينية والاجتماعية.

ومنذ بدايات نشأة الثقافة الخلقية والفكرية والسياسية شاع لفظ «الأدب» في أسماء الكتب التي تناول ذلك التثقيف المتنوع مثل «الأدب الصغير» و«الأدب الكبير» لابن المقفع، وشاع لفظ «التأديب والمؤدب» في مجال التربية والتثقيف المتنوع، بحيث يمكن فهم معنى عبارة: **آداب النفوس**، وهي عنوان كتاب للحارث المحاسبي (ت ٢٤٣هـ / ٨٥٧م)، بالمعنى الذي يناسب الفضائل الدينية عند الصوفية الأخلاقيين.

ومنذ وقت لا يمكن تحديده ظهرت عبارة «آداب الدين» التي جمعها الماوردي وضمها إلى «آداب الدنيا» في كتابه المشهور «أدب الدنيا والدين» والمقصود جملة الأخلاق الحميدة الدينية والدنيوية، كما سنرى في كلامنا عن الماوردي فيما بعد.

وكان مع ذلك ظهور لفظ «الأدب» للدلالة على جملة الصفات التي يجب توفرها بحسب المجالات: آداب المعلم والمتعلم، أدب الكاتب، أدب القاضي، أدب الجدل والمناظرة. وأيضاً صار لكل أمور السلوك آدابها الخاصة بحسب العلاقات والأحوال في الحياة: في أمور الزواج والأسرة، الدعوات والزيارات، الكسب والمعاش، الإلفة والصحة... وسائر ما ذكره الغزالي، مثلاً، في المجلد الثاني من إحياء علوم الدين.

٢ - الإنسان في الإسلام كائن أخلاقي

إن الشروط التي لا بد منها لإصدار الأمر الخلقى والإلزام به تتمثل في أمور: أولها وجود الأمر الحق الذي له سلطة إصدار ذلك الأمر، وتأتي بعد ذلك شروط في المأمور، أهمها:

(١٩) السيوطي، ١٩٣١، المجلد ١، ص ٢٩.

وجود العقل الذي يميز بين الخير والشر والكمال والنقص، والقدرة الصالحة للفعل والترك، وإمكانيات متنوعة للفعل، ورغبات مختلفة، وملكة الاختيار التي ترجح فعلاً على فعل، بعد تمييزات العقل وإصداره حكمه.

وهذه الملكات والقدرات يجب أن تكون مجتمعة، علمًا بأنه لا مجال لإمكان الامتثال لدواعي الفضائل إلا بمقاومة واعية لنوازع الرذائل والشهوات، وهذا هو أيضًا رأي بعض كبار فلاسفة الأخلاق (كانط).

والحق أن الإسلام، بحسب أصوله وتعاليمه، يؤكد وجود كل ذلك بالنسبة للإنسان، ولما كان، بين الكائنات التي نعرفها أو نتصورها مما نسمعه عنها، هو وحده الذي اجتمعت في تكوينه كل العناصر التي أشرنا إليها فإنه لا مجال مثلاً لتكليف خلقي بالنسبة لمخلوقات روحانية في طبيعتها كالملائكة، لأنها كائنات عقلية لها الفعل والقدرة وليس لها اختيار ينشأ عن تنوع الميول والرغبات، وكذلك لا مجال لتكليف الحيوانات، لأنها من جهة ليس لها ما للإنسان من ملكات العقل والاختيار، ثم هي من جهة أخرى محكومة بقوانين الغرائز.

فالإنسان هو، على التحقيق، الكائن الأخلاقي الوحيد، ولذلك فإن رسالته على الأرض، من حيث طبيعتها، هي على حد سواء رسالة أخلاقية وعقلية، وهذا من مظاهر الحكمة الإلهية التي تجلت في أن كل شيء في هذا العالم قد خلق «بالحق»، أي بحسب حكمة وغاية وقانون، كما يؤكد القرآن هذا المعنى في آيات كثيرة.

والإنسان، بحسب القرآن، قد خلق ﴿في أحسن تقويم﴾ (سورة التين، الآية ٤)، وهذا يتجلى في التكامل بين الوظائف في مكونات بدنه التي تعمل معًا وتحفظ له البقاء، كما يتمثل في أعمال ملكاته المعنوية التي يخدم بعضها بعضًا أو يحد من فعله أو يوجهه، بحيث يتحقق التوازن فيما هو مطلوب منه:

ففي مجال المعرفة مثلاً نجد مع الحواس وقوة التخيل وما ينتج عن فعلهما من قصور أو خداع أو تشويش عقلاً ينقد ويصحح ويكمل.

وفي مجال السلوك نجد إلى جانب نوازع الشهوات والانفعالات قدرة وإرادة مستنيرة بالعقل فتحدان من الانحرافات، كما أن هناك مع الأنانية أو حب الذات الذي لا بد منه للبقاء أحاسيس إنسانية طبيعية، من رحمة وعطف ومحبة وتضحية وإيثار... وهكذا.

وفي فطرة الإنسان، في وعيه الفكري - النفسي وعلى أساس ما يشعر به في ذات نفسه وبشاهده في واقع حياته تمييز بين الخير والشر والنافع والضار وإمكان فعل أحدهما دون الآخر... بحيث يقف الإنسان أمام واجبات شاقة تتمثل في مغالبة نوازع الشر والنقص والتقصير، وهذا كله ينطوي في فهم آيات مميزة في كلام القرآن الكريم عن الإنسان، مثل: ﴿وهديناه النجدين﴾ (سورة البلد، الآية ١٠)، ﴿ونفس وما سواها * فألهمها فجورها وتقواها * قد أفلح من زكاها * وقد خاب من دساها﴾ (سورة الشمس، الآيات ٧-١٠).

والإنسان بعد «الكدح» و«المكابدة» في سبيل رسالته في هذه الحياة ينتصر ويخرج إلى عالمه الأخير في نعيم القرب من خالقه، وهذا هو «الفوز العظيم» للإنسان. والقرآن يؤكد فاعلية قدرة الإنسان وإرادته تأكيداً مطلقاً في آيات تخرج عن الحصر ولا حاجة لذكرها، كما يؤكد مسؤوليته عن كل ما يفعله أو يجول في نفسه (سورة المدثر، الآية ٣٨؛ سورة البقرة، الآية ٢٨٤).

والمسؤولية فردية، وكل إنسان سيمثل للحساب عما عمل ولو كان مثقال «ذرة» من خير أو شر، وهو «سجادل» عن نفسه (سورة النحل، الآية ١١).
أما الرسول محمد ﷺ الذي جاء بالتعليم الإلهي فهو «مبلغ» لأصول الإيمان والمعرفة ومنهج التوصل إليها بالعقل، ومبين للأوامر والنواهي الإلهية، وهو «مبشر» و«منذر» و«شاهد» و«داع» إلى الله، وليس «بمسيطر» على البشر. وهو مهما كان حريصاً على هدايتهم ومهما «حزن» لإعراضهم أو «ضاق صدره» لجهودهم، فإنه ليس له أن «يكهرهم»، ولا هو يستطيع ذلك، بسبب مبدأ الحرية والاختيار، وإنما عليه أن ينقل ما أوحى إليه وينبه إلى الجزاء الصارم بحسب العمل، سواء في هذه الحياة أو ما بعدها.

على أنه إذا كان «الكتاب الحكيم» يؤكد في آياته أن قدرة الله ومشيئته تشملان المخلوقات كلها، هي وما يصدر عنها من أفعال وآثار، فإن ذلك لا يتعارض مع فاعلية قدرة الإنسان وإرادته ولا حتى مع فاعلية الطبيعة، لأن شمول القدرة مثلاً نتيجة منطقية للقول بوجود الإله الخالق الحق المدير لما خلق والذي يقول عنه القرآن الكريم إنه ﴿أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾ (سورة طه، الآية ٥٠)، أي جعل لكل مخلوق طبيعته أو قدراته وقانون فاعليته.

غير أنه بالنظر إلى أن الإنسان المفكر يعلم من طريق نظر العقل أنه لا وجود للأشياء بما لها من ملكات وقدرات وأيضاً لا بقاء لها في الوجود ولا فاعلية إلا باستنادها المستمر، إلى «إبداع» الله لها وحفظه إياها في الوجود (سورة البقرة، الآية ١١٧؛ سورة فاطر، الآية ٤١)، فإن للمفكر كل الحق أن ينسب إلى الأشياء كل حادث أو فعل أو أثر يصدر عنها، وذلك بحسب ما يعرف من طبيعتها وقواها وما يشاهده هو من أفعالها، كما أن له كل الحق أن ينسب ذلك كله إلى مصدر وجودها، خالقها الحق باعتبار أن كل الأمور ترجع إليه (سورة آل عمران، الآية ١٠٩)، وأنه ﴿له مقاليد السموات والأرض﴾ ويده ﴿ملكوت كل شيء﴾ (سورة الزمر، الآية ٦٣؛ سورة يس، الآية ٨٣).

وهذا هو ما نجاه في القرآن ويرشدنا إلى التفكير فيه، حيث ينسب الأحداث والأفعال إلى الأشياء تارة ويردها إلى مصدر وجودها، وهو الله، تارة أخرى، ولا تناقض بين الأمرين، بل هو الوضع الصحيح.

والنظرة الأولى هي إذا شئنا، نظرة علمية في حدود المشاهد لنا، والنظرة الثانية نظرة فلسفية بعيدة المدى، والجمع بين النظرتين هو مراد القرآن الكريم الذي وضع المشكلة الوضع الصحيح، فأعطى الخالق حقوقه ولم يغفل ما أودعه الخالق في المخلوقات من قوى

وتأثيرات وفاعلية واقعية، لكنها ليس لها بذاتها وجود واستقلال، بل بالاستناد إلى موجدتها، وهذه النظرة هي من مظاهر التوحيد وتصوّره في الإسلام.

وبحسب هذه النظرة الكلية نفسها يجب أن نفهم آيات القرآن الكريم التي تؤكد أن المشيئة الإنسانية - لا تنفذ إلا إذا شاء الله (سورة الكهف، الآيات ٢٣-٢٤) أو أنه لا يقع شيء في نظام العالم إلا «بإذن» الله، ومرجع ذلك كله إلى أن المخلوقات وأفعالها مستندة إلى الخالق وهذا ما يجب ألا يغيب أبداً عن فكرنا.

ويجب أن نلفظن إلى ما يشير إليه لفظ «الإذن»، فهو يدعو إلى القول بأن الأشياء لها - كما تقدم القول - طبائعها وفعاليتها، في داخل القدرة الإلهية التي تمسك النظام كله (سورة فاطر، الآية ٤١).

وبحسب كل ما تقدم فإن الإنسان يستطيع - إذا شاء - أن يصير عالماً منسجماً في تكوينه الحسن، رفيعاً في وجوده وأسلوب حياته، ويستطيع أيضاً - إذا أراد - أن يهوي عن المرتبة التي خلق لها إلى أحط مستوى، إلى «أسفل سافلين» كما يعبر عن ذلك القرآن الكريم.

إن الإنسان في القرآن الكريم ليس هو ذلك المخلوق الآثم الساقط المطرود من الجنة إلى الأرض عقاباً له على معصية ارتكبتها، بل هو طبيعة خاصة، فمع أنه في ظاهر أمره شبيه بعالم الحيوان - الذي هو في حدوده عالم رائع - إلا أن في هذا الإنسان نفخة إلهية مميزة (مثلاً سورة الحجر، الآية ٢٩) جعلته صاحب مرتبة خاصة بين المخلوقات وأهله لرسالة فريدة يؤديها على الأرض، وهي رسالة «الخلافة» على كوكبه الرائع بكل إمكانياته وإمكانات ما حوله، وتلك هي «الأمانة» العظمى التي لم يؤهل لها ولم يستطع حملها إلا الإنسان (سورة البقرة، الآية ٣٠ وما بعدها؛ وسورة الأحزاب، الآية ٧٢).

وقد انفرد القرآن بين الكتب المنزلة الأخرى بمثل هذه المفاهيم الفريدة، وبيان رسالة الإنسان في الأرض، وهي التي «سخر» له كل ما في السموات والأرض لكي ينهض بها (مثلاً سورة الجاثية، الآية ١٣).

ونحن عندما نتأمل النشأة الأصلية للإنسان وحياته هناك وما جرى فيها من أحداث فإننا نلاحظ بسهولة أن ذلك كان تمهيداً وإعداداً لرسالته في الأرض.

وسواء نظرنا إلى عموميات الكلام في التوراة أو في القرآن فإننا نستطيع أن نستنتج بسهولة أن الإنسان من أول أمره كان يعقل معنى الأمر والنهي وله قدرة وإرادة، لكنه قد يخدع بسبب قلة التجربة، ثم إنّه طموح قد يفعل ما لا يعلم عواقبه.

وفي القرآن الكريم خاصة - إذا نحن أنعمنا النظر في آياته الكثيرة التي تناولت الموضوع (سورة البقرة، الآيات ٣٠-٣٨؛ وسورة الأعراف، الآية ٢٥) ما يدل أوضح دلالة على أن مجيء الإنسان إلى الأرض لم يكن أمراً عارضاً بل كان خطة إلهية حكيمة مرسومة من هناك عن علم وأن النهي عن الأكل من الشجرة لم يكن أمر تكليف مشمول بعقاب بل أمر تخيير - وعلى سبيل الاختيار والتوجيه - بين حياة هائلة رغدة في الجنة بلا

رسالة خاصة وحياة خارجها فيها معاناة وشقاء و«كدح» و«مكابدة» (سورة الانشقاق، الآية ٦؛ وسورة البلد، الآية ٤).

ولكي يتم الاختيار فإن الله لم يخبر آدم عليه السلام برسالته التي سينهض بها وإنما كشف للملائكة عن هذه المهمة العجيبة، وترك آدم ليتعلم. والله قد حذره هو وزوجه من خداع عدوهما الحاسد الحاقد المتكبر إبليس، وللشيطان دور كبير في حياة الإنسان في الدنيا، وهو العدو المتحدي الذي لا بد من التغلب عليه.

لكن الزوجين كانا على براءة القلب ولا عهد لهما بالخداع والنضليل، وبعد أن أقسم لهما العدو أنه مخلص وناصح (سورة الأعراف، الآيات ١١-٢٥) وأن الأكل من الشجرة سبيل إلى الخلود والملك الدائم نسي آدم، في طموحه، ذلك التحذير، فأكل هو وزوجه من الشجرة وظهرت النتيجة، فندما، وعلم الله آدم كلمات تاب بها، وقبل توبته واجتباها، ثم أنزله إلى الأرض وتحققت حكمة الله بإظهار «مرتبة جديدة» لها رسالة فريدة هي «الخلافة» في الأرض لعمرانها في ضوء الإرشاد الإلهي، وهذا العمران الذي يشير إليه القرآن هو كل ما نجده في الأرض من أعمال الإنسان المتنوعة، أو هو هذه الحضارة الإنسانية بعلومها وفنونها وخيرها وشرها، أو هو عالم الصراع في سبيل رسالة الحق والخير والعدل ومقاومة الباطل والشر والظلم لبلوغ غايات سامية لا يمكن الوصول إليها إلا بجهد شديد ما أعظمه وأنبئه من جهاد.

وعند التأمل والمقارنة يلاحظ المفكر أن كل ما جرى في حياة الإنسان من قبل في الجنة فهو له نظير من بعد على الأرض:

فالأمر والنهي، والخطأ أو المخالفة أو النسيان، والندم والتوبة وقبولها، والمؤثرات التي تستهوي الإنسان، وخصوصاً الشيطان الذي تحدى ربه في إغواء الإنسان، كل ذلك موجود على الأرض، وكل الفرق هو أن الإنسان كان في الجنة في مرحلة الإعداد والتجربة والتعلم منها، وهو على الأرض في مرحلة التكليف والتطبيق والنهوض برسالة كبرى مرسومة.

لم يكن مقصودنا من كل ما ذكرنا أن نقدم بحثاً ديبياً عن الإنسان، وإنما أردنا تأكيد وجود دعامة للأخلاق وإمكانها بالجهد الإنساني، على أساس أن الإنسان في الإسلام لا يحمل خطيئة موروثه، وأنه يستطيع بما منحه الله من عقل وإرادة أن يسلك طريق الخير، دون أن يتعارض ذلك مع «فضل» إلهي أو «توفيق» يمنحهما الله من يشاء كما في القرآن. وعلى هذه الأسس قامت التكاليف في الإسلام وارتكزت عليها العناية بالتربية الأخلاقية والدينية والآراء حولها عند طوائف المفكرين من فقهاء ومتكلمين وفلاسفة وصوفية.

ورسالة الإنسان في الأرض، كما تؤخذ من القرآن، ذات صبغة فكرية تتمثل في وجوب النظر والتفكير في هذا العالم لمعرفة صانعه والإيمان به، وهي ذات صبغة علمية أخلاقية للعمل بأحكام الشريعة وآدابها وتركيز النفس بالفضائل، والحكم بالحق والعدل وإفاضة البر والرحمة. وكل من قرأ القرآن والحديث يعرف من الشواهد ما يغني عن ذكرها.

ولا أشك أن ما جاء في القرآن حول الإنسان من شأنه أن يجعل العاقل فخورًا برسالته على الأرض متفانلاً واثقاً بنفسه. والمسلم قد أقبل بالفعل على الحياة وتقبلها وعلى عمران الدنيا، وأنشأ حضارة متميزة، وهو يعتقد أنه بعد الكفاح والنصر سيرجع إلى خالقه، فيلتقي آخر حياته بأولها على نحو جميل.

الاختيارات أمام الإنسان

الإنسان إذن له الاختيار الكامل. وبعد أن تبين له حقائق الإيمان الذي هو «العروة الوثقى» التي لا انفصام لها» (سورة البقرة، الآية ٢٥٦) وتجلي الفرق بينها وبين التعلق بالاعتقادات الزائفة أصبحت القاعدة «لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي» (سورة البقرة، الآية ٢٥٦)، لأن الفرق بين الأمرين ونتائج كل منهما بالنسبة للمصير واضح، ومن شأنه أن يدعو العاقل المسؤول إلى اتباع ما هو «خير» له، والقرآن الكريم لا يزال يدعو المسلمين وأهل الأديان الأخرى إلى الإيمان به لأنه «خير» لهم.

وبما أن الله قد فطر بني الإنسان على العقل والاختيار فإنَّ حكمته اقتضت أن يتركهم أمام عقولهم ومسئولياتهم، فيكون منهم المؤمن وغير المؤمن ثم هو سيحاسبهم (سورة الواقعة، الآية ١٠ والآية ٣٥؛ وسورة الأحزاب، الآيتان ٢٨-٢٩).

على كل حال يقف الإنسان القادر العاقل المختار أمام اختيارات خطيرة النتائج وله الحرية المطلقة (سورة فصلت، الآية ٤٠) وعليه المسؤولية في اختيار الحياة التي يريدتها لنفسه (سورة الأحزاب، الآيتان ٢٨-٢٩).

فهو إما أن يختار الإيمان «على بينة» وبرهان، ويضبط نظام فكره وحياته بحسب ضوابط العقل والشرع، وعند ذلك يكون قد اختار حياة «التقوى» وسلك طريق «الرشد» و«الفلاح»، فيسعد «بالحياة الطيبة» (سورة النحل، الآية ٩٧)، في هذه الدنيا ويظفر بحياة «النعيم» أو السعادة الأبدية في الحياة الأخرى، فيصل إلى السعادتين، وهذا هو «الفوز العظيم».

وإما أن يختار الفكر، بلا دليل من العقل ومع علم بالمصير الذي ينتظره، ثم يتبع الهوى، ويؤثر «الحياة الدنيا وزينتها» (سورة القصص، الآية ٦٠) وما فيها من «متاع قليل» يأخذ حظه منه كاملاً (سورة هود، الآية ١٥)، لكنه يستنفذ فيه وجوده ويسلم نفسه لآمال ضائعة (سورة الحجر، الآية ٣)، وهذا هو «ظلم النفس» (سورة الأعراف، الآية ١٧٧) أو «خسران النفس» (سورة الأعراف، الآية ٩) ويأتي بعده شقاء الأبد، فيتحقق له «الخسران المبين» (سورة الحج، الآية ١١).

هذا ولا مفر للإنسان من التفكير والموازنة بين الخيرات، ويمكن القول مع الغزالي أنه «مجبور على الاختيار»^(٢٠).

والإسلام يوصي بالتوازن بين الأمور، كما يروى عن الرسول ﷺ: «ليس خيركم من ترك الدنيا للآخرة ولا الآخرة للدنيا، ولكن خيركم من أخذ من هذه وهذه»، والدنيا في ذاتها نعمة تمهد لما بعدها، «نعم المطية الدنيا فارتحلوها تبلغكم الآخرة»، «وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة» (سورة القصص، الآية ٧٧).

الأخلاق القرآنية

الأخلاق السائدة بين المسلمين العاملين بالدين في طريقة تفكيرهم وأسلوب حياتهم، من خاصة المؤمنين وعامتهم، هي المستمدة من القرآن الكريم وكلام الرسول عليه الصلاة والسلام وأفعاله، ومن أقوال الفضلاء في العلم والإيمان، وذلك أن القرآن الكريم «تعليم» (سورة الرحمن، الآية ٢)، وهو تعليم للأصول والمبادئ، وأن التطبيق العملي والتفصيل لها على يد الرسول ﷺ. والأخلاق تؤخذ عن هذه المصادر بالقبول والافتداء، على أساس الإيمان واقتناع العقل بما في ذلك من خير وصلاح ظاهر في الفكر والشعور وفي آثاره العملية، دون حاجة إلى صياغة نظريات، لأن الأخلاق في الحقيقة عمل، والعلم بها علم عملي.

ولا ننسى أنه في القرون الكثيرة الأولى من تاريخ الإسلام كان التثقيف الأساسي للمسلم مشتملاً على القرآن والحديث، وكان الكثيرون جدًّا، حتى من الفلاسفة (ابن سينا مثلاً) يحفظون القرآن في سن الصغر وتستقر معانيه وأخلاقه في عقولهم وتتجلى في سلوكهم. وإذا كان بعض المسلمين قديمًا أو حديثًا ممن تتقفوا بقسط من الثقافة الإسلامية الأساسية وتادبوا في نشأتهم ببعض آداب الإسلام قد عرفوا فلسفات أخلاقية أخرى فتأثروا بها، أو تادبوا بحسب سلوك شخصي أو اجتماعي آخر، فإن عناصر من روح الأخلاق والآداب الإسلامية بقيت في نفوسهم، وتجري عباراتها على ألسنتهم، وهي توجه بعض سلوكهم، لأنها أمور يقرها العقل ويقبلها الطبع، ولا يناقضها نظريًا ولا عمليًا ما قد يتأدب به مسلم من أساليب حديثة حسنة (ما يسمى: ايتيكيت etiquette)، مما تصلح به العلاقات الاجتماعية أو يتهذب به السلوك، من غير أن يخالف الحس الخلقى السليم... والفرق هو أن السلوك الديني يرتبط من حيث الإلزام بالإيمان، وهو مضمون به من حيث الجزاء، ويبقى بعد ذلك أن الخير خير في ذاته وأن الجزاء على العمل بحسب العلم والنية، والله أعلم بالإنسان. ونحن عندما نتأمل آيات القرآن الكريم نجد فيه إلى جانب التوجيه في أمور الفكر والمعرفة، إرشادًا خلقيًا متنوعًا هدفه «الفلاح»، بمعنى حياة «الرشد» والفوز بحياة «طيبة» وبسعادة في الحياة الأخرى.

وسنرى فيما سيأتي من كلامنا بعض مميزات الفضائل الإسلامية وارتباط الإيمان بالعمل وبالتطبيق: «لا إيمان لمن لا أمانة له، ولا دين لمن لا عهد له» (حديث رواه ابن حنبل، المسند، المجلد ٣، ص ١٣٥، ١٥٤، ٢٥٨).

أخلاق المؤمنين وفضائل المتقين

بعض آداب السلوك

تقوم الأخلاق على المعرفة والمجاهدة، ولا تتحقق إلا بهما، وحياة الإنسان كلها، في الحقيقة أخلاق وأنواع من السلوك الظاهر أو الباطن، وهذا أظهر في حياة التدين منه في غيرها، وخصوصًا في الإسلام، لأنه شمل كل الجوانب في حياة المؤمن وأن الخلق معاملة الإنسان مع جميع الأطراف، وأولها الله تعالى، ثم الإنسان، بدءًا بالوالدين، وبالأم قبل الأب (سورة الإسراء، الآية ٢٣).

وفي القرآن الكريم ذكر مجموعات كثيرة من الفضائل، بعضها أكثر عددًا من بعض، وهي يمكن أن تكون في الإسلام مقابلة للوصايا والأخلاق اليهودية - المسيحية، لكنها أكثر بما لا يقاس من حيث التفصيل وشمول الصبغة الأخلاقية لها. ويحسن أن نشير إليها مجملًا: مميزات «المؤمنين» (سورة المؤمنون، الآيات ١-١١)، وفضائل «المتقين» (سورة آل عمران، الآيات ١٢٣-١٣٦) وسلوك من يسمون «عباد الرحمن» (سورة الفرقان، الآيات ٦٣-٦٧)، وفي هذه التسمية إشارة إلى التكريم والتشريف بإضافتهم إلى الله، أو أخلاق «المصلين» (سورة المعارج، الآيات ٢٣-٣٥)، تنويهاً بأهمية الصلاة في تقويم السلوك (سورة العنكبوت، الآية ٤٥)، وخصال الذين «استجابوا لربهم»، وهم «أولو الألباب» (سورة الرعد، الآيات ١٨-٢٤؛ وسورة الشورى، الآية ٣٦)، وفضائل في وصايا لقمان لابنه (سورة لقمان، الآيات ١٣-١٩)، ومجموع صفات التقوى والتدين لرجال ونساء (سورة التوبة، الآية ١١٢؛ وسورة التحريم، الآية ٥)، وجملة صفات تدخل تحت مفهوم «البر»، وهو «التوسع في فعل الخير» (سورة البقرة، الآية ١٧٧)... ويحسن أن ننوه بأن كل هذه التسميات تشير إلى قيم دينية روحية وقيم أخلاقية مماثلة.

ولسنا بحاجة إلى إحصاء فضائل الإيمان والتدين من إقرار بأصول العقيدة وأداء لفرائض الدين ومراعاة لأحكام الشريعة وآدابها العامة، ولا إلى ذكر أحوال الشعور الديني العميق الذي أشار إليه القرآن، مثل: ذلك «الوجل» الذي يلحق القلب عند ذكر الله أو الإنفاق في سبيله، وهو نوع من الفرع تهيئًا من الجلال الإلهي (سورة الأنفال، الآية ٢؛ وسورة الحج، الآيات ٣٤-٣٥)، ومثل تلك «القشعريرة» التي تعرو المؤمنين عند سماع كلام الله (سورة الزمر، الآية ٢٣) ونحو ذلك من الأحاسيس الدينية (سورة الإسراء، الآيات ١٠٧-١٠٩)، لأن ذلك كله، وإن كانت له قيمة روحية فهو حال نفسي باطن، أما الفضائل بمعانيها الذاتية الشخصية، والعامة، التي تتصل بالعلاقات الاجتماعية فهي التي يحسن أن نشير إليها في القرآن والحديث.

والمقام لا يتسع هنا لإحصاء الفضائل، وليرجع إليها في مواضعها المذكورة من القرآن الكريم من يريد الاستقصاء، ولنكتف بذكر بعض محاسن الأخلاق الذاتية مثل:

«العفة» الظاهرة والباطنة في أمور «الجنس»، و«غض» البصر، والمشى في سكينته وتواضع بلا خيلاء، والقرآن ينبه المختال المتكبر الذي يمشي في الأرض مرحًا إلى ضالته في قوته وحجمه وإلى وجوب التواضع لأنه بخيلائه لن يستطيع خرق الأرض بقدميه ولا منافسة الجبال في العلو (سورة الإسراء، الآية ٣٧)، الصبر، وهو: صبر على المصائب ومقاومة للشهوات، وصبر للكف عن المعاصي؛ والتفكر في آيات الله، والشكر، والاعتدال في الإنفاق وبقدر الكسب، مع الرضا بما قسم من الرزق، وكظم الغيظ والعفو.

أما الفضائل الاجتماعية فمنها: الإنفاق على أصناف المحتاجين من الأقارب والمحرومين... «بلا من ولا أذى» (سورة البقرة، الآيات ٢٦٢-٢٦٤)، وفي فك الرقاب، وأن يكون الإنفاق في السراء والضراء على السواء، في حال الرخاء والشدة، ورعاية الأمانة والعهد، والصدق في الشهادة بتجنب شهادة الزور، والصفح عن المسيء.

وهناك فضائل خاصة شدد عليها القرآن والحديث الشريف كل التشديد: بر الوالدين وإن لم يكونا مؤمنين (سورة الإسراء، الآية ٢٣؛ وسورة لقمان، الآيات ١١-١٥)، وصلة الرحم، ورعاية اليتيم (سورة البقرة، الآية ٨٣؛ وسورة الأنعام، الآية ١٥٢)، والإحسان إلى الجار؛ وإذا كان القرآن قد حض على ذلك (سورة النساء، الآية ٣٦)، فإن الحديث الشريف أكدته كل التأكيد حتى أنه من كثرة توصية جبريل بالجار خشى الرسول ﷺ أن الأمر سينتهي بتوريثه (حديث شريف).

وقد نبه القرآن الكريم إلى نوع من أخلاقيات الترفع: الإعراض عن اللغو، وهو الكلام الذي لا يصدر عن فكر وروية فلا يعتد به، والإغضاء عن سفاهة السفهاء وعدم مقابلتها بمثلها.

وأبرز «الكتاب الحكيم» بعض الفضائل الكلية وربط بينها: العدل والإحسان، والمعروف والإحسان، ورعاية الأمانة ورعاية العهد، والصبر والمغفرة، والحق والصبر، والصبر والشكر: الصبر على البلاء والشكر على النعماء، وفي الحديث الشريف أن الإيمان بمعناه الأخلاقي نصفان: نصفه صبر ونصفه شكر.

وقد أراد القرآن الكريم، إزاء خداع الحياة وتقلبها، أن يرتفع المؤمن فوق الفرح الناشئ عن الاغترار بزينة الدنيا (سورة القصص، الآيات ٨٣-٨٦) وأن يمرنه على الصبر وجعله مقترنًا بالإيمان (سورة البقرة، الآية ١٥٥)، وحرص على أن يرتفع بالإنسان فوق الأسى والفرح معًا (سورة الحديد، الآية ٢٣) بل إن حكمة الله اقتضت أن يعلم المؤمنين الصبر بمزيد من الابتلاء أحيانًا، فأصابهم بغم يأتي بعد غم، تمحيصًا لما في النفوس، ولكي يتبين الثابتون في الإيمان الصابرون في مواقف الاختبار والجهاد (سورة آل عمران، الآيات ١٤٠-١٤٢)؛ وسورة محمد، الآية ٣١). وللمؤرخ لانتشار الإسلام الحق في أن ينسب الانتصارات الأولى في الفتوحات إلى القوة المعنوية التي نشأت عن تربية الله للمسلمين الأولين ولمن جاهد من بعدهم على هدي الأخلاق الإيمانية إلى اليوم.

بعض الآداب الخاصة والعامة

وقد عُني القرآن بتعليم المؤمنين أنواعًا من الأدب، نذكر أمثلة منها، بعضها مع الرسول ﷺ، وبعضها يخص دخول المساكن وأوقات الزيارات، وبعضها يتعلق بالظهور في الحياة العامة.

فالرسول عليه الصلاة والسلام هو المعلم والهادي والأب والراعي والقائد الذي يجب على المؤمنين أن يطيعوه ويحلّوه: من ذلك أن القرآن الكريم أمر المؤمنين بطاعته فيما يأمر وينهي (سورة الحشر، الآية ٧) وأن لا يقطعوا أمرًا قبل الرجوع إلى الله تعالى وإليه، وإذا هم تحدثوا إليه فلا يجوز أن يرفعوا أصواتهم فوق صوته ولا أن يجهروا له بالقول كجهر بعضهم لبعض، كما لا يليق أن ينادوه من خارج بيته، بل ينتظروا حتى يخرج هو إليهم (سورة الحجرات، الآيات ١-٥)، ولا يجوز لهم أن يدخلوا بيوت الرسول لطلب طعام إلا بعد الاستئذان، ثم إذا هم طعموا فإنه يحسن بهم أن يخرجوا، ولا يليق بهم البقاء استثنائيًا بالحديث (سورة الأحزاب، الآية ٥٣).

ومن المعلوم أن الرسول بمثابة «الأب» للمؤمنين، وأن أزواجه بمثابة أمهات لهم، ولذلك سمين على أساس نص القرآن الكريم: «أمهات المؤمنين»، وكذلك حرم القرآن على المؤمنين أن يتزوجوا نساء الرسول ﷺ من بعده (سورة الأحزاب، الآية ٦ والآية ٥٣).

أما عن دخول المساكن فإنه لا يصح دخول بيوت الغير التي فيها أهلها إلا بعد الاستئذان والتحية، فإن لم يكن فيها أهلها فلا يصح دخولها. ويجوز دخول البيوت غير المسكونة إذا كانت هناك مصلحة للدخول أو له فيها متاع (سورة النور، الآيات ٢٧-٢٩).

وأما أوقات الزيارات فإن القرآن تبه إلى أوقات يكون فيها الإنسان في بيته على حال الحياة الخاصة (Privacy)، ولذلك يجب على البالغين الاستئذان، وذلك مثل وقت تغيير ثياب النوم بثياب اليقظة قبل صلاة الفجر، وساعة خلع الثياب للقبولة عند الظهيرة وعند تبديل الملابس للنوم بعد صلاة العشاء (سورة النور، الآية ٥٨).

ومن آداب النساء في اللباس عند الظهور في المجتمع مراعاة الاحتشام وتجنب التكشف الذي لا ضرورة له وعدم إظهار الزينة لغير المحارم (سورة الأحزاب، الآية ٥٩؛ سورة النور، الآية ٣١).

وإذا كان القرآن لا يحرم الزينة التي أخرجها الله لعباده (سورة الأعراف، الآية ٣٢)، إلا أنه أمر أن تكون في محلها، وأيضًا إذا كان إلى جانب ما تقدم قد حضّ المؤمنين والمؤمنات على غضّ البصر، فإنه في ذلك كله يحرص على طهارة القلب الآدمي من أن تلم به خواطر السوء (سورة النور، الآيتان ٣٠-٣١؛ وسورة الأحزاب، الآية ٥٣).

ولا بد أن نلاحظ أن تأمل كل جمال حق يأخذ بلب المتأمل ويرفع شعوره بما خلق الله تعالى من جمال وزينة، لكن أين هي التربية الجمالية التي تذكر متأمل كل حسن وزينة بخالق الحسن ومانح أسباب الزينة؟

إن التربية الجمالية ذات صبغة أخلاقية لا تخلو من عنصر الإيمان والروحانية التي يجب أن يتحلّى بها كل متأمل للجمال.

الأخلاق في الحديث

نزل القرآن هدي للناس كافة، وفيه تولى الله تعالى تربية الرسول عليه الصلاة والسلام وتوجيهه في أداء رسالته بما علمه ابتداءً وبما أنزله عليه في مختلف المناسبات والأحداث وفي الأمور الخاصة به هو، والرسول عليه الصلاة والسلام مخاطب بالقرآن الكريم في مواضع كثيرة جداً إلى جانب توجيه الخطاب للناس بوجه عام وللمؤمنين ولطوائف منهم رجالاً ونساءً، لكن المخاطب الأول هو الرسول ﷺ وكان هو أول من يعمل ويتخلق بما أنزل عليه، ولذلك فإنه لما سئلت السيدة عائشة رضي الله عنها عن خلق الرسول ﷺ، أجابت: «كان خلقه القرآن»، فلما تأدب به صار هو المثل الخلفي الكامل للمسلم: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾ (سورة الأحزاب، الآية ٢١) والله قد أمره أن يقول: ﴿وأنا أول المسلمين﴾ (سورة الأنعام، الآية ١٦٣).

وكان من دعاء الرسول ﷺ الذي يجب أن يقتدى به قوله: «اللهم أحسن خلقي فأحسن خلقي»، وقوله «اللهم جنبني منكرات الأخلاق».

ومعنى هذا كله قد لخصه الغزالي بقوله إن الرسول عليه الصلاة والسلام كان هو المقصود الأول بالتأديب، ثم منه يشرق النور على كافة الخلق، فإنه أدب بالقرآن وأدب الخلق به، ولذلك قال ﷺ: «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»^(٢١).

ولم يكن هذا الإتمام لمكارم الأخلاق من إلهامات البشر أو اجتهادهم وإنما كان تعليمًا ربانيًا جاء تأكيداً لما انطوت عليه الفطرة الفائقة للإنسان وأضاف إليها.

وقد أدّى الرسول ﷺ رسالته بصبر وحلم وجهاد متنوع لا نظير له، وكان كالأب للمؤمنين، رقيق القلب (سورة آل عمران، الآية ١٥٩)، يشق عليه أن يصيبهم عنت، «بالمؤمنين رؤوف رحيم» (سورة التوبة، الآية ١٢٨). وبعد أن أدبه الله تعالى وصفه مخاطباً له: «وإنك لعلی خلق عظیم» (سورة القلم، الآية ٤)، وأصبح مفهوم «الخلق العظيم» عند العلماء هو جملة التأديب بالقرآن^(٢٢).

وفي الحديث الشريف ذكر كل المفهومات الأخلاقية وفضائل الدين مع تطبيقها في شتى أمور الحياة، وفيه ذكر كل الخصال الذميمة والتحذير منها، سواء كانت في العمل أو في صفات النفس، ولا سبيل إلى معرفة ذلك إلا بالرجوع إلى الأبواب المتعلقة به في كتب الحديث. ونحب أن نختم الكلام عن الأخلاق في القرآن الكريم والحديث الشريف بإشارة نستمددها من القرآن الكريم: «رب العالمين»، «رب كل شيء».

ولفظ «الرب» مصدر من رب يرب أو يربى، واستعير المصدر للدلالة على الفاعل، ثم وصفاً للمبالغة، وقيل: هو نعت من رب يرب فهو رب، ثم سمي به المالك، لأنه يحفظ ما يملكه ويربه.

(٢١) الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد ٢.

(٢٢) يتضمن كتاب التهانوي، ١٩٦٦، ص ٤٤٨، مزيداً من الآراء عن هذا المفهوم لدى المتصوفة. وانظر أيضاً مادة «خلق»، ص ٤٤٦ وما بعدها.

وهذه «التربية» عبارة عن «إنشاء الشيء حالاً فحالاً إلى حد التمام» أو هي «تبليغ الشيء إلى كماله شيئاً فشيئاً»^(٢٣).

والفخر الرازي، في تفسيره لسورة الفاتحة، يشرح معنى الرب وتربية الخالق للخلق جيمعاً بأنه خلقهم، وهو يربيههم ويحسن إليهم، لا لأجل نفسه بل لأجل أنفسهم. ونحن قد ذكرنا في كلامنا عن الإنسان أنه الكائن الخلقى الوحيد، والله سبحانه وتعالى الذي خلق كل شيء «بالحق» قد رسم للإنسان طريق كماله المراد منه بحسب رسالته ومصيره، فهو سبحانه وتعالى مصدر التربية بكل معانيها ومصدر التربية الأخلاقية التي هي من جوهر الدين.

على أن الإنسان، بما وضعه الله في فطرته من ملكات الإدراك لقيم الأعمال والمشاهدة لآثارها في الحياة، قد توصل إلى كثير من أنواع السلوك الحسن أو النافع، وقضى عقله وشعوره بضرورة تجنب كثير من الأعمال السيئة أو الضارة، وهكذا تعلم بنفسه فضائل أساسية من مراعاة الحق والعدل، كما تحرك قلبه بأحاسيس الرحمة التي تدعو إلى التعاطف والتعاون، وتوصل إلى فضائل شتى من التبصر والحزم، وتبين بالتجربة عواقب نوازع الشر والعدوان والأنانية، وظهر في كل مجتمع، مهما كان بدائياً، من يدعو إلى الخير والمصلحة وينهى عن الشر والأذى، ولولا ذلك لما استقام نظام الحياة.

لكن الله «رب كل شيء»، في هدايته للإنسان على لسان رسله، فتح عقل الإنسان وقلبه لأنواع جديدة من فضائل الدين والإيمان والتقوى، ونمى في وعيه الخلقى أحاسيس أخلاقية رفيعة، وبذلك أكمل عنايته بالإنسان، وهو المخلوق المتميز الذي اقتضت حكمة الله أن يجعله «خليفة» في الأرض.

طبيعة الأخلاق ومميزاتها في الإسلام

الدين كما يتصوره المفكر المسلم ليس مجرد علم نظري بوجود إله أو انقياد لقانون يطاع، ولا هو مجرد علاقة تعظيم أو محبة لله ونحو ذلك من تصورات، وإنما هو ذلك كله وأكثر منه. إنه نظام كامل في العقيدة والفكر والمعرفة والقيم والحياة والحضارة يؤمن به الإنسان المفكر ويعمل به، وهو يشمل هذه الحياة، ويهيئ لما بعدها، ومداره حول الإنسان في حقيقة أمره ومعنى حياته ومصيره على نحو واضح مفصل، وكل ذلك بحسب أصول ومبادئ ليست من وضع فرد أو مجموعة أفراد من البشر، وإنما هي من خالق البشر، والعقل يقبل تلك المبادئ بأدلتها، والضمير يستجيب لها، لأنها من عند خالق العقل وواهب الضمير. ومن تعريفات الدين الماثورة عند علماء الإسلام في كتب المصطلحات الجامعة:

(٢٣) انظر مفردات غريب القرآن للراغب الإصفهاني، وتفسير البيضاوي لسورة الفاتحة، ١٩٨٨.

«الدين وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال والفلاح في المال»^(٢٤).

والدين كله في الإسلام، بعد الاعتقاد، سلوك وخلق مع الله تعالى ومع الإنسان ومع الكائنات الحية، وهو طريقة تصرف إزاء كل شيء، والحقيقة أن شريعة الإسلام وأخلاقه وآدابه قد شملت كل عمل في حياة الإنسان، وما على من يريد التفصيل، إلا أن ينظر في الكتب الشاملة خصوصاً كتاب «إحياء علوم الدين» لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي.

فلا عجب إذن أن يحتل الخلق أكبر مكان في الدين، ومما يروى عن رسول الإسلام عليه الصلاة والسلام في ذلك عبارات كثيرة مثل: «خير ما أعطى الإنسان خلق حسن»، و«أكمل الناس إيماناً أحسنهم خلقاً»، و«إن الله يحب مكارم الأخلاق ويبغض سفاسفها»، و«حسن الخلق خلق الله الأعظم»، وهذا مجاز معناه أن الله سبحانه وتعالى له الكمال المطلق، «ولله المثل الأعلى» (سورة النحل، الآية ٦٠؛ سورة الروم، الآية ٢٧).

وعلى أساس أن الدين «وضع إلهي»، فإن الأخلاق والفضائل الدينية والدنيوية لها في الإسلام مميزات كثيرة، ومنها:

أولاً: هي «أوامر» و«وصايا» و«نواه» و«محرمات» إلهية مطلقة موجهة للعاقل القادر المختار ممن له وحده «الخلق والأمر» (سورة الأعراف، الآية ٥٤) وبها يصلح نظام الحياة: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ...﴾ (سورة النمل، الآية ٩٠)، وهو ينهى عن الظلم وعن التجسس والغيبة والسخرية والعيب ولقب السوء (سورة الحجرات، الآيتان ١١-١٢) وينصح بعدم الإصغاء لوشايات الفاسقين تفادياً لإلحاق الأذى بالغير دون حق (سورة الحجرات، الآية ٦).

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُوَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (سورة النساء، الآية ٥٨)، «قل أمر ربي بالقسط» (سورة الأعراف، الآية ٢٩)، ويقول الرسول ﷺ مخاطباً أهل الكتاب: «وأمرت لأعدل بينكم» (سورة الشورى، الآية ١٥).

وهو يأمر بالصدق في القول والعمل والنية والوعد، ويصف ما جاء من عند الله بأنه «صدق»، ويمتدح الإيمان (سورة التوبة، الآية ١١٩؛ سورة الحجرات، الآية ١٥)، وفيه عبارات مثل «قَدَّمَ صِدْقَ»، «لسان صدق» (سورة يونس، الآية ٢؛ سورة مريم، الآية ٥٠). ومن الدعاء الذي علمه الله سبحانه وتعالى للرسول ﷺ، وللمؤمن: «وقل رب أدخلني مدخل صدق وأخرجني مخرج صدق» (سورة الإسراء، الآية ٨٠).

﴿قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي...﴾ (سورة الأعراف، الآية ٣٣)، وحتى الإيمان أمر: ﴿وأمرت أن أكون من المؤمنين﴾ (سورة يونس، الآية ١٠٤).

وربما يخطر للقارئ أن يسأل: إذا كانت أصول العقيدة في الإسلام أمورًا يمكن إثباتها بأدلة العقل، وكانت أمهات الفضائل خصلاً يستجيب لها الضمير والطبع السليم لنبلها وفائدتها، فكيف تكون موضوع أوامر؟

والجواب أن الأوامر مقصود بها التكليف لأجل المسؤولية والحساب والجزاء بالثواب كما أن النهي عن الشرور والردائل الممقوتة هو لقطع الأعذار والاحتجاج بعدم الإنذار بالعقاب مقدماً (سورة طه، الآية ١٣٤).

وهذا مع وجوب ملاحظة أن الدين يؤكد ما يهدي إليه العقل والضمير ويطلب له الجزاء العادل، والإنسان لم يخلق عبثاً، ولا يمكن التسوية في المصير بين الأخيار والأشرار (سورة المؤمنون، الآية ١١٥؛ سورة ص، الآيتان ٢٧-٢٨).

ثانياً: هي أخلاق وفضائل كلية عامة الانطباق والتطبيق. فالإحسان والبر والعدل والوفاء بالعهد والصدق فضائل كبرى تندرج تحتها فضائل أخرى، وهي مبادئ غير مقيدة، فالبر والعدل يجب أن يكون مع الناس كافة على أساس أن الإنسانية كلها أسرة واحدة (سورة النساء، الآية ١). وفي الحديث: «لا يبلغ عبد حقيقة الإيمان حتى يحب للناس ما يحب لنفسه»^(٢٥).

وهي أخلاق أيضاً مع الموافق ومع المخالف الذي لا يتعدى ومع من نحبهم ومن لا نحبهم أو لا يحبوننا، ومع المشركين:

﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم...﴾ (سورة الممتحنة، الآية ٨).

﴿وإذا قتلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى...﴾ (سورة الأنعام، الآية ١٥٢)، ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى...﴾ (سورة المائدة، الآية ٨).

﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين...﴾ (سورة النساء، الآية ١٣٥).

ثالثاً: لها صلة بالله بأكثر من وجه، مثلاً:

- هي، كما أوصى الرسول ﷺ، تخلّق بأخلاق الله واقْتداءً بفعله، ﴿وأحسن كما أحسن الله إليك﴾ (سورة القصص، الآية ٧٧)، ﴿وليعفوا وليصْفحوا ألا تحبّون أن يغفر الله لكم﴾ (سورة النور، الآية ٢٢).

- وأساس إمكان محاكاة الإنسان لأفعال خالقه ما فيه من نفحة إلهية.

- وفي القرآن الكريم أن الله تعالى «على صراط مستقيم» (سورة هود، الآية ٥٦) أي أنّ أفعاله حق وعدل، والدين أيضاً صراطه المستقيم (سورة مريم، الآية ٣٦)، وهو يدعوننا إليه (سورة الأنعام، الآية ١٢٣)، والمسلم يسأل الله:

«اهدنا الصراط المستقيم»، بحيث تسير إرادة الإنسان تبعاً لإرادة خالقه.

رابعاً: الإيمان ضمان لقيمة العمل والجزاء عليه.

كل الأعمال الصالحة، بما فيها الأخلاق، نجدتها في القرآن الكريم مقرونة إلى الإيمان بالله على قاعدة أن «الإيمان ما قر في القلب وصدقه العمل» (حديث شريف)؛ وأن العمل بدون الإيمان يذهب هباءً، وهنا يحسن التفصيل:

أولاً: في القرآن، طبقاً لمبدأ الجزاء بحسب العمل (سورة غافر، الآية ١٧؛ سورة التحريم، الآية ٧)، وعد بالثواب والنعيم لمن يفعل الخير بكل أنواعه، وهذا عدل. لكن في القرآن أيضاً عبارات مثل: «في سبيل الله» (سورة البقرة، الآية ٢٦٢)، «ابتغاء وجه الله» (سورة البقرة، الآية ٢٧٢)، «ابتغاء مرضاة الله» (سورة البقرة، الآية ٢٦٥)، «على حبه» أي على حب الله دون انتظار جزاء أو شكر من البشر (سورة الإنسان، الآية ٩)، وكل ذلك في مناسبة ذكر أفعال الخير أو أداء واجبات الدين، مثل إنفاق المال أو الجهاد أو إطعام المحتاج أو الصبر ودفع السيئة بالحسنة (سورة الرعد، الآية ٢٢) أو تزكية النفس ببذل المال ابتداءً من غير أن يكون جزاء لتفضل سابق، بل «ابتغاء وجه ربه الأعلى» (سورة الليل، الآيات ١٨-٢٠).

وينضم إلى ذلك أن الأبرار يفعلون ما يفعلون ابتغاء مرضاة الله «وتشبيهاً من أنفسهم» (سورة البقرة، الآية ٢٦٥) وهذه العبارة الأخيرة لها دلالة خاصة.

والآن فلننظر: إذا كان القرآن يأمر بالعدل والإحسان ويحض على البر والرحمة ويأمر بكل فضائل الدين وإفاضة الخير ويمتدح البذل والإيثار، فما هو الباعث على ذلك وما هي الغاية منه؟

ما من شك في أن كل ذلك إذا صدر عن أحاسيس إنسانية من التعاطف والمحبة البريئة عن الغرض على أساس الأخوة الإنسانية وما تقرر في الدين من «أن يحب المؤمن لأخيه ما يحب لنفسه» فإن ذلك يكون جديرًا بكل تقدير، لأنه استجابة لما غرزه الله في فطرة الإنسان السليمة، ومن استجاب لذلك فإنه يسعد نفسه مثل ما يسعد غيره.

ثم إذا كان الفعل دون انتظار جزاء، فإنه يكون أعلى درجة، وكل ذلك ظاهر.

لكن، هناك، بحسب القرآن، موقف أعلى لا يتنافى مع ما تقدم، وهو ربط الفعل من حيث الباعث والغاية، بالله عز وجل: وهذا من جهة على أساس أنه تعالى «خالق كل شيء» ومصدر كل حق وخير، فهو المقصود الأعلى بفعل الخير، ومن جهة أخرى على أساس مبدأ ضمان قيمة الخير أولاً وقبل كل شيء ومبدأ الجزاء لمن يريد، بعد ابتغاء مرضاة الله والسعادة بأنه سما في نفسه بما أسدى من خير؟

ومن ذا الذي بيده نظام الوجود والحياة غير الله تعالى؟ ومن الذي يعلم البواعث والنوايا وله القدرة على الجزاء سواه؟ فهو واضع نظام الأخلاق في طبيعة الإنسان وطبيعة الحياة وهو السند والضامن لقيمته.

على أن هناك من يقول إن فعل الخير خير في ذاته، ولذلك نفعه. هذا كلام نظري إذا كان المقصود منه أن الخير له قيمة ذاتية، ولنلاحظ هنا أن القرآن الكريم لا يزال يحض الإنسان على أن يقصد في أمور الإيمان والسلوك، ما هو «خير» أي «أفضل» و«أحسن». وهناك من يقول إن الخير مفيد للإنسان، ولذلك فهو واجب، وهذا حكم عملي أساسه أن الإنسان له قيمة في ذاته ويجب مراعاة ما هو مفيد له فائدة حقيقية، ولنلاحظ أن رعاية «مصالح الإنسان» مبدأ عام في الإسلام وشريعته.

لكن أفعال الخير وأنواع الفضائل ليست كلها منافع وفوائد، فالحق أن الكثير من الفضائل قهر للذات في طلبها السعادة أو الراحة، وكثير منها ترفع وتسام ذاتي. ومهما كان الأمر فإنه إذا جاء الفعل الخلقي، بالإضافة إلى كل ما تقدم، «ابتغاء وجه الله» فإن الإنسان يندمج بأخلاقه في نظام أعلى للوجود ويربط عمله بالمثل الأعلى. أما الدلالة الخاصة لقوله تعالى: «وتثبيتاً من أنفسهم» فإن مقصود هذه العبارة - والله أعلم - أن هناك اقتناعاً ثابتاً من ذات الفاعل، وهذا يدل على أن الفعل الخلقي ليس مجرد استجابة للأمر وإنما هو أيضاً استجابة عن تفكير ومعرفة وإيمان بفضيلة العمل واتفاقه مع ما يريده الله.

ومن المبادئ في نظام الأخلاق في الإسلام: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى»، فمن نوى العمل لله وجد العمل عنده ومن لم يقصده لم يجد لسعيه نتيجة. ثانياً: وهذا هو ما نجده في القرآن الكريم في حق الجاحدين لوجود الله عن علم ووعي وعناد أو الذين عرفوا وجوده وأعرضوا عنه.

الفصل الثاني

الحقوق والمسؤوليات في الشريعة الإسلامية

التهامي نقرة

الحقوق في الشريعة

حقوق الله وحقوق خلقه من أهم ما جاءت به رسالات السماء إلى أهل الأرض في الكتب المنزلة، وعلى السنة الأنبياء، ليقوم الناس بالقسط. وذلك هو العدل الذي قامت به السماوات والأرض.

قال الله تعالى: ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾ (سورة الحديد، الآية ٢٥).

والشريعة الإسلامية لا تقيم موازين العدل بين المسلمين أنفسهم فحسب، بل بين جميع الناس.

وقد أمرنا الله في كتابه العزيز أن تغلب على أهوائنا، وألا يحملنا بُغض أقوام لنا على ظلمهم وإنكار حقوقهم. قال تعالى: ﴿ولا يجرمكم شأن قوم على ألا تعدلوا أعدلوا هو أقرب للتقوى﴾ (سورة المائدة، الآية ٨)، فمن تجاوز حدود الدفاع في ردّ العدوان عن نفسه فقد ظلم، وهو معنى قوله عزّ وجلّ: ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾ (سورة البقرة، الآية ١٩٠). ويمثل هذا المعنى الدقيق للعدل الأساسي الذي يقوم عليه تعريف حقوقنا وواجباتنا لا في داخل المجتمع الإسلامي فحسب، بل في علاقاته مع غيره، فلإنسان الذي كرمه الله على سائر المخلوقات حرمة وحقوقه في حياته وعقيدته وعرضه وماله، ولا يجوز الاعتداء عليها بأي نوع من أنواع العدوان، أيًا كان لونه وجنسه ودينه؛ فالناس سواء في الحقوق والواجبات. وفي حديث رواه ابن ماجه: «المؤمن من أمنه الناس على أموالهم وأنفسهم» ولفظ (الناس) عام لا يخص المسلمين دون غيرهم.

والمؤمنون إذن هم حملة أمانة التكليف، وعلى كواهلهم تقع مسؤولية القيام بحق الله وحقوق العباد، يحققونها في أنفسهم، ويدعون غيرهم إلى القيام بها والحفاظ عليها، وهذا

يعني: امتثالهم لأوامر الله ونواهيه. ومسؤولية كل فرد عن نفسه مسؤولية كاملة أمام الله، لقوله عز وجل: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ (سورة المدثر، الآية ٣٨).

وكل فرد مسؤول عما أوجبه الله عليه، أو استرعاها إياه لقوله ﷺ: «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ؛ فالإمام راعٍ وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راعٍ في أهله وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها وهي مسؤولة عن رعيته»^(١).

وكان هذا الحديث المشهور الذي رواه البخاري قاعدة عامة في ارتباط السلطة بالمسؤولية، وفي إحكام علاقة أصحاب السلطان بغيرهم على وجه يحدّد حقوق كل وواجباته، ومسؤولياته. والمسؤولية في الشرع قد تحصل بالمخالفة في القصد، فيؤاخذ المخالف بقصده، وإن لم يقع في المحذور؛ فمن قصد المخالفة في الشرع بالفعل أو بالترك، فوافق الشرع عن غير قصد، فهو عاصٍ. أما في القانون الوضعي فإن مناط المسؤولية هو أن يفعل الشخص ما لا يجوز له فعله، أو يترك ما يجب عليه فعله^(٢).

ونظرة الشريعة إلى الحقوق والمسؤوليات تتسم بالمساواة والتوازن. والعلاقة بين هذين هي التي تحدّد اتساق النظام الفقهي وتماسكه بأكمله. غير أن المجال هنا لا يتسع لتفصيل القول في هذا الموضوع. والمساواة هي الركن الأساسي للعدل. لذلك نرى الإسلام يسوّي بين الناس في حقوقهم، وفي تحمّل مسؤولياتهم المترتبة عن أفعالهم وتصرفاتهم، وينفّذ الأحكام عليهم بدون ميز.

فليس لأحد - وإن سما شأنه كالنبي عليه الصلاة والسلام - أن يسقط عن نفسه أو عن غيره ما أوجبه الله على خلقه من تكليف، وما فرضه عليه من واجبات، سواء أكانت حقوقاً لله، كالإيمان والعبادات، أم كان للعبد فيها شيء كطاعة الوالدين وحسن الجوار، ولا أن يحرم آخر من ممارسة حق خوله الشرع له، كحق الفرد في مزاولته أي عمل مشروع يقدر على القيام به.

ولنا في النبي ﷺ هنا قدوة حسنة؛ فشعوره بمضاعفة مسؤولياته دون سائر الناس جعله أشدّ الناس تحريماً في الحق، وأكثرهم خوفاً من الله في حقوقه سبحانه، أو في حقوق عباده. وما قاله للناس حين استشعر فراق الدنيا يؤكد هذه الحقيقة. روى الطبري أنه ﷺ خطب في مرض موته فقال: «... وإنّه قد دنا منّي خفوق من بين أظهركم، فمن كنت جلدت له ظهرًا، فهذا ظهري فليستقد منه، ومن كنت شتمت له عرضًا، فهو عرضي، فليستقد منه. ومن أخذت له مالاً، فهذا مالي فليأخذ منه ولا يخشى الشحناء من قبلي؛ فإنها ليست من شأني. ألا وإن أحبكم إليّ من أخذ مني حقاً هو له، أو حلّني فلقيت ربّي وأنا طيبُ النفس»^(٣).

(١) السيوطي، ١٩٣٤، المجلد ١، ص ٢٤٤.

(٢) الشاطبي، بدون تاريخ، ص ٣٣٧.

(٣) الطبري، ١٩٦٦، ص ١٨٩-١٩٠.

غير أن الدقة في تعريف الحق وتفسيره لا تستبعد على الإطلاق ممارسة قدر كبير من التسامح الذي يركز أولاً على توازن الحق في حد ذاته وانسجامه مع مقتضيات الحياة الاجتماعية؛ فالإسلام يتسم بالوسطية والاعتدال عمومًا، وفيما بين حقوق الله وحقوق العبد خصوصًا، بل وفي حقوق العباد أنفسهم، حتى لا يطغى حق على حساب حق آخر، إذ إن هدف الشريعة من إقامة العدل أن تحفظ التوازن في الحقوق والالتزامات، وتصون حقوق الناس الفردية ومصالح المجتمع بقواعد ثابتة ومسلمة، وكفاعة منع الضرر، التعويض عنه إذا حصل.

ومفهوم التوازن يتسع لمعنى الرفق في استعمال الحق؛ لأن الاعتدال رفق، والرفق ضد التعسف. ولذلك كان الشرع يحذر من إساءة استخدام الحقوق. وذلك أن مثل هذه الإساءة تنتفي عنها صفة الحق.

والآن وقد وضعنا الخطوط العريضة للإطار العام لفهم الحق والمسؤولية في الإسلام، يجدر بنا أن نعرف هذه الحقوق والمسؤوليات. وينبغي لنا، بادئ ذي بدء، أن نحدد بعض أوجه الاستخدام اللغوي لمفهوم الحق في القرآن الكريم وعند الفقهاء.

إن مفهوم «الحق» في اللغة العربية بالغ الثراء، وإذا ما تناولناه من الوجهة الدلالية لخلصنا إلى طابعه الجامع والشامل. والواقع أن كلمة «الحق» في اللغة العربية تنطوي على معايير عدة. ويورد اللمغاني^(٤) ما لا يقل عن اثني عشر معنى لهذا اللفظ في القرآن. فالحق اسم من أسماء الله عز وجل، والحق يعني أيضًا القرآن، والإسلام، والعدل، والتوحيد، والصدق، والحقيقة، والشرعية، والمال المشروع، وثواب الأولويات، والضرورة. وإذا ما أوغلنا في تمحيص ما ينطوي عليه هذا المفهوم من معانٍ مختلفة فقد تنوه بنا الشعاب. ومن ثم سنكتفي هنا بالأبعاد التي حددت في نطاق هذا الفصل لمفهوم الحق، أي الحق في الشريعة الإسلامية.

والفقهاء القدامى لم يحددوا معنى «الحق» من الجوانب الميتافيزيقية أو المنطقية، بل اكتفوا بالمدلول اللغوي. وأكثر استعمال كلمة «حق» عندهم، في المصالح الاعتبارية: وهي التي لم يكن لها وجود إلا بإثبات الشرع لها؛ مثل: حق النفقة، وحق الحضانة، وحق الشفعة... إلخ. وفيهم من عرّف «الحق» بأنه مصلحة ثابتة للشخص. ولكن هذا التعريف غير جامع؛ لأنه لم يشمل حقوق الله على أهميتها في الإسلام. وهو سبحانه منزّه عن أن تكون له مصلحة في حقوقه على عباده.

لذلك قسم القرافي الحق إلى ما هو لله؛ وإلى ما هو للعبد. واعترض عليه قاسم الأنصاري بأن كسب العبد بأوامر الله ونواهيه حادث، وأوامره ونواهيه قديمة، لأنها من كلامه الأزلي، فلا يصح أن يتعلق الحادث بالقديم^(٥). ولعلّ تعريف التفنازاني - أحد علماء

(٤) اللمغاني، ١٩٧٠-١٩٧١، ص ١٣٢.

(٥) الأنصاري، ١٩٢٥، المجلد ١، ص ١٥٧.

القرن الثامن الهجري - أقرب إلى الصواب؛ فقد عرف حق الله بما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص بأحد، بخلاف حق العبد، فتتعلق به مصلحة خاصة. وهذا الجدل الذي شغف به الفقهاء قرونًا طويلاً ليس جدلاً عقيماً، بل هو دليل على مدى التعقيد الذي ينطوي عليه مفهوم الحق.

حقوق الله تعالى

وهي قسمان: حق لا يشركه فيه أحد كالعبادات، فهي مصروفة إلى الله وحده. قال ﷺ: «حق الله تعالى على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً»^(٦). وبفضل عبادة الله وحده والصلاة له يستطيع الإنسان أن يتفهم ما وضع الله من نظام. ومن هنا كان تعريف الحقوق يفهم بمعناه الواسع؛ فالنظام الإلهي يضع الحدود الفاصلة بين الخير والشر، بين المقدس والدنيوي، بين الحلال والحرام. ولا يجوز للإنسان أن يعدل هذه الحدود بأن يجعل الحرام حلالاً أو الحلال حراماً (سورة المائدة، الآيات ٣ و٨٧).

فمن حق ربوبية الله لعباده، ومقتضى عبوديتهم له أن يحل لهم، وأن يحرم عليهم ما يشاء، وليس لأحد من خلقه أن يحلل أو يحرم. ومن فعل ذلك فقد اعتدى على حق الربوبية في التشريع للخلق. وليس في هذا الصدد تفويض لسلطة الله عز وجل حتى للأنبياء عليهم السلام، فما بالك بغيرهم من البشر. فإنه وحده يغفر الذنوب ويعفي الإنسان من واجباته. ولا يحق لأحد غير الله أن يعفي البشر من واجباتهم. أما الذين يفوضون لغيرهم من البشر أو القسس أو الرهبان أو الأحرار أمر المغفرة وتحديد المحرمات والواجبات المختلفة، فإنهم في نظر القرآن «مشركون»، لأنهم يعزون إلى سلطة دنيوية الحق في تعديل حدود الحلال والحرام.

وترتب على فعل ما حرمه الشرع عقوبة لحماية الناس من المفساد وكفهم عن المعاصي وحثهم على الطاعة. فالغرض من العقوبة التي فرضها الله إصلاح الفرد وحماية المجتمع من الجريمة. والعقوبات المقررة لجرائم الحدود حق لله تعالى، لا يقبل الإسقاط من الأفراد ولا من الجماعة؛ لأنها استوجبتها المصلحة العامة، وهي رفع الفساد عن النفس، وتحقيق الصيانة والسلامة لهم؛ فحق الله هنا يتعلق برعايته صيانة جانب أساسي من نظام المجتمع الإسلامي، وهي حفظ الكليات الخمس: الدين والنفس، والنسل أو العرض، والعقل والمال. وعقوبات الحدود قررها الشرع لسبع جرائم لا تخرج كل جريمة منها عن إحدى هذه الكليات، وهي: الزنى، والقذف، وشرب المسكر، والسرقه، والحراية، والردة والبغي^(٧).

(٦) رواه البخاري ومسلم والترمذي.

(٧) انظر الفصل الثاني عشر في الجرائم والعقوبات في الفقه الإسلامي فيما يلي من هذا المجلد.



جامع دمشق
جان جومي © ماغنوم، باريس

ولكل جريمة من هذه الجرائم حدها المقرر في الشريعة بالنص، بحيث لا يجوز للقاضي أن يزيد فيها أو ينقص منها، ولا يستبدل بها غيرها، وليس له أن يضع شخصية الجاني عند تنفيذ العقوبة موضع الاعتبار. وشروط إثبات هذه الجرائم أمام القضاء تختلف عن بعضها بحسب الجريمة، وتزيد عما يشترط في إثبات غيرها من الجرائم، كما هو مفصل في كتب الفقه، وذلك بمزيد التحري والاحتياط في ثبوت الجريمة. فأية شبهة عرضت في الإثبات منعت عقوبة الحد، لقوله ﷺ: «ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن وجدتم للمسلم مخرجًا فخلوا سبيله، فإن الإمام لأن يخطئ في العفو خير له من أن يخطئ في العقوبة» (أخرجه الترمذي)^(٨). واعتمادًا على هذا الحديث وأمثاله توسع الفقهاء في نطاق الشبهة المسقطه للحد؛ فالله وحده هو الذي يحكم بين الناس في نهاية الأمر. ولا يجوز للبشر، بأي حال من الأحوال، أن يغيروا الحدود التي وضعها الله بين الخير والشر. وخير للإنسان أن يعفو ويصفح ويرد الأمر لله في الحكم على الناس، بدلاً من أن يأتي بظلم أو معصية لا يقرها النظام الإلهي. وعلينا أن نستلفت النظر إلى أن حقوق الناس تنبثق من علاقاتهم بعضهم ببعض؛ فحقوق البعض واجبات على غيرهم؛ وعن هذا التبادل ينشأ نظام الحقوق الوضعية.

حقوق العباد

أقيمت المساواة بين الناس في الحقوق على أساس الوحدة بينهم في الربوبية لرب واحد، وفي الإنسانية لأب واحد، لا فرق بين الغني والفقير، ولا بين الأبيض والأسود؛ لأن الذي منحهم حقوقاً هو الذي خلقهم «كلكم لآدم وآدم من تراب»^(٩) فما من حق للعبد إلا وحق الله فيه. وحقوق العباد كثيرة ومتنوعة. ويمكن جمعها في أربعة أصناف: طبيعية وسياسية ومدنية وشخصية.

فمن أهم الحقوق الطبيعية التي كفلتها الشريعة الإسلامية:

- **حق الحياة**، وذلك لما للحياة الإنسانية من مكانة في الشريعة يجب أن تصان عن الإتلاف والهوان، فكان قتل الإنسان لنفسه أو لغيره من أعظم الأوزار، إذ الحياة حق لكل حي، فلا يجوز الاعتداء عليه في هذا الحق ولا انتزاعه منه.
- **حق الزواج**^(١٠)، وهو ينبع من كون الإنسان مخلوقاً غرست فيه الرغبة الجنسية، وقد أنكر الإسلام من حرم نفسه من هذا الحق الطبيعي ولم يكن له نصيب في تعمير

(٨) السيوطي، ١٩٣٤، المرجع السالف الذكر، ص ٤٣.

(٩) حديث رواه الترمذي وأبو داود وابن حنبل ومسلم.

(١٠) انظر الفصل الخامس عن الأسرة فيما يلي من هذا المجلد.

- الأرض. وحق العمل^(١١)، فأعطى الإسلام كل فرد الحق في أن يزاول أي عمل مشروع يروق له، ويكون كفوًا للقيام به.
- حق التعلم^(١٢)، فأعطى كل فرد الحق في أن ينال من العلم والثقافة ما تتيحه له ظروفه واستعداداته.
- حق السكن^(١٣)، لتكوين أسرة وبيت مसान؛ فمن حق الإنسان ألا يدخل عليه أحد في مسكنه إلا بإذنه.

وهذه الحقوق التي تسمى بلغة العصر «حقوق الإنسان» أساسية في الإسلام. ومن الحقوق السياسية^(١٤) ما يمكن الفرد من الإسهام في تسيير الحكم بوطنه، كحرية التفكير والتعبير عن الرأي؛ إذ التفكير هو وظيفة العقل. وبالعقل تميز الإنسان؛ فإذا تخلى العقل عن وظيفته، فقد تخلى الإنسان عن أخص خصائصه، ولم يعد له دور في تقدّم البشر ورقي الحياة.

وحرية الأمة في اختيار حاكمها المشرف على جميع السلطات التنفيذية، وهو الخليفة أو الإمام؛ فالخلافة لا تتعدى إلا بمبايعة الأغلبية من أهل الحلّ والعقد. وتتضمن الحرية السياسية في العصر الحديث المشاركة في الحكم بالترشيح للمجالس النيابية والتصويت في الانتخابات. والإسلام يهّمه الجوهر ولا يعارض أي شكل من أشكال الحريات التي يقضيها التطور، وتتغير بتغير الأجيال، ما دامت في نطاق المبادئ التي قررها الإسلام، كمبدأ الشورى الذي أقره القرآن، وعمل به النبي عليه الصلاة والسلام في حياته، وكان له في صدر الإسلام شأن في إدارة الشؤون الجماعية ولا يزال يمثل الأساس الذي يقوم عليه أي نظام ديمقراطي. ويدخل في إطار الحريات الأساسية والسياسية حرية الدين، فلا يكره إنسان على اعتناق عقيدة يأبى اعتناقها. قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (سورة البقرة، الآية ٢٥٦).

وسواء تعلق الأمر بالشعور أو بالممارسة، فإن حرية الدين تظل مظهرًا أساسيًا من مظاهر حرية التفكير والعمل. ومع أنّ الإسلام يجعل الرجل قوامًا على زوجه في كل ما يحقق صالح الأسرة والصالح العام، فإنه لا يجيز للمسلم المتزوج بكتابية أن يرغمها على ترك دينها، بل لا يجيز له أن يمنعها من أداء عبادتها وشعائرها؛ بل إن بعض المذاهب ترى أنّه ينبغي له أن يصطحبها إلى حيث تؤدي هذه العبادات والشعائر في كنيستها أو كنيسها، إذا رغبت في ذلك^(١٥).

(١١) انظر الفصل العاشر في الفكر الاقتصادي فيما يلي من هذا المجلد.

(١٢) انظر الفصل السادس أدناه عن التربية.

(١٣) انظر الفصل الخامس عشر أدناه عن حقوق الإنسان.

(١٤) انظر الفصل الحادي عشر أدناه عن الفكر السياسي.

(١٥) علي عبد الواحد وافي، ١٩٦٧، ص ٢٢١.

وقد أفرد للحقوق السياسية والطبيعية فصل خاص في هذا المجلد تحت عنوان: حقوق الإنسان. لذلك تحدثنا عنها بإيجاز، ودون تفصيل واستدلال، حتى نفسح المجال للحقوق المدنية والشخصية، وهي التي تعرض لها الفقهاء وكانت موضوعاتها في الفقه كثيرة ومتنوعة، سواء في ميدان الأسرة أم في المعاملات، أم في الجنابات، مالية كانت هذه الحقوق أم غير مالية.

حقوق الأسرة

لكي تفتح الأسرة وتزدهر ينبغي أن يتمتع كل فرد من أفرادها، في إطار الاحترام المتبادل، بحقوقه كاملة غير منقوصة. وينبغي أن يجدوا فيها منافعًا يساعدهم على التوسع وأن توفر لهم الوسائل الكفيلة بأداء رسالتهم في الحياة. وليس للأسر ما يهددها إلا التزمت والجمود على مذاهب معينة، تتخذ دينًا يلتزم، وقانونًا يتحاكم إليه الناس حرفيًا^(١٦).

والتوعية في الأسرة إنما تحصل أولاً بتعريف الحقوق والواجبات لكل فرد من أفرادها. والأسرة أفضل مكان تنمو فيه وتمارس الحقوق والواجبات، ففيها تنقسم الأدوار وتحدد النظم. وحقوق الأسرة هي الحقوق الناشئة عن انتساب الفرد إلى أسرة معينة، سواء أكان ذلك بسبب الزواج، أم بسبب النسب، وذلك كسلطة الزوج على زوجته، وسلطة الأب على أولاده. وتبني على علاقات الزواج والنسب حقوق مالية، كالميراث، وغير مالية كحل الاستمتاع.

وقد حددت حقوق الزوجة تحديدًا دقيقًا، إذ لما كانت المرأة يسهل ظلمها فإنها بحاجة إلى الحماية أكثر من الرجل. ولهذا منحت حقوقًا تفرد بها. من ذلك أخذ رأيها عند زواجها واستئذانها في نفسها، لقوله ﷺ: «الثيب أحق بنفسها من وليها، والبكر تُستأذن في نفسها، وإذنها صماتها» (أخرجه ابن حنبل). فاتفقوا على اعتبار رضا الثيب، ومثلها البكر عند أبي حنيفة^(١٧)، ضرورة؛ فلها أن تزوج نفسها.

وعلى الزوج أن ينفق على زوجته وعلى أبنائها في المأكل والسكنى والكسوة بقدر وسعه وحاله، فينفق نفقة مثله على مثلها في عُسره ويُسرّه، لقوله تعالى: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ (سورة الطلاق، الآية ٧)؛ فأوجب على الزوج أن ينفق على الأسرة ويصون أفرادها بما له من قوامه عليها. ولكن هذه القوامه أو الرئاسة لا تنتقص من شخصيتها ولا من أهليتها المدنية في الاحتفاظ باسمها واسم أسرتها، وفي تحمّل الالتزامات والعقود من بيع وشراء وهبة

(١٦) محمود شلتوت، ١٩٧٥، ص ١٩٥.

(١٧) ابن رشد، ١٩٨١، المجلد ٢، ص ٥.

ووصية، وبحقها في الملكية والتصرف فيما تملك، مستقلة عن زوجها إن شاءت، لأن ذلك من حقوقها.

ومن حقوق المرأة نخص بالذكر حقًا كثيرًا ما يغفل ذكره هو حق الخلع. والخلع كما عرفه ابن رشد: بذل المرأة العوض على طلاقها. أما مقدار ما يجوز لها أن تختلع به، فإن مالكا والشافعي وغيرهما قالوا: يجوز لها أن تختلع بأكثر أو بمثله أو بأقل من صداقها إذا كانت الرغبة في الطلاق من جانبها هي. وقال غيرهم: ليس له أن يأخذ أكثر مما أعطاه^(١٨) استنادًا إلى ظاهر حديث ثابت بن قيس؛ فقد روى ابن عباس أن امرأة ثابت أتت النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله، ثابت بن قيس ما أعيب عليه في خلق ولا دين، ولكني أكره الكفر في الإسلام. فقال ﷺ: أتردين عليه حديثه؟ فقالت: نعم. وأمره بطلاقها (أخرجه البخاري). فمن أخذ بظاهر الحديث من الفقهاء، لم يجوز أن يكون عوض الخلع أكثر من قيمة الصداق، لأن ما زاد على ذلك يعتبره من باب أخذ المال بغير حق. وإذا أكره الزوج امرأته على قبول الخلع، وقع الطلاق، ولا يلزمها المال، لأنها معاوضة من جانبها. و المعاضضة لا تصح مع الإكراه^(١٩). وللمرأة التي تريد الخلع وبأباه زوجها أن ترفع أمرها إلى القضاء.

وفي مقابل حقوق الزوجة، هناك حقوق الزوج على زوجته، وخاصة طاعته بالمعروف فيما لم يمنع منه مانع شرعي، قال تعالى: ﴿فَإِنْ أَطَعْتُمْ بَلَغُوا عَلَيْكُمْ سُبُلًا﴾ (سورة النساء، الآية ٣٤).

ويدخل في ذلك الولاية عليها أو القوامة على شؤونها وشؤون الأسرة فيما عدا ممتلكات الزوجة فهي تخرج عن سلطته. وأسندت له الشريعة هذا الحق باعتبار أن مسؤوليته تزيد على مسؤوليتها، وهي السعي والكد لكسب المال، والقيام بواجب النفقة، كلفه ذلك ما كلفه من عناء ومشقة، حتى لو كانت زوجته أكثر ثروة منه.

وهناك حق للزوج ذو أهمية كبيرة، وهو حق الطلاق. وقد يبدو في بادئ الأمر أن هذا الحق الذي وضع بيد الزوج محجف بحق الزوجة، وهو سلاح ذو حدين، قد يستعمل ضد الزوجة بدون وجود سبب قاهر. ولكن الشريعة ضيقت الدائرة التي يقع فيها الطلاق حرصًا على استقرار الحياة الزوجية، فجعلته مفرقًا مرة بعد أخرى، ليبقى باب الرجعة مفتوحًا، فيطلقها في طهر لم يباشرها فيه طليقة واحدة رجعية أو يطلقها طلاقًا لا رجعة فيه، إذا أصر على رأيه بعد انقضاء المدة المفروضة عليه لمراجعة نفسه.

وقد روي أن عمر رضي الله عنه كان لا يؤتى برجل طلق امرأته ثلاثًا إلا أدبه؛ فالله تعالى لا يحب الطلاق ولا يرضى به، وهو أبغض الحلال عنده، لما فيه من إبطال الزواج الذي ارتبطت به عواطف ومصالح كثيرة دينية ودنيوية. لكن قد يكون في الطلاق مصلحة أيضًا

(١٨) نفس المرجع، المجلد ٢، ص ٦٦-٦٧.

(١٩) عبد الحكيم محمد، ١٩١٤، ص ١٥٠.

لعدم توافق الزوجين أخلاقًا وطبعًا، أو لأنَّ الاستمرار على العلاقات الزوجية يسبب فسادًا في الدين والدنيا.

وقد حاولت بعض القوانين الوضعية المحدثه في شؤون الأسرة تقييد حق الزوج في الطلاق بقيود صارمة، وذلك للحد من سوء الاستخدام بوسائل قانونية. ولكن هذا الاختيار قائم، وهو الاختيار الوحيد الذي يمكن أن يكون مخرجًا بعد استفاد كل الوسائل القانونية وفشل محاولات الصلح. ولما كانت الحياة الزوجية تهتم الجانين، فإن للمرأة أيضًا حق الطلاق، ولكن في حالات معينة، منها عدم وفاء الزوج بالشروط التي تضمنها عقد الزواج، وقد أجاز أحمد بن حنبل أن تشترط المرأة عدم السفر مع زوجها، أو عدم الانتقال بها من دارها، أو ألا يتزوج عليها..^(٢٠). وهناك حالة إفسار الزوج وعدم قدرته على الإنفاق وعدم رضاها بالمقام معه في عسر؛ وحالة غيبته غيبة طويلة، إذا انقطعت أخباره، وصار في حكم المفقود؛ وحالة الخلع؛ وحالة اتصافه بعب يرد به الرجل شرعًا.

أما تعدد الزوجات إلى الأربع كحق من حقوق الزوج؛ فبعضهم وقف ضده مطلقًا ومنعه منعًا باتًا لما يرى فيه من ضرر بالأسرة وبالحياة الاجتماعية، وبعضهم قيد إباحته بالعقم أو المرض مع القدرة على الإنفاق على أولاده من زوجاته المتعددات، وبعضهم أباحه مطلقًا. والأصل في الشرع إباحة التعدد ما لم يخش الجور بين الزوجات في المعاملة الظاهرة، وليس في الميل النفسي أو الحب، لأنه خارج عن نطاقه. ولكن أقرب مراد في الشرع هو أن يكون منع التعدد مقيدًا، مع الاعتراف بحليته الشرعية، دون التشجيع عليه؛ فيكون معنى قوله تعالى: ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة﴾ (سورة النساء، الآية ١٢٩)، رافعًا للحرج من التعدد الذي أباحه الله، وذلك بما يتبادر إلى الأذهان من وجوب العدل الكامل في كل شيء وهو غير مستطاع، وإنما هو ألا تميلوا إلى إحداهن كل الميل^(٢١).

وحق الإنجاب حق ثابت لكل إنسان يتمتع به في نطاق الأسرة. وهو حق لكل الزوجين ومحك اختبار لمثانة العلاقات الزوجية^(٢٢).

وللمعتدة من طلاق رجعي حق النفقة والسكنى في عدتها، حتى تنقضي العدة، والحامل حتى تضع حملها. أما المعتدة من طلاق بائن فلا حق لها في النفقة والسكنى إلا أن تكون حاملًا.

ولوالدين الفقيرين حق النفقة عليهما من مال الولد. أما الأجداد والجندات وأبناء الفقراء، فتجب عليهم النفقة، فيما يرى البعض. ووجوبها على بعض الأقوال مقيد بما إذا كان المنفق

(٢٠) مصطفى الزرقاء، ١٩٦٨-١٩٦٩، الجزء الأول، ص ٥٨.

(٢١) محمود شلتوت، المرجع السالف الذكر، ص ٢٠٢.

(٢٢) يتناول الفصل الخامس من هذا المجلد هذه الموضوعات بالتفصيل، لاسيما موضوع تحديد النسل.

وارثاً، وله فضل مال من نفقة نفسه. قال صلى الله عليه وسلم: «إذا كان أحدكم فقيراً فليبدأ بنفسه، فإن فضل فعلي عياله، فإن كان فضل فعلي قرابته» (رواه أبو داود والنسائي وابن حنبل). وللزوجة التي يبخل عنها زوجها بما يكفيها ويكفي أبناءها في النفقة اللازمة لمثلها أن تأخذ من ماله بغير علمه ما يكفي حاجتها. قالت عائشة رضي الله عنها: دخلت هند بنت عتبة امرأة أبي سفيان على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالت: يا رسول الله، إن أبا سفيان رجل شحيح، لا يعطيني من النفقة ما يكفيني ويكفي بني، إلا ما أخذت من ماله بغير علمه. فهل علي ذلك من جناح؟ فقال: «خذي بالمعروف ما يكفيك ويكفي بنيك». وللأم المطلقة كفالة الطفل وحضانه. فهي أحق به من سواها، إذا لم تتزوج، وذلك لشفتها وصبرها وتفرغها للقيام بشؤونه؛ فإذا تزوجت الأم سقط حقها من حضانه ولدها لاشتغالها بحقوق الزوج، إلا أن يضطر إليها كأن يمنع الطفل من رضاع غيرها. ويعود أمر تقرير حق حضانه الطفل للقاضي وفق قواعد معقدة لا يتسع المجال لذكرها هنا.

حقوق الآباء

حقوق الآباء مقدسة في الإسلام، ومن حق الوالدين على أبنائهما برهما، والإنفاق عليهما إن كانا معسرين، وبنيني على ذلك الإحسان إليهما، لقوله تعالى: ﴿وبالوالدين إحساناً﴾ (سورة الإسراء، الآية ٢٣)، واجتناب مطلق الأذى ابتداءً من التأفف فما فوقه؛ لقوله تعالى: ﴿ولا تقل لهما أفٍ ولا تنهزهما﴾ (سورة الإسراء، الآية ٢٣)؛ وطاعتها في غير معصية وإن كانا كافرين، إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. قال تعالى: ﴿وإن جاهدك على أن تُشرك بي ما ليس لك به علمٌ فلا تطعهما، وصاحبتهما في الدنيا معروفاً﴾ (سورة لقمان، الآية ١٥). وخدمة الأبوين مقدّمة على أداء فرض الكفاية والنوافل. لذلك قدم النبي صلى الله عليه وسلم صحبتهما على صحبته، وجعل خدمتهما أفضل من الجهاد.

وجاءت الشريعة مؤكدة لحق الأم، حتى قيل: إن لها ثلثي البر. وتمتد حقوق الأبوين لتشمل جميع أفراد الأسرة بأوسع معانيها بل وتشمل الجار.

ولقد أكد القرآن والسنة هذه الحقوق. قال تعالى: ﴿وبالوالدين إحساناً وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب...﴾ (سورة النساء، الآية ٣٦) (٢٣). وورد في حديث رواه الخرائطي أن «من حق جارك عليك أنه إذا استعانك أعتته، وإذا استقرضك أقرضته وإذا افتقر عدت عليه، وإذا مرض عدته، وإذا أصابه

(٢٣) والجار ذي القربى: الذي قرب جواره؛ والجار الجنب: البعيد؛ والصاحب بالجنب: رفيقك في التعلم، أو في الصناعة.

خير هنأته، وإذا أصابته مصيبة عزيته، وإذا مات اتبعت جنازته، ولا تستطل عليه بالبنيان فتحجب عنه الريح إلا بإذنه، ولا تؤذ به بقتار ريح قدرك، إلا أن تعرف له منها، وإذا اشترت فاكهة فاهد له، فإن لم تفعل فأدخلها سرًا، ولا يدخل بها ولدك ليغيب بها ولده».

وبصفة عامة للمسلم على المسلم حقوق كثيرة بوصفهما فردين في أمة واحدة. وما الزكاة إلا أشهر هذه الحقوق التي للفقراء على أموال الأغنياء؛ فالأخوة الإسلامية بين المسلمين تقتضي أن يرحم غنيهم فقيرهم، ويواسي قويهم ضعيفهم، وأن يتحقق بينهم ما يدعو إليه واجب التضامن والتكافل، فلا يتركوا فقراءهم في ذل البؤس والفاقة؛ ومن منع حق أخيه، فكأنه اعتدى عليه لأن الواجب يفرض عليه أن يعطيه حقه غير منقوص، بل وأن ينصره إن كان مظلومًا، وفيه له إذا عاهده، ويكون معه في الملمات، ويعامله بما تقتضيه الأخلاق والمودة.

الملكية الفردية

ولذلك كانت الحقوق الفردية التي تنبثق عن الملكية وامتلاك الأشياء بصفة عامة مقيدة بالحقوق الجماعية. فالملكية حقّ أقره الإسلام للأفراد، باعتبار أنّ التملك مما يحفز الإنسان على مزيد من السعي والكد، وأنّ نزعة حبه فطرية فيه، وأنّ من تمام العدل أن يكون جزاؤه على قدر جُهد المبدول؛ فلإنسان أن يملك، ولا حد للمقدار الذي يملكه من الأعيان أو المنافع. وهذه الملكية حقّ اعتباري حول الشرع بمقتضاه للمالك أن يتصرف فيما يملك بالمعروف. ولا يمنعه من حرية التصرف إلا إذا كان فاقداً للأهلية، فالصغير يتصرف عنه وليه، وكذلك السفیه والمعتوه، أو إذا اقتضت المصلحة العامة ذلك.

ومن أهم الأسباب الموجبة لحق الملكية المشروعة: عقود المعاوضة والوصية والإرث، والعمل الشخصي بالفكر أو بالساعد، والديات والهبات. والشريعة قيدت هذا الحق المقدس بقيود تؤهله للقيام بوظيفة اجتماعية في إطار المصلحة العامة. ومن قيود حق الملكية ألا تعارض مع المصلحة العامة، وألا تتعلق بحياة الناس الضرورية، كالماء، ولا بالحياة الاقتصادية المشتركة التي تتجاوز طاقات الأفراد، كالمناجم والمعادن ونحو ذلك مما يخضع إلى تحديد السلطة، لأن الإسلام يعطي الأولوية دومًا للمصلحة العامة إذا تعارضت مع المصلحة الخاصة. وهناك قيود تتعلق بالمالك نفسه كالرشد في التصرف؛ فلا إسراف ولا إضرار ولا إهمال... لذلك فرضت الولاية على مال الصبي والسفیه والمجنون؛ لأنّ في تصرفاتهم ما يضرّ بالصالح العام.

ومما يضمن حق الملكية تعمير الأرض وإحيائها، لقوله ﷺ في حديث: «من عثر أرضًا ليست لأحد، فهو أحقّ بها» (أخرجه البخاري). وقال ﷺ: «من كانت له أرضٌ فليرزقها أو ليمنعها» (أخرجه الحاكم)، وقد قضى عمر بهذه القاعدة في خلافته.

أما حق المالك، فمنه ما يرجع إلى المالك، فيتصرف فيه، وينفق منه على نفسه وعلى من تلزمه نفقته من أبنائه وزوجته وذوي رحمه. ووجوه الإنفاق في الخير كثيرة، وليست محجورة عليه.

ومنه ما يتعلق بحق الله وهو الزكاة المفروضة في أصناف معينة بقدر معين. ومنه ما يتعلق بحق الأمة، كالجهاد بالمال في سبيل الدفاع عن حوزة الوطن، والإسهام في المصالح العامة، والمشروعات الاجتماعية؛ كبناء المساجد، وتشيد المدارس والمستشفيات وإعانة الضعفاء، ومواساة الفقراء. وفي حديث صحيح أن النبي ﷺ قال: «من كان معه فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له، ومن كان له فضل زاد، فليعد به على من لا زاد له». يقول الشيخ شلتوت: «وللحاكم إذا لم تدفع الأغنياء أرباحهم في الأحوال التي لا تفي أموال الزكاة ولا مالية الدولة بسد حاجة المعوزين، وإقامة المصالح الضرورية، مكتفين بالزكاة المحدودة أن يتدخل بسلطانه في الأخذ منهم بالنسبة التي تدفع الحاجة الطارئة، وتحقق العدالة، كما أن له ذلك إذا امتنعوا عن إخراج الزكاة المحددة»^(٢٤). وفي نفس المعنى يقول ابن حزم في كتابه المحلى: «وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك، إن لم تقم الزكوات بهم، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه، ومن اللباس في الشتاء والصيف بمثل ذلك. وبمسكن يمكنهم من المطر والصيف والشمس وعيون المارة». ثم يروي حديث الرسول ﷺ: «من كان عنده طعام اثنين فليذهب بثالث، ومن كان عنده طعام أربعة فليذهب بخامس أو سادس». ومن هنا كانت مسؤولية الدولة الإسلامية في تشغيل العاطلين، وإيواء اليتامى والعجز وكفالتهم بما يصون كرامتهم ويقيم أودهم ويحفظ حياتهم. وقد اقتصرنا حتى الآن على ذكر الحقوق والواجبات داخل الأمة الإسلامية، ولا ينبغي أن نغفل أن الإسلام اهتم بتنظيم الحقوق والواجبات للإنسانية جمعاء، فأقر لغير المسلمين الذين يعيشون في دار الإسلام حقوقاً أساسية.

حقوق غير المسلمين في دار الإسلام

وكما نظمت الشريعة علاقة المسلمين بعضهم ببعض، فقد نظمت علاقتهم بغيرهم لضمان حقوق الجميع^(٢٥). وغير المسلمين الذين يقيمون بدار الإسلام هم أحق من سواهم برعاية حقوقهم، فأهل الذمة من اليهود والنصارى لهم مع المسلمين حقوق بحكم عقد الذمة الذي

(٢٤) محمود شلتوت، ١٩٧٢، ص ١١٥-١١٦.

(٢٥) انظر الفصل الثالث عشر أدناه عن الأقليات.

هو عهد وميثاق على المسلمين أن يؤمنوهم في ظل الحكم الإسلامي، وأن يوفوهم حقوقهم مقابل أن يدفعوا الجزية، كمساهمة منهم في الإنفاق على مصالح الدولة بما فيها الأمن لأنهم لا يخضعون لأحكام الجهاد. ومن حقهم في عقيدتهم، فلا يُكروهون على غيرها. ويتبع ذلك أن تصان معابدهم، وأن يؤدوا طقوسهم الدينية آمنين.

وقد سمح خالد بن الوليد لأهل «عانات» أن يضربوا نواقيسهم متى شاؤوا إلا في أوقات الصلاة، وأن يخرجوا صلبانهم في أعيادهم. وجعل ابن القيم للمرأة الذميمة حق إدخال الصليب إلى بيت زوجها المسلم، وأداء واجباتها الدينية، وليس لزوجها أن يمنعها. ولأهل الذمة حق الاحتكام إلى دينهم في القضايا المدنية والجزائية. ولهم أيضاً حق حمايتهم من أي اعتداء داخلي أو خارجي، ولو بقوة السلاح عند الاقتضاء.

وقد أوصى النبي ﷺ بأهل الذمة، وحذر من ظلمهم فقال: «من ظلم معاهداً أو انتقصه حقاً أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس منه، فأنا حجيجه يوم القيامة» (أخرجه أبو داود).

ولمفهوم الحق في الإسلام مغزى واسع يضعه في مرتبة أعظم ما تفتق عنه عقل الإنسان في الفلسفة والقانون. وما من شك في أن هذا المفهوم طبع المجتمعات الإسلامية بطابعه وأتاح لها إدارة دفة أمورها قروناً طوالاً. والحديث عن الحقوق يقودنا بطبيعة الحال إلى الحديث عن الشروط التي ينبغي توافرها لممارسة الحقوق والتمتع بها. وهكذا اقترن الحق بمسؤولية تمكن من دمجها في الحياة اليومية. ولأن للإنسان حقوق، فإنه تقع على كاهله مسؤولية إقامتها على نفسه وعلى غيره سواءً بسواء. وإليه تعود مسؤولية جعل حقوقه موضع الاحترام في سلوكه اليومي. غير أن مراعاة حقوق الآخرين هو أفضل السبل لجعلهم يراعون حقوقنا. فنحن مسؤولون بعضاً عن بعض وبالتضامن عن مجتمعنا بأسره. فهناك فروض العين مثل الصلاة والزكاة وفروض الكفاية التي إذا قام بها البعض سقطت عن الآخرين.

المسؤولية

ولذلك كنا نجد في الشريعة الإسلامية من التفاصيل الهامة ما يرتفع بنظرية المسؤولية إلى مستوى رفيع غاية الرفعة. فالمسؤولية في المفهوم الإسلامي لا تنحصر في السؤال والمحاسبة، لتبرئة ساحة، أو إثبات تهمة بسبب ترك ما يجب أن يفعل، أو فعل ما يجب أن يُترك، أو بسبب اعتداء على حق، أو تفریط فيه؛ فالمسؤولية في المفهوم الإسلامي أبعد مدًى من مجرد مفهوم الجريمة والعقاب. إنها مسؤولية التكليف ونداء الواجب. وهي عنوان على استقلال الشخصية وأهليتها لحمل الأمانة، وقدرتها على الوفاء بالتزاماتها، وحريتها في

التصرف بقوى التفكير والتروي، والموازنة والترجيح، وشعورها بالقدرة على تغيير معالم الأشياء وتغيير ما بالنفس، وحسن الاختيار.

والإنسان في تصرفاته الاختيارية المستقلة سيد مسؤول، ومسؤوليته نابعة من سيادته. وعلى قدر اتساع سلطته، وامتداد قدرته تكون مسؤوليته؛ كما أنه على قدر ضعفه وعجزه يكون إعفاؤه من المسؤوليات. فالمسؤولية قرينة الحرية.

وشرف الإنسان في تحمّله لأعباء المسؤولية والأمانة منذ أن استخلفه الله في الأرض، أنه مزود فطرياً بمؤهلات الخطاب وقوى الفهم والبيان، والحرية والإمكان، والعقل والإرادة. والجزاء هنا يكون على العمل، كما يكون على النية. فتحقق العمل والإرادة المصاحبة له أولاً عنصراً أساسياً يحددان المسؤولية.

ومن النيات ما يتجاوز الأعمال. فالمؤمن يكتب له قيام الليل أو الجهاد إذا حبسه عنه عذر. وفي الحديث: «من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة»، وقال رسول الله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»، وهي قاعدة تنطبق على النوايا الحسنة والنوايا السيئة على السواء. كما رفع عن المكلف الحرج والإثم في حال الخطأ أو النسيان أو الإكراه، سواء في الأوامر أو في المنهيات. ولا تعترض هذا بتعلق الغرامات والزكاة بالأطفال والمجانين في أموالهم، لأن هذا من خطاب الوضع، وذلك من خطاب التكليف.

والتكليف مسؤولية تشمل ثلاثة جوانب: فردية وجماعية وحاكمة. فكل فرد مسؤول عن نفسه فيما يعمل، سواء أكان هذا العمل ظاهراً يقع تحت الحس كعمل الجوارح، أم باطناً كعمل العقل والقلب، وهو مسؤول أيضاً عن الأعمال التي تترتب على تأثير أعماله في الغير. هذه هي المسؤولية الشاملة التي يتحملها أمام الله. أما المسؤولية القانونية التي يتحملها أمام العدالة البشرية فتتوقف على الجانب المادي من الأفعال لا غير. والمسؤولية الشاملة والمسؤولية الفردية هما قطبا القانون.

والإسلام لا يؤاخذ بريئاً بذنوب مجرم: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (سورة فاطر، الآية ١٨)، فالله تعالى لا ينتقم من الأحياء لذنوب آبائهم أو أجدادهم الغابرين. وهو إذ يقرر مبدأ العدالة في تطويق الجزاء بعنق الجاني وحده، ينفي عنه الخطيئة الأولى، ولا يجعلها موروثاً ولا باقية.

يقول الله تعالى: ﴿وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا. اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً﴾ (سورة الإسراء، الآيتان ١٣ و١٤). وترتب على ذلك أن الإنسان ينبغي أن يكون مدركاً وفي كامل ملكاته عند إتيان الفعل، فالمسؤولية تقترب بالأعمال حتى ولو كانت سلبية مثل السكوت أو الإغفال.

أما المسؤولية الجماعية فهي التي يسأل فيها المؤمن عن نفسه، ثم عن أهله وذويه وسائر إخوانه من المسلمين الذين يعيش معهم في مجتمع واحد. ولا ترفع هذه المسؤولية عن المسلم إلا إذا أمر ودعا، وحذر ونهى، إذ من تبعاته أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر

لقوله تعالى: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ (سورة التوبة، الآية ٧١)؛ ولقوله ﷺ: «من رأى منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وهو أضعف الإيمان» (أخرجه مسلم). ولا يكفي لمن يرى المنكر فيكرهه بقلبه، ويقول في نفسه: «اللهم إن هذا منكراً لا يرضيك»، دون أن يظهر على ملامحه أي أثر لهذه الكراهية.

والشريعة الإسلامية تحدد إذن الحالات التي ينبغي أن أتدخل فيها على نحو إيجابي أو التي أصبح فيها مسؤولاً نتيجة لسلبتي؛ فلا يجوز لنا أن نقف موقف الحياد مثلاً من الصراع والقتال بين الإخوة، والقرآن الكريم يقرّر: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين﴾ (سورة الحجرات، الآية ٩). والأمر نفسه يصدق عندما يتغلب الفساد والانحلال والظلم أو عندما توجد الفوارق الفظيعة بين أفراد المجتمع الذي تعيش فيه جماعة في مستوى الترف، وتعيش جماعة أخرى في مستوى الشظف، ثم تنزل عن هذا المستوى إلى الحرمان والجوع؛ فالمجتمع مسؤول بعد ذلك عما يحدث فيه من مأس.

ولكن من الواضح أن الدولة تتحمل المسؤولية في الفصل في الخصومات، ورد الحق إلى أهله، وتنظيم أمر الجماعة، وضمان أمنها الداخلي والخارجي، وحمايتها من الفوضى والانحرافات وكل التيارات الهدامة للمثل الأخلاقية، والقيم الدينية، وقمع كل ألوان المفساد والشرور، وتحقيق السلام، والسهر على تنفيذ الاتفاقات والمعاهدات التي أبرمتها مع دولة أو دول أخرى، والوفاء بالعهود التي قطعتها على نفسها تجاه غيرها؛ فلم تعد مسؤولية السلطة التنفيذية منحصرة في المحافظة على الأمن الداخلي والخارجي، بل تجاوزتها إلى ميادين أخرى كثيرة ومتنوعة، تسأل عنها وتحاسب عليها.

وعلى هذا النحو نرى المدى الرحب الذي يمكن أن يبلغه مفهوم الإسلام للحقوق والواجبات، فهو قد أضفى على الفقه طابعاً عملياً واضطلع ولا يزال يضطلع بدور هام في إشاعة الانسجام في حياة المجتمع وفي دمج مبادئ القرآن السامية في الحياة اليومية. وبفضل هذا المفهوم، رسخ الإسلام جذوره في الأرض ومنح المؤمن كل ما ينبغي من المجتمع الذي يعيش فيه. ولكنه عامل المؤمن معاملة البالغ الراشد الحر، أي عامله معاملة الإنسان المسؤول.

الفصل الثالث

الفكر الأخلاقي

الحبيب الفقي

الخلق: معانيه وأبعاده

«الخلق» بضم اللّام وسكونها هو الطبع والسجية. وفي الاصطلاح يطلق على مجالين: الأول يطلق على الصفة التي تقوم بالنفس على سبيل الرسوخ، ويستحق الموصوف بها المدح أو الذم؛ والثاني فهو يطلق على التمسك بأحكام الشرع وآدابه فعلاً وتركاً، ومنه قوله ﷺ: «البرّ حسن الخلق» (رواه الترمذي)^(١).

و«الأخلاق» تطلق على جميع الأفعال الصادرة عن النفس محمودة كانت أو مذمومة. ويقضي العلم بها إلى معرفة الفضائل وكيفية اقتنائها لتركوها بها النفس، وإلى معرفة الرذائل لتنتزّه عنها النفس^(٢).

وبمعنى أوسع، فالأخلاق كعلم توضح معنى الخير والشر وتبين ما ينبغي أن تكون عليه معاملة الناس بعضهم بعضاً، تشرح الغاية التي ينبغي أن يقصدها الناس في أعمالهم وتبين السبيل لعمل ما ينبغي^(٣).

والأخلاق من وجهة اجتماعية هي مجموعة القواعد الاجتماعية المنظمة لسلوك الناس والموجهة إلى الحفاظ على الكيان الاجتماعي ككل وإلى تطويره وإصلاح الإنسان والإنسانية. فهي إذن شكل من أشكال الوعي الاجتماعي^(٤).

ولما كانت الأخلاق هي العنصر المكون للحضارة والمدنية الإنسانية، فقد اعتنى بهذا الموضوع كثير من مفكري الإسلام، نذكر من بينهم فلاسفة الإسلام الذين كشفوا، بحكم

(١) جميل صليبا، ١٩٧١، ١٩٨٢.

(٢) انظر مسكويه، ١٩٦٩، ص ٨٠.

(٣) انظر أحمد أمين، ١٩٥٣، ص ٢.

(٤) ع.م. الماجد، مذاهب ومفاهيم في الفلسفة والاجتماع، بدون تاريخ، ص ٧.

علاقتهم بالتراث الفلسفي اليوناني وغيره من الروافد الفكرية، كالحكمة الهندية والفارسية، عن أوجه اللقاء بين مختلف الحضارات، كما بحث هذا الموضوع إخوان الصفاء الذين لا يختلفون عن فلاسفة الإسلام إلا من حيث أنّ الجانب الأخلاقي عندهم اتخذ شكل سياسة تربوية ميزتهم عن غيرهم من التجمّعات والفرق.

واشتهر بالكتابة فيها مسكويه وابن حزم والماوردي وقبلهم ابن المقفع. ولكل فرقة من فرق الإسلام موقف يحدّد اتجاهها في أقوالها وأفعالها.

وكلهم درسوا المشكلة الأخلاقية في نفس المفهوم الإسلامي، ودرسوا القوى التي تكسب الفضائل دراسة مفصلة ودقيقة، وبينوا أنّ هدف الأخلاق هو التخفيف من حدة الطبع^(٥)، وما كان مركزاً في الجبلة^(٦).

وقد اتّسمت كتابات هؤلاء بشيء من التوفيق أو قل إنَّ ما وجدوه من تشابه كبير بين النظرة الدينية والنظرة الأخلاقية الفلسفية دفعهم إلى أن يمزجوا بينهما في توازن تام، خصوصاً وأنّ المسألة الأخلاقية كانت الدعامة الحقيقية التي تركز عليها الأديان.

ولما كانت الأخلاق صادرة عن الإنسان، بحث مفكرو الإصلاح على طريقة الفلاسفة عن منابع الأخلاق في الإنسان، فأقروا أولاً أنّ الأخلاق والفضائل والذائل ليست فطرية في النفس، وإنما تكتسب وتحصل عن طريق التعقل النظري والعملي، وعلى أساس التكرار والتعود ترسخ وتصبح هيئة في النفس ويقال لها فضيلة^(٧). وهذا الاستعداد للفضيلة مع التمكن يؤدي إلى الكمال أو الإنسان الكامل أو الإنسان الفاضل.

وقد عالجوا قضية النفس من حيث تجوهرها بالأخلاق والفضيلة معالجة دقيقة وصارمة حتى أنهم جعلوا بداية الأخلاق في معرفة الإنسان لنفسه^(٨). ويسمى هذا العلم أيضاً بعلم السلوك الذي هو معرفة النفس، ما لها وما عليها من الوجدانيات^(٩). والأخلاق عبارة عن السيرة والسياسة والتدبير، وهي كلها بمعنى الرعاية كما وردت في الحديث الشريف: «كلُّكم راعٍ وكلُّكم مسؤول عن رعيته» (رواه البخاري والترمذي وابن حنبل في أبواب مختلفة). والرعاية درجات: رعاية الإنسان لنفسه، ورعايته لأهل بيته، ورعايته للمجتمع الإسلامي. وكثيراً ما يتحدث فلاسفة الإسلام عن أنواع ثلاثة من السياسات: سياسة

(٥) انظر التوحيدي، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، بدون تاريخ، المجلد ١، ص ٣٦٦.

(٦) انظر إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء، ١٩٥٣، المجلد ١، ص ١٤٨.

(٧) انظر الفارابي، ١٩٧١، ص ٣٠ و ٣١؛ إخوان الصفاء، المرجع السالف الذكر، ص ٣٦٦.

(٨) إخوان الصفاء، المرجع السالف الذكر، ص ٣٦٨، وكذلك الفارابي، المرجع السالف الذكر، ص ٢٦، حيث يقول إنَّ المدني الذي يعالج الأنفس يحتاج إلى أن يعرف النفس بأسرها وأجزائها وما يعرض لها ولكل واحد من أجزائها من النقاخص والذائل... وما الهيئات النفسانية التي يفعل بها الإنسان الخيرات وكم هي. وانظر كذلك مسكويه، المرجع السالف الذكر، ص ٦٣-٦٤؛ وابن حزم، ١٩٦١، ص ١٤-١٥.

(٩) انظر التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، المجلد ١، ص ٣٢.

الخاص وسياسة الحامة وسياسة العامة، أو السياسة الذاتية والسياسة الخاصة والسياسة العامة.

فالسياسة الذاتية^(١١) هي سياسة الإنسان نفسه ومعرفتها ومعرفة أخلاقه، وتفقد أفعاله وأقوابله في حال شهواته وغضبه ورضاه، والنظر في جميع أموره^(١١).

وأما السياسة الخاصة^(١٢) فهي معرفة كل إنسان كيفية تدبير منزله وأمر معيشتته ومراعاة أمر خدمته وغلماؤه وأولاده ومماليكه وأقربائه، وعشرته مع جيرانه وصحبته مع إخوانه وقضاء حقوقهم وتفقد أسبابهم والنظر في مصالحهم من أمور دنياهم وآخرتهم^(١٣).

وأما السياسة العامة التي هي الرئاسة على الجماعات كرئاسة الأمراء على البلدان والمدن.

ولا شك أن هذه السياسات وهذه الأنواع من التدبير والسلوك إنما هي جامعة للفكر الأخلاقي والاجتماعي وهي كلها تتعلق بريضة النفس كما يقول إخوان الصفاء: «فأي نفس ارتاضت في سياسة جسدها كما يجب أمكنها سياسة الأهل والخدام والغلمان، ومن ساس أهله بسيرة عادلة أمكنه أن يسوس قبيلة، ومن ساس قبيلة كما يجب أمكنه أن يسوس أهل المدينة كلهم، ومن ساس أهل المدينة كما يجب أمكنه أن يسوس الناموس الإلهي...»^(١٤).

والسياسة في هذا المعنى هي صلاح الموجودات وبقاؤها على أفضل الحالات وأتمّ الغايات^(١٥). وهي كذلك استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة^(١٦). وهذه السياسة هي ما يسمّى بالحكمة الخلقية التي تعمّ فائدتها جميع أقسام الحكمة العملية والتي موضوعها النفس الإنسانية من حيث اتّصافها بالأخلاق والملكات. وترجع الفائدة إلى كمال القوة العملية للشخص إمّا بالقياس إلى نفسه أو إلى الاجتماع مع جماعة خاصة أو عامة^(١٧)؛ فموضوع الأخلاق أو الحكمة العملية أو العلم المدني يتعلق بالإنسان وبنفسه التي هي الإنسان على الحقيقة. وإنّ ما يصلح النفس ويكسبها الفضائل ويجعلها تعتمد عليها هو ما سمّاه الفارابي بالعلم المدني. إذ النفس ليست مفطورة على

(١٠) انظر إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء، المجلد ١، ص ٢٧٤.

(١١) انظر حاتم الحامدي، تحفة القلوب، مخطوط، ص ٧٥ أ.

(١٢) انظر إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء، المجلد ١، ص ٢٧٤.

(١٣) نفس المرجع؛ الحامدي، المرجع السالف الذكر، ص ٧٥ ب.

(١٤) أخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء، المجلد ٣، ص ٤٨؛ وانظر كذلك الخوارزمي، ١٩٨٤، ص ١٥٤.

(١٥) إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء، المجلد ١، ص ٣٢٤.

(١٦) التهانوي، المرجع السالف الذكر، المجلد ١، ص ٦٦٤.

(١٧) نفس المرجع، ص ٤٠.

الفضائل، لذلك وجب العلم والتعقل، لأنَّ العقل الإنساني هو المميز بين الحسن والقيح^(١٨) ومنه تصدر الأحكام. ورغم إيمان فلاسفة الإسلام بالعقل فإنهم لم يهتموا بمقالة الشرع في الأخلاق وقاموا بالتوفيق بينها وبين المقالة الفلسفية في نظرية التوسط.

إذن تناول الفكر الديني مبحث الأخلاق وعدها الدعامة الأساسية لهيكله والعملية التي يقع بها التعامل بين الأفراد والجماعات. يقول القرآن: ﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبين وآتى المال على حبه ذوي القربى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون﴾ (سورة البقرة، الآية ١٧٧).

وجاء في الحديث الشريف: «إن هذا القرآن حبل الله المتين فيه إقامة العدل ونبايح العلم وربيع القلوب» (الدارمي، فضائل القرآن، ١). «والذي نفسي بيده لا يسلم عبد حتى يسلم قلبه ولسانه» (ابن حنبل، المجلد ١، ص ٢٨٧). «جئت لأتمم مكارم الأخلاق» (مالك، حسن الخلق، ٨؛ ابن حنبل، المجلد ٢، ص ٢٨١).

كل هذه النصوص تؤكد على أنَّ الدين هو الأخلاق. وللدين مقصدان: مقصد معرفي من حيث معرفة المطلق الذي هو الله وإجلاله، ومقصد إلى الخلق من حيث هو قوة النزوع إلى فعل الخير وضبط النفس عن الهوى. ومعنى هذين المقصدين أنَّ الدين يدعو إلى الفضيلة النظرية (المعرفة) ويدعو إلى الفضيلة العملية (السلوك).

ولما كانت الفضيلة العملية تتسع لكل الأنشطة والعلاقات الإنسانية، فإن القانون الخلقي هو الذي يرسم طريق المعاملة في توازن مع رغبات الفرد من جهة ومقتضيات الجماعة من جهة أخرى.

ولما كان الدين يجعل من الألوهية مبدأ تدير وعناية من جهة، ومصدر حكم وتشريع من جهة أخرى، فإن القانون الديني الكامل هو الذي يجمع بين معرفة الحقائق العليا وتقديس النفس لها وبين أوجه النشاطات المختلفة في الحياة العملية.

وبذلك يصبح القانون شاملاً لعلم الأخلاق ولسائر القوانين المنظمة لعلاقات الأفراد والشعوب، ويصنع كل قواعدها بصيغة القدسية. وبذلك يكون اتباع الفضائل الفردية والاجتماعية نوعاً من الطاعة لأوامر الدين وعبادة حقيقية تضع التوازن التام بين مختلف أوجه النشاط الإنساني وتصرف علاقاته ومعاملاته تصرفاً منسجماً ومتناغماً.

ويبدو من خلال فهمنا لروح الدين وغاياته أنه لا اختلاف بينه وبين الخلق، حتى ولو كانت كلمة «دين» مشحونة بشحنات إلهية وحاملة لما قد يبدو أنه ليس من قبيل الأخلاق، بينما كلمة «خلق» تميزت بطابع إنساني، وذلك مثل الفضيلة؛ فالإلهي مندمج في الإنساني

(١٨) الفارابي، المرجع السالف الذكر، ص ٥٠-٥٧.

والإنساني مندمج في الإلهي، وحتى الغامض من الدين مثل الواجبات فإنها معدودة من الفضائل لأنها تؤسسها وتدفع إليها: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ (سورة العنكبوت، الآية ٤٥). وإذا قبل ذلك في الصلاة، ففي الفرائض الأخرى - كما سنين - ما في الصلاة؛ فكلها تتجه إلى المعروف وتثبت أركانه وتنتهي عن المنكر وتستأصل دوافعه. وتشير النصوص كذلك إلى بلوغ مشارف الطهارة والتركية المعبر عنها بالتقوى؛ فالتقوى لغة جعل النفس في وقاية مما يخاف، وشرعاً امتثال الأوامر واجتناب النواهي. وبعبارة أخرى حفظ النفس عن الآثام وما يجر إليها.

وعند أهل الحقيقة هي الاحتراز بطاعة الله عن عقوبته وهي صيانة النفس عما تستحق به العقوبة من فعل أو ترك.

والتقوى في الطاعة هي الإخلاص والتقوى في المعصية هي الترك والحذر^(١٩). وفي الحديث: «التقوى جماع كل خير»، و«لا فرق بين عربي ولا عجمي إلا بالتقوى» و«أوثق العرى كلمة التقوى» (ابن حنبل، المجلد ٥، ص ٤١١) إلخ... وقد ترددت كلمة التقوى في القرآن: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (سورة الحجرات، الآية ١٣)، وهي في كل الحالات سواء بصيغة الفعل أو الاسم إنما تدل على الطاعة والإخلاص في القول والفعل والحذر من جميع المعاصي والقيام بما أمر الله. ويرى حاتم بن ابراهيم الحامدي أن التقوى اسم يجمع بين العلم والعمل مع الاعتقاد، ويجمع بين القيام بشرائط القرآن وما أمر الله به والانتها عما نهى الله عنه. ولا يحصل ذلك إلا بالعلم. فإن من لا يحسن العلم لا يقدر أن ينزه الله عن الشرك والتشبيه. ومن أشرك أو شبه وأتى بجميع العبادات فليس بذئ تقوى ولا يقبل منه. والتقوى تجمع جميع الفضائل والانتها عن جميع الرذائل ولذلك قال جل اسمه: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (سورة الحجرات، الآية ١٣)، وقال: ﴿وَلِبَاسِ التَّقْوَىٰ ذَلِكَ خَيْرٌ﴾، وقال: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾، وقال: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ (سورة الطلاق، الآيتان ٢-٣)^(٢٠).

والتقوى هي مدار الشريعة لقوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾ (سورة آل عمران، الآية ١٠٢) وحق التقوى هو تحصيل المصالح وتكميلها وتبطليل المفاسد وتقليلها^(٢١). وجماع معاني التقوى منحصر في الاستقامة التي هي عبارة عن الجمع بين أداء الطاعة واجتناب المعاصي^(٢٢). وهي نفسها الصراط المستقيم الذي هو وسط بين طرفين مضلين.

(١٩) الجرجاني، تعريفات، ص ٦٨.

(٢٠) الحامدي، المرجع السالف الذكر، ص ٧٥ (أ).

(٢١) انظر ابن تيمية، ١٩٦٩، ص ٤٩.

(٢٢) التهانوي، المرجع السالف الذكر، المجلد ٢، ص ١٢٢٧.

والصراط المستقيم هو الدين القيم أو هو الإسلام والقرآن وهو نفسه الاستقامة المنصوص عليها في الآية: ﴿فاستقم كما أمرت﴾ (سورة هود، الآية ١١٢) (٢٣). وفي الرسالة القشيرية أنّ الاستقامة درجة بها كمال الأمور وتمامها، وبوجودها حصول الخيرات ونظامها (٢٤).

والاستقامة أو الطريق المستقيم أو الطريق السوي هو نفسه الطريق القسط أو العدل. والعدالة التي تعني في اللغة الاستقامة هي في الشريعة الاستقامة على طريق الحق والبعد عمّا هو محظور، ورجحان العقل على الهوى.

والعدالة مرادفة للعدل، وهو الاعتدال والاستقامة والميل إلى الحق، وهو الأمر المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط (٢٥). وهي عن الفقهاء بمعنى الصلاح في الدين والمروءة باستعمال ما يجمّله وزينه وتجنب ما يندسه ويشينه (٢٦).

وهي عند الفلاسفة المبدأ المثالي والطبيعي أو الوضعي الذي يحدد معنى الحق ويوجب احترامه وتطبيقه.

وللعدل أهمية كبرى في الإسلام هو أقرب الأمور إلى التقوى. وهو، كما يقول بوزار، يؤلف المحور الذي تدور حوله جميع القيم الخلقية الجوهرية (٢٧).

وما دمنا بصدد ذكر الألفاظ الدالة على روح الدين والأساس الذي بني عليه فإننا نلاحظ أنّه لا تناقض بين كلمتي العدل والإحسان. «فالإحسان ليس معناه البر والسخاء والإيثار والتفضل والرفق والشفقة والعطف والرحمة والتعاطف وما يشبه ذلك مما يجعل حاجزاً بين المحسن والمحسن إليه أو يميز بينهما بالدرجات بل الإحسان ليس إلّا في الحدود التي يرى فيها فاعله الناس بعين الله ليسوغ هبته نفسه بلا حدود وليصوّر الله بصورة الإنسان» (٢٨).

والتزليل يحضّر على أن يكون المسلمون «يطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيمماً وأسيراً». وترتفع العلاقة من وضع وسيد، وفقير وغني، ومُتَفَضِّل ومُتَفَضَّل عليه، ومُحْسِن ومُحْسِن إليه، من علاقة تفاضل وتكريم وإحسان إلى علاقة تغطي فيها المحبة في الله، بل إنّ الطرف الثاني يختفي تماماً وراء هذه المحبة ولا يكاد يظهر حتى في المعاملة المادية باعتبار أنّ المتصل به هو الله لا غير أو أنّ التعامل الذي بلغ مستوى من الصفاء لا تشوبه

(٢٣) انظر حيدر آملي، ١٩٦٩، ص ٩٤-٩٥، في جماع المعاني التي تدل عليها كلمة التقوى.

(٢٤) القشيري، الرسالة القشيرية، ص ١٠٣.

(٢٥) انظر الجرجاني، المرجع السالف الذكر.

(٢٦) انظر ابن تيمية، المرجع السالف الذكر، ص ١٢٩.

(٢٧) انظر M. Boisard، ١٩٨٠، ص ١١٧-١١٩.

(٢٨) انظر A. Lalande، ١٩٨٠، ص ١٣٨-١٣٩.

شائبة من خوف أو طمع أو رياء تم بمحضر الله وبرقابة منه، فالمرقبة هي علم العبد باطلاع الرب واستدامته لهذا العلم مراقبة لربه^(٢٩).

ولما كانت أسس الدين مبنية على الاستقامة والعدل، فإن الإيمان والورع بدورهما يقومان على نفس الأساس. ولعل الإيمان والورع هما نفس ما قيل في التقوى وفي العدل والاستقامة وغيرها. والإيمان والورع لا يتمان إلا بالإخلاص، وهو في اللغة ترك الرياء في الطاعات. وهكذا فحياة الفرد في الإسلام خاضعة لمبادئ سامية تندمج في مشاعر الفرد فتحقق له السعادة من حيث هو فرد ومن حيث هو عضو في المجتمع البشري.

غاية العمل الأخلاقي

إن غاية العمل الخلقي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمسألة الضمير والإخلاص والنية. ولقد تحدث فلاسفة الإسلام وعلماءه عن السعادة كغاية للفعل الأخلاقي، غير أن البعض حدد السعادة بالسعادة الدنيوية والأخروية معاً، والبعض الآخر لم يراع في السعادة إلا السعادة الأخروية لا غير. فكل عمل وكل فعل لا بد أن يستند إلى غاية. وهذه الغاية لا بد أن تكون هي الدافع للقيام بعمل أو فعل ما. وإذن فكل فعل أخلاقي أو عمل إنما يصدر عن دافع معين ويراد به أيضاً غاية معينة.

والدافع للفعل أو العمل سمي بالنية والقصد والإرادة. وهي كلها بمعنى واحد، وهو التوجه إلى فعل شيء والقصد به وجه الله لا غير. ووجه الله تعبير من جهة عن طهارة العمل أو الفعل وخلوه من كل ما يفسده من رياء أو تفاخر أو غيره.

والنية لغة عبارة عن انبعاث القلب نحو ما يراه موافقاً لغرض من جلب نفع أو دفع ضرر حالاً أو مآلاً، وقيل العزم.

أما الشرع فقد خصصها بالإرادة المتوجهة نحو الفعل إبتغاءً لوجه الله أو امتثالاً لحكمه. فمن فعل نائماً أو غافلاً ففعله مهمل يماثل أفعال الجماد، ومن أتى طاعة رياءً أو طمعاً في عطاء دنيوي أو توقفاً لثناء عاجل أو تخلصاً من تعنيف الناس فهو مزور؛ فالنية إذن عبارة عن توجه تام قلبي بحيث يستقر القلب على أمر.

وقرب من النية الإخلاص، وهو ترك الرياء وصفاء العمل من الكدورات والتوجه به إلى الله بحيث يتم في سرية تامة ولا مطلع عليه غير الله.

وقد أكد الفكر الديني على النية أو القصد أو الإرادة أو الإخلاص حتى عدت النية هي كل شيء. «نية المرء خير من عمله»، «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى». وفي

(٢٩) انظر القشيري، المرجع السالف الذكر، ص ٩٥-٩٦؛ الجرجاني، المرجع السالف الذكر، مادة «المراقبة».

القرآن: ﴿من يخرج من بيته مهاجرًا إلى الله ورسوله ثم يدرکه الموت فقد وقع أجره على الله﴾ (سورة النساء، الآية ١٠٠).

وفي نفس هذا المعنى يقول الرسول ﷺ: «فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله. ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه» (رواه البخاري ومسلم)؛ كما تؤكد النصوص على أنّ العمل الأخلاقي لا بد أن يجتمع فيه حسن الدافع والقصد والإرادة وطهر الهدف؛ وأي مقابل دنيوي يجني على العمل الأخلاقي ويفسده.

لكن هذه النية لا يمكن أن تبقى بلا توجيه، بل لا بد أن تخضع لقاعدة التشريع. ومن هذه الجهة تصبح النية غير مستغنية عن معرفة ما أحله الله وما حرمه، لأنّ الحكم على الأشياء من اختصاص الشرع، ومفهوم الحسن والقبح إنّما يتعلق بالنظام الإلهي الذي يعبر عن مفهوم الدين.

وهؤلاء إخوان الصفاء يعدون من كمال العمل الطقوس الدينية والأوامر والنواهي ويرون أن الحاجة إليها كانت من أجل تعدي الإنسان وظلمه وجوره وبغيه وتجاوزه للحدود والمقادير؛ فكان من الله أن عرفه الحدود والأحكام والقياس والمقدار والعدل والإنصاف والحق والصواب والخير والمعروف والسيرة العادلة^(٣٠).

وإذا ما استقر الدين في ضمير المؤمن وانصهر في نشاطاته واندمج معه فإنّه يدفعه إلى الإحساس العميق بأنه قوة إيجابية واقعية، وكل عمله وكل مشاعره لا قيمة لها ما لم تفرغ في حركة مستمرة وجهاد متواصل ونضال دؤوب.

وإذا كان الفعل الأخلاقي يتم من أجل السعادة فقد فسّرت السعادة بتفسيرات عدة تمتد من مجرد الطاعة إلى الحصول على الأجر والثواب ونيل رضا الرب، وأن مجرد النية الخالصة والقصد والإرادة وحدها بدون أن تكون مقرونة بالعمل غير ذات معنى. فالفعل الأخلاقي هو الأساس والمادة التي تعمل فيه النية. ويقدر العمل يكون الجزاء وتحصل السعادة.

والعمل - كما يراه الغزالي - هو كسر الشهوتين بصرف النفس عن صوابها إلى الجنبه العالية الإلهية ليمحو عن النفس الهيئات الخبيثة والعلائق الرديئة التي ربطتها بالجنبه السافلة^(٣١). ويقول أيضًا: «وأما العمل فلسنا نعني به إلا رياضة الشهوات النفسانية وضبط الغضب وكسر هذه الصفات لتصير مدعنة للعقل غير مستولية عليه ومستسخرة له في ترتيب الحيل الموصولة إلى قضاء الأوطار فإنّ من قهر شهوته فهو الحر على التحقيق بل هو الملك^(٣٢). ويؤكد الغزالي - كما أشرنا إلى ذلك - أنّ القصد من العمل لا بد أن يكون

(٣٠) إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء، المجلد ١، ص ٣٧٠.

(٣١) الغزالي، ١٩٦٤ (ب)، ص ٢١٨.

(٣٢) نفس المرجع، ص ١٩٢.

فَاتَّبَعَهُ الْقَاضِي أَحَدُ امْنَابِيَّةٍ وَأَمْرُهُ بِالْفَيْسُخِ عَلَى انْبَاءِهَا فَأَلْبَسَتْ أَنْ جَمَعَ مَعَهَا
 مَعَهُمْ فَقَالَ الْقَاضِي مَهَيْمٌ يَا مَرْيَمُ فَقَالَ لَقَدْ عَابَيْتُ عَجَبًا وَسَمِعْتُ مَا انْتَسَى لِي بِأَقْبَالِ الدُّنَا ذَلَالِي
 وَمَا الَّذِي وَعَيْتَ قَالَ لَمْ يُرَلِّ السَّيِّخُ مُدْرَجٌ يَصِفُ بِلَدِيهِ وَيُخَالِفُ رِجْلَهُ وَيُغْرَدُ بِرَأْسِهَا فِيهِ وَيُقِيلُ



كَبُرَتْ أَضْلَى بَيْلِيَّةٍ مِنْ وَقَاجِ شِمْدِيَّةٍ
 وَأَذْوَقُوا السَّجْنَ لَوْلَا جَاكِرُ الْأَسْكَانِيَّةِ
 وَأَنْزُورُ

مقامات الحريري

رجل وامرأة يتقاضيان أمام القاضي وكاتب يسجل الدعوى.

مشهد صورته الواسطي لطبعة صدرت في بغداد عام ١٢٣٧

© المكتبة الوطنية، باريس

خالصًا: «فيكن جميع حركاتك وسكناتك لله بأن تكون حركتك مقصورة على عبادة أو على ما يعين على العبادة ولا يستغني العباد عنه كالأكل وقضاء الحاجة مثلًا فإنهما معينان على العبادة وهما أبعد الحركات عن العبادة»^(٣٣)؛ فالغزالي يلح هنا على التغلب على صوت الشخص في الإنسان، وهو معنى الجهاد الذي يتوجه إلى النفس لكسر شهواتها؛ فالإنسان عبد مقيد بأوثق الأربطة وهي أربطة النفس الغضبية والنفس الشهوانية. والانتصار على قوى الشر يحقق الحرية ومن ثم السعادة.

الدين والأخلاق

لا يزال كثير من شباب العالم الإسلامي يتساءل عن صلوح الدين وما يحتويه من عبادات كالصلاة والصوم والحج مما يختفي أثره الفردي والاجتماعي. ولا يزال تطور الحياة التكنولوجية والعلمية بصفة عامة يدغدغ عقول الشباب من جهة ويثبط عزائمهم نحو الدين من جهة أخرى، حتى أنه ليخيل لهم أن الدين لا يمثل إلا حلقة من حلقات التطور انتهى دوره بالكشوفات العلمية الحديثة وتطور العقلية الإنسانية وبالإمام إنسان عصر الحضارة بحقيقة جزء كبير مما كان موضع تقديسه بالأمس.

إن الدين في نظر هؤلاء يمثل مرحلة بدائية تقريبًا. وقد كانت المجتمعات الإنسانية في الماضي في حاجة إليه. أما اليوم وقد تغلب الإنسان على كثير من هواجسه وأجاب عن كثير من الأسئلة التي كانت بالأمس من اختصاص قوى غيبية مرعبة ومخوفة، وفك معظم هذه الألغاز، بل وسيطر على كثير من فراعنة الطبيعة، واكتشف في الكون نظامًا آليًا مضبوطًا وقوانين ثابتة تحدد عمل كل جزء فيه، فليست هناك كائنات يقف عندها تعاقب الأحداث أو تتحكم في سيرها أو تحدد مصيرها وصيرورتها. هذه النظرة التي تبدو منطقية وصحيحة من حيث توازن العالم وخضوعه لقوانين ثابتة تتفق مع نصوص الدين الذي يصرح بنفس هذه النتيجة في قوله: ﴿ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت﴾ (سورة الملك، الآية ٣). غير أن الوقوف عند هذه الحقائق ونكران ما عداها يشهد بقصور هذه النظرة التي اعتمدت فقط على ما هو قريب من الإنسان أي الوجه الظاهر للطبيعة، ولعله الوجه المادي المبتذل الذي أوحى للإنسانية عمومًا بهذا المشهد الباهت والمفزع والذي يفنى فيه الإنسان ويندثر كأبي بهيمة وينتهي دوره ويخمد صوته إلى الأبد.

ورغم التطلعات الشجاعة للإنسان فإن قهر المجهول لا يزال يمثل أعوص مشكلة وأغرب حدث وأدق سر في هذا الكون.

ورغم هذه الخطوات العملاقة في مختلف الميادين، فإن إنسان عصر الحضارة قد فقد ميزته الوحيدة في هذا الكون وصار يحيا كبقية الحيوانات في شراسة ووحشية وأنانية بغيضة؛ فهو في انحداره هذا أضل من الحيوان، كما يشير القرآن إلى الذين بلغوا هذه الدرجة بأنهم ﴿لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضلُّ أولئك هم الغافلون﴾ (سورة الأعراف، الآية ١٧٩).

ولما كان الإنسان أوسع من الطبيعة التي يتعامل معها بل ويتأثر وينفعل، فإنه لا بد له من العبادة الواعية التي تتجاوز حدود الحركات التعبدية الظاهرة ليكون جديرا بالخلافة التي من أجلها خلق وقمينا بالتكريم الإلهي ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾ (سورة الإسراء، الآية ٧٠)، وخليقا بالمصير الذي أعدّه الله له بتحمّله للمسؤولية. أمّا الطبيعة وما تنطوي عليه من دقة في القوانين فلا يمكن أن تقف خصمًا للدين؛ لأنّ الدين يمثل أقوى حافز يدفع الإنسان إلى معرفة أسرارها والاستفادة منها ماديا وروحيا: ﴿هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه﴾ (سورة المثلث، الآية ١٥)؛ ﴿فلينظر الإنسان ممّ خلق﴾ (سورة الطارق، الآية ٥)؛ ﴿فلينظر الإنسان إلى طعامه﴾ (سورة عبس، الآية ٢٤)، وآيات أخرى كثيرة تتحدث عن المسير والمشي والنظر والتفكير والتدبر، وتدفع الإنسان لا ليتبع أسرار الكون فقط فيستفيد منها في معاشه ورزقه بل كذلك ليعرف حدوده ويعرف صاحب هذا العمل ويعترف له بالعظمة والعلو والتفرد، ويتزهد عن النقائص.

والدين لغة هو العادة والحال والسيرة والسياسة والرأي والحكم والطاعة، ويطلق كذلك على الشريعة وهي السنة أي ما شرعه الله لعباده من السنن والأحكام^(٣٤).

ويعرف مسكويه الدين بقوله: «وضع إلهي يسوق الناس باختيارهم إلى السعادة القصوى»^(٣٥). والدين اعتقاد وعمل، اعتقاد في الضمير والسر وعمل في الجهر والإعلان^(٣٦). وهو الرباط الذي يصل الإنسان الضائع بالله عن طريق عبادته والقيام بالواجبات سواء نحو الله أو نحو الجماعة أو حتى نحو نفسه^(٣٧).

ومهما تعددت التعريفات فلا يخرج الدين عن أن يكون عبارة عن نهج تنظيمي مطلق لحياة المؤمنين الروحية والزمنية معا للفرد والجماعة رافضا وساطة كهنوت قد يحتكر الدين ويتصرف به على هواه^(٣٨).

(٣٤) انظر التهانوي، المرجع السالف الذكر، مادة «دين».

(٣٥) مسكويه، ١٩١١، ص ٢٢١؛ التهانوي، المرجع السالف الذكر، المجلد ١، ص ٥٢، حيث يقول بأنه وضع إلهي يسوق ذوي العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال والفلاح في المال.

(٣٦) انظر إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء، المجلد ٣، ص ٤٥٢.

(٣٧) انظر دراز، ١٩٧٠، ص ٣٣.

(٣٨) انظر M. Boisard، المرجع السالف الذكر، ص ٣٩.

وإذا فهمنا الدين بمعنى السياسة والتدبير والطريقة عرفنا العلاقة بينه وبين الأسس الأخلاقية التي بني عليها، وبينه وبين المثال المحتذى لئلا يتزلق الإنسان إلى أحد الطرفين، ويبقى في اعتدال يسير السيرة المثلى ويتبع المنهج القويم والطريق المستقيم. لذلك كان مفهوم الدين هو الأخلاق، وبه جاء الشارع للتأكيد عليه حيث كرر الرسول ﷺ للسائل الذي جاءه سائلاً عن معنى الدين بأنه حسن الخلق^(٣٩).

وليست عظمة الدين في إبنائه إيانا بما سيحصل في المستقبل وكشفه الغيب لنا. إن ذلك وإن كان من مؤيدات صدقه، فعظمته لا تكمن إلا حيث تكون علاقته بالإنسان أكثر وثوقاً وأشد ارتباطاً بحياته.

والدين ليس مجرد إيمان ولكنه تسليم واعتراف بسلطان الله عز وجل علينا وخضوعنا لإرادته وإخلاصنا الطائع الفعّال لمشيئته وسلطانه الحكيمين.

والإسلام كدين إنما ينطبق عليه نفس التصور. وهو كما يقول بوازار واقع سياسي واجتماعي متناغم وحضارة قدمت مفهوماً خاصاً بالفرد وبيئت مكاتته في المجتمع. وهو في جوهره تسليم مطمئن وفاعل وطوعي لمشيئة الله لا خضوع ولا عبودية وهو يحمل معنى السلام. وهو يضيف إلى التعاليم العقائدية والأخلاقية حسن المعاملة.

وهذا جعفر بن أبي طالب يلخص للنجاشي مضمون الدين وهدفه في قوله: «بعث الله تعالى رسولاً فينا نعرف صدقه وأمانته، فدعانا إلى الله لنوحده ولنعبده ونخلع ما كنا نعبده، وأمرنا بصدق الحديث وأداء الأمانة وصلة الرحم وحسن الجوار والكف عن المحارم والدماء، ونهانا عن الفواحش وقول الزور وأكل مال اليتيم وقذف المحصنات»^(٤٠).

ولعل ما جاء في خطبة حجة الوداع لأصدق في التعبير عن رسالة الإسلام؛ فهي تمثل دستوراً توجيهياً للمسلمين ووصية لهم ليعملوا بها وتلخيصاً لروح الرسالة، وحداً لا يمكن تجاوزه وسياسة وتدبيراً لمختلف العلاقات الإلهية والبشرية. وإناً لنورد منها مقتطفات تشير إلى أهم الأعمدة التي تبنى عليها المدينة الإسلامية:

«... إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم إلى أن تلقوا ربكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا، وحتى دفعة دفعها مسلم مسلماً يريد بها سوءاً... سأخبركم من المسلم! من سلم الناس من لسانه ويده... والمؤمن من أمانة الناس على أموالهم وأنفسهم... والمهاجر من هجر الخطايا والذنوب... والمجاهد من جاهد نفسه في طاعة الله عز وجل... فمن كانت عنده أمانة فليؤدها إلى من ائتمنه عليها... ألا إن كل شيء من أمر الجاهلية تحت قدمي موضوع... ودماء الجاهلية موضوعة... ألا لا يجني جان إلا على نفسه، ولا يجني والد على ولده ولا مولود على والده... وربما الجاهلية موضوعة...»

(٣٩) الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد ٣، ص ٥٠.

(٤٠) التوحيدي، المرجع السالف الذكر، المجلد ٢، ص ٨١.

عبادة، والتعطف على الفقير واليتيم عبادة، ووضع الزوج اللقمة في فم زوجه عبادة، ونكاح الزوج زوجه عبادة، والسير في سبيل أي عمل غير حرام عبادة، وإصلاح ما بين المتخاصمين عبادة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عبادة، وإمطة الأذى عن الطريق عبادة. وباختصار فإن حياة الإنسان، وما يتخللها من أنشطة متنوعة دنيوية وأخروية ومرتبطة أشد الارتباط بالقوانين الأخلاقية، عبادة.

هذه العبادات المفروضة لتصل الإنسان بربه لها دور عملي روحي مزدوج في توجيه علاقة الإنسان بالمحيط. فهي توجه الإنسان في بنائه الفردي والاجتماعي والحضاري باستمرار. وهي تمثل أحسن علاج في تحقيق أهداف الإنسان وفي تغلبه على مشاكله ونجاحه في ممارساته الحضارية. فالإنسان في نظر السماء كتلة ظلماء لا تهتدي إلا بالسراج كالأرض المظلمة لا تضاء إلا بالسراج؛ فلا بدّ إذن من ربط الإنسان بمنبع الأنوار وهو الله المطلق، ولا بدّ أن يعمّ النور ما يحيط بالذات، وبذلك يتجاوز الإنسان حدود فرديته الضيقة؛ وتجاوز الفردية هو تجاوز الذات.

والارتباط بالمطلق والإيمان به على أنه صاحب هذا الصنع البديع وقد أحاطه برعايته وعنايته، وهو نفسه مصدر وجوده ورزقه، وهو أيضاً مراقبه في حركاته وسكناته، من شأنه أن يحزّره من أنواع كثيرة من العبوديات ويبعث فيه الاطمئنان والعزة: ﴿لا تجعل مع الله إلهاً آخر فتقعد مذموماً مخذولاً﴾ (سورة الإسراء، الآية ٢٢).

وهذا المطلق هو المثال الذي يدعو لأن نتشبه به ونعمل ونكدح إلى أن نكون على خير صورة وأفضل مثال. إنه الحياة والعلم والقدرة والعدل. ولقد أفسح الطريق أمام الإنسان ليسلكه بدون توقّف بل باستمرار وبلا ملل: ﴿يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه﴾ (سورة الانشقاق، الآية ٦).

هذه المسيرة نحو المطلق وهذا الكفاح المتواصل إنّما هو كفاح ضد الجهل والعجز والفقير والظلم، وانعتاق من قيود الطبيعة وأسر الهواجس والتخيلات، وكل الآلهة المزيفة التي كان الإنسان يعتقد أنّ لها قوة التنفيذ والإرادة والفعل.

فالإيمان بالمطلق على أساس الارتباط به لا يمكن أن يثبت ويستمر فاعلاً وفعالاً إلا بالعبادات التي تزيد رسوخاً وثباتاً وحرارة وتحميه من السقوط في أسفل دركات الطبيعة وتحفظ له توازنه مع بني جنسه.

والعبادات إذن تعبير عملي عن غريزة الإيمان وهي في الوقت نفسه تعبير عن الارتباط بالمطلق الذي تلخّصه كلمة الشهادة.

وقد اعتنى مفكرو الإسلام بما للعبادة من غايات عملية دنيوية وأخروية جزائية. وأكدوا على أنها وسيلة رائعة للتطهير ولحسن السلوك ونقاء المعاملات. وهي أولاً وبالذات عنصر من العناصر المكونة لشخصية المؤمن؛ فالصلاة مثلاً تقوم بربط الصلوات بين المؤمنين وزرع الإلفة والمحبة بينهم، أي أنها تساعد على الاجتماع البشري. وذلك ما عبّر عنه مسكويه بأن

الشريعة والعادة الجميلة وضعتا لاتخاذ الدعوات والاجتماع في المآدب ليحصل لهم هذا الأُنس. ولعل الشريعة إنَّما أوجبت على الناس أن يجتمعوا في مساجدهم كل يوم خمس مرات، وفضلت صلاة الجماعة على صلاة الآحاد ليحصل لهم هذا الأُنس الطبيعي الذي هو فيهم بالقوة حتى يخرج إلى الفعل ثم تتأكد بالاعتقادات الصحيحة التي تجمعهم، وهذا الاجتماع في كل يوم لا يتعذر على أهل كل محلة وسكة. «وقد أوجب صاحب الشريعة على أهل المدينة بأسرهم أن يجتمعوا في كل أسبوع يومًا بعينه في مسجد يسعهم ليجتمع أيضًا شمل أهل المحال والسكك في كل أسبوع كما اجتمع شمل أهل الدور والمنازل في كل يوم. وكل هذه الأنواع من التجمعات ليتجدد الأُنس بين كافهم وتشملهم المحبة النازمة لهم. ويصير حالهم في الأُنس والمحبة وشمول الخير والسعادة كحال المجتمعين في كل سنة وفي كل أسبوع وفي كل يوم فيجتمعوا بذلك الأُنس الطبيعي إلى الخيرات المشتركة، وتتجدد بينهم محبة الشريعة...»^(٤٣).

ويرى ابن تيمية أنَّ الصلاة الطيبة ضامنة لسلامة بقية الفرائض وهي تعين الناس على ما سواها من الطاعات وهي التي تنهى عن الفحشاء والمنكر^(٤٤). وقل مثل ذلك بالنسبة لبقية الفرائض كالزكاة التي شرعت من أجل تطهير النفس وتركيبتها من الشح والبخل والإمساك والكزاز. وبعبارة أخرى شرعت لتوطيد عرى المجتمع بروح التكافل والتعاون المسؤول الهادف، فتنتقل من التقوى التي هي الإخلاص في القول والعمل وتهذيب النفس متجاوزًا في ذلك كله الذات إلى المجموع ومعتبرًا الناس كلهم كأسنان المشط لا تفاضل بينهم إلا بقدر ما يحمله عمل كل واحد منهم من نبل وإخلاص وتقوى.

وقد أكد القرآن الكريم هو نفسه على «الصبغة الاجتماعية للواجبات الدينية»^(٤٥): ﴿أرأيت الذي يكذب بالدين. فذلك الذي يدع اليتيم. ولا يحض على طعام المسكين. فويل للمصلين. الذين هم عن صلاتهم ساهون. الذين هم يراءون. ويمنعون الماعون﴾ (سورة الماعون، الآيات ١-٧)، وهو الذي يقول: ﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾ (سورة العنكبوت، الآية ٤٥)، ويقول أيضًا: ﴿وهديناه النجدين. فلا اقتحم العقبة. وما أدراك ما العقبة. فك رقبة. أو إطعام في يوم ذي مسغبة. يتيماً ذا مقربة. أو مسكيناً ذا متربة﴾ (سورة البلد، الآيات ١٠-١٦).

والإسلام لم يركز فقط على التعاون والتكافل الاجتماعي بل حافظ كذلك على الجانب السيكولوجي حين يقول: ﴿كلًا بل لا تكرمون اليتيم﴾ (سورة الفجر، الآية ١٧).

(٤٣) مسكويه، المرجع السالف الذكر، ص ٢١٨-٢١٩.

(٤٤) ابن تيمية، المرجع السالف الذكر، ص ٢٣.

(٤٥) انظر L. Gardet، ١٩٦١، ص ٢٢٤-٢٢٨.

الضمير الأخلاقي وربط الفرد بالمجتمع

إن الآراء والأفكار والنظريات الإنسانية والدينية وكل مقومات الإنسان إنما تحدد صورة الإنسان كفرد وكمجموع. ولا بد كذلك أن تحتك بفكره وبوجدانه وأن تلتحم بهما التحامًا يكون له بداية التجوهر الحقيقي، فيتكون عنده صوت داخلي هو صوت الضمير والحق والعدل؛ صوت يجمع بين تلك المقومات كلها فتعكس على نشاطاته وتولد فيه الطمأنينة والاعتزاز بالكرامة. والضمير هو استعداد نفسي لإدراك الحسن والقبیح من الأفعال، مصحوب بالقدرة على إصدار أحكام أخلاقية مباشرة على قيمة بعض الأفعال الفردية.

ويطلق أيضًا على الملكة التي تحدّد موقف المرء إزاء سلوكه أو تتنبأ بما يترتب على هذا السلوك من نتائج أدبية واجتماعية.

ولا شك أن الإصلاح والتربية إنما يبدآن أولاً بالفرد؛ فهو اللبنة الأساسية التي يتكون منها المجتمع. وكيفما يكون الفرد يكون المجتمع على شاكلته ونموذجه.

لذلك توجهت عناية الدين للإنسان في المستويين الفردي والجمعي، فلا يكتفي بمراقبة أعماله وتسييرها بل ينفذ في أعماقه ويستقر في أغوار الضمير فيغرس فيه مبادئه. ويقوم بدور الرادع المحذر والمقسط العادل، ويوجه الإنسان وجهة عملية، ويخرجه من قوقعة فردية إلى فسحة الجماعة موضحًا له مختلف أوجه السلوك مما فيه سعاداته أو شقاؤه.

إن هذا الدين الذي استطاع أن يوقظ في الإنسان مشاعر الإنسانية لهو صوت الحق والضمير الواعي والمنظم لحركات الإنسان والموجه لسلوكه.

لهذا بين الإسلام بطريقة مادية أن في القلب مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وهي تنمو وتكبر وترعرع بالفضيلة والحق والعدل والخير كله. وإذا ما قبلت نقش الدين صار قوة جتارة تسطع بالحق، وهي ما يشير إليها القرآن الكريم بالنفس في قوله: ﴿ونفس وما سواها. فألهمها فجورها وتقواها. قد أفلح من زكاها. وقد خاب من دساها﴾ (سورة الشمس، الآيات ٧-١٠).

وقد أشار الرسول عليه الصلاة والسلام إلى هذه المضغة أيضًا بقوله: «التقوى ها هنا» وأشار إلى صدره ثلاث مرات (رواه مسلم، بر، ٣٢؛ والترمذي، بر، ١٨؛ وابن حنبل، ٢ و٣ في عدة مواضع). وهذه التقوى إنما ترتبط بالنية المصاحبة لكل نشاط، والتي جعلها الإسلام غاية لكل قول وعمل: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى».

وهي أيضًا «البصيرة» التي تعرّفنا طريق الخير والشر. ويرى الغزالي «أن في البصيرة وفي صفاء القلب شعورًا بالضمير، ويستشهد بالحديث: «الإثم ما حاك في صدرك وإن أفتاك الناس وأفتوك»^(٤٦). وهذا إشارة إلى الحاسة الباطنية التي يفرع المرء إليها عندما يلتبس عليه وجه الصواب»^(٤٧).

(٤٦) ابن حنبل، المسند، المجلد ٤، ص ٢٢٨، والمجلد ١، ص ٩-١٠.

(٤٧) انظر زكي مبارك، بدون تاريخ، ص ١٤٩.

والناس في كل العصور وفي جميع الأمكنة يستفتون ضمائرهم، ولكنها لا تصدر حكمًا واحدًا؛ فما يتمثل للبعض وفي زمان ما أنه خير، يتمثل للبعض الآخر وفي زمان آخر أنه شر. ولا يكفي أن يكون الإنسان ذا إرادة طيبة ليكون عمله أخلاقيًا. ومهما تحرّى الإنسان في إرادة الخير وتحرى الصواب فقد يخطئ خطأً فاحشًا في نظره إلى الخير والشر والعدل والظلم.

ومهما تباينت الضمائر زمنيًا ومكانيًا، فإنها لا يمكنها أن تقلب موازين القيم الأخلاقية من عدل وحسن معاملة إلى غير ذلك. ومهما بدا من اختلاف في المفاهيم الجزئية فإن ضمير المرء حينما يأمر بالتزام العدل فإن ما يأمر به ليس إلا الأمر بعمل أخلاقي نحو بني جنسه. وتربية الضمير تعتمد على كسب الفضيلة والاعتقاد عليها؛ والتمرس بالفضيلة والقانون والنظام هو تحديد للمسؤولية وبالتالي لمصير الإنسان^(٤٨). وعليه تتوقف سعادة الفرد وتماسك المجتمع. وأي انحراف في تربية الضمير يؤول حتمًا إلى شل النشاط الإنساني وتدهور المجتمع؛ فكل بناء دخل فيه عنصر أجنبي غير قابل للامتزاج يكون سببًا لخرابه، كذلك هيكل الضمير: ﴿فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون. فقطع دابر القوم الذين ظلموا﴾ (سورة الأنعام، الآيتان ٤٤-٤٥)، ﴿ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضلّ سواء السبيل﴾ (سورة البقرة، الآية ١٠٨). وليس الكفر هنا غير المنهج المعادي للإنسان وللنظام الإلهي؛ وليس الإيمان إلا الاعتراف بمبادئ النظام والعمل على جعل المجتمع الإنساني يتناغم في اطراد مع خلق الله.

لكن هذا الصوت لا يكون فعالًا دائمًا وأبدًا ومشدودًا إلى الحق إلا عن طريق الإيمان الذي يمتاز كسلطة بالتماسك المطرد وبوحدة الهيكلية والغاية؛ فهو ينشئ في الإنسان ضميرًا واحدًا محددًا ومنذرًا في اللحظات الحاسمة التي تقوى فيها دوافع الانحراف. بل ويقطع الإنسان من نفسه نفسًا توجه اللوم عند أول خاطر سوء. إنها النفس اللوامة التي أقسم بها الحق: ﴿لا أقسم بيوم القيامة. ولا أقسم بالنفس اللوامة﴾ (سورة القيامة، الآيتان ١-٢) وهو «الفرقان» بلغة القرآن الكريم: ﴿يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانًا﴾ (سورة الأنفال، الآية ٢٩)، والتقوى هي الحبل الممدود بين الضمير والإله. وإن الإيمان به والتمسك بتعاليمه والعمل على تنفيذ أوامره واجتناب معاصيه ليعطي الضمير طاقة تجعله يصون نفسه من الانزلاق وتمنحه القدرة على دفع الشر من أي سلطة جاء، كما تمنحه الإنابة والتراجع عن الاستمرار في الخطيئة: ﴿والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم﴾ (سورة آل عمران، الآية ١٣٥).

(٤٨) هنا نجد نقطة مشتركة بين المسيحية والإسلام، وهي ترجع أساسًا إلى نظرية أرسطو عن الفضيلة بوصفها عادة، وذلك على أي حال في مجال التفكير النظري عن الفضيلة على الأقل.

والعبادات التي ظاهرها علاقة العبد بربه معناها تربية الضمير الأخلاقي الاجتماعي الذي يجعل كل الافراد يعيشون معًا منسجمين بقوة روحية تحكم مشاعرهم وإراداتهم وتوجه عقولهم وتؤلف بين نوازعهم، وتجذر أوامر التعاون والتكافل بينهم. وهذا التكافل المؤسس على الدين الذي يترسخ في أعماق النفس أجدى وأكثر نفعًا للمجتمع من أن يكون نابغًا من قوانين وضعية مفروضة بالحديد والنار.

فالعبادات في الإسلام إنما شرعت لتقويم النفوس وتربية روح المساواة وروح الاجتماع الذي لا اعتداء فيه. ولا تقوم العبادات بغاياتها إلا إذا كانت خالصة من جميع شوائب النقص. وقد أكد القرآن على أنّ الواجبات الدينية توجه الإنسان نحو العمل الخير؛ فالصلاة مثلاً التي هي عماد الدين تمنع الجرائم الاجتماعية وتمنع كل منكر تنكره العقول السليمة. ويجب أن تؤدّي إلى هذه الغاية، وإلا فهي صلاة خداع يتعرض صاحبها لعقاب الله. ويمكن أن نقول بالنسبة لبقية الواجبات التي تشترك كلها في تكوين الإنسان الكامل والأمة المتآلفة المتضامنة أنها تتجه إلى ضمير المؤمن ليكون متكافلاً مع المجتمع الفاضل في غاياته الفاضلة. وإنّا لنلاحظ أن الوصايا الدينية إنما تتجه إلى إصلاح القلوب، فإذا صلحت واستقامت تحسنت مقاصدها الاجتماعية. ولا يكتب للعلاقات النجاح والدوام إلا إذا كانت علاقات روحية قلبية، أما المادية منها فهي تتلاشى بانتهاء المنفعة وحصول المصلحة^(٤٩).

والإسلام الذي يحدد علاقة الإنسان بالكون والحياة ويرسم للمؤمن الهدف الذي يسمو إليه إنما يربي فيه الضمير الذي يقوم بالرقابة على العلاقة بين النفس الأتامة والنفس المسؤولة. وإذا أكدنا على أنّ الفرد هو اللبنة الأولى لبناء المجتمع فإنه يكون مقياساً للحالة التي يكون عليها المجتمع؛ لأنّ المجتمع أول ما يكون في ضمير الفرد؛ فالإنسان - كما يؤكد الفلاسفة والعلماء منذ أقدم العصور - اجتماعي بطبعه وفطرته ولا يستطيع أن يعيش منعزلاً. حتى لقد رأى مسكويه أن لفظ «إنسان» يدل على هذا الاجتماع والتعاون وجلب الأُنس، وأنه ليس مشتقاً من «النسيان»، ولكن الإنسان أنيس بالطبع وليس بوحشي ولا نفور. «فالأنس في الإنسان طبيعي ينبغي أن نحصر عليه ونكتسبه مع أبناء جنسنا حتى لا يفوتنا بجهدنا واستطاعتنا فإنه مبدأ المحبات كلها، وإنما وضع للناس بالشرعية وبالعبادة الجميلة اتخاذ الدعوات والاجتماع في المآدب ليحصل لهم هذا الأُنس. ولعل الشرعية إنما أوجبت على الناس أن يجتمعوا... فيجتمعوا بذلك الأُنس الطبيعي إلى الخيرات المشتركة...»^(٥٠).

ورغم هذا النزوع الطبيعي إلى الاجتماع فإن الإنسان مسؤول كفرد أمام القانون الإلهي أو الأخلاقي العام عن تصرفاته؛ لذلك كان التوازن بين نزوعه الفردي والجماعي أمراً لازماً.

(٤٩) أبو زهرة، بدون تاريخ، ص ١٣.

(٥٠) مسكويه، ١٩٦٩، ص ٢١٧-٢١٨.

الفصل الرابع

الفكر الاجتماعي

الحبيب الفقي

إن كلمة الإسلام التي تطلق على هذا الدين لا تتجه إلى أعمال العبادة فحسب. وليس في الإسلام مفهوم الرهبة والتنسك والزهد خاصة منذ الزهد الصوفي الذي يتجه اتجاهًا رهبانيًا، ولكن الإسلام هو الحياة في جملتها. إنه أنظمة ومفاهيم، إنه السياسة الدينية والدنيوية. إنه الدين الذي دمج الفرد في المجتمع وعالج قضاياها وأبان حقوقه وواجباته. فالدين ينظم علاقة الإنسان بأخيه الإنسان في كل مظاهر الحياة لأنه قانون الفرد والمجتمع والعلاقات المحلية والدولية على السواء. وبالتالي تكون وظيفته إنشاء صورة جديدة وكاملة للحياة الإنسانية، لذلك لا يمكن أن ينزول بعيدًا عن الحياة العملية الواقعية بأبعادها الروحية والمادية.

إن فكرة المجتمع واضحة بارزة في شعائره ونظمه على السواء. ولا يغير من هذه الفكرة ما يحدث من تغيير من قبل المسلمين العلماء منهم والعامّة، ومن تقلد أمرًا من أمور المسلمين أو لم يتقلد، وسواء كان عن قصد أو عن جهل وما يحدث كذلك من تضيق لبعض مفاهيمه كمفهوم العبادة التي اقتصر على ما بين الإنسان وربه، بينما العبادة تشمل الشعائر والشرائع والحركة والنشاط الإنساني كله. ولا تعني العبادة حتى في هذا المفهوم مجرد القيام بها، بل هي الحياة كلها خاضعة لشرعة الله، ومتوجهة بها إلى الله. ومن ثم فكل عمل اجتماعي وكل فعل خير إنما هو عبادة، ها هو الرسول ﷺ يؤكد تضامن المفهوم الاجتماعي مع مسلك العبادة الأصلي: «الساعي على الأرملة والمسكين كالمجاهد في سبيل الله والقائم الليل الصائم النهار» (البخاري، نفقات، المجلد ١، أدب، ٢٥، ومسلم، زهد، ٤١).

من هنا اتسع مفهوم العبادة ليشمل أوجه النشاط الإنساني. وذلك ما عبر عنه الرسول ﷺ للثلاثة الذين عزم أحدهم أن يصلي الليل أبدًا، والثاني أن يصوم الدهر ولا يفطر، والثالث أن يعتزل النساء ولا يتزوج أبدًا، بأنّ الخشية والورع والتقوى في سنته تقتضي الصوم والإفطار والصلاة والنوم والتزوج بالنساء، ومن رغب عن سنته فليس منه. وهذا تأكيد على أنّ العقيدة لم تكن رهبة ولا عزلاً للإنسان عن الحياة. ولم يرض الرسول عليه الصلاة

والسلام كذلك من الرجل أن ينفق كل وقته في الصلاة تاركًا إعداد طعامه والعناية بدابته لغيره من الناس فوثقه رافضًا بذلك التواكل والتكاسل باسم الفناعة والاتكال .
 وها هو الخليفة الثاني عمر رضي الله عنه لا يفهم الورع على أنه الإغراق في العبادة والاشتغال بها بدون انقطاع . بل يرى في ذلك نوعًا من إماتة الدين وذهاب بحيويته وتغيير لأهدافه، وهو يعد مختلف العلاقات الاجتماعية الخاضعة لميزان العدل معيارًا للمؤمن الحق .
 ويظهر هذا في الشاهد الذي شهد عنده فطلبه بأن يأتيه بمن يعرفه، فأتاه برجل فأثنى عليه فقال له عمر رضي الله عنه : «أنت جاره الأذنى الذي يعرف مدخله ومخرجه؟» قال : «لا» .
 قال : «كنت رفيقه في السفر الذي يستدلّ به على مكارم الأخلاق؟» قال : «لا» . قال :
 «فاعلمته بالدينار والدرهم الذي يستبين به ورع الرجل؟» قال : «لا» . قال : «أظنك رأيت قائمًا في المسجد يهمهم بالقرآن يخفض رأسه تارة ويرفعه أخرى» . قال : «نعم» فقال : «اذهب فلست تعرفه» ، وقال للرجل : «اذهب فإثني بمن يعرفك!»

والقرآن الكريم ذاته يؤكد على أن غاية الدين في القيام بشؤون الدارين معًا وليس بالاعتصار على إحداهما : ﴿وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا﴾ (سورة القصص، الآية ٧٧) . بل إنه لا يرى البر في القيام بالطقوس الدينية وحدها، بل «البر» كلمة جامعة لكل الأنشطة والأعمال التعبدية والاجتماعية والسلوك الأخلاقي المتزن : ﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس﴾ (سورة البقرة، الآية ١٧٧) .

وهو في خطابه التشريعي الأخلاقي لا يرمي إلى خلق إنسان ضعيف يقنع بالقليل ويرضى بالدون من الحياة ولا يفعل للظلم والقهر، بل على نقيض ذلك ينحى باللائمة على الذين يرضون بحياة الذل ويستكينون للظلم والقهر، ﴿إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرًا﴾ (سورة النساء، الآية ٩٧) ، فالرضا بالذل والمهانة ليس من طبيعة الدين، ولا يؤدي إلى إيجاد علاقات طبيعية يسودها العدل والمساواة والحرية والكرامة . والدين يهدف إلى صنع الإنسان القوي الذي لا يرضى أن تسلب حقوقه ويظلم؛ وهو يطالب الإنسان بأن يأخذ حقه ولو كلفه ذلك موته وجعله في مصاف الشهداء : «من قتل دون مظلمته فهو شهيد» (ابن حنبل، المجلد ١ ، لا سيما الصفحات ٧٩ ، ١٨٧ ، ١٨٨) .

ولما كان الإسلام يهدف إلى تناول الحياة في جملتها، فإنه يفترض أنّ هناك مثلاً أعلى لحياة لا يجوز أن تقضي منها لحظة واحدة طوال عمر الإنسان إلا في انسجام كامل مع قواعد الدين وأصوله . ولذلك كان الإسلام لا يفصل مشكلات الحياة بعضها عن بعض .

وقد أحاطت السنة النبوية - بما تركته من أقوال وأفعال وتقريرات - المجتمع الإسلامي بسلسلة من التعاليم التي وضعت في صلب قوانين منظمة للمجتمع في أقل جزئياته، فكانت السنة بمثابة مدينة عقائدية فكرية عتبر عنها بالجماعة الإسلامية أو أهل السنة والجماعة. ولا شك أنه ترك لمتبعي هذه السنة أن يتوسعوا في مفهوم حدودها كلما تقدم الزمن وتغيرت الظروف. وهذه الفتحة لم تترك بدون تقييد، بل كان الإجماع الإسلامي هو الذي يربعها وهو الذي يضع في نهاية الأمر تأشيرة الشرعية.

ومن هنا تنطلق إلى دراسة الإنسان الذي يعبر عن الوجود كله. بل إن الوجود كله لا معنى له بدون الإنسان الذي رفعه الله إلى قمة الشرف بأن أمر الملائكة بالسجود له. ويؤكد القرآن العلاقة بين الإنسان وبين الله عن طريق الروح التي نفخها في الإنسان ونسبها لنفسه؛ وبذلك كان الإنسان صنو الله وشبيهاً به ومماثلاً له^(١).

إن هذا التشريف للإنسان وسجود الملائكة له كان من أجل أنه خلق من روح الله أي أنه سليل المصدر الأزلي للحياة^(٢).

ومهما قيل في بقاء الإنسان أو في موته، وأن معنى الموت هو مفارقة الروح الجسد وأن القرآن تحدث عن الموت والوفاة والقتل، فإن أحاديث قدسية وغيرها كثيرة تحدثت عن بقاء الإنسان وخلوده: «يا ابن آدم خلقتك للبقاء... ويا ابن آدم أظني أجعلك مثلي حيث لا تموت... وإنما خلقتكم للأبد وإنما من دار إلى دار تنقلون»^(٣).

وفي كل التراث الإنساني عامة والإسلامي خاصة يؤكد العلماء على أن الإنسان هو مركز الوجود وصورته هي المقياس والأصل وهي حجة الله وخليفته^(٤).

لكن هذه المنزلة لا ينبغي أن تنسينا أن القرآن قرر - إلى جانب ما ذكرنا - أن الإنسان مدين بوجوده لله، فهو مخلوق من تراب أو من طين ومن ماء مهين. لذلك ليس له أن يرتفع فوق هذا المستوى فيظن أنه مساو لله.

ولما كان الإنسان مخلوقاً من حمأ مسنون فإن القرآن إذ يحرص على وقايته من عظمة كاذبة أو كبرياء منتظرة، يذكره بمهانة أصله الجسدي فيصف خلق الفرد وتكوينه تفصيلاً: ﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين. ثم جعلناه نطفة في قرار مكين. ثم خلقنا النطفة علقة فعلقها مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر﴾ (سورة المؤمنون، الآيات ١٢-١٤).

(١) انظر الغزالي، ١٩٦٤ (أ)، الصفحات ٢٢-٢٤، حيث يقرّر أن الإنسان الذي جوهره نور هو من نور الله. ويذهب جلّ الفلاسفة إلى أن في الإنسان جزءاً إلهياً أزلياً وخالدًا ولكنهم لا يصلون إلى القول بمماثلة الإنسان لله ما عدا أصحاب وحدة الوجود أو القائلين بنظرية الاتحاد والحلول.

(٢) انظر إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء، المجلد ٢، ص ٣٤٣.

(٣) نفس المرجع، المجلد ٣، ص ٣٩؛ والمجلد ٤، ص ٣٤.

(٤) نفس المرجع، المجلد ٤، ص ١٢.

يضاف إلى كل ذلك أن الإنسان لا يستطيع تجاوز العقبات وتخطي المشكلات والتغلب على صروف الدهر إلا بإرادة الله وعونه^(٥).

وإذا كان الإنسان مهيباً من جانب جسده فهو رفيع بالروح التي نفخها الله فيه وبها ينفصل عن سائر المخلوقات، حتى أن العلماء الذين يعتبرون الروح أساساً للحياة وغاية للخلق جعلوها مصدرًا للتعقل ودرك حقائق الأشياء^(٦). ولهذه الروح التي هي نطق ومعرفة تميز الإنسان عن الحيوان الأعجمي حتى إذا لم يستخدمها مع الأدوات المساعدة كالسمع والبصر كان أضل منه: ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيرًا من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون لها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون﴾ (سورة الأعراف، الآية ١٧٩). ويزيد هذا المعنى تأكيداً في قوله: ﴿أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً﴾ (سورة الفرقان، الآية ٤٤)، فكان العقل (أو النفس) هو الإنسان حقيقة، وعرف الإنسان به ولم ينظر إلى جسمه إلا على أنه عنصر حامل للجوهر لا غير^(٧). وبهذه القوة كان الإنسان قادرًا على السلوك العقلي والحكم على الأشياء والتقرير الإرادي والاختيار الأخلاقي. وبهذه الروح تحمل الأمانة، وبها استخلفه الرب في الأرض وكرمه وفضله على العالمين: ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾ (سورة الإسراء، الآية ٧٠).

الإنسان الفردي والإنسان الجمعي

منذ القديم عرف المفكرون الإنسان بأنه كائن اجتماعي، كما أكدت الأديان السماوية فكرة كون الإنسان كائنًا اجتماعيًا.

ولم يكن أول إنسان خلقه الله قد انفرد بوجوده الخاص، بل وجد معه من يأنس إليه ويتأنس به وهو زوجته وقربنه وأنيسه وحواه^(٨): ﴿هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها﴾ (سورة الأعراف، الآية ١٨٩).

فآدم الذي هو الإنسان إنما يعبر عن كائن جماعي اجتماعي، أي أن الله، حسب بعض الأساطير، قد قد من ضلع آدم ما سيكون أنيسه وزوجه، ولم يحي آدم منعزلًا ولا وحيدًا بل ابتدأ حياته اجتماعيًا.

(٥) انظر الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد ٣، ص ٥٨.

(٦) انظر الغزالي، ١٩٦٤ (ب)، ص ٢١.

(٧) انظر إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء، المجلد ٣، الصفحات ٣٧١-٣٨٨.

(٨) انظر الشيخ الصدوق، ١٩٦٣، ص ١٦، حيث يفسر علة تسمية النساء بهذا الإسم لأنها تؤنس، وانظر كذلك ما يذكره الشيعة في علة الإنسان إنسانًا ليتأنس به الرب.

ويرى البعض أن ضعف هذا الكائن هو الذي جعل منه إنساناً مدنيًا بطبعه لأنه في حاجة إلى أن يعيش مع الغير وبالغير وللغير.

وللمحافظة على المؤسسة الاجتماعية وهيكل المجتمع السليم وإبعاد كل ما من شأنه أن يقف دون تألف عناصره وتماسكها في وحدة صماء لا تنقسم، قتل الإسلام روح الأنانية ونسبها إلى إبليس رمز العصيان وجعلها من أكبر المعاصي؛ فهي الكبرياء والعجب ورفض الآخر والتعالي واستعباد الغير.

والوجود مع الآخرين من مقومات الوجود الإنساني، والمجتمع هو الذي يحد من ميول الفرد وهو الذي يقوم بتقويمه: ﴿وخلق الإنسان ضعيفًا﴾ (سورة النساء، الآية ٢٨). ومهما تغلب الأنا فالشعور بأننا موجودون بدون الآخرين هو نفسه صورة من صور الوجود مع الآخرين كما يقول هيدغر^(٩).

واجتمع القرآن والسنة على صعيد واحد لدم الأنانية والفردية. يقول الرسول ﷺ: «خير الناس أنفعهم للناس»؛ و«الخلق عيال الله فأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله»؛ «المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضًا»؛ «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسم بالسهر والحمى» (ابن حنبل، المجلد ٤، ص ٢٧٤) وغيرها كثير. ويقول القرآن الكريم: ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾؛ ﴿وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا﴾ (سورة الحجرات، الآية ١٣)؛ ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾ (سورة المائدة، الآية الثانية).

ولعل فكرة التشريع والقانون قد ظهرت مع أول تجمع بشري من أجل الاجتماع والتجمع، وبدون الاجتماع يفقد التشريع معناه.

ولما كان الإنسان محتاجًا للتعاون، ولا يكون التعاون إلا على أساس الاجتماع، صار الفرد يحمل في ذاته معنى الجمع؛ إذ يشعر في داخل أعماقه أنه يمثل النوع الإنساني كله مثل آدم الذي يمثل الإنسانية كلها. لذلك ساغ للقرآن أن يصف إبراهيم عليه السلام وهو شخص فرد بأنه أمة وجماعة: ﴿إن إبراهيم كان أمةً قانتًا﴾ (سورة النحل، الآية ١٢٠)، وإن الإمام هو جامع لأتباعه: ﴿يوم ندعو كل أناس بإمامهم﴾ (سورة الإسراء، الآية ٧١).

والقرآن إذ يؤكد على اجتماعية الإنسان فإنه شرع له مجموعة من القوانين والأحكام وأبان له في إطار علاقاته مع الغير ما يجعل منه كائنًا اجتماعيًا.

فالفردية لا تحتاج إلى قوانين وأحكام، بل إنها تحمل بذور الفناء في ذاتها. وعلى نقيض ذلك، فالاجتماع أو التجمع يحمل في ذاته عنصر البقاء. وبذلك ذهب إخوان الصفاء وغيرهم من مفكري الإسلام إلى أن مفهوم الخلود للإنسان إنما هو على أساس التوحد النوعي لا الفرد^(١٠).

(٩) انظر زكريا إبراهيم، ١٩٥٩، ص ٢٠٣.

(١٠) انظر ما يقوله الفلاسفة من أن التعدد والتركيب والتجزئة إنما هو من أجل المادة وهو صفة عالم الكون والفساد، وأن البساطة والتوحد إنما هو صفة عالم العقول وهو أساس الديمومة والخلود وفي «كتاب الملة» لأبي نصر الفارابي: «... واجعل الحكمة سببًا لاتحاد نفسي بالعوامل الإلهية والأرواح السماوية»، ١٩٦٨، ص ٩٠.

ولا شك أنّ أهمية إبراهيم عليه السلام توضحها الفكرة أو مجموع الأفكار التي يحملها للأجيال، والتي تعبّر عن توحد الفكر الديني وترسم طريق الخلود والسعادة. وقد اختلف المفكرون في معنى السعادة وهل تتحقق على مستوى فردي أو جماعي؛ فأما في حقيقتها فهي الرضا التام بما تناله النفس من الخير. ويرى البعض أنّ السعادة هي اللذة والخلو من الألم، عند هؤلاء أنّ اللذة هي مقياس العمل. ويرى البعض الآخر أنّ السعادة هي الفوز بالجنة حين يستجيب الإنسان للأوامر وينتهي عن النواهي، أي بالإيمان والعمل والتخلق بمكارم الأخلاق.

والسعادة العظمى عند الفارابي هي أن تتحرر النفس من قيود المادة وأغلالها فتصير عقلاً كاملاً، أي أنّها تصبح مستغنية عن المادة وتبلغ إلى ذلك بالأفعال الفكرية والأفعال البدنية^(١١). وعند إخوان الصفاء أنّ السعادة هي التخلص من المادة وحصول الإنسان عقلاً محضاً^(١٢).

ومهما تعددت تعريفات السعادة فلا تخرج في الشرع عن الالتزام بالأوامر واجتناب النواهي، وهي التعبير عن الإيمان.

واختلّف في هذه السعادة هل هي شخصية أم عامة. وتعددت المذاهب في ذلك؛ فذهب الفلاسفة إلى أن السعادة عامة وجماعية وهي نتيجة للاجتماع والتعاون ولا تتحقق إلا بهما، «فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة، والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة، وكذلك المعمورة الفاضلة إنّما تكون إذا كانت الأمة التي فيها يتعاونون على بلوغ السعادة»^(١٣).

إذن فالفارابي يرى أنّ السعادة هي نتيجة للتعاون سواء كان بين أهل المدينة أو بين أبناء أمة خاصة أو بين جميع الأمم، فهدفه الخير للجميع.

ولما كان الإنسان مدنيًا بطبعه لا يمكن له أن يبلغ كمالاً إذا عاش منفردًا دون معاونة الآخرين، فالاجتماع وسيلة لبلوغ الكمال. والحياة ضمن المجتمعات تهيم الإنسان لنيل السعادة التي هي غاية الفرد^(١٤): «وإنّ جميع الكمالات ليس للإنسان أن يبلغها وحده دون معاونة أناس كثيرين له، وإنّ فطرة كل إنسان أن يكون مرتبطًا فيما ينبغي أن يسعى له بإنسان أو أناس غيرهم. ولما كان التعاون ضروريًا، سمي هذا الإنسان الحيوان الإنسي والحيوان المدني»^(١٥).

(١١) انظر ن. تكريتي، ١٩٧٩، ص ١٩٤.

(١٢) وعند العامري أنّ السعادة هي أن يستكمل الإنسان عقله بالأطلاع على أنواع المعرفة والعلوم، فيصبح الإنسان عند ذلك وادعًا ساكنًا تغمر قلبه المودة والسرور؛ انظر تكريتي، المرجع السالف الذكر، ص ٣١.

(١٣) الفارابي، ١٩٥٩، ص ٧٨؛ وانظر أيضًا الفارابي، ١٩٦٨، ص ٥٢-٥٣.

(١٤) الفارابي، ١٩٢٦، ص ١٤.

(١٥) نفس المرجع.

وعند إخوان الصفاء، أنّ الفضائل الكثيرة من محاسن الأخلاق ومكارم الأفعال وفضائل الأعمال وجميل الفعال لا يمكن أن تجمع كلها في شخص واحد بل في عدة أشخاص^(١٦)، وعندهم أنّ الناس طبقات فمنهم الخاص ومنهم العام، وما بينهما طبقات متفاوتة الدرجات ولا بدّ من التعاون حتى تتمّ السعادة^(١٧).

أما من وجهة نظر الإسلام فإن السعادة الحقّة تكمن في تحقيق التوازن في حياة الإنسان بين النزوع المادي والشوق الروحي، وبين حقوقه كفرد وواجباته تجاه الجماعة وفي وصل ما بين الإنسان وبين الكون والحياة من وشائج وأسباب: «لذلك نظمت الشريعة المنزلّة جميع مظاهر الحياة، ولم تترك عملاً من أعمال المؤمن بلا غاية، مرشدة لسلوكه الشخصي وعلاقاته مع الآخرين وتصرفه في المجتمع الإسلامي أو خارجه»^(١٨). فالإسلام شريعة الفرد والمجتمع ومختلف العلاقات المنظّمة للجماعات الصّغيرة والكبيرة على حد سواء. وكل المصادر الإسلامية من قرآن وسنة وفقه تؤكّد على ضرورة تدعيم الروابط التي تشدّ أفراد المجتمع بعضهم إلى بعض، وتدعو إلى نبذ الفرقة والاختلاف.

وقد وقع التأكيد على التجمّع والتوحد وعدم التفرّق: «يد الله مع الجماعة» (الترمذي، فتن، ٧؛ والنسائي، تحريم، ٦)؛ «لا يؤمن أحدكم حتى يحبّ لأخيه ما يحب لنفسه» (مسلم، إيمان، ٧١؛ البخاري، إيمان، ٧؛ والنسائي، إيمان، ١٩؛ والترمذي، قيامة، ٥٩)، وهذه الوصايا والقوانين المنظّمة للمجتمع الإسلامي والواصلة بين أطرافه برباط الإلفة والمحبة نجدها بارزة في القرآن حين يشير إلى وحدة أصل الناس جميعاً: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة﴾ (سورة النساء، الآية الأولى)، ويبيّن أنّ الناس جمعياً أمة واحدة: ﴿كان الناس أمة واحدة﴾ (سورة البقرة، الآية ٢١٣)؛ ﴿إنّ هذه أمتكم أمة واحدة﴾ (سورة الأنبياء، الآية ٩٢)، وأنّ الحياة الجماعية في إطار النظام الأخلاقي ضرورية للمسؤولية الإنسانية: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾ (سورة آل عمران، الآية ١١٠)؛ ﴿إنّما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم﴾ (سورة الحجرات، الآية ١٠). ويقول الرسول ﷺ: «لا تحسّسوا ولا تجسّسوا ولا تقاطعوا ولا تدابروا وكونوا عباد الله إخواناً» (ابن حنبل، المجلد ٢، الصفحات ٤٦٥، ٤٧٠، ٤٩٢، ٥١٧، ٥٣٩).

وهذه النصوص إنّما تعبّر عن صفاء العلاقة بين أفراد المجتمع وعن التآخي الذي يسود هذه العلاقات. وهذا تصوّر للتآخي الإسلامي والأخوة الإسلامية هو أساس الترابط بين

(١٦) إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء، المجلد ١، ص ٣٥٧.

(١٧) نفس المرجع، ص ٣٥٦.

(١٨) M. Boisard، ١٩٨٠، ص ٥٩.

الأفراد. بل إنَّ الشعور بالأمن والطمأنينة لينبعث من هذا الحديث: «إنَّ الله قد حرَّم على المؤمن دمه وماله وعرضه وأن يظن به ظنَّ السوء»^(١٩).

ويبسط الغزالي مجموعة من القواعد والنصائح يقع بها اختيار الإخوان ومعاشرتهم عشرة الصفاء والود والإيثار بما يضمن تكوين مجتمع سليم وأمة متألِّفة^(٢٠).

ويرى الغزالي أنه لا بد للمعاملات التجارية أن تتوفر فيها أمور سبعة هي: حسن الخلق؛ والقصد من أنها فرض كفاية؛ وأن لا تمنع التجارة أداء الواجب الديني؛ وأن يلازم ذكر الله في السوق؛ وأن لا يكون المتعامل شديد الحرص في التجارة؛ وأن لا يقتصر على اجتناب الحرام بل يتقي الشبهات وكل ما إلى ذلك؛ وأن يراقب مجاري معاملاته.

وهو يهدف من ثم إلى المزج بين الجانب الأخلاقي النظري والجانب الأخلاقي العملي ويحدد مسؤولية الإنسان ويدعو إلى إدراج الحياة في صلب التقوى^(٢١). وهو يرى أن المجتمع قد تهتز أركانه وينهار بناؤه على أيدي أشخاص متحلين بالفضيلة ويعملون على نشرها ولكن بدافع من الرياء والعجب والكبرياء^(٢٢).

وإذا كانت الواجبات الدينية تساهم في تكوين شخصية المسلم فهي كذلك تقوم بلم شعث الأمة والتأليف بين أفرادها بوضع قانون الدين على أساس التجمع والجماعة. ويظهر ذلك خاصة في فريضة الصلاة، إذ إن صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفرد بسبع وعشرين درجة. وورد كثير من الأحاديث فيمن لازم الجماعة وفيمن تخلف عنهم^(٢٣)، كذلك أُنبت الأحاديث في فضل يوم الجمعة وما أمر الناس فيه بالتجمع لأداء الفريضة^(٢٤).

الإنسان الجمعي ونشأة الأمة

هذا التجمع الذي ابتدأت نواته في المساجد لأداء الصلاة، وفي الحروب، وعند إحاطة الناس بخبر ما، يكون بلا شك أساس التقاليد الدينية والثقافية التي تقوم عليها الحضارة

(١٩) انظر الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد ٢، ص ١٧٧؛ الماوردي، ١٩٨٦، ص ١٧٥. ويورد الماوردي أحاديث عن أصحاب الرسول ﷺ، لا سيما عمر وعلي رضي الله عنهما.

(٢٠) الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد ٢، ص ١٨٠ وما بعدها. وانظر إخوان الصفاء في رسائلهم حيث عقدوا فصولاً في سياسة الأصحاب، المجلد ٤، ص ٤٣، وفي كيفية اتخاذ الإخوان، المجلد ٤، ص ٤٥، أنهم عدوا من السعادة حسن الخلق ومصاحبة الأصدقاء، المجلد ٤، ص ٤٣.

(٢١) القاسمي، بدون تاريخ، ص ١٢٤.

(٢٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد ١، ص ٤٥.

(٢٣) الغزالي، نفس المرجع، ص ١٤٨.

(٢٤) الغزالي، نفس المرجع، ص ١٧٩، وانظر كذلك مسكويه، ١٩٦٩، الصفحات ٢١٧-٢١٩.

الإسلامية والمجتمع الإسلامي. وهذا المجتمع يضم البشرية عامة باعتبار مصدرها من عنصر واحد ونفس واحدة؛ فبرز وعي جديد بظهور الدين الجديد أدى إلى تأليف كيان خاص يجمع المؤمنين حول مرتكز العقيدة ينير طريقهم ويرشدهم إلى أقوم السبل، كلام الله الذي لا يضل من تمسك به. وهذه الفكرة التي نادى بها الإسلام هي فكرة الأمة. وليست الأمة مقصورة على جماعة معينين إنما تشمل كل من اعتنق الدين. وهو الرباط الذي يشد أعضاء المجتمع الإسلامي بعضه إلى بعض: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (سورة آل عمران، الآية ١١٠).

لكن قبل ظهور الإسلام كان شعور الفرد العربي شعورًا قبليًا، ولم يكن الشعور بالأمة موجودًا في أي مظهر من المظاهر. فلما ظهر الإسلام، أخرج العرب من حالة القبيلة والبداءة إلى حالة المدنية والأمة التي أسسها على قواعد الدين: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (سورة آل عمران، الآية ١٩)، ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ (سورة آل عمران، الآية ٨٥)؛ فالدين كما ذكرنا هو الخضوع لله والامتثال لشريعته. وهو من بعض مظاهره يهدف إلى تكوين مجتمع متماسك ومترابط، إلى جماعة منظمة. وفي هذا التجمع المتوازن والمتماسك يتبوأ الإنسان مكانه الحقيقي من حيث له حقوق وواجبات إزاء نفسه والعائلة التي يعولها والمجتمع الذي هو سليله. ورفع التمييز العنصري بين أفراد المسلمين من أي قبيلة كانوا ومن أي عنصر نزحوا، فقال: «إنما المؤمنون إخوة»، وعزز النبي عليه الصلاة والسلام هذا الموقف بقوله: «لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى»، بل قبر كل أثر للعصبية في قوله: «ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من قاتل على عصبية وليس منا من مات على عصبية» (أبو داود، أدب، ١١٢)، وتوجه إلى أهله وعشيرته فسواهم بالناس جميعًا: «يا بني هاشم لا يأتيني الناس يوم القيامة بأعمالهم وتأتوني بأنسابكم فإني لا أغني عنكم من الله شيئًا إلا بعمل صالح...»، «يا فاطمة إني لا أغني عنك من الله شيئًا» (النسائي، وصايا، ٦؛ والبخاري، وصايا، ١١)؛ فأفراد هذه الأمة متساوون لا امتياز بينهم من حيث النسب ولا اللون ولا اللغة ولا الدين. وإذا كان الإسلام لا يعترف بهذه المميزات ولا حتى بالحوازج الجغرافية التي تقوم بين الشعوب والتي تؤدي إلى خلق شعور قومي حاد، فهو يرى أن الأرض التي يظلمها الإسلام هي أرض للمسلمين جميعًا وهي وطهم؛ بل يرى أن البشر كلهم والمؤمنين منهم خاصة مستخلفون في هذه الأرض لعمارتها واستغلال خيراتها. والناس الذين يؤلفون هذه الأمة كلهم إخوة لا ينالون رحمة الله وعونه ما لم يتراحموا بينهم ويتآلفوا وتعاونوا. وفي هذا المعنى الجامع للناس مسلمين وغيرهم قول الرسول ﷺ: «ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء» (ابن حنبل، المجلد ٢، ص ١٦٠)، فالناس أمة واحدة بتجمعها وتآلفها وتعاونها. هذه الفكرة التي تعني اجتماع الجنس البشري كله داخل وطن واحد في حدود الأخلاقية المذكورة هي الإسلام. وهذه المواطنة التي يتمتع بها كل فرد ليست مبنية على مجموعة من الحقوق بقدر ما هي مبنية على الشعور بالاطمئنان والسلام والحرية. ومهما تعددت الدويلات فالمسلم أينما حل

وحتى خارج دولته فهو مواطن في تلك الجهة بحكم الإسلام لا بحكم القوانين الوضعية. غير أن ما طرأ على المجتمع الإسلامي الكبير من تجزئة وتقسيم وإحداث تشريعات أدى إلى ظهور وضعية جديدة للإنسان المسلم؛ فليس له الحق في المواطنة وما تخوله هذه الكلمة من حقوق وواجبات إلا في البلد الذي نشأ فيه أو اختاره للإقامة حتى إذا ما انتقل إلى بلد إسلامي عدّ مواطناً أجنبيًا.

ويشترك في المواطنة المسلم وغير المسلم، لأن الإسلام يتوجه إلى الناس كافة: ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرًا ونذيرًا﴾ (سورة سبأ، الآية ٢٨)؛ فعلاقة الإسلام بغير المسلم لا تخرج عن مبادئ الإنسانية. بل إن غير المسلم إذا وفي بحق المواطنة لا يمتاز عليه المسلم بأي شيء، كما لم يعاد غير المسلمين إلا الذين حادوا الله ورسوله وعادوهما أشدّ العداة. وينصّ القرآن الكريم على أنّ الذين لم يسيئوا إلى المسلمين في بقائهم معهم ولم يقاتلوهم فلا بدّ من برّهم والإقسط إليهم: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرّوهم وتقسطوا إليهم إنّ الله يحبّ المقسطين. إنّما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون﴾ (سورة الممتحنة، الآيتان ٨ و٩).

ولم يكن قصد الإسلام إلا ربط أحسن العلاقات مع أفراد الأمة حتى أنّه دعا إلى الخطاب باللين والحسنى وعدم الغلظة مما قد يوغر الصدور ويفسد الروابط، ولم يلتجئ إلى القتال إلا لنشر كلمة الله وصدّ العدوان والوقاية ممن ينقضون العهد: ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إنّ الله لا يحبّ المعتدين﴾ (سورة البقرة، الآية ١٩٠).

وإذا تأسست هذه الأمة على أساس من العلاقات الدينية والروابط الإلهية فإنّ أفرادها يصبّون ملزمين بالمحافظة على هذا الكيان الجديد. وأول واجب هو تدعيم اللحمة بين عناصر الأمة وعدم التفرقة. وشدّد الإسلام العقاب على الخارجين على الجماعة: «من أتاكم وأمركم جمع يريد أن يشقّ عصاكم ويفرق جماعتكم فاقتلوه»، بل عدّ الخارجين عن الجماعة خارجين من الإسلام: «من خالف الجماعة فقد خلع ريقه الإسلام من عنقه» (ابن حنبل، المجلد ٥، ص ١٨٠). وهذا تأكيد على أنّ الإجماع الإسلامي أو مبدأ الإجماع من أهمّ الأسس التي تحافظ على كيان الأمة ولمّ شعثها ونشر المساواة والعدل فيها. ورغم أنه مبدأ من مبادئ التشريع فهو لا يقوم أصلًا في التشريع فحسب، بل يعتبر أيضًا أصلًا من أصول السياسة في الإسلام على أساس التعاون والاجتماع الإنساني^(٢٥). وهذا المبدأ هو مظهر للإرادة العامة الساهرة على تطبيق التشريعات الدينية الواصفة بالمرصاد للخارجين عليها والمنحرفين.

(٢٥) انظر ابن القيم الجوزية، ١٩٦٩، المجلد ١، ص ٣٠.

وإن عبء الأمة يحمله أفرادها، وإن أي ضرر ولو كان جزئياً يقوم به فرد من أفراد الأمة إنما يصبح ضرراً كلياً وقد يؤدي إلى انهيار البنيان ودمار المؤسسة، يقول الفارابي: «يرى بعض مديري المدن في كل جور يقع في المدينة أنه جور على أهل المدينة»^(٢٦)، لذلك شدد الإسلام العقاب على الذين يعرضون هذه المؤسسة إلى التلف. وهذا القرآن الكريم يؤكد أنّ التعدي الجزئي والظلم الجزئي هما تعد وظلم كليان: ﴿من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً﴾ (سورة المائدة، الآية ٣٢).

ويحمل ابن تيمية أكبر الوزر أولئك الذين يعرضون الأمة الإسلامية إلى الخطر وحدود الله التي تشدّها إلى التعطيل بقوله: «من آوى محارباً أو سارقاً أو قاتلاً ونحوه ممن وجب عليه حد أو حق لله تعالى أو لآدمي ومنعه ممن يستوفي منه الواجب بلا عدوان فهو شريكه في الجرم وقد لعنه الله ورسوله»، ويروي مسلم في الصحاح عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «لعن الله من أحدث حدثاً أو آوى محدثاً»^(٢٧).

وللمحافظة على توازن الأمة واستقرارها وتماسك عناصرها وتحديد المسؤولية لجميع أفرادها على اختلاف درجاتهم وتفاوت طبقاتهم، دعا الإسلام إلى العمل بالمبدأ الثاني المؤسس وهو مبدأ: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، الذي يبرز وضوح العلاقة التي تربط بين أفراد الأمة، كما يبرز قيمة الجماعة الإسلامية ومستوى الحضارة والفكر والعقيدة. وقد حث القرآن وأكدت السنة على هذا المبدأ على أنه عمود الإيمان وأن غيابه من المجتمع يؤدي إلى الكفر من جهة والضرر بالمؤسسة من جهة أخرى. يقول القرآن الكريم: ﴿لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون. كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون﴾ (سورة المائدة، الآيات ٧٨-٧٩).

وفي القرآن يتكرر الحديث عن «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» مما يؤكد على أنه مبدأ ضروري للتعاشق الحقيقي والاجتماع والتعاون. أما السنة فلم تترك الخيار في العمل بهذا المبدأ أو عدم العمل به في هذا الحديث: «لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليلحينكم الله كما لحيت عصاي هذه» (ابن حنبل، المجلد ٥، ص ٣٩١). وكان من الواجب أن يستجيب كل أفراد الأمة الإسلامية إلى نداء الدين والعمل على تطبيق هذا المبدأ وفي كل ظرف يستدعي القيام به كما في هذا الحديث: «أعطوا الطرق حقها! وقيل وما حقها يا رسول الله؟ قال: غصن البصر وكف الأذى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» (البخاري، مظالم، ٢٢؛ وأبو داود، أدب، ١٢).

(٢٦) الفارابي، ١٩٧١، ص ٧٣.

(٢٧) ابن تيمية، ١٩٦٩، ص ٩١.

يقول ابن تيمية: «إنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أساس صلاح العباد والمعاش، يوضح ذلك أنَّ صلاح العباد بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فإنَّ صلاح المعاش والعباد في طاعة الله ورسوله ولا يتم ذلك إلا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبه صارت الأمة خير أمة أخرجت للناس»^(٢٨).

ويعرف إخوان الصفاء المعروف بفعل ما جرت به العادة ولم تنه عنه الشريعة والسنة، والمنكر ما لم تجر به العادة لا في السنَّة ولا في الشريعة^(٢٩). ويقول الجرجاني بأنَّ المعروف هو ما يحسن في الشرع، والمنكر ما ليس فيه رضا الله من قول أو فعل^(٣٠). ومن ثمَّ كان أساس التعامل مع الآخر والتعايش معه هو هذا الاجتماع والتعاون والشعور بأنَّ المصالح مشتركة وواحدة. وعلى هذا الأساس كانت النصيحة واجبة لله ولرسوله ولإمام المسلمين ولعاقبتهم. ولذلك رفض الدين انغزالية أولئك الذين يحتجون بالآية: ﴿عليكم أنفسكم لا يضركم من ضلَّ إذا اهتديتم﴾ (سورة المائدة، الآية ١٠٥) على معنى أنه يجب الاهتمام بما يرجع نفعه على الفرد لا يتجاوزه إلى غيره، وإلى عدم التدخُّل في شؤون الآخرين، وهذا المعنى يؤدي إلى تلاشي عرى الأمة، ويناقضه قول الرسول ﷺ: «إنَّ الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروا أو شكَّ أن يعمهم الله يعقاب الله منه».

ولا بد من التصدي للمنكر إذا ظهر: «إنَّ المعصية إذا أخفيت لم تضر إلا صاحبها ولكن إذا ظهرت ولم تنكر أضرت العامة»^(٣١). ولعلَّ الإسلام يجمع في اعتباره مسؤولية الفرد كفرد والجماعة كجماعة. وبالتالي يتحمَّل المجتمع كله بجمع أفراده النتائج التي تؤدي إلى انخراط المجتمع كمؤسسة إنسانية؛ إذ الأعمال الصادرة عن الإنسان الاجتماعي أو الاجتماع الإنساني لا بد أن تكون تعبيرًا عن الإيمان شأنها القيام بالشعائر. ولا شك أن هذه الأعمال صادرة عن الإدراك والوعي. إذ كل فعل أو عمل يعبر عن مسؤولية، وتلك المسؤولية تتطلب استقلال الإرادة والرأي والفكر المدعمين بالإرشاد الإلهي طبقًا لتعاليم الوحي والمبادئ الأخلاقية.

فالمبادئ الأخلاقية أو القوانين، حتى وإن كانت صادرة عن الإرادة الإلهية، لا تهدف إلى إخراج الإنسان من طبيعته وقتل قواه الإدراكية التي تحدد ذاته الواعية، بل هي موافقة تمامًا لجوهر الإنسان كفرد ومجموع. ولا ترمي إلى تكيله بالقيود بقدر ما ترمي إلى تحرره ومساعدته على القيام بدوره الفعال وبنشاطه في حركية متناغمة مستمرة. وهكذا شأن العقوبات فإنها لم تشرع إلا لكف الناس عن المنكرات وإلزامهم سياسة التآخي والتآلف

(٢٨) ابن تيمية، نفس المرجع، ص ٧٤.

(٢٩) إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء، المجلد ٣، ص ٣٩٢.

(٣٠) الجرجاني، تعريفات.

(٣١) انظر ابن تيمية، المرجع السالف الذكر، ص ١٢٤.

والتواد وعدم الإضرار بالغير. ولم يكن قصد الشارع من الحدود القهر أو التشفي؛ بل شرعت من أجل الحياة: ﴿ولكم في القصاص حياة﴾ (سورة البقرة، الآية ١٧٩).
لذلك نهي الشارع عن تجاوز الحد المطلوب في العقوبات وعن التشفي فقال: «إذا قاتل أحدكم فليقتل الوجه ولا يضرب مقاتله، فإن المقصود تأديبه لا قتله»^(٣٢). ويرى ابن تيمية أن العلاقة التي بين المؤدب والمؤدّب في تطبيق العقوبات الشرعية هي علاقة الرحمة والإصلاح، وهي نفسها العلاقة بين الوالد والولد. ولو كفّ الوالد عن تأديب ولده لفسد الولد^(٣٣).

المسائل الاجتماعية ونشأة الفقه

لكن هذا الإرشاد الإلهي الموجه للوعي الإنساني لم يبق مجرد نصائح^(٣٤) يستلهم منها الإنسان مبادئه في الحياة. فقد كان مسلمو الصدر الأول يعتمدون مباشرة على هذا الإرشاد المتضمن للقرآن والحديث. ثم أدى تعقد الحياة من جراء إسلام كثير من الأمم المختلفة الحضارات والثقافات إلى تدوين السنة أولاً حسب مواد التشريع، وإلى ظهور فروع من المعرفة لم تكن معروفة في الصدر الأول، وإلى وضع جملة التكاليف الشرعية في صلب قوانين تشريعية مدعمة بالقرآن والسنة. ولما كانت النصوص الدينية الموحى بها محدودة والحوادث لا حدّ لها ولا حصر^(٣٥)، وجد الفقهاء إلى جانب القرآن والسنة مصادر لتشريعهم لم تعدم الإشارة إليها في النصوص؛ فكان الإجماع والاجتهاد اللذان وقع العمل بهما من قبل أغلبية علماء الإسلام. وتكوّنت حول مبدأ التشريع وعلاقته بمبدأ حركة المجتمع المتطورة حسب ظروف الزمان والمكان مصادر أخرى دلت على عمق فهم علماء الدين لمقاصد الإسلام، وأنها لا تستهدف غير المصلحة العليا للمجتمع الإنساني. فبرزت «المصالح المرسلّة» عند الإمام مالك، والاستحسان عند أبي حنيفة والاستصحاب عند الشافعي، والعرف وغير ذلك من المصادر التي ترجّح المصلحة على غيرها من القوانين الساكنة. والعبرة من القوانين والتشريعات هي وضع الإنسان في ديناميكية الحياة بطريقة منظمة وعادلة مستجيبة لكل عناصر البيئة، بعيدة عن كل ما يربك حياة الجماعة الإسلامية. إنّه مبدأ التوازن الذي نادى به كثير من العلماء منذ بداية تكوين الفقه. ولعلّ في تشريعات عمر رضي الله عنه الشجاعة والواعية ما يفسر تعدد المصادر حتى يكون الدين متلائماً مع مختلف الظروف،

(٣٢) انظر ابن تيمية، ١٩٦٩، ص ١١٧.

(٣٣) نفس المرجع.

(٣٤) انظر حلیم بركات، ١٩٨٤، ص ٢٥٦.

(٣٥) انظر الشهرستاني، ١٩٤٧، ص ١٨٠؛ وابن خلدون، المقدمة، بدون تاريخ، ص ٤٤٥.

ويرتفع بذلك الضرر والحرَج عن معتنقيه. وليس من قبيل الصدفة أن يسمّى ابن تيمية كتابه بـ «السياسة الشرعية»؛ إذ تعرّض فيه إلى كل ما يربط الفرد بالأسرة وبالجماعة الإسلامية وبالدولة، ذاكراً ما له من حقوق وما عليه من واجبات.

ولم يكن بناء التشريع الإسلامي بمعزل عن الأخلاق التي هي القاعدة الصلبة لكل قول أو فعل، كما لم يتوجّه توجّهاً فتوياً أو طبقيّاً، بل كان بناؤه على أساس المصلحة والنفع العام. واستند في وضع أسسه إلى الفطرة والمثل الأعلى الذي هو غاية الإنسان من الحياة والعمل؛ واستهدف بناء المدينة الإنسانية الكاملة والجماعة الإسلامية الفاضلة، والأمة التي ورد فيها قول الله تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ (سورة آل عمران، الآية ١١٠)، والتي هي بمنأى عن الخطأ بفضل اجتماعها. ولو أخذنا على سبيل المثال إعلام الموقعين لابن القيم الجوزية، وهو كتاب يعتبر دائرة معارف في التشريع وغيره، للاحظنا أنّ بناء التشريع كان على أسس أخلاقية، فالتشريع ليس مقصوداً لذاته وإنما لجلب المنافع ودفع المضار. وبالتالي فإن التشريع والقوانين لا تتسم بمعزل عن الذات الإنسانية بل إذا لم تصدر من أعماق الإنسان فلا قيمة للمجتمع الذي لا تربط بين أفرادهِ غير مصالح تقدر في ذاتها؛ فكان بناء التشريع الإسلامي على أساس أخلاقي من اعتبار النية في الألفاظ، إذ النية روح العمل، والقصد في العقود وفي العبادات، وربط ذلك كله بالعدل والتنفير من الظلم وفضح الظالمين.

وأُتستت العلاقة بين الأفراد على مبدأ «لا ضرر ولا ضرار» الذي يفرض أن يكون الناس متساوين أمام العدالة؛ فما يقوم به المتحلبون بتحليلهم من إسقاط حق أو واجب شرعي أو غيره يجعل الحياة تنقلب إلى خدعة وتضليل^(٣٦)، وأكد الدين على طهارة النفس وخلوص النية. والشريعة مصلحة، أي أن «مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد؛ وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة... فالشريعة عدل الله بين عباده ورحمته بين خلقه وظله في أرضه وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله...»^(٣٧). ولقد روعي هذا الأصل في التشريع منذ عهد الرسالة حيث نهى الرسول ﷺ أن تقطع يد السارق في الغزو، ولا تقام الحدود بأرض العدو. وقد أسقط الحد فعلاً عن أبي محجن الذي شرب الخمر وكان في غزوة مع سعد بن أبي وقاص. وقد رفع الرسول ﷺ حد الزنى عن شخص اعترف به^(٣٨)، وظهرت منه التوبة الصادقة، وأصبح في نظر الرسول ﷺ طيباً طاهرًا. وأسقط عمر رضي الله عنه القطع عن السارق في عام

(٣٦) انظر ابن القيم الجوزية، المرجع السالف الذكر، المجلد ٣، ص ٣١٣ وص ٥٢.

(٣٧) نفس المرجع، ص ٥.

(٣٨) نفس المرجع، ص ١١.

المجاعة^(٣٩)، بل إنه ذهب إلى القول بإيجاب بذل الطعام بالمجان في زمن المجاعة لما يكثر في ذلك من المحتاجين والمضطرين^(٤٠). ومن ثم مال فقهاء الإسلام إلى عد المصلحة أساساً في التشريع دون أن يفهم من ذلك تعطيل للشريعة أو إبطال لحد من حدود الله؛ فالمسألة لا تتجاوز فهم مقاصد الشريعة واعتبارها في الأحكام وتطبيق الحدود. أما الحكمة في تشريع العقوبات والحدود والقصاص فيقول القرآن الكريم فيها: ﴿ولكم في القصاص حياة﴾ (سورة البقرة، الآية ١٧٩). ويقول ابن القيم الجوزية: «إنّ بالعقوبات تزول النوائب وتنقطع الأطماع عن التظالم والعدوان ويقنع كل إنسان بما آتاه مالكة وخالفه فلا يطمع في استلاب غيره حقه»^(٤١). ولم يسمح الإسلام أن تنهدم العلاقات الاجتماعية بتعطيل ما يشدها ويوثق عراها سواء بالتعدي على الغير بالكذب عليه أو سرقة أمواله أو قتله أو بتعدّد لحدود الله، فقدّر لكل تجاوز سواء لحدود الله أو لمصالح الناس أنواعاً من العقوبات على قدر الجرم والجنابة. وهكذا اعتنى الفقهاء، كما يقول ابن القيم الجوزية، بالمسائل التي تتعلق بالإنسان وربّه من مثل العبادات سواء ظهرت مقاصدها الشرعية على أساس فردي مثل الصلاة والصوم - وإن كنا نميل إلى القول بأنّ جميع الفرائض والواجبات لها دور عملي في حياة المؤمن وخاصة منها ما يشده إلى المجتمع أو على أساس اجتماعي مثل الزكاة والحج، وكذلك بالمسائل التي تتعلق بمعاملة الناس بعضهم لبعض كمشروعات تأمين الدعوة، وهي الجهاد، أو ما يهتم بتكوين البيوت، وهي ما يتعلق بالزواج والطلاق والأنساب والموارث، أو تلك التي تتعلق بالمعاملات بين الناس من بيع وإجارة وغير ذلك، وأخيراً ما يتعلق ببيان العقوبات على الجرائم، وهي القصاص والحدود.

ذلك ما أشار إليه القرآن الكريم وما فصلته السنّة ويّنته وما طوّره الفقهاء انطلاقاً من قاعدة الضرورات^(٤٢)، وما تسوغه شرعاً من تدابير استثنائية موقوتة تشمل ترك الواجب وفعل الممنوع عندما توجد ضرورات ملّحة، وقاعدة تغير الأحكام بتغير الأزمان^(٤٣) كما فعل الإمام الشافعي.

هذه المادة الفقهية القانونية هي التي نظمت حياة الفرد وميزت بين حقوقه وواجباته. وبه نظمت الجماعة الإسلامية وطورته، وأُنست به الأمة وجعلته متصرفاً في شؤونها؛ فهو فرد مسؤول على بيته وهو خليفة، وهو في مختلف المؤسسات مسؤول وهو خليفة، وهو على رأس الأمة مسؤول وهو خليفة لأنّ الشريعة مفروضة على الناس جميعاً. وكل مؤمن خليفة

(٣٩) نفس المرجع، ص ١٣-١٤.

(٤٠) نفس المرجع، ص ١٥.

(٤١) نفس المرجع، ص ١٥.

(٤٢) انظر الزرقاء في خلف الله (مشرف)، ١٩٦٢، ص ١٥٨.

(٤٣) انظر م. حب الله في خلف الله، نفس المرجع، ص ٣٨.

الله. والسلطان الحاكم مسؤول ومتصرف حسب القانون الإلهي، وهو خادم للجماعة وولي أمرهم يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر^(٤٤)؛ فالخلافة أو الولاية هي إصلاح دين الخلق وإصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم الذي يتضمن نوعين: قسم المال وعقوبات المعتدين^(٤٥). وولاية الأمر والعمال إنما أقيموا لتطبيق دين الله حسب قانون العدل الذي هو حجر الزاوية في النظام الخلقي والشرعي في الإسلام، وفي الحديث «يوم من إمام عادل أفضل من عبادة ستين سنة»^(٤٦). ولو جار الإمام أو ظلم أو بدّل حكمًا من أحكام الله أو غير سنة من سنن الله فإن طاعته تمنع لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. ولو أخذ الولاية وغيرهم من المسؤولين عن الأموال من مال المسلمين بغير حق فلولي الأمر العادل استخراجها منهم كالهدايا التي يأخذونها بسبب العمل. جاء في الأثر أن «هدايا العمال غلول»، والهدية لمن ولي أمرًا حرام^(٤٧).

وعلى هذا الأساس درس الفقه كل مسارب حياة الإنسان، وتطوّرت مع الإنسان زمنيًا ومكانيًا. ولم يقف بالعقيدة عند الحد الذي يتصل بالإلهيات والوصايا الخلقية فقط، بل تجاوز ذلك إلى التشريع المنظم لكل العلاقات الإنسانية في المجتمع الإنساني. ولا شك أن المعنى الاجتماعي واضح حتى في شعائره، وفي ما أوضحناه من المسائل التي أشار إليها القرآن الكريم وبيّنتها السنة، فوضعت في قوانين، واستلهم منها عن طريق الإجماع والاجتهاد وبعض المصادر الأخرى ما يشهد بتطوّر الفقه ومسايرته لتطوّر المجتمع ما روعي في ذلك حكم الله ومصصلحة الناس فرادى وجماعات.

ولقد وضعت المصلحة العامة في التشريع الإسلامي فوق كل اعتبار. فإذا تعارضت مصلحتان وجب تغليب أهمهما^(٤٨). وقد رأينا ذلك في أسلوب معاملة الرسول ﷺ وتطبيق الأحكام على أساس مراعاة الضرورة واعتبار كرامة الفرد وإصلاحه، فإذا تحقّق الغرض دون أن ينجم عنه أي ضرر مهما كان نوعه وعلى أي صعيد كان حدث التسامح. ولا يعني ذلك إبطال الحكم ولا إيقاف العمل به وقتًا ما، لأنّه لا بدّ أن يكون الحكم من جنس العمل. ولما كان العمل غير الحكم وجب أن نبحث عن حكم آخر وهو ما حصل فعلاً.

وأيد القائلون بالمصلحة موقفهم بحديث الرسول ﷺ المروي من عدة طرق: «لا ضرر ولا ضرار» أو «لا ضرر ولا إضرار» (ابن ماجه والدارقطني ومالك)؛ وهو بين الأحاديث الأربعين التي جمعها الثوّي^(٤٩) أي لا لحوق أو إلحاق ضرر بأحد ولا فعل ضرار مع أحد.

(٤٤) انظر ابن تيمية، المرجع السالف الذكر، ص ٧٣.

(٤٥) نفس المرجع، ص ٢٤.

(٤٦) نفس المرجع.

(٤٧) نفس المرجع، الصفحات ٤٥-٤٧.

(٤٨) نفس المرجع، ص ٤٩؛ وقد اشتهر من بين العلماء المسلمين الذين قدموا المصلحة على النص نجم الدين الطوفي من علماء القرن الثامن للهجرة. انظر مصطفى زيد، ١٩٦٤.

وفي القرآن آيات كثيرة تؤكد هذه القاعدة الأساسية في التشريع: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ (سورة الحج، الآية ٧٨)؛ ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج﴾ (سورة المائدة، الآية ٦)؛ ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ (سورة البقرة، الآية ١٨٥)؛ ﴿يريد الله أن يخفف عنكم﴾ (سورة النساء، الآية ٢٨)؛ فكانت المصلحة هي أساس التشريع الإلهي حتى إن الفقهاء، كالطوفي مثلاً، قدموا المصلحة على النص والإجماع^(٤٩).

هذه المصادر هي التي نظمت حياة المؤمنين، ابتداءً من النواة الأولى للمجتمع بتنظيم الأسرة على أساس من النكاح الشرعي مبيّنة في ذلك حقوق كل من الزوج والزوجة في كل الميادين: من صهر، وتصرف كل طرف في ماله، وعدم عرض حقوق الطرف الثاني إلى الإهدار، كما نظم تعدد الزوجات عند الاقتضاء وما يلزم هذا التعدد من الشروط. ونظم الطلاق وانفصال الزوجين عن بعضهما رغم أن هذا الحدث يعتبر من الحلال المكروه. وتعرض إلى الإرث وتوزيع ثروة المالك؛ وكل ذلك بروح من الأخلاقية العالية والمساواة ودفع الضرر^(٥٠).

وكذلك في المعاملات، لم يترك الفقه كبيرة ولا صغيرة إلا تعرض لها بالحل، فكانت من أكبر الأبواب الفقهية التي تحفظ حقوق الناس ضد كل أنواع الغرر والغش والضرر وتحدّد مسؤولية كل فرد وما له وما عليه من حقوق وواجبات.

وحدد الفقه مهنة القضاء وبين أن روحها العدالة وشدد على القاضي الجائر كما ربط بين المسلمين برباط السلطة والإمارة، وحدد واجبات كل من الطرفين؛ فالأمير منفذ لأحكام الله وحافظ لها من التغيير، وحافظ في الوقت نفسه لحقوق الرعية. وأوجب على الرعية أن ينصحوها إمامهم ويطيعوه ما أطاع الله ولم يضر بهم وبمصلحتهم. وكما أن لهم واجبات فلهم حقوق ضمن تواجدهم في أمة ودولة، فمن حق الحياة إلى حق الكرامة إلى حق الحرية في المعتقد وفي السياسة وفي العمل والثقافة والبحث والرأي إلخ. كل هذه الحريات حماها الإسلام بنص القرآن أو السنة أو الاجتهاد، وهي تدرج ضمن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يتقوم بالحرية ويبطل بفقدانها.

وإضافة إلى تنظيم الفقه للمال والملكية والاقتصاد فإنّه، حفظاً منه على التوازن في هذه المسألة الحيوية، دعا أولاً إلى العمل والكسب كطريق طبيعي لاستمرار الحياة والعيش في ظل الكرامة وعدم الانتكال على الغير؛ فالسعي في طلب الرزق بالعمل الحلال أمر مطلوب، وقد مر بنا توبيخ الرسول ﷺ للرجل الذي ترك السعي على عياله والعناية بدابته إلى الغير واكتفى بالتعبد، وهو الذي يقول: «أفضل الكسب ما كان من عمل اليد» (ابن حنبل،

(٤٩) انظر مصطفى زيد، المرجع السالف الذكر، ص ١١٧.

(٥٠) انظر J.D. Luciani، ١٨٩٠.

المجلد ٢، ص ٣٣٤ و ٣٥٧)، وأحاديث أخرى تجعل الساعي على العيال والمساكين والأرامل في رتبة المجاهد والقائم الليل الصائم النهار.

وكل الأعمال الضرورية للمجتمع إنما هي فروض كفاية وتصبح فروض عين إذا لم يؤديها من المجتمع، ويتحمل أفراد المجتمع مسؤولية ذلك؛ فالعمل في نظر الدين عبادة، وبما أن العبادة تقتضي النية والإخلاص، كذلك العمل الذي هو عبادة مستمرة يقتضي النية والإخلاص لله تعالى وحسن التصرف للجماعة الإسلامية. يقول النبي ﷺ: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب الشيء لا يحبه إلا لله» (ابن حجر، فتح الباري، المجلد ١٠، ص ٤٣٦)، وفي حديث آخر: «الخلق كلهم عيال الله وأحبهم إليه أنفعهم لعياله» (الغزالي، كتاب الأربعين، ص ٩٨).

ومن هذا القبيل كانت كلمة «صدقة» التي تعني العطية من أجل الطهر والترقية والمثوبة هي ربط العمل بالإخلاص لله، لذلك تنوعت الأحاديث للدلالة على الأوجه المتعددة للصدقة؛ فمن الأحاديث قول الرسول ﷺ لأبي ذر: «إفراغك من دلوك في دلو أخيك صدقة، وأمرك بالمعروف ونهيك عن المنكر صدقة، وتبسمك في وجه أخيك صدقة، وإماطتك الحجر والشوك والعظام عن طريق الناس لك به صدقة، وهدايتك الرجل في أرض ضالة صدقة» (الترمذي، بر، ٢٦).

ومن دلائل الإخلاص في العمل إتقانه: «إن الله يحب من العامل إذا عمل عملاً أن يحسنه» أو «يتقنه» (رواه أبو يعلى وابن عساكر عن عائشة رضي الله عنها عن الرسول ﷺ). والعمل إنما يقاس بالإتقان، فلا يكفي أن ينجز ولا يعتبر ذلك من قبيل الوفاء ورفع المسؤولية إذا كان به عيب أو نقص.

ولما كان العمل واجباً وضرورياً ويتوقف عليه استمرار الحياة، وبه كرامة الفرد، أوصى الرسول ﷺ برعاية الأجراء والعاملين؛ فلا بد أن يعطى الأجير حقه وبدون مباطلة: «أعطوا الأجير حقه قبل أن يجف عرقه»، بل إن الرسول ﷺ جعل من نفسه خصماً يوم البعث لكل من لم يوف الأجير حقه. بل أكثر من ذلك دعا الرسول ﷺ، كما يروي ذلك الإمام أحمد بن حنبل (المجلد ٤، ص ٢٢٩)، أن تكفل أسباب الراحة والسعادة للعاملين: «من ولي لنا عملاً وليس له منزل فليتخذ منزلاً أو ليست له امرأة فليتزوج أو ليست له دابة فليتخذ دابة» وهذا من باب إعطاء العاملين حقوقهم والعناية بهم لما يسدونه من خدمات يعود نفعها على المجتمع، وأي ضرر يحصل لهم فالأمة كلها مسؤولة عنه، كما يلزم أن لا نحمل العاملين والأجراء فوق طاقتهم. وقد عقد الغزالي فصلاً في إحياء علوم الدين يتعلق بالكسب والمعاش ذكر فيه أحاديث كثيرة وأقوالاً مأثورة.

هذا التعاون المتعدد المستويات والذي يمتد من قيام كل فرد بواجبه ودوره المسند إليه إلى حد مد اليد إلى الضعفاء والمحتاجين ليس من باب التكرم والإحسان، بل واجب

ومسؤولية اجتماعية تخضع لجزاء السلطة الدينية والسلطة الدنيوية معًا. وهذا ما يؤكد الحديث الذي يرويه ابن عباس رضي الله عنه: «ليس بمؤمن من بات شبعان وجاره جائع طاو»^(٥١)، والرحمة الإلهية لا تعمّ الناس إلا إذا تراحموا فيما بينهم^(٥٢)، وقيمة الإنسان من حيث هو اجتماعي إنما تقدّر بما يقدمه من نفع وخير وعمل للناس: «خير الناس أنفعهم للناس».

هذه المواقف المتعددة للإنسان تجاه نفسه وعائلته وتجاه الجماعة الإسلامية والأمة بمفهوم الدولة في إطار المسؤولية التي تتطلب التضامن والتعاون والإخاء هي التكافل. والتكافل ليس بمعنى المساعدة عن تفضل وإحسان بل هو التآزر بدون تفضل. وذلك هو الذي يضع أفراد المجتمع في مستوى واحد بدون تمييز، فتضمحل حينئذ الفوارق وتنزع الضغائن والأحقاد، ويكون العمل الذي يؤديه كل فرد إنما هو عمل لله وفي سبيل الله، ولا يحب الإنسان لغيره إلا ما يحبّه لنفسه.

(٥١) التوحيد، ١٩٥٣، المجلد ٣، ص ٧٢.

(٥٢) نفس المرجع، المجلد ٢، ص ١٣٠.

الفصل الخامس

الأسرة في المجتمع الإسلامي

روحان امباي

توصف الأسرة في كثير من الأحيان بأنها أساس كل المجتمعات؛ فهي في الواقع الخلية الأولى لجميع الكيانات الاجتماعية مهما اختلفت هياكلها وأشكالها وأبعادها، وطبيعة الروابط التي تجمع بين أفرادها أو تفرق بينهم. والأسرة هي أول أفق يفتح عليه الإنسان ساعة ميلاده؛ وفي نطاقها تنسج العلاقات الاجتماعية وتشكل العرى التي تربط الأفراد بعضهم ببعض ويتكف الأطفال اجتماعيًا ويتهاون للاضطلاع بالمهام العديدة التي تنتظرهم. وفضلاً عن أن الأسرة خلية يتم في إطارها التوالد والإنتاج والخلق والتناسل، فإنها توجه قدرات البيئة المحيطة وتنظم الأساس الذي يقام عليه صرح الثقافة والحضارة. وخلاصة القول إن الأسرة هي البوتقة التي تشكل فيها بوجه عام أركان المجتمع وأأسسه.

ولعل هذه الحقائق التي يكاد يجمع عليها علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا ورجال القانون تنطبق على المجتمعات الإسلامية أكثر من سواها؛ فالأسرة في الإسلام اضطلعت، ولا تزال، بدور أساسي. والأسرة في نظر الإسلام هي البؤرة التي تنتظم فيها العلاقات بين الأفراد والمركز الذي تتحقق فيه وتقاس صلات الانسان بالطبيعة وبالخالق. والقرآن والسنة يحددان نظامًا محكمًا لصلات القرابة والبنوة والمصاهرة؛ ويضعان أحكامًا دقيقة للميراث وسبل انتقال الإرث من جيل إلى آخر؛ ويضعان على عاتق أفراد الأسرة واجبات اجتماعية بالغة الدقة. ولذلك فإن علاقات المصاهرة بين المجموعات المختلفة ونمط الانتفاع بالميراث يحددان إلى حد بعيد تشكيل المجتمع وحركته. وقد أنيطت بالأسرة ثلاث وظائف؛ فهي تستجيب، في ما يخص حراك المرأة، لرغبات الرجال والنساء، وتنظم عملية تناسل الجنس البشري، وتوفر للجسد أسباب التفتح وإشباع رغباته الجنسية في إطار من المسؤولية التامة، فتوسع بذلك القاعدة الديمغرافية للمجموعة. وفي مجال تبادل الأموال تحدد الأسرة الميراث بوصفه رأس مال ماديًا ينتقل من جيل إلى آخر وفق قواعد تنظم تقسيمه بنسب بالغة الدقة حسب صلات القرابة. وتضمن السبل التي تنتقل بها ملكية الأموال بين أفراد الأسرة استقرار الهياكل وتراعي في الوقت نفسه التطور. أمّا في المجال الثقافي، فإن لقواعد تبادل

وانتقال التراث غير المادي أهمية مماثلة، فهي حقاً الدرع الواقي الذي ظل دائماً يحمي الأساس الديني والروحي للمجتمعات الإسلامية من الأخطار التي أحدثت بها والتي تعد اليوم مشكلة جسيمة.

إنّ الأسرة وقد صارت مؤسسة على هدي أحكام القرآن ووصايا النبي عليه الصلاة والسلام تحدّد إذن نظاماً لصلوات القرابة وهيكلًا للإنتاج ومجالاً فكريًا وثقافيًا وروحيًا؛ فالأسرة في الإسلام مؤسسة جامعة ذات أبعاد متعددة. وهي تمثل ما وصفه عالم الاجتماع مارسيل موس (Marcel Mauss) بـ «الظاهرة الاجتماعية الكلية». وهي تشكل المنطلق الذي يمكن منه فهم الحضارة الإسلامية برمتها؛ فهي البوتقة التي تتلاقى فيها وتتفاعل الشواغل الدينية والسياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية والجنسية والعاطفية والجمالية... ولا يتسع المقام هنا لتناول كل هذه الجوانب التي تغطيها باستفاضة فصول أخرى من هذا المجلد. ولذلك سنكتفي في الصفحات التالية بعرض وتحليل الإطار القانوني الذي حدّده الفقه للأسرة، وتبسيط الضوء على ما يواجه هذا المفهوم من تحديات بفعل مقتضيات الحياة العصرية. ويمثّل النكاح حجر الزاوية في المفهوم الإسلامي للأسرة، فهو يكسب علاقات الزوجين طابعها الشرعي، ويحدد طبيعتها وكل ما يترتب عليها من نتائج في مجال البنوة والميراث. فطبيعة الزواج في الإسلام أساسها إذن عقد يبرم في إطار الحرية والمسؤولية، ولكنه يندرج في إطار قانوني يحدد شروطه وما يترتب عليه من نتائج تخص الطرفين المتعاقدين والأطفال الذين يولدون في نطاقه. ولهذا فإن الأسرة تمثل توازنًا دقيقًا للمسؤوليات المتبادلة، فأفرادها يرتبطون بالآخرين من خلال مجموعة من الواجبات والحقوق. وبناءً على ذلك فإنّ النكاح ليس صفقة تجارية على الإطلاق خلافاً لما ادعاه بعض المستشرقين. وكما أنّ المهر الذي تقدمه المرأة الغربية لزوجها لا يعني أنّها «اشترته»، فإنّ المهر الذي يدفعه الرجل المسلم لمن يريد أن يتزوج بها ليس من قبيل البيع في شيء.

والإسلام أقام الزواج على أساس «المودة والرحمة». يقول سبحانه وتعالى: ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودةً ورحمةً﴾ (سورة الروم، الآية ٢١)، فكانت المودة والرحمة بمثابة الحبل الذي به يربط الإسلام بين الرجل والمرأة في الزواج. وترسيخاً لمعنى اللين والمودة والرحمة هذا أكد الإسلام على وحدة الأصل والمآل وعلى المساواة بين الرجل والمرأة (سورة النساء، الآية ١؛ وسورة الحجرات، الآية ١٣). والأهداف التي يرمي إليها الإسلام في وضعه للأسرة على هذه الأسس التي رأينا تتمثل في كثير من الأمور منها:

- تنظيم الغريزة التي جبل عليها الإنسان تحقيقاً لغاية التناسل والإنجاب اللذين يحققان استمرارية الحياة؛ فحث الإسلام على بناء الأسرة لكونها عاملاً مؤدياً إلى هذه الاستمرارية. والأنبياء عليهم السلام جعل الله لهم ذرية صالحة من بعدهم (سورة الرعد، الآية ٣٨).

- تنظيم العلاقة بين الرجل والمرأة كعنصرين في المجتمع، وتكثيف الجو الذي يعيشان فيه على روح المحبة والوثام والاحترام المتبادل وتوزيع الأدوار حسب الاستعدادات والطاقات ليتحقق السكن والاطمئنان النفسي (سورة الروم، الآية ٢١).
 - غرس روح العفة في كلا الزوجين بحيث يراعي كل منهما هذا الميثاق الذي وصفه القرآن الكريم بكونه «ميثاقاً غليظاً» (سورة النساء، الآية ٢١) فيخرج العقد عن كونه مجرد عقد اجتماعي ويصبح عقداً يراعى فيه أوامر الله ونواهيه. وذكر القرآن ضمن صفات المؤمنين الذين قد أفلحوا: ﴿والذين هم لفروجهم حافظون. إلا على أزواجهم﴾ (سورة المؤمنون، الآية ٥).
 - حفظ الأنساب وصيانتها لأسباب أخلاقية وصحية واجتماعية ومالية، فبالزواج ينتسب كل إلى أب غير مجهول وجد معلوم وتتضح العلاقات الزوجية سواءً أكانت حلالاً أم حراماً.
- والأسس التي يقيم عليها الإسلام رعايته للأسرة ترجع إلى الأهمية التي يوليها للزواج، وللحياة العائلية، وللترية.
- وهو لكي يحقق المنهج الذي وضعه لحياة الأسرة ولكي يحدد الكيف الذي يريد أن يتكيف به المجتمع، أقام عقداً يجمع الرجل والمرأة في ثنائية يسمى بـ «الزواج». والزواج عقد له أهمية كبيرة في نظر الدين الإسلامي، ولهذا وضع له أسساً متينة وأركاناً ركيته منها ما هي ثابتة ومشتركة بين الناس جميعاً أينما وجدوا، وتسميه الكتب الفقهية بالأركان والشروط، ومنها ما يختلف من عصر لآخر ومن بيئة لأخرى.
- فالقرآن الكريم والسنة الشريفة يشتملان على نصوص إن لم تكن تفرض الزواج على الناس فإنها تحضهم عليه حصاً، وذلك للنتائج الملموسة والفوائد الحية التي يمكن أن يجنيها منه كل من الزوجين. فالآية ٢١ من سورة الروم التي استشهدنا بها فيما تقدم تبين أن للزواج آثاراً نفسانية في الإنسان إذ يجلب له الطمأنينة والسكينة. وللزواج كذلك حسب الآية الكريمة معانٍ اجتماعية؛ فهو من أهم العوامل التي تساعد المجتمع على الحفاظ على كيانه السليم لأنه ينشر مودة ورحمة بين الزوجين اللذين سيريان أولادهما على هذه القيم فيصح أفراد المجتمع مكونين داخل الأسرة بهذا التكوين الأخلاقي.
- والمودة والرحمة عنصران سلميان إذا روعيا في الحياة الزوجية ساد فيها روح التآخي والوثام.
- إن القرآن قد اعتبر الزواج عقداً جدياً ذا فائدة للإنسان من الناحية النفسية والجسدية والاجتماعية، فوصفه بكونه «ميثاقاً غليظاً». وعقد الزواج هو العقد الوحيد الذي وصفه الله «بالميثاق الغليظ». وقد وردت هذه العبارة ثلاث مرات في القرآن الكريم: مرتان بمعنى عقد بين الله وعباده (سورة النساء، الآية ١٥٤؛ وسورة الأحزاب، الآية ٧) ومرة ثالثة بمعنى زواج الرجل والمرأة (سورة النساء، الآية ٢١).

ودعت السنة إلى إقامة الأسرة وحثت عليها؛ فالشباب الذين تقوى عندهم الغريزة الجنسية أكثر من غيرهم دعاهم الرسول ﷺ إلى الزواج فقال: «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج».

ولقد أشار النبي ﷺ إلى فائدتين خلقتين تنشآن عن الزواج وهما حفظ البصر حتى لا تقع العين في نظرة محرمة وحفظ الفرج عن الزنى؛ كما هاجم ﷺ الحياة الرهبانية وأنكر على الذين ينقطعون عن الدنيا وعن الزواج تصرفاتهم، ولم يقرّ عمل هذا الرجل الذي انزوى عن الدنيا وعن الحياة الزوجية وعن العمل لينفق عليه أخوه فقال: «أخوه خير منه».

وكبًا لجماع الغريزة ينبغي للذين لم يتمكنوا من النكاح أن يكثرُوا من الصوم. ونلاحظ أن الإسلام اتخذ الصوم واجبًا دينيًا لعلاج المشاكل النفسية وكبت الغرائز الحادة الكامنة في الإنسان؛ فالصوم - ونحن نعرف ذلك - نوع من العبادة يساعد الإنسان على الإمساك وعلى الانقطاع عن كثير من الأمور الشهوانية. ولهذا عدّه سيّدنا محمد ﷺ علاجًا لمن لم يستطع الباءة. وقال في آخر الحديث الذي سبق ذكره: «ومن لم يستطع فعله الصوم فإنه له وجاء».

والزواج في حد ذاته بلغ من الأهمية درجة جعلت الرسول عليه السلام يعتبره عبادة؛ فإنه لما أعلن للصحابة أن في بضع أحدهم صدقة قالوا: «أبأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟» قال: «نعم أرىتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر؟»، فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر» (رواه مسلم وهو من الأربعين حديثًا الصحيحة التي جمعها النووي).

وبعد هذا نستطيع أن نقول إن القرآن الكريم والسنة الشريفة ألحّا على ضرورة إقامة الأسرة وعلى الفوائد الجمّة التي تكمن وراء ذلك مركزين على الجانب الخلقي. واعتبر عدم الزواج، كما يظهر في بعض الآيات والأحاديث، عاملاً يفقد الإنسان العفة ويحمله على ارتكاب الزنى. ولقد قال تعالى: ﴿وليستعفف الذين لا يجدون نكاحًا حتى يغنيهم الله من فضله﴾ (سورة النور، الآية ٣٣). ثم دُعِيَ الإنسان إلى التناسل الذي هو من المقاصد الأساسية للأسرة.

إن النتيجة المباشرة للحياة هي إنجاب الأولاد الذين يعتبرون ثمرة الزواج وزهرته وزينة الدنيا كما جاء في القرآن الكريم: ﴿المال والبنون زينة الحياة الدنيا...﴾ (سورة الكهف، الآية ٤٦).

كثيرًا ما يعرف علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الأسرة انطلاقًا من مبدأ تحريم نكاح المحارم. وعلى هدي هذه المبادئ، يمكن أن نتبين في نظام الروابط الزوجية الذي حدده الفقه معالم تضيء على نظام الأسرة طابع الإسلام وتميّزه في الوقت نفسه تمييزًا واضحًا عن نظم المجتمعات الأخرى؛ فتحريم نكاح المحارم في الإسلام يشمل المحرمات بالدم وبالمنزلة وبالرضاع. وهو لا يفرق بين علاقات القرابة بالرضاع وبالدم: فالأطفال الذين يرضعون من ثدي واحد يعدون إخوانًا وأخوات ويحرم عليهم زواج بعضهم ببعض. أمّا التبني

بالمعنى الدقيق للفظ، فلا وجود له في الإسلام، ولهذا فهو لا دور له في تحديد المحارم. وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن الزواج بين أبناء العمومة والخوالة، على اختلاف درجاتهم، جائز. وقد استغلت المجتمعات الإسلامية هذا التسامح على نحو واسع فجعلت من زواج ابنة العم أمراً مستحباً لأنه يحول دون تقسيم الإرث ويمنع أن يؤدي تطبيق نظام الميراث المعقد إلى تشتيت الإرث بين الورثة الشرعيين الذين تختلف مصالحهم بطبيعة الحال.

ومن ثم فإن الأسرة قد عرّفت منذ البداية طبقاً لأوسع ما تنطوي عليه هذه الكلمة من معانٍ لا سيّما وأنها قابلة للتوسّع بفعل سمتين خاصتين أخريين هما تعدّد الزوجات والطلاق. ومن المعلوم أن الإسلام يبيح للرجل أن يتزوج بأربعة نساء إن هو استوفى الشروط الموضوعية لذلك؛ ممّا يؤدي إلى توسيع نطاق الروابط الزوجية. ولأنّ الزواج لا يعد فعلاً لا رجعة فيه، كما هو الشأن في مجتمعات أخرى، فإنّ الإسلام يسر الطلاق تيسيراً. غير أنّ الطلاق، خلافاً لما يظن، يساهم في توسيع القاعدة الأسرية، إذ يوسع نفس الرجل ونفس المرأة أن ينجبا أطفالاً من أزواجٍ أخرى؛ فتبلغ على هذا النحو خصوصية الرجل والمرأة مداها الأقصى لا سيّما وأنّ فارق السن لا يشكل في كل المجتمعات مانعاً للزواج كما هو الحال في المجتمعات الحديثة أو التي تغلب عليها الحدائثة.

ولذلك فإن الإسلام يتصور الأسرة، بادئ ذي بدء، في أوسع أشكالها. وحتى لا يضعف امتداد الأسرة من الروابط التي تجمع بين أفرادها، عزز الإسلام الصلوات الروحية والأخلاقية بينهم تعزيزاً، فخصّ علاقات الأبناء بالآباء بمكانة سامية وألزم الأبناء بواجب رعاية الآباء. وهكذا استطاعت الأسرة، التي تكونت منذ الوهلة الأولى كبنية قوية منظمة ومتماسكة، أن تنهض بدور تاريخي بالغ الأهمية. ولا جدال في أنّ الفضل يرجع إليها في الحفاظ على تماسك المجتمعات الإسلامية رغم ما تعرّضت له من هجمات لا تحصى.

واجب الأبناء نحو الأبوين

يحرص الإسلام على أن يعرف الأبناء واجباتهم نحو الوالدين معرفة تحول دونهم والوقوع في مناهات العقوق وترشدتهم إلى أسباب البر بهما ومقابلة الإحسان بالإحسان لما تحمله من مشقة في سبيل تربيتهم وحمايتهم حتى بلغوا أشدهم.

على الأبناء نحو والديهم السمع والطاعة والاحترام والقيام بكل ما يأمرونهم به من الأعمال التي في مقدرتهم ولا تعارض أي تعليم من تعاليم الإسلام، قال الله تعالى: ﴿وقال رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت عليّ وعلى والديّ وأن أعمل صالحاً ترضاه وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين﴾ (سورة النمل، الآية ١٩).

وعندما يبلغ الأبوان الكبر عند الأبناء يعلمهم القرآن أن عليهم أن يخفضوا لهما جناح الذل من الرحمة والعطف. وقال في ذلك: ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً. واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً﴾ (سورة الإسراء، الآيتان ٢٣-٢٤).

إن مفهوم الأسرة كما حددت معالمه في الفقه ورسخت دعائمه في التطبيق، قد مكن هذه النواة الأساسية من القيام عبر قرون طويلة بالدور الذي كان المجتمع ينتظره منها. واستطاعت الأسرة، بمرونة مدهشة، أن تنهض بما أُنيط بها من واجبات على امتداد رقعة شاسعة من العالم وفي فترات زمنية طويلة حقاً؛ غير أن الأزمنة الحديثة ولدت أفكاراً جديدة، مما حمل الأسرة المسلمة على إعادة النظر في أوضاعها. وكان دور الشركاء في هذه الأسرة هو الذي أصبح بوجه خاص موضع تساؤل أو اعتراض. ويبدو أن المساواة والتكامل بين أفراد الأسرة لا يتجسدان حقيقة ملموسة في الحياة اليومية بدرجة كافية، وتزداد هذه المسألة وضوحاً على مرّ الأيام. وجدير بالذكر هنا أن طلاق الرجل للمرأة من جانب واحد، وتعدد الزوجات، قد أثارا أكبر قدر من الجدل والخلاف، علماً بأن طلاق الرجل للمرأة لا يخضع لشروط أو قيود وإن كان ذلك لا يلغي حق المرأة أيضاً في الطلاق. ولا مراء في أن الفقه لديه من الحجج والأسانيد ما يمكنه من تقديم إجابات شافية عن هذه الأسئلة جميعاً. وقد سن العديد من المجتمعات الإسلامية الحديثة قوانين ذات طابع وضعي من حيث الشكل، وإن كانت تحرص في الوقت نفسه على الاستمسك بالعقيدة التقليدية مع مراعاة الأوضاع الجديدة.

وقد شهد العالم العربي خلال القرن الحالي من مصر إلى تونس ظهور قوانين عائلية بعد أن ظلت الشريعة الإسلامية هي النظام العام الوحيد في جميع نواحي الحياة في الدول العربية الإسلامية. وادعى الذين وضعوا هذه القوانين أنهم أرادوا إدخال تغييرات في نظام الأسرة مراعاة لتطور العادات والتقاليد التي كانت سائدة ومطبقة في نظام الأسرة في مختلف هذه البلدان. وليس من المستبعد أن يكون بعضهم قد تأثر بالمفاهيم الغربية الداعية إلى إعطاء المرأة الحرية المطلقة وجعلها مساوية للرجل في تحمل مسؤولية البيت وتولي القضاء والإدارة بعد أن كانت هذه قاصرة على الرجال. أضف إلى ذلك وجود طوائف غير مسلمة في البلاد الإسلامية، وهو ما مهد الطريق للداعين إلى وضع قوانين مدنية للأسرة.

ويعتبر القانون العثماني بشأن حقوق الأسرة الذي صدر سنة ١٩١٧ الأول من نوعه في هذا المجال. ويضم ١٥٧ مادة ويمكن القول بأنه القانون الأم للعديد من قوانين الأسرة في مختلف الدول العربية. ولم يشمل هذا القانون جميع جوانب الأحوال الشخصية بل ركز اهتمامه على الطلاق والزواج. ولم يتقيد أيضاً بمذهب معين كالمذهب الحنفي السائد في مصر بل يخالفه أحياناً ويقتبس من بقية المذاهب أو يلجأ إلى الاجتهاد. وهذا شأن جميع

قوانين الأسرة في أكثر البلدان العربية. وهو يخالف أحياناً نصوص الشريعة الإسلامية. ويصوب معظم هذه القوانين إلى:

- منع تعدد الزوجات صراحة، كما جاء في بعض قوانين الأسرة كالقانون التونسي والقانون السوري، أو بوضع قيود تحول دون الوصول إليه وذلك بدعوى الخوف من عدم تحقق القدرة على الإنفاق والعدالة.
 - منع الطلاق بصورة واضحة، أو تقييده بحيث لا يقع إلا في المحكمة.
 - تقييد سلطة الأولياء وإعطاء القاضي صلاحيات واسعة النطاق.
- وفيما يلي بعض ما جاء في قانون حقوق الأسرة العثماني الذي ظل معمولاً به في مصر وسوريا والأردن إلى أن صدر القانون السوري في ١٧/٩/١٩٣١ والقانون الأردني في ١٦/٨/١٩٥١^(١):

- تحديد سن الزواج ومنع الأولياء من تزويج الأبناء والبنات قبل بلوغ هذا السن مع أن الشريعة الإسلامية تسمح للأب بأن يزوج ابنته في أي وقت شاء بلغت أم لم تبلغ.
- منع عقد زواج بين زوجين بينهما تفاوت كبير في السن.
- تقييد تعدد الزوجات وإعطاء القاضي الحق في منع عقد الزواج الثاني أو الثالث.
- إعطاء الزوجة الحق في أن تشترط على زوجها أن لا يتزوج عليها فإن تزوج كان لها طلب فسخ العقد من القاضي.
- إعطاء المرأة المطلقة الحق في المطالبة بتعويض.

ورغم هذه المساعي المبذولة لتحديث قوانين الأحوال الشخصية في البلدان الإسلامية، فإن الأسرة الإسلامية تواجه اليوم أزمة لا تقتصر عليها، بل هي أزمة أعمق وأوسع نطاقاً تبر في إطار الأسرة عن التناقضات والصعوبات التي يواجهها المجتمع برمته. إنها أزمة ديموغرافية واقتصادية واجتماعية وثقافية وروحية في آن واحد. وفي حقيقة الأمر فإن النزوع المتنامي إلى الانتقال من الأسرة الواسعة إلى الأسرة النووية لا يتطلب إحداث تعديلات جزئية فحسب بل يقتضي إعادة نظر شاملة وإرساء أركان كيان كفيل بالاضطلاع بالمهام الجسام الملقاة على عاتقه وقادر على تجسيد القيم الإسلامية. ولا جدال في أن هذه القيم تعلق التفاصيل الشكلية وأنها أجدر بالصون والرعاية من هذا الشكل أو ذاك من الأشكال التي تفتقر على كل حال إلى الإجماع، وذلك إذا ما أردنا أن نظل أوفياء للإسلام روحاً ونصاً.

لقد وصل العالم اليوم إلى منعطف كثرت فيه المشكلات من كل نوع وصعب عليه مواجهة التحديات العديدة التي تعترض طريقه وتهدد استقرار المجتمعات في كل أنحاءه. وفي القرن العشرين حيث خطا العلم خطوات جبارة يعتقد الناس أن جميع المشكلات التي تعرقل سير البشرية ستجد حلولاً بفضل النتائج العظيمة التي حققها العلم في جميع

(١) الصابوني، ١٩٦٨.

المجالات. غير أن هذا الأمل أصبح كأنه «سراب بقية يحسبه الظمان ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً»؛ فسوء توزيع الثروات، والتعارض العميق الموجود بين الشرق والغرب في مجال السياسة، والتأثيرات السيئة التي خلفها الاستعمار، واستغلال ثروات البلاد الضعيفة المستقلة بلا عوض يذكر، كل هذا ساهم في زيادة الوضع الراهن تأزماً في جميع المجالات، الاقتصادية منها والاجتماعية، والثقافية. ولم تسلم من ذلك الدول والبلاد الإسلامية.

التحوّلات الاجتماعية

إنّ العوامل التي تهدد كيان الأسرة المسلمة عوامل عديدة منها ما يتصل بالمسلمين أنفسهم ومنها ما يرجع إلى المحيط الاجتماعي لا سيما إذا كان هذا المحيط يحتوي على عناصر أخرى مادية أو معنوية تختلف عما هو معروف في مجتمع إسلامي مثالي. ومما يزيد الأزمة خطورة وعمقاً تعدد الأيديولوجيات التي أصبحت اليوم حقيقة لا يمكن اتقاء آثارها السيئة على المجتمع الإسلامي إلا بمزيد من التبصر واللباقة فيما يخص الوسائل المناسبة لمواجهتها. ويبدو أن كثيراً من البلاد الإسلامية لم يتخذ الاحتياطات اللازمة تجاه هذه التأثيرات السيئة التي تسرب إليها شيئاً فشيئاً مع وفود عوامل التقدم المادي. وهذه العوامل تحمل معها، في كثير من الأحيان، قوانين ونمطاً في الحياة والمعاملات لا تولي اعتباراً للقيم الدينية وإن كانت تستهدف المجتمعات الإسلامية التي تتطلب خطط تنميتها التعامل معها. وبذلك تصبح هذه المجتمعات مضطرة إلى تبني قيم مجتمعات أخرى بعيدة عن القيم الإسلامية لحل مشكلات التنمية التي تواجهها. ولا تتردد الدول الكبرى المتقدمة في حمل الدول الإسلامية بكل الوسائل القهرية، وخدمة لأغراضها التوسعية، على نبذ التعاليم الإسلامية في المجالات الاقتصادية والثقافية والاجتماعية. وهذه الخطة التي وضعتها الدول، بوعي منها أو بغير وعي، أخذت تظهر آثارها ولا سيما في تخطيط السكن في كثير من البلدان العربية، حيث تحاول بعض الحكومات جعل الأسرة المسلمة نواة لا يقبل فيها إلا الأب والأم وأبناؤهما في حين أن الأسرة في مفهوم الإسلام تشكل كياناً واسعاً يشتمل على الأقارب من أعمام وأخوات وإخوة وأخوات.

وبجانب هذه المشكلات تظهر مشكلة السكن التي تعاني منها الدول الإسلامية الضعيفة التي تخضع لتأثيرات البلاد القوية، وتتجه سياستها الإسكانية من ثم إلى بناء المساكن الضيقة. وهي سياسة لا ترضي حاجيات البلاد الإسلامية لأنها تتخذ مفهوماً أوسع عن الأسرة يختلف اختلافاً كبيراً عن المفهوم الغربي. ومن شأن هذه الأنماط السكنية أن تغرس في أفراد الأسر في وقت مبكر روح الفردية والأنانية وتسهّل لهم الجنوح إلى الانفلات من السلطة الأبوية، وهو ما يؤدي إلى عواقب وخيمة مثل التشرّد الذي يعتبر آفة اجتماعية في كثير من المجتمعات.

التوترات الاقتصادية

إنَّ الظروف الاقتصادية القاسية التي تشقَّ على كثير من البلاد الإسلامية، العربية منها وغير العربية، والتخلف الاقتصادي الذي تتخبط فيه هذه البلاد، لا تعين الأسرة الإسلامية على الاحتفاظ باستقلالها وتجنب أسباب تفككها.

يضاف إلى ذلك أن وضع التبعية الذي يتفاوت من بلد إلى آخر يضعف البلدان الإسلامية ويجعلها من ثم أكثر تقبلاً لمعايير وقيم غربية على توازنها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي. ومن العوامل التي تساعد على تفكك الأسرة الإسلامية تركيز وسائل الإنتاج في أيدي أشخاص لا يعيرون اهتماماً لما للأسرة من خصوصية دينية. وبالنظر إلى أن الموارد - العمالة والتسهيلات الائتمانية - التي توفر للأفراد أسباب الاستقرار في أوطانهم وبين ذويهم، تزداد شحاً يوماً بعد يوم، لا سيما في البلدان المتخلفة، فإن كثيراً من أرباب الأسر يضطرون إلى الهجرة لتوفير ما يقيم أودهم وأود أسرهم. وفي ذلك ما يعرض الأسرة لمخاطر جمة أشدها فقدان الهوية الثقافية والدينية.

وفي داخل هذه البلاد ذاتها انتشرت البطالة التي يعاني منها كثير من الناس؛ فهي العامل الأساسي المؤدّي لعدم الاستقرار، وهي تجعل الناس أكثر استعداداً لاستقبال دعايات خارجية متعددة الأشكال وذات خطر على التعاليم الإسلامية.

التحديات الثقافية

تمتع الدول الكبرى بوسائل إعلامية تساند سياستها الثقافية على نطاق واسع؛ من مراكز ثقافية تفتح في كل ناحية من نواحي العالم وتنفق في إدارتها الأموال الطائلة، ومجلات وصحف تطبع وتوزع مجاناً في غالب الأحيان، وإذاعات وتلفزات تبث عبر موجاتها أنواعاً شتى من البرامج التي تحمل بذور الأفكار التي تريد أن تروجها في الثقافات الأخرى.

وبما أن الدول الإسلامية تتلقى كثيراً من هذه البرامج الغربية، فليس في وسعها في غالب الأحيان أن تقاومها أو تمنع تأثيرها على المواطنين كباراً وصغاراً، ذكوراً وإناثاً، ولا سيما إذا توافرت الأجهزة اللازمة لالتقاطها.

وإذا كانت وسائل التربية في الدول الإسلامية، في محتواها وكيفية أدائها، هي نفس الوسائل التي تستعمل في البلدان الغربية أو شبيهة بها، فلا يستبعد أن تتخلى الأسر الإسلامية عن قيمها الدينية شيئاً فشيئاً دون أن تعي ذلك فتتغرس في نفوسها عادات أجنبية وقيم أخرى غير القيم الإسلامية، ومفاهيم جديدة.

يضاف إلى ذلك أن المطبوعات على اختلاف أشكالها ومحتوياتها من قصص وروايات ومجلات وصور وغيرها تحمل في طياتها أفكارًا مدموسة لا يستطيع الشباب المسلم في كثير من الأحيان تمييز الصالح فيها من الطالح. وبفعل هذه المطبوعات يأخذون في تقليد أقبح مظاهر حضارة الغرب من الجنوح إلى الحرية المطلقة، وإطلاق العنان للغرائز الجنسية، وميول العنف، والتخلي عن كل أسباب الاحترام نحو الآباء والأمهات والأجداد؛ الأمر الذي يجعل من الناشئة، لا سيما الشباب، أفرادًا غرباء في أوطانهم ومجتمعهم يستهويهم وطن غير وطنهم ومجتمع غير مجتمعهم.

وثمة مشكلات كبرى يضطرب لها ضمير المسلم وغير المسلم. وأهم هذه المشكلات ثلاث، وهي تنظيم الأسرة، والإخصاب الصناعي وما يرافقه من عمليات تهدف إلى إعادة تشكيل العناصر الوراثية والجنينية والإخصاب في بيئة مصطنعة خارج الرحم واستئجار الأرحام، والإباحية الجنسية. ورغم أن الإسلام لا يملك - على غرار الكنيسة أو المجمع الكنسي - مؤسسة كفيلة باستنباط مذهب في هذا الصدد وإلزام المؤمنين به، فإنه أتى بإجابات هامة وشفافية يستحسن أن نتوقف عندها قليلًا.

عمل الزوجة خارج البيت

بفضل الجهود الجبارة التي بذلت في هذا المجال خلال الأربعين عامًا الأخيرة توصلت الفتاة المسلمة إلى تعلم كثير من العلوم العصرية والحرف التقنية ونفذت إلى كثير من الفنون كالطب والتعليم والبحث العلمي ووظفت في كثير من القطاعات. ومثل هذه الفتاة هي التي قد تضطر إلى الخروج من دارها للعمل عندما تتزوج.

غير أن عمل المرأة المسلمة خارج البيت أثار مشكلات كثيرة لأنه يدفعها إلى الاحتكاك والاختلاط بالأجانب واحتمال التأثير بالقيم الأجنبية التي قد تتعارض مع قيمها.

وبالنظر إلى الصلة الوثيقة بين حق المرأة في العمل والتملك وواجبها في الاحتراز من الوقوع فيما يحرمه عليها الإسلام، قام الفقهاء بتحديد فئات النساء اللاتي يسمح لهن بممارسة العمل، وفي أي ظروف، وأنواع الأعمال التي يسمح لهن بأدائها.

أما فيما يتعلق بالظروف التي تجيز ممارسة العمل، فيرى الفقهاء أنه يجوز للمرأة، متزوجة كانت أم غير متزوجة، أن تخرج من بيتها طلبًا للرزق إذا كان لها عائل لا يعولها إلا هي كالأب والأخ أو الزوج أو الأولاد بشرط أن تلبس زياً يستر عوراتها التي لا تبدي إلا للأفراد الذين عددتهم الآية: ﴿وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو آباء بعولتهن أو أبنائهن أو أبناء بعولتهن أو إخوانهن أو بني إخوانهن أو بني أخواتهن

أو نسائهن أو ما ملكت أيمانهن أو التابعين غير أولي الإربة من الرجال أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون ﴿ (سورة النور، الآية ٣١).

فعلى أساس هذه الآية، لا يجوز للمرأة المسلمة أن تلبس أي زي تشاء، وأن تخالط أي رجال تشاء، وأن تخرج لمجرد هوى النفس أو التبرج.

ومن الأعمال التي يجوز للمرأة أن تؤديها: التمريض والتعليم والتطبيب والتجارة بشرط أن تكون موافقة لطبيعتها وتوفّر لها دواعي الشرف والكرامة. وقد كانت السيدة خديجة رضي الله عنها تستثمر أموالها في التجارة ولم يمنعها النبي ﷺ من ذلك. ولكن الإسلام يحرم على المرأة أن تهجر ميدانها الطبيعي وتدخل ميداناً من المعهود أن يعمره الرجال.

وفي العصر الحديث تعمل كثير من النساء في كثير من القطاعات الإدارية منها والحرّة ويحظين برضا من يستخدمونهن ويتصفن بأمانة وأهلية ويحققن نتائج حسنة ويأخذن بنصيتهن من كل ما تتيحه الحياة العصرية من تقدم وانفتاح. ولا يتصور أن تهمل أنواع القدرات الكامنة في النساء إذا كن على استعداد لأداء كثير من الأعمال التي يحتاج إليها أفراد المجتمع ولا تؤثر على دينهن ولا تمنعهن من رعاية بيوتهن أحسن رعاية. أضف إلى ذلك الموارد المالية القيّمة التي يكسبها بعرق جبينهن.

والمجتمع الإسلامي الجديد الذي يواجه كثيراً من التحديات العصرية يجب أن يتيح للمرأة جميع الفرص الممكنة لتستثمر قدراتها الكامنة وتتمكن من إعانة الرجل على النهوض بالأعباء التي ألقته على عاتقها ظروف الحياة ومن تقرير مصيرهما.

تنظيم النسل

إن الحالة التي يطلق عليها لفظ «الانفجار السكاني» لا تزال تشغل بال المفكرين والاقتصاديين والمكلفين بالتخطيط في جميع أنحاء العالم المتقدم منه والمتخلف. وبجانب النظريات التي تدعو إلى استخدام الملايين من الأيدي العاطلة، توجد نظريات أخرى مشابهة للملتوسيانية تدعو إلى تحديد النسل. ولكن هذه النظريات لم تفر اهتماماً للكوارث المتعددة الأشكال التي تحل بالبشرية حيناً بعد حين وتتمثل في الحروب والكوارث الطبيعية وما إلى ذلك.

وبعد الحربين العالميتين الأخيرتين اللتين هلك خلالهما ملايين من الرجال والنساء والأطفال اتخذت بعض البلدان الغربية، لا سيما فرنسا، قرارات لتشجيع النسل. وقد أفضت هذه السياسة النسلية، التي يسررتها الخطوات الهائلة التي خطاها العلم الحديث في مجال الطب وعلم الأحياء إلى انفجار سكاني لم يسبق له مثيل في تاريخ البشرية، مما أدى إلى ظهور مشكلات اقتصادية واجتماعية جديدة تعاني منها على نحو خاص البلدان النامية.

وبإزاء هذا الوضع الخطير تدعو بلدان كالهند وبعض المنظمات الدولية الحكومية وغير الحكومية بكل ما لديها من وسائل إعلامية وتربوية إلى إقامة جهاز لتحديد النسل لاسيما في البلدان المتخلفة التي تعاني من ضعف إنتاجها الاقتصادي.

ولكن هذه الحملة تثير قضايا فلسفية ودينية وأخلاقية يجب البتّ فيها أولاً. لذلك اجتهد الفلاسفة والمفكرون ورجال الدين لأداء مهمتهم في هذا الشأن راجين الاهتداء إلى حل معقول لهذه المشكلة الشائكة.

وفي المجتمعات الإسلامية من يناصر تحديد النسل ومن يحاربه رغم أنّ القضية معروفة بشكل آخر في هذه البيئة منذ عهد النبي ﷺ حيث كان بعض أصحابه يعزلون. ولما أحس بعضهم أنّ ذلك قد يكون مما يتعارض وتعاليم الإسلام جاءوا إلى النبي ﷺ يسألونه عن العزل ولكنه لم يثبته ولم يفهه ولم يحله ولم يحرمه.

وإذا رجعنا إلى القرآن لا نجده يعرض لهذه القضية إلا من ناحية تحريم وأد البنات وزجر العرب عن ذلك. وتتلخص الموضوع في آيتين: ﴿ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم﴾ (سورة الأنعام، الآية ١٥١) و﴿لا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم﴾ (سورة الإسراء، الآية ٣١)، ويساند هاتين الآيتين ما جاء في الآية التالية: ﴿ما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾ (سورة هود، الآية ٦)، وإلى هذه الآيات يستند كثير من الفقهاء لتحريم العزل.

وقد كان بعض الصحابة يلجأ إلى العزل بدافع من الظروف الاقتصادية العسيرة السائدة حينذاك وبعض الاعتبارات العرفية خشية إنجاب الإناث لما قد يترتب على ذلك من العار على الأسرة.

وهناك عشرات من الأحاديث حول العزل نقتطف منها ما يلي:

روى البخاري ومسلم والترمذي وابن ماجه عن جابر رضي الله عنه قال: «كنا نعزل على عهد رسول الله ﷺ والقرآن ينزل».

وروى البخاري أيضًا عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: «أصبنا سبيًا فكنا نعزل فسلأنا رسول الله ﷺ فقال: أو إنكم لتفعلون؟ (قالها ثلاثًا). ما من نسمة كائنة إلى يوم القيامة إلا وهي كائنة».

وروى مسلم عن أبي سعيد الخدري قال: «غزونا مع رسول الله ﷺ غزوة بني المصطلق فسيبنا كرائم العرب فطالت علينا الغربية ورغبنا في الفداء فأردنا أن نستمتع ونعزل وقلنا: نفعل ورسول الله ﷺ بين أظهرنا لا نسأله؟ فسألناه فقال ﷺ: لا عليكم ألا تفعلوا ما كتب الله خلق نسمة هي كائنة إلى يوم القيامة إلا ستكون».

واعتمادًا على هذه الأحاديث التي استعرضناها، ذهب الفقهاء إلى جواز عزل الرجل ماء عن زوجته. واتفق المالكية والحنابلة والحنفية على جوازه شريطة أن ترضى به الزوجة. واختلف أصحاب الشافعي فمنهم من وافق الجمهور في هذا الشرط ومنهم من خالفه.

مسألة الإجهاض

وتظهر مسألة الإجهاض أكثر تعقيداً باعتبارها تنطوي على أبعاد طبية علمية من الضروري الإمام بها واللجوء إليها إذا مست الحاجة .

ويلجأ للإجهاض تحديد النسل . لذلك أعاره الفقهاء أهمية كبرى ودرسوه دراسة وافية من شتى مذاهبهم وضبطوا الحالات والظروف التي يجوز فيها اللجوء إليه وميّزوا بين الإجهاض العفوي والإجهاض العلاجي أو الضروري . وأوضحوا أطوار العلوق وتخلّق ونفخ الروح وما إلى ذلك ، كما ظهرت بينهم مواقف أخرى تذهب إلى تحريم الإجهاض في جميع أشكاله .

وفي المسألة مذاهب شتى ؛ فمن الحنفية من يرى أن حرمة التسبب للإسقاط واقعة منذ بدء العلوق ، ومنهم من يرى أنّ الجواز جار إلى مرور مائة وعشرين يوماً من بدء الحمل أي إلى نفخ الروح ، بينما الاتجاه الأخير يرى أن الجواز خلال أربعين يوماً من أول الحمل . أما المالكية فلديهم اتجاهان : الأول وهو الإجماع عندهم يرى أنّ الإجهاض غير جائز منذ العلوق ولو كان في الطور الأول من أطوار الأربعين يوماً ، ويحرم بعد المائة وعشرين يوماً . وعلى خلاف ذلك يرى القرطبي أنه يجوز الإسقاط خلال الأربعين يوماً قبل العلوق ، الأمر الذي يراه الاتجاه الأول مكروهاً .

ويرى الشافعية أنّ الإجهاض إذا تم خلال أربعين يوماً من بعد العلوق وجرى وفق رضى الزوجين وبوسائل طبية سليمة لا تحدث ضرراً يصيب الحامل لا يكون محرماً ولكنه مكروه بشرط أن لا يمضى الأربعون يوماً من بدء الحمل ، سواء نفخ في الجنين الروح أم لا . واجتمع الحنابلة على تحريم الإسقاط بعد مرور مائة وعشرين يوماً من بدء الحمل ، أي عندما تدب في الجنين عوامل الحركة المنبثقة من الروح ، ثم اختلفوا في حكم الإسقاط قبل انقضاء هذه الفترة : فأجاز البعض الإسقاط ما دامت النطفة غير بادئة بالتخلّق ، وأفتى البعض الآخر بجواز الإسقاط إلى ديب الحياة في الجنين ، أي إلى انقضاء أربعة أشهر من بدء الحمل .

مسألة منع الحمل

تبدو في الوقت الراهن قضية تحديد النسل من أخطر القضايا التي تشغل بال الأخصائيين الذين يبحثون عن وسائل علمية مناسبة للتوصل إلى حل لما تثيره من مشكلات .

ولا يزال لهذه القضية أنصار ومعارضون : يرى الأنصار أنه يمكن علمياً إيجاد حل نافع ينقذ الكثيرين ممن يعانون من كثرة العيال وهم فقراء أو من الإجهاض العفوي المستمر الذي قد يسبب أمراضاً صعبة العلاج . ويرى المعارضون أنّ هذا الحل لا يخلو من أضرار كالعقم الأبدي والتهاب الرحم وما إلى ذلك .

والطريقة العلاجية تمثل في وسائل دوائية وأدوات وحواجز متعددة الأشكال . وتدعو بعض البلاد الإسلامية، منذ سنوات عديدة، إلى استعمال هذه الوسائل العلاجية استنادًا إلى برامج مدروسة يضعها الأخصائيون الذين يرون أن هذه الطريقة مثالية لمنع الحمل، وجديرة بأن تلقى التشجيع من المعنيين بأمر التنظيم العائلي على نحو مّترن يضمن للمتزوجين كل أسباب الراحة، وأنها لا تورث أي ضرر من الناحيتين المعنوية والنفسية ولا تتطلب من النساء اللاتي يستخدمنها أي مهارة خاصة. وهذه الأفراس ونحوها من الحواجز مصنعة وفق خصائص الجهاز التناسلي، وتمنع إفراز البويضة تمامًا. وحالما تكف المرأة عن استعمالها تُصبح قادرة على الحمل.

أما فيما يتعلق بالتعقيم الجراحي فإنه يطرح قضية خطيرة لما ينطوي عليه من اعتبارات دينية وأخلاقية وفلسفية تستثني ضمير كل إنسان في تنفيذ مثل هذه العملية العلاجية التي يراها البعض مباحة والبعض الآخر محرمة. وذهب الدارسون لهذا الموضوع مذاهب شتى وتفرّقوا فرقتين: فرقة تميل إلى التحريم وفرقة تميل إلى الإباحة. والرجوع إلى القرآن والسنة لم يمكن من الفصل في هذا النزاع على نحو قاطع.



سيدة تلبس خوذة ومعها طفل على دراجة نارية أمام جامع كامبونج باتو بكوالالمبور، ماليزيا
عباس © ماغنوم، باريس

وأمام الاعتبارات الدينية يظهر اتجاهان: الاتجاه الأول يذهب إلى أنّ التعقيم ولو لعلاج محرّم لأنه عملية تورث تعطيل الإنسان وتحرمه من الأبوة أو الأمومة، لأن الله تعالى جعل في خلق البشر حكمة خفية لا يستطيع الإنسان أن يطلع على جميع جوانبها. ويعتقد أصحاب هذا الاتجاه أن كل كائن يأتي إلى الوجود يجب أن يكون موجوداً لا محالة. لذلك لا يليق بالمسلم أن يلجأ إلى أي شكل من أشكال العزل ومنع الحمل والتعقيم والامتناع عن الزواج لأنّ في ذلك معاندة لتقدير الله سبحانه وتعالى.

أما الاتجاه الثاني فيناصر التعقيم ويراه الوسيلة الأخيرة المناسبة لحل مشكلات وإزاحة آلام قد تنجم عن عدم إجرائه إذا كان الرجل ينجب ذرية ينقل إليها الأمراض المستعصية التي هو مصاب بها. ويثبت هذا الاتجاه أيضاً أنه لا يوجد أي نصّ قرآني أو حديث نبوي صريح يحرم التعقيم.

وعلى هذا الأساس جوز جمهور الفقهاء اللجوء إلى التعقيم إذا كان الرجل مصاباً بمرض نفسي مثلاً أو عقلي أو جنسي يستعصي علاجه كيلا ينتقل المرض إلى أولاده لأن درء المفسد مقدم على جلب المصالح. ومن مصالح الرجل نفسه وأولاده والمجتمع توقي الأمراض والعاهات التي من المحتمل أن تنغص عليه وعليهم حياتهم. ويشير الإخصاب الصناعي والوراثيات والنساء اللاتي يحملن أجنة غيرهن مشكلات جديدة عالجهما أغلب الفقهاء المعاصرين في إطار الالتزام الصارم بمبادئ البتوة التي لا يصح الإخلال بها، مع الحفاظ على مصلحة الأشخاص المعنيين بالأمر.

الحرية الجنسية

لا يعترف الإسلام بما يسمى بالحرية الجنسية التي لا تعتمد على الزواج، لأنه يحرض على بقاء النسب نقيًا لا يشوبه شائب من عناصر الخمول ومجهول الحال والضياح. ويحارب الإسلام كل ما يفضي إلى تفشي الرذائل في المجتمع. واختار لذلك الدواء الناجع بتشريع النكاح فسمح لمن استطاع أن ينكح أكثر من واحدة على أن لا يجاوز الأربع.

وفي البلدان الغربية تقدم بعض الحكومات ما يسمى بالتربية الجنسية للبنين والبنات في المدارس الثانوية. وهذا لا يعني أنّ هذه الدول لا تهتم كثيرًا بالجانب الخلقي والديني الذي يجب مراعاته بل تُسلم هؤلاء الأبرياء إلى جماح غرائزهم دون وازع. ومن العواقب السيئة التي تترتب على تحرير العلاقات الجنسية الأمراض التناسلية التي تصيب كثيرًا من الناس رجالاً ونساءً صغارًا وكبارًا وتفكك بعدد هائل من البشر في العالم يقدر بالملايين. ولا شك أنّ كل ذلك يؤدي إلى انتشار البغاء والزنى.

ولا يدل ما سبق على أنّ الإسلام لا يعتني بالتربية الجنسية بل تعرض لهذه القضية منذ قرون عديدة. وقد أُلّف في الموضوع عدد لا يحصى من الكتب يرجع إليها من يهمهم الأمر. لكن إذا كانت التربية الجنسية مما لا بد منه فإن الإسلام يرى أن هذه المهمة توضع على عاتق الأم التي تعلم بنتها كثيرًا مما يجب عليها معرفته من مراحل الحيض وآداب المعاشرة الزوجية لإعدادها لتحمل مسؤولياتها في هذا المجال.

الشيخوخة

لم يقف الإسلام مكتوف الأيدي أمام الظروف القاسية التي يعيشها المسنون في كثير من المجتمعات؛ ففي المجتمعات الغربية مثلاً إذا طعن الرجل في السن واستولى عليه الضعف والوهن سارع أبناؤه، في كثير من الأحيان، إلى نقله وإيداعه في ملاجئ الشيوخ للتخلص منه. إن الإسلام، في هذا الصدد، يدعو إلى توفير أسباب الرعاية والحنان للوالدين على نحو ما رأينا فيما تقدم، مذكراً بواجب الأبناء نحو الآباء.

هذه هي الطريقة الغراء التي يدعو إليها الإسلام في معاملة المسنين والوالدين. إن الإسلام لا يعتبر الشيخوخة عقبة يجب إزالتها عن طريق سير الأحداث في المجتمع، بل يرى أنها من العناصر الفعالة التي يُستفاد منها وأنها ذخيرة «نقيس» يرجع إليه بين أونة وأخرى.

ولكن تجدد الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية الموروثة من الغرب وظهور ما يسمى اصطلاحاً «بالأسرة النووية» أخذ يهدم صورة الأسرة الممتدة إلى تجمع الأجداد والآباء والأبناء والأعمام والأخوال ولا تزال موجودة حتى الآن في بعض المجتمعات الإسلامية. ولا يخفى على أحد ما في التكافل الأسري والاجتماعي من ضمان صلة مترابطة متماسكة وما يفقد بتنحية الشيوخ والمسنين عن ساحة الحركة الاجتماعية رغم تجاربهم وحكمتهم. وفي مثل هذا الموضوع يقول أحد الحكماء الأفارقة، وهو الشيخ همباتيه با: «إن موت شيخ مرادف لاحتراق مكتبة»؛ فمن مصلحة المجتمع الإسلامي إذن أن يحاول بكل ما يملك من الوسائل أن يتولى رعاية الشيوخ المسنين بدل أن يسعى أفرادهم إلى التسلسل والإفلات من رقابتهم وسلطتهم، الأمر الذي يجعل منهم غرباء بينهم.

وكثير من الطاعنين في السن يستطيعون مواصلة نشاطهم المهني المعتاد على قدم المساواة مع من هم أصغر سنًا لما يتمتعون به من جسم قوي وعقل راجح وبصيرة نافذة تسمح لهم بالقيام بهذا النشاط.

ويمكن للدولة مثلاً أن تخصص نصيباً من ميراثها للشيوخ الذين لهم الرغبة في مواصلة نشاطهم لحسابهم في القطاعات الحرة كالزراعة مثلاً. إن مثل هذه المبادرة قد تساعدهم

على التكيف مع وضعهم الجديد والحفاظ على توازنهم العقلي والنفسي والروحي وتبعث فيهم روح الاطمئنان والدعة وتبعدهم عن أسباب القلق والتوتر التي تزيد أعباء الشيخوخة ثقلاً.

وعلى أساس الحديث الشريف الذي يقول: «لا يدخل الجنة قاطع الرحم» (ابن حنبل، المجلد ٤، الصفحات ٨٠ و٨٣ و٨٤)، وتجسّبا لأسباب العقوق الذي يقول الرسول ﷺ في شأنه: «العقوق أحد الثكليلين»، يجب على الأبناء والحفدة أن يهيئوا سبل الرعاية والخدمة التي يحتاج إليها المسنون حماية لوحدة الأسرة وتماسكها.

ولا يخفى على أحد أن فتح باب الميراث على مصراعيه ليشمل العديد من الأقارب يدعو إلى وجوب اعتبار الأسرة الإسلامية أسرة ممتدة لا تقتصر على الأب والأم وذريتهما بل تتجاوزهما لتشمل الأفراد الآخرين من الأعمام والأخوال والإخوان. وفي إطار نفس الفكرة أوجب الإسلام على القادر ذي المورد الكافي أن يتكفل بالإنفاق على الأقارب المحتاجين وإن بعدوا.

وباتباع التعاليم الإسلامية القيّمة في شأن وحدة الأسرة يمكن للمجتمع البشري أن يسعى على درب الأمن والاستقرار والتوازن.

الأُسرة في أوسع نطاقها

للإسلام فلسفة اجتماعية خاصة فيما يتعلق بالأفراد الذين يعيشون في المجتمع بل بجميع الناس. فالآية الكريمة: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ (سورة الحجرات، الآية ١٣) تدل على أن الهدف الأسمى لاختلافنا شعوباً وقبائل هو التعارف، تعارف أفراد بأفراد وتعارف مجموعات بشرية بمجموعات أخرى؛ فالأسرة التي هي النواة الأولى لا ينبغي أن يضيق نطاقها لأن ذلك مما يشّتت أفراداً ربطت بينهم الشريعة وجعلت لبعضهم حقوقاً وواجبات تجاه البعض الآخر.

يقول تعالى: ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾ (سورة الحجرات، الآية ١٠)، فالأخوة التي ينادي بها الإسلام تمتد إلى جميع المؤمنين حتى الذين لم تكن بينهم قرابة دم. ولتحقيق هذه الأخوة يلزم أن تمتد من الأسرة في أوسع نطاقها أي من الذين لهم قرابة دم، فتجمع هذه الأخوات المنبثقة من الأسر لتشكّل أخوة واحدة وهي الأخوة بين المسلمين؛ فهي مهمة جداً في نظر الإسلام. فالأسرة المعتبرة في الإسلام هي الأسرة في أوسع نطاقها لا الأسرة الضيقة.

الأسرة في نطاقها الضيق

إن نظرة الإسلام للأسرة تختلف عن مفهوم الأسرة عند الغرب، فالأسرة في الإسلام تمتد إلى آفاق بعيدة فتشمل، فضلاً عن الزوجين والأبناء، أفراداً آخرين يجمعهم النسب أو القرابة أو الولادة. أمّا الأسرة في مفهومها الغربي فلا تتجاوز، على الأكثر، ثلاثة أفراد هم الأب والأم والإبن؛ لأنّ الأسرة في نظرهم عبء يجب تخفيفه وتحديدته لأنها تحول دون التقدم الذي يدعو إليه الغرب. ونتجت عن ذلك أسرة مبنية على الزواج الأحادي مع عدد قليل من الأبناء تنتهي مسؤولية الأسرة في رعايتهم في سن الثامنة عشر بحيث يصبح الإبن فرداً لا صلة له بأبويه له حرية التصرف كما شاء، بينما رعاية الأبناء في الإسلام تتكفل بها الأسرة ولا تزيلها عنها إلا القدرة بالنسبة للإبن أو الزواج بالنسبة للبنات. ولقد حاول الغربيون فرض نظام الأسرة الضيقة على كثير من الدول بوسائل كثيرة منها السكن والإرث. فالمساكن تبنى على طراز المساكن الغربية التي لا تتسع لأكثر من زوجين وثلاثة أبناء على الأكثر ولا يتجاوز نظامها الوراثي هؤلاء المذكورين بخلاف النظام الوراثي الإسلامي الذي يمتد إلى الإخوة والموالي.

الخاتمة

بعد هذه الجولة الطويلة في موضوع الأسرة ومفهومها الإسلامي والتي مكنتنا من دراسة أهم جوانب هذه المسألة، نلاحظ أن الأسرة المسلمة أصبحت تسير سيراً لا يعبر تعبيراً صادقاً عن المفاهيم والنظم التي وضعها الإسلام.

فالأسرة في كثير من البلاد الإسلامية أصبحت أو كادت تكتسي طابعاً غير إسلامي. وذلك أن الحياة الزوجية فيها أقرب إلى الحياة الزوجية الغربية منها إلى الإسلامية. وتربية الأولاد لم تعد تقوم تماماً على الأسس الروحية والمادية كما يراها الإسلام. والعلاقات بين الأفراد في المجتمع الإسلامي تكاد تخضع لمفاهيم أجنبية وتقاس بمقاييس مستوردة. كل هذا يجعلنا في مواجهة وضع خطير يلزم التنبه إليه، ذلك أن المجتمعات التي طرأت عليها تغيرات جذرية معلومة في نطاق التربية والأسرة هي بصدد نقل كثير من معالمها الجديدة إلى المجتمع الإسلامي.

والمشكلة لا تزال قائمة إذن؛ ولكننا إذا راعينا النذر التي لا تزال تفد من العالم الخارجي أمكننا الوقوف لإعادة النظر في منهجنا العائلي والتربوي الراهن من جميع وجوهه، لا سيّما إذا عرفنا أنّ المجتمعات المشار إليها لم توفق بعد تمام التوفيق في منهجيتها العائلية والتربوية.

الفصل السادس

التربية في الإسلام

محمد فاضل الجمالي

هدف التربية هو تقويم حياة الإنسان ومعاونته على تحديد وجهتها ومغزاها. ونحن نستطيع أن نفرّق بين نوعين من التربية: التربية النظامية التي يجري تخطيطها وتقديمها في إطار مؤسسي، وخاصة في المدارس والمعاهد والجامعات، والتربية غير النظامية التي تحضّل على نحو عملي وغير منتظم في إطار الوسط الأسري والبيئة الاجتماعية والطبيعية. ذلك أن الممارسات الاجتماعية الاقتصادية والمدنية والدينية للوسط الاجتماعي والطبيعي تسهم فعلاً في تربية الكائن البشري وفي تحديد مصيره. والتربية الإسلامية الصحيحة تجمع بين الجانبين، النظامي وغير النظامي، في وحدة لا انفصام لها. ومن المفروض، وفقاً للإسلام، أن يكون ثمة تضافر بين الجهود التي تبذلها كل من الأسرة والمدرسة والوسط الاجتماعي كي تغرس في نفوس المسلمين طريقة للحياة محورها تحصيل السعادة في الدنيا وفي الآخرة.

وقد بيّنت المبادئ الرئيسية للتربية الإسلامية في القرآن الكريم كما صوّرت من خلال القدوة التي استنها الرسول ﷺ في حياته بأقواله (الحديث الشريف) وأعماله (السيرة النبوية)، أو لنقل في عبارة موجزة عن طريق سنّته.

ينبغي إذن أن نستهل دراسة التربية الإسلامية بتحليل المبادئ التربوية التي وردت في القرآن الكريم وفي السنّة النبوية. والواقع أن التربويين المسلمين قد ركزوا دائماً على تعاليم القرآن والسنّة. إلا أنهم قلّمَا استخلصوا منها النتائج الكاملة فيما يخص أهداف عملهم ومضامينه وأساليبه. لذلك أردنا أن نخصّص جزءاً مهمّاً من هذه الدراسة للقرآن الكريم وفلسفته ومضامينه وأساليبه في مجال التربية، على أن نعقب ذلك بتقديم خلاصة موجزة عن السنّة وإسهاماتها الضخمة في مجال التربية، نظرية وتطبيقاً، في البلدان الإسلامية.

وسنقدم بعد ذلك أمثلة لما أسهم به بعض المفكرين المسلمين في مجال التربية الإسلامية من حيث النظرية والتطبيق.

وسنخصص جزءاً للمقارنة بين أوضاع التربية في العالم الإسلامي في عصره الذهبي وبين أوضاعها في عصر التدهور والركود. وستتناول بالدراسة بعد ذلك تأثير التربية الغربية نتيجة تفوق الغرب وسيطرته.

المبادئ القرآنية والنبوية

فضائل طلب العلم وفقاً للقرآن الكريم

يعلي القرآن الكريم من شأن المعرفة وطلب العلم ويوليها أهمية كبرى، وفيه يتبدى الخالق جل جلاله بوصفه مصدر كل معرفة وكل حقيقة. فهو رب البشرية جمعاء ومعلمها. ومن أسماء الله الحسنى في القرآن الكريم أنه هو «العليم» الذي وسع علمه كل شيء. وعلم الله مطلق، شامل، كامل لا يفوته شيء في الداخل ولا في الخارج، في «الظاهر» أو في «الباطن»؛ ولا تخفى عليه خافية: ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم... يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير﴾ (سورة الحديد، الآيتان ٣ و٤).

والله هو رب العالمين، وتفسر لفظة «الرب» في معظم الأحيان على أنها تعني المولى أو السيد أو المالك لكل شيء. ولكن هذا الاصطلاح إنما يعني أيضاً في رأي العلامة الإسلامي الكبير الشيخ محمود شلتوت: المعلم والمربي. والفعل «رَبِّي» من الأفعال الشائعة الاستعمال في اللغة العربية، ومعنى رباه علمه وثقافته ونمائه؛ وهو يشترك في أصله مع لفظة «رب»؛ فالله إذن هو المعلم والمربي لمخلوقاته كافة.

والله عز وجل، كما ورد في القرآن الكريم، هو الذي يرَبِّي عباده، وهو الذي يعلمنا من خلال الإمارات التي بثها في مخلوقاته وعن طريق الأنبياء الذين أرسلهم فينا: ﴿واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شيء عليم﴾ (سورة البقرة، الآية ٢٨٢). و﴿كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون﴾ (سورة البقرة، الآية ١٥١).

ولما كان الله بكل شيء عليماً وهو الذي يُعَلِّم ويربِّي، فإن بوسعنا أن نفهم الاحترام الذي أُحيط به اكتساب المعرفة والتعليم في الإسلام. وذلك أن ملك الملوك ورب العالمين هو نفسه أعلم العالمين وأعظم المرَبِّين.

وهذا الإله نفسه هو الذي خلق الإنسان ومنحه القدرة على تحصيل المعرفة والتعلم:

﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ (سورة البقرة، الآية ٣١).

وقد أثني على آدم بفضل علمه، وأمر الله الملائكة بأن يسجدوا لآدم إجلالاً لعلمه فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر.

ومن الخصائص التي يتميز بها القرآن الكريم فضلاً عن ذلك أن أول آيات أنزلت على الرسول ﷺ كانت الآيات التالية:

﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الإنسان من علق. اقرأ وربك الأكرم. الذي علم بالقلم. علم الإنسان ما لم يعلم﴾ (سورة العلق، الآيات ١-٥).

كذلك تتجلى الأهمية التي أوليت لدراسة القرآن الكريم وقراءته ولفن الإبانة عن النفس في الآيات التالية: ﴿الرحمن. علم القرآن. خلق الإنسان. علمه البيان﴾ (سورة الرحمن، الآيات ١-٤).

بل إن لفظة «قرآن» مشتقة من الفعل «قرأ» ومعناها الكتاب الذي ينبغي أن يُقرأ على مكث. والقرآن الكريم يحضّ المسلمين كافة على تعلّم القراءة والكتابة، وهذا يعني أن الأمية غير مقبولة في المجتمع الإسلامي.

وبيّن لنا القرآن الكريم كيف وهب الله العليّ القدير للإنسان كل ما يلزمه من ملكات بدنية وذهنية للتعلّم (سورة النحل، الآية ٧٨).

والله يستحث الإنسان وقد وهبه هذه النعم على أن يطوف في الأرض وأن يشاهد ويتقصى ويفكر وأن يتذكّر ويعمل. وتلك هي العناصر الأساسية لكل تربية بالمفهوم السليم لهذا الاصطلاح. كذلك يحض القرآن المسلمين على التأمل في خلق الله جل شأنه ودراسته والتعجب من روعته والتمتع به واستخدامه لما فيه صالحهم، كما يوصي بدراسة الطبيعة والتاريخ والمسائل التقنية بالطريقة نفسها التي يدرس بها الدين.

ولا شك أنه ليس في مقدور الكافة أن يبلغوا أسمى مراتب المعرفة، ولكنه مطلوب من المسلمين أن يتعلموا وأن يتشاوروا بغية التوصل إلى الحقيقة، وعلى الذين لا يعلمون أن يسألوا أهل الذكر (سورة النحل، الآية ٤٣)؛ كما أوصى القرآن الكريم بالألّا ينفر جميع المؤمنين إلى القتال في زمن الحرب وأن تبقى منهم طائفة ليفقهوا قومهم في الدين (سورة التوبة، الآية ١٢٢).

ومن المعلوم فضلاً عن ذلك أن المسلمين في صدر الإسلام كانوا يطلقون سراح أسراهم إذا هم وافقوا في مقابل ذلك على أن يعلموا عددًا معينًا من المسلمين.

وعني ذلك أنّ الإسلام ينزل أهل العلم منزلة كبرى (سورة الزمر، الآية ٩؛ وسورة المجادلة، الآية ١١)، ولكن عليهم في مقابل ذلك أن يتحلّوا بالفضائل التي بدونها لا يمكن أن يكون هناك تعليم حقيقي، وذلك وفقاً لما جاء به القرآن الكريم؛ فهم مطالبون بخشية الله بعد أن تبين لهم أنّ القدرة الإلهية ماثلة في الخليقة كلها على اختلاف درجاتها، وفي هذا تذكير دائم باتباع الذكر الإلهي الحكيم (سورة فاطر، الآية ٢٨). والعالم الحق يعرف كيف يظل متواضعاً أمام الحقيقة.

وإلى جانب خشية الله، يدرك المسلم المتعلم أن معرفته ناقصة ومحدودة؛ كما يدرك أنه لن يستطيع أن يحرز في طلب الحقيقة تقدماً أبعد مدى مما اختار ربه أن يطلعه عليه. ولا تزيد حصيلة

المعارف البشرية جمعاء عن قطرة من محيط المعرفة اللامتناهي الذي ينبغي للإنسان أن يواصل ارتياده (سورة لقمان، الآية ٢٧؛ وسورة الإسراء، الآية ٨٥؛ وسورة البقرة، الآية ٢٥٥).
 وخلاصة القول إنَّ تعطُّش المسلم إلى التعلُّم لا تنفع غلته قط؛ لأنَّه يدرك أنه لن يفرغ أبداً من سبر أسرار الكون (سورة طه، الآية ١١٤).

فلسفة القرآن الكريم في مجال التربية

تتميز فلسفة القرآن الكريم في مجال التربية بشمولها وحرصها على تحقيق التكامل ويكونها قابلة للتطور.

وهي تركّز اهتمامها على دراسة خلق الكون وغاياته البعيدة ودراسة الوشائج والعلاقات التي تربط بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والكون، وبين الإنسان والخالق. ويعرض القرآن الكريم لكل الأشياء التي يتألف منها الكون: السماوات، والأرض، والكائنات الحية، والروح، والمادة، وما هو ظاهر وما هو باطن، وأوائل الأشياء وأواخرها. وهو يشمل كل ما هو كائن أو كان كائناً في الزمان والمكان كي ينسبه إلى الخالق الأعظم. وفي القرآن الكريم حرص على التكامل والتوازن والاتساق. ذلك لأنه يؤكّد التكامل بين الروح والمادة، وبين الإيمان والعقل، وبين الروحانيات والدينيويات، وبين الفكر والعمل، وبين المتعة والجهد، وبين العمل والعبادة، وبين المثالية والواقعية، وبين الإنسان والكون، وبين الكون وخالقه.

وينظر القرآن الكريم إلى الإنسان على أنه كل لا يتجزأ، فهو يرفض الفلسفات التي تركز على المادة دون الروح، كما يرفض المفاهيم التي تذهب إلى أن البحث عن الروحانية ينبغي أن ينتهي بنا إلى العزوف التام عن متاع الدنيا ومباهج الحياة. والمفهوم الإسلامي للتربية يريد للإنسان أن يتقدم وأن يسمو نحو الحياة المثلى بفضل عملية متطورة متنامية. والتطور الحق هو ذلك الذي يدفع الإنسان صوب الخير المطلق والكمال. وتمثل التربية الإسلامية أساساً في نشدان الكمال على الصعيد الروحي والأخلاقي والاجتماعي والفكري.

ومن الممكن أن نلخص أهداف التربية وفقاً للقرآن الكريم في أربعة أهداف هي: تعريف الإنسان (الفرد) بمكانه في الكون وبمسؤولياته الشخصية في هذا العالم؛ وتعريفه بمكانه وبمسؤولياته في نطاق المجتمع الذي ينتمي إليه؛ وتعريفه بالكون (الطبيعة)، ثم تعريفه من خلال ذلك بحكمة الخالق، وتعليمه كيف ينمي الطبيعة وكيف يتنفع بها؛ وتعريفه بخالق الكون وحصّنه على عبادته.

ولن نتناول هنا هذه النقاط المختلفة التي عولجت في الفصول المتعلقة بمعايير الإسلام وقيمه، وبال حقوق والمسؤوليات في الشريعة الإسلامية، وبالمرأة وحقوق الإنسان. كلا ولن

نعرض للتربية الأخلاقية في القرآن الكريم؛ فقد عولج هذا الموضوع في الفصل الخاص بالفكر الأخلاقي والاجتماعي في الإسلام. غير أنه حري بنا أن نغني بدراسة مختلف الوسائل التربوية التي أوصي بها في القرآن الكريم.

عناصر التربية القرآنية

فيما يخص أصول التربية، لا يقتصر القرآن الكريم على التوصية بتلاوة نصوص تحفظ عن ظهر قلب. ولكنه يتضمّن تعليمًا نشيطًا متنوعًا، إذ يتعيّن على المعلم أن يستعين بجميع الوسائل التي يكون من شأنها تنمية الإيمان والأخلاق والمعرفة والعمل لدى التلاميذ. وتوجد في القرآن الكريم مجموعة كبيرة من الأساليب الملائمة الفعّالة. وسنستعرض فيما يلي مختلف الأساليب التربوية النشطة التي تساعد على تفتح ملكات الإنسان.

التعليم عن طريق المشاركة والعمل

إن الأسلوب النشط أو التعليم عن طريق العمل هو أقدم الأساليب وأحدثها في آن معًا؛ فقد استخدم منذ فجر التاريخ، وهو الأسلوب الذي يوصي به اليوم المتخصصون في علم النفس التربوي والمربون المحدثون.

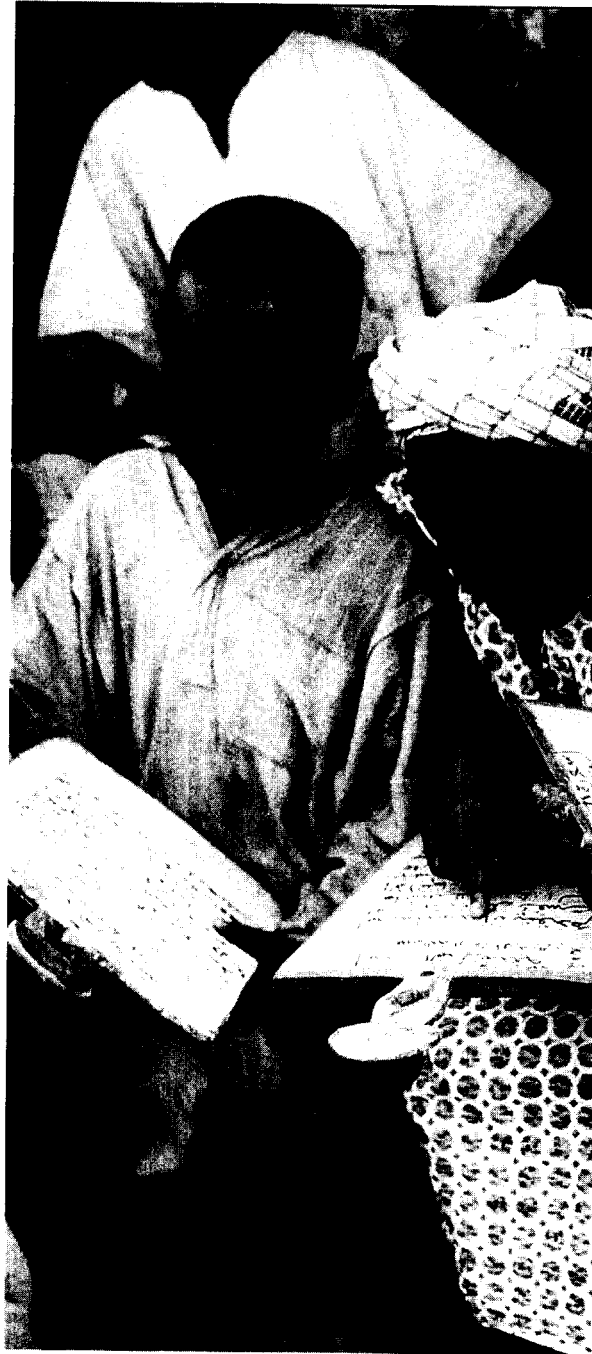
ذلك لأن الوعظ والاستظهار لا يكفیان لضمان تفتح ملكات التلميذ الروحية وترسيخ أخلاقياته ودمجه في كيان المجتمع على نحو سليم. وإنما تتشكّل شخصيته بالعمل والمشاركة حين يضع ما تعلّمه من مبادئ موضع التطبيق في وسطه الاجتماعي؛ كما أن تنظيم حياته، والتمكن من ضبط النفس، وتنمية روح التعاون والتضحية من أجل صالح المجتمع، تتطلب كلها تطبيقات وممارسات يومية تستند إلى التزام دائم. ولا ريب أن تأدية الفرائض الدينية التي أوجبها الإسلام هي فرصة مؤاتية للتعلّم عن طريق العمل والمشاركة، لأنّ كل فرض منها ينطوي على بُعد تربوي.

الصلاة

الصلاة تربي الإنسان روحياً ومعنوياً لأنها تصل بينه وبين خالقه، وتعلمه الطاعة والعرفان لله. وهي تقوي من إرادته وتعلمه ضبط النفس، والصبر، والمواظبة. وتشجّع الصلاة على دمج الفرد في المجتمع؛ ففي صلاة الجماعة، وفي صلاة الجمعة بوجه خاص، يلتقي المسلمون كافة، أغنياء كانوا أم فقراء، أقوياء أم ضعفاء، سوداً أم بيضاً في إطار المساواة والأخوة. وهناك يتعارفون ويتآلفون. والصلاة فضلاً عن ذلك تدريب للجسد والروح في آن واحد؛ إذ تتطلب طهارة الروح والجسد، وأداء عدد من الحركات البدنية المتوازنة التي تجمع بين رياضة الجسم والتعبير عن الإجلال والخشوع والعرفان للخالق (سورة البقرة، الآية ٢٧٧؛ وسورة الجمعة، الآية ٩).



كُتّاب في لاغوس (نيجيريا): تحفيظ القرآن في الهواء الطلق
اليونسكو / ألماسي - فوتي



الصيام

تسهم فريضة الصيام في التربية الروحية للفرد بتعليمه طاعة الله والرجوع إليه. وهي تهذب من الوجهة المعنوية إذ تساعده على ضبط النفس ومقاومة الشهوات والتزوات، وتعوده على تحمّل شدائد الجوع والعطش، كما يتيح له الصوم فرصة التدبر في نفسه وتصحيح عاداته السيئة عند الاقتضاء. والصيام فضلاً عن ذلك نوع من أنواع التربية الاجتماعية لأنه يحمل الصائم على التأمل في أحوال الفقراء والمعوزين، ويذكره بواجبه في تقديم يد العون إليهم. وهو أيضاً عامل من عوامل تحقيق الوحدة والمساواة في المجتمع، لأن أعضاءه ملزمون جميعاً بأدائه في وقت واحد. وفي الصيام تربية بدنية، مصداقاً لما جاء في الحديث الشريف «صوموا تصحوا». والصيام إذن نوع من أنواع التعليم النشط والعملي نظراً لأنه يمس جوانب مختلفة من حياة الإنسان (سورة البقرة، الآية ١٨٥).

الزكاة

تنطوي فريضة الزكاة، شأنها شأن الممارسة الطوعية للإحسان والبر التي يوصي بها الإسلام، على قيمة تربية عميقة على الصعيدين الروحي والاجتماعي؛ وذلك أن العطاء يعلم الإنسان اتباع وصايا الله ومقاومة الأثرة، والإفراط في اقتناء متاع هذه الدنيا، والفردية. ولفظه «زكاة» تعني حرفياً التطهر، والواقع أن الزكاة تطهر النفس من كل الشهوات، وتعد الإنسان للحياة الاجتماعية التي لا تقتضي منه أن يعنى بحاجات الآخرين ومتطلباتهم وحسب، بل وأن يهب لنجدهم فعلاً لا قولاً.

ويهدف كذلك القرآن الكريم إلى حض المسلمين على جمع العطايا لصالح المعوزين. ولمن يسهمون في جمعها نصيب من الأموال والعطايا التي يتم جمعها إذا كانوا في حاجة إليها؛ وذلك لأن الذين يكلفون بتحصيل الزكاة والمساهمات الطوعية وتوزيعها بالقسط والأمانة إنما يضطلعون بمهمة اجتماعية نبيلة.

الحج إلى بيت الله الحرام

الحج إلى البقاع المقدسة في مكة لا يمثل في نظر المسلم تجربة مثرية على الصعيد الروحي فحسب؛ وإنما يشمل كل الجوانب الإنسانية والثقافية والاجتماعية والمعنوية والجسدية جميعاً. ويقتضي الحج من الإنسان أن يسلم نفسه لله من خلال تأدية شعائر معينة نص عليها الدين، وأن يتطهر من المعاصي والذنوب، وأن يعيد تأكيد عزمه على أن يحيا حياة جديدة تقربه من الله، وتجنبه مغبة التردّي في وهدة الشر. والحج يرمز إلى الوحدة الاجتماعية والروحية بين المسلمين كما أمر بها القرآن الكريم. ذلك أن الحج إذ يجمع بين الحاج وبين أناس من بلدان شتى يختلفون من حيث ألوانهم ولغاتهم وعاداتهم وإن كانوا يرتبطون

جميعًا بعاطفة الأخوة والمساواة إنما يسهم في توسيع آفاقهم من الناحية الاجتماعية والثقافية؛ فما من شيء يفرق طوال فترة الحج بين الأبيض والأسود والأصفر، أو بين الغني والفقير، أو بين القوي والضعيف، أو بين الرجل والمرأة. ولكنهم يجدون أنفسهم وقد وُحِّدَتْ بينهم شعائر الحج ومراسمه بكل ما ينطوي عليه ذلك من صبر ومثابرة وإنكار للذات (سورة آل عمران، الآية ٩٧).

الجهاد

الجهاد في سبيل الله فريضة توجب على كل مسلم أن يكون على استعداد لأن يهب نفسه وماله لله، ولأن يسهم، إذا اقتضى الأمر، بكل ما يملك من قوة في الدفاع عن الجماعات والشعوب الإسلامية وفي الحفاظ على هويتها وفي الكفاح من أجل تحسين الحياة البشرية. وقد كانت فريضة الجهاد هذه عميقة الرسوخ في نفوس المسلمين الذين كافحوا من أجل الحرية بحيث استطاعت شعوب إسلامية عديدة أن تحصل على استقلالها السياسي. وما زال الجهاد مستمرًا في يومنا هذا من أجل رفع مستوى المعيشة ومحو آثار البؤس والتخلف في البلدان الإسلامية كي تستعيد المكانة اللائقة بها بين الأمم في عالمنا المعاصر. وقد وصف هذا النوع من الجهاد بأنه «الجهاد الأكبر»، ودعى المسلمون كافة للمشاركة فيه ملبيين بذلك تعاليم القرآن الكريم (سورة العنكبوت، الآية ٦٩).

التأمل والبحث

يستحث القرآن الكريم الإنسان على أن ينظر فيما حوله وعلى طلب المعرفة والتدبر، حتى يعمر قلبه بالإيمان عن عقيدة واقتناع. وقد وهبه الله الحواس الخمس كما وهبه العقل لمنفعته. وينحى القرآن الكريم باللائمة على أولئك الذين يتبعون طريقاً رسمه الآخرون أتباعاً أعمى دون استعانة بما لديهم من حواس وعقل: ﴿أو لم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم﴾ (سورة فاطر، الآية ٤٤؛ وسورة العنكبوت، الآية ٢٠؛ وسورة الأعراف، الآية ١٧٩).

القدوة والصداقة

من بين عوامل التأثير البالغة القوة التي تسهم في تربية الطفل وفي صوغ حياة الإنسان تأثير الأصدقاء الذين يختارهم ومن يُقتدى بهم من شخصيات كبرى وأبطال. ويمكن لهذه التأثيرات إذا كانت حسنة وطيبة أن تعينه على تحقيق ازدهار ملكاته، ولكنها قد تقوده إلى الدمار إذا كانت سيئة وضارة.

ويبرز القرآن الكريم أهمية الدور الذي تضطلع به القدوة والأصدقاء في تحديد مصير الإنسان، ويدعو المسلمين كافة إلى دراسة حياة رسول الله ﷺ واتخاذها أسوة لهم: ﴿لقد

كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً ﴿ (سورة الأحزاب، الآية ٢١).

عِبْرُ التَّارِيخِ

يورد القرآن أحداثاً تاريخية متنوعة تتعلق بشعوب وأمم سالفة؛ وهو لا يفعل ذلك لكونه كتاباً من كتب التاريخ وإنما لأن هذه الأحداث تنطوي على عِبْرٍ معنوية واجتماعية للبشرية جمعاء. ذلك أن غلبة الكفر والطغيان والكبر والاستعلاء والفساد الأخلاقي والاجتماعي تؤدي إلى زعزعة الأسس التي يرتكز عليها المجتمع وتسبب في دماره. ويحدثنا القرآن الكريم عمّا حدث لقوم نوح؛ يحدثنا عن عاد وثمود وأهل مدين وقوم لوط وفرعون وعن أقوام كثيرة أخرى. وقد هلكوا جميعاً لأنهم ابتعدوا عن تعاليم الأنبياء وخالفوا الشرائع الإلهية بعاداتهم وممارساتهم الاجتماعية.

الجدال العقلائي

الجدال العقلائي أحد الأساليب التربوية التي يستخدمها القرآن الكريم لحضّ الإنسان على سلوك طريق الخير والحق. وهو يأمرنا بأن نستخدم عقولنا وأن نتبع المنطق للتمييز بين الحق والزيف، وبين الخير والشر، كذلك يحسن بنا أن نستعين بالملاحظة والتدبر، وأن نرفض الانصياع لما يفرض علينا قوة واقتداراً أو تقليد الآخرين تقليداً أعمى. وينصحننا القرآن الكريم بأن نصطنع الهوادة لا العنف لاستثارة الفهم في عقول الآخرين ولاستمالتهم إلى قضية الحق. وفي ذلك يقول على سبيل المثال:

﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضلّ عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين ﴾ (سورة النحل، الآية ١٢٥).

التعليم عن طريق التوليد

ويوصي القرآن الكريم باللجوء إلى التوليد. ويقوم هذا الأسلوب التربوي على توجيه الأسئلة إلى المخاطب على نحو يفرض به إلى اكتشاف حل المشكلة موضع البحث أو الاقتراب من اكتشافه. وهو في مقدمة الأساليب الرئيسية التي يستخدمها خبراء التربية المحذوثون، ولكنه كان أيضاً الأسلوب الذي اتبعه سقراط. ويستخدم القرآن الكريم هذا الأسلوب بطريقة بالغة الإقناع: ﴿ قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون. سيقولون لله قل أفلا تذكرون. قل من رب السماوات السبع وربّ العرش العظيم. سيقولون لله قل أفلا تتقون. قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه إن كنتم تعلمون سيقولون لله قل فأتى تسحرون. بل آتيناهم بالحق وإنهم لكاذبون ﴾ (سورة المؤمنون، الآيات ٨٤-٩٠).

استخدام الحكيم والأمثال والصور البلاغية

يستخدم القرآن الكريم الحكيم والأمثال والصور لتقديم الدروس الأخلاقية التي يمكن أن تحدث تأثيراً عميقاً في المشاعر وفي توجيه أنماط السلوك في الحياة اليومية. ويقول القرآن الكريم عن تأثير الأمثال: ﴿وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون﴾ (سورة العنكبوت، الآية ٤٣).

وقد جدت تفاسير القرآن الكريم، وخاصة منها تفسير الزمخشري، في إبراز قوة المقارنات والاستعارات والأمثال القرآنية وحدت حذوها المؤلفات التي تناولت موضوع الإعجاز ونذكر منها خاصة ما ألفه الباقلاني. وقد خصص السيوطي الفصل الثالث والخمسين من كتابه «الإتقان» لهذه الظاهرة^(١).

تقديم الأفكار بشكل جذاب

ومن الأساليب التي تجعل الدراسة سائغة محببة تقديم الأفكار الرئيسية بأسلوب يستثير الإعجاب وبلغة رائعة. وتصلح اللغة العربية بفضل ثرائها أشد الصلاحية لاستخدام التأثيرات الناتجة عن الإيقاع والقافية. والقرآن الكريم هو أروع وأنصع مصنف عرفه الأدب العربي كله من حيث الأسلوب. وهو يتضمن روايات هادية، ومجموعات من التعاليم والنصائح الحكيمة في إطار شعري وبأسلوب أخذ عذب الجرس. وهذه الصفات كلها تبهر القارئ وتبعث في نفسه أنبل المشاعر وهي تؤثر في فكره وتتغلغل إلى أعماق نفسه، وتدله على طريق الصلاح والخير. كذلك يجد التلميذ في الإيقاع والقافية عوناً له على استظهار الروايات المهمة والمقاطع التي تتضمن نصائح حكيمة، وعلى استبقائها في ذاكرته بعناية فائقة. ويمتاز أسلوب القرآن ببراء غير عادي. ولن يتاح لأي ترجمة - للأسف الشديد - أن تعبر عن روعة اللغة القرآنية (انظر على سبيل المثال سورة العنكبوت، الآية ٣٥؛ وسورة الفرقان، الآيتان ٦٨-٦٩؛ وسورة الشعراء، الآيات ٦٩-٨٩)^(٢).

الثواب والعقاب

أسلوب الثواب والعقاب هو أحد الأساليب الطبيعية التي استخدمها المربون في كل زمان ومكان. ومهما كانت الجهود التي يبذلها المربي فإن نجاحه يظل محدود الأثر ما لم يعرف الطفل أو الطالب البالغ أنه سوف يثاب أو يعاقب بسبب أفعاله وسلوكه؛ فإذا هو أحسن، كان من حقه أن يلقى معاملة حسنة مرضية؛ أما إذا أساء فإن جزاءه الألم والحسرة.

(١) انظر من بين الدراسات التي تناولت هذا الموضوع: T. Sabbagh، ١٩٤٣، وعن جوانب السخرية في بعض هذه الأمثال والمقارنات والاستعارات، انظر: ع. حفني، ١٩٧٨.

(٢) انظر «Kissa» art. Pellat، Ch. و خلف الله، ١٩٦٥ و J. Wansbrough، ١٩٧٧.

ثمة طريقان مفتوحان أمام الإنسان على ما يذكرنا به القرآن الكريم: طريق الخير والفضيلة، وطريق الشر والرذيلة. وسوف يكافأ من يختار الطريق الأولى بالسعادة والنعيم في الدنيا والآخرة. ويصف القرآن الجنة بعبارة لا تبارى غنى وروعة. وعلى من يتبع طريق الشر أن يتوقع الابتلاء بنواب عديدة في هذه الدنيا فضلاً عن عقاب الآخرة. ويعطينا القرآن الكريم صورة مفزعة أشد الفزع لعذاب جهنم. ويصف غضب الله عز وجل على الكفار والطغاة والمنافقين والمرثيين والمحتركين والمستكبرين والبخلاء والمبذرين. ومن المهام الأساسية للتربية معاونة الإنسان على اختيار طريق الصلاح - طريق المحبة والرحمة والتكافل والإحسان والعدل. ويحذر القرآن الكريم الإنسان بوضوح وجلاء من أن الله سوف يحاسبه على كل عمل من أعماله صغر أم كبير، ومن أن الحساب سوف يكون على قدر العمل. وسوف يعامل الإنسان بمعيار القسط والعدل.

التوبة والغفران

يبد أن الجهود الضخمة التي يوصي القرآن الكريم ببذلها في مجال التربية لن تحول دون انحراف البعض. ولكن القرآن الكريم لا ينبذ أولئك الذين أعماهم زيغ قلوبهم واختاروا طريق الضلال، بل يبقى الباب مفتوحاً على مصراعيه أمام التائبين الذين يعودون إلى طريق الحق ويلتمسون المغفرة من الله ويبدأون حياة جديدة في ظل الفضيلة. وهكذا نرى أن ترك الباب مفتوحاً أمام التوبة ومنح المغفرة هما وسيلتان ناجحتان أيما نجاح لإصلاح الإنسان وإعادة تربيته. ومن واجب المربي أن يحض المخطئ على الاعتراف بأخطائه وعلى التوبة وطلب المغفرة. وهكذا يمكن للمعصية ذاتها أن تؤدي دوراً إيجابياً بفضل المغفرة التي تفتح باب النجاة أمام التائبين: ﴿قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً إنه هو الغفور الرحيم﴾ (سورة الزمر، الآية ٥٣).

وخلاصة القول إن من الواضح أن القرآن الكريم يتضمن ثروة تربوية ضخمة فيما يتعلق بالأهداف والمضامين والأساليب؛ وقد جاء كل ذلك في إطار من السمو والواقعية والتكامل والتوازن.

التربية الإسلامية وفقًا للسنة^(٣)

تشكل السنة، بعد القرآن الكريم، مصدرًا رئيسيًا من مصادر التربية الإسلامية. ويحدثنا القرآن الكريم بأن رسول الله ﷺ قد اختاره الله عز وجل لإنجاز مهمة تربية كبرى. يقول الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون﴾ (سورة البقرة، الآية ١٥١). والرسول عليه الصلاة والسلام هو نفسه قد أدبه الله. فقد جاء في الحديث: «أدبني ربي فأحسن تأديبي» (ابن تيمية، ١٩٨٥، ص ٢٧٥). ويصف الرسول عليه الصلاة والسلام رسالته فيقول: «إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق» (الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد ٢، ص ٢٥٨).

وفي كثير من آيات القرآن الكريم، ورد ذكر الطاعة الواجبة للأنبياء عقب الأمر بطاعة الله مباشرة. ويمكننا أن ننظر إلى حياة الرسول عليه الصلاة والسلام وأعماله وأقواله على أنها تطبيق لتعاليم القرآن الكريم وإبانة لمذلولاتها. فالرسول عليه الصلاة والسلام هو الذي علم المسلمين الصلاة. وقد كانت حياته الكريمة نموذجًا فداً للاستقامة الاجتماعية والأخلاقية والروحية. وتنطوي الأحاديث النبوية على الحكمة البشرية، كما تُعدُّ المصدر الأساسي للشرعية الإسلامية ولقواعد السلوك التي يلتزم بها المسلمون. وهذه الأحاديث التي تعالج شتى جوانب الحياة هي أساس علوم الشريعة الإسلامية على اختلافها. وقد عرض بعضها لموضوع التربية صراحة، وسيجد فيها المربون المسلمون مصدرًا يستلهمونه على الدوام^(٤). وهذه الأحاديث تتضمن قواعد ممتازة كان المربون المسلمون يستلهمونها على الدوام. وهي لا تؤكد على أهمية المعرفة وحسب، ولكنها تبين أن من واجب كل مسلم أن يستمر في التعلم طوال حياته. وهي تركز فضلاً عن ذلك على تهذيب الخلق، والتعليم عن طريق الممارسة، وضرورة إقامة علاقات طيبة بين المعلم والتلاميذ، وعلى المكانة التي ينبغي أن تولي لمهنة التعليم.

(٣) توجد عدة قوائم ببيوغرافية عن موضوع التربية في الإسلام وفي العالم العربي، نذكر منها: V.S. Pantelidis، وتضم ٥٦٥٣ مرجعًا.

(٤) نتناول موضوع التربية أحاديث عديدة مشهورة، ومنها ما يلي: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»؛ «اطلبوا العلم ولو في الصين»؛ «اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد»؛ «الحكمة ضالة المؤمن، أتى وجدها أخذها»؛ «اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع وعمل لا يُرفع ودعاء لا يُسمع»؛ «ليس منّا من لم يرحم صغيرنا ويعرف شرف كبيرنا»؛ «إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه»؛ «العلم خزائن مفاتيحها السؤال، ألا فأسألوا فإنه يُؤجر فيه أربع: السائل والعالم والمستمع والمحب لهم»؛ «اعمل لدينك كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً»؛ «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»؛ «ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده وإن نبي الله داوود كان يأكل من عمل يده»؛ «ما من مسلم يفرس غرساً أو يزرع زرعاً فأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة»؛ «ليس منّا من بات شبعان وجاره جائع إلى جنبه وهو يعلم»؛ «إن الأنبياء ورثة العلماء»؛ «أفضل الناس المؤمنون والعلماء».

كذلك تقدّم حياة الرسول ﷺ نموذجاً سامياً للكمال والنبيل والحكمة. وقد طالما جهد المعلّمون المسلمون في الاقتداء بها، فهي تصور حي لتعاليم القرآن فيما يتعلق بالسلوك الاجتماعي والأخلاقي والروحي. وهكذا كان النبي ﷺ مربيّاً أصيلاً في أفعاله وأقواله، وليس من الغريب إذن أن تعتبر السنة مصدراً رئيسياً للتربية الإسلامية.

التربية الإسلامية عبر التاريخ

تناولنا في الجزء الأول من هذه الدراسة المبادئ القرآنية والنبوية التي تهتدي بها التربية الإسلامية. وينبغي أن نعرض الآن لدراسة تطبيقاتها عبر التاريخ، على أن نولي عناية خاصة للتعلّم وللمؤسسات التعليمية.

العوامل الثقافية والتاريخية التي تقوم عليها التربية الإسلامية

لا تزال البحوث التي أُجريت عن التربية والتعليم في صدر الإسلام تعاني من النقص وإن توافرت لدينا أعمال معينة تسمح بتأكيد عدد من النقاط^(٥). ويعيننا أن نلاحظ بادئ ذي بدء أن الإسلام لم ينشأ في فراغ. لا نريد بذلك أن نقلل من أهمية التغييرات التي جاء بها الإسلام منذ بداياته الباكورة في مجال التعليم؛ ولكن مفهوم الجاهلية قد بولغ فيه، حسبما رأى منير الدين أحمد بحق^(٦)، أولاً لأن الجاهلية هي في الحقيقة مفهوم ديني (الجهل بتعاليم الإسلام)؛ وقد كان العرب المقيمون في شبه الجزيرة وعند تخوم الشام أصحاب ثقافة على ما يشهد به شعرهم وأمثالهم وحكمهم وأيام العرب. ويجدر إذن أن نكون على حذر فلا نلجأ إلى الحلول السهلة في الدفاع عن عصر من العصور؛ فلا يجوز أن نمجّد تراثاً على حساب تراث آخر. ولقد تضافرت ثلاثة عوامل فيما يبدو لإيجاد تربية وتعليم إسلاميين: القدوة التي سنّها الرسول ﷺ وصحابته وخلفاؤه الأربعة الأوائل؛ وحصيلة المعارف العربية خلال العصر الجاهلي؛ وتراث الحضارات المجاورة.

(٥) يجد القارئ قائمة ببلوغرافية مفصلة في G. Makdisi، ١٩٨١، ص ٣٤٤-٣٤٥.

(٦) M. Ahmed، ١٩٦٨، ص ٢٥.

تراث العصر الجاهلي

كانت لمجتمع البداوة ثقافته الخاصة، وما من شك في أن جل هذه الثقافة ينقل شفاهة يستوي في ذلك الشعر والخطابة والأمثال والحكم والأيام والأنساب والمعارف الكونية والفلكية والنباتية والحيوانية وما إلى ذلك. وتدعونا الدراسات الانثروبولوجية الحديثة لأن نكف عن ازدراء الحضارات الشفهية كما كان يفعل المفكرون من ذوي النظرة المغالية في العقلانية الضيقة. ويكفي هنا أن نذكر بنشاط الباحثين المسلمين خلال الأحقاب الأولى في جمع التراث المعجمي والشعري العربي لدى البدو، وبإعجابهم ببقاء لغتهم التي كانت «لا تشوبها شائبة».

وفي المدن كانت هنالك شخصيات مبرزة تعقد محافل يعرض فيها أصحاب المواهب الأدبية ثمار قرائحهم ويجري نقدهم. أفلا نرى في هذه المحافل بوادر المجالس التي كانت تعقد في العصر الكلاسيكي؟ وقد روى المقرئ أن غيلان بن سلامة وهو من قبيلة ثقيف كان يعقد محفلاً أدبياً في الطائف مرة في كل أسبوع، وكان الشعراء ينشدون فيها أشعارهم التي كانت تخضع للنقد^(٧). ولم يكن من قبيل الصدفة أن تتمتع مدارس الطائف بشهرة ذائعة حتى في ظل العباسيين. ونحن نعرف أيضاً الدور الذي نهض به أبناء ثقيف في وقت لاحق في تأسيس البصرة. كذلك كانت الطائف موطن أشهر أطباء الجزيرة العربية قبل الإسلام. وسنعرض فيما بعد لواحد من أبناء ثقيف هو الحجاج بن يوسف. وكانت الكتابة منتشرة إلى حد بعيد في الطائف مثلها في ذلك مثل مكة. وقد روي أن أبناء عبد المطلب العشرة كانوا يعرفون الكتابة. وفي أعقاب بدر قبل الأسرى من أبناء مكة أن يتحولوا رغماً عنهم إلى معلمين^(٨).

وقد روى الطبري وغيره من المؤرخين أن الرسول ﷺ قد اتصل في فترات كثيرة من حياته برجال كانوا يعرفون القراءة مثل جبر ويسار، ومن أجل ذلك نسب إليه أنه كان يستعين بعيون من اليهود والنصارى. ويذكر بعض الرواة «بلعام» الذي كان نصرانياً و«يعيش» الذي كان عبداً من موالي قبيلة بني المغيرة^(٩).

ونحن نعلم إلى أي حد يصعب علينا تفسير هذه الروايات القديمة، بيد أن تواتر الحديث عن موضوعات مماثلة يؤكد صحتها على ما يبدو. وهل ينبغي أن نصدق ما قاله البلاذري من أن أول من أدخل الكتابة في مكة هو بشر بن عبد الملك الكندي الساكوني، وأنه قام بعدة

(٧) انظر M. Hamidullah، ١٩٣٩، ص ٥٠. نقلاً عن الأزمنة والأمكنة للمقرئ. وعن شعر سيد غيلان الذي كان معروفاً حتى في عصر أبي الفرج الأصفهاني، وانظر H. Lammens، ١٩٢٩، ص ١٥٠.

(٨) انظر Abiad، ١٩٨١، ص ١٤٤-١٤٧، الجزء المعنون «Le modèle de la Jähiliyya».

(٩) الطبري، ١٩٥٧-١٩٥٤، المجلد ١٤، ص ١٧٨-١٧٩؛ والمجلد ١٨، ص ١٨٣-١٨٤. وانظر نفس المرجع، المجلد ٢٤، ص ١٧٧ وما يليها عن تميم الداري؛ وانظر ابن حجر، ١٩١٠، المجلد ١، ص ١٦٥ و١٨٣-١٨٤ و٢٢١-٢٢٢؛ والمجلد ٣، ص ٦٧٠.

رحلات إلى مدينة الحيرة التي كانت أغلبية سكانها من النصارى، وانتهاز فرصة وجوده فيها كي يتعلم الكتابة. وقيل إنه قام في مكة بتعليم الكتابة لسفيان بن أمية بن عبد شمس ولأبي قيس بن مناف بن زهرة بن كلاب. وبفضل هؤلاء الرجال وغيرهم نقلت المعرفة بالكتابة العربية إلى عرب الطائف وديار مضر (في الجزيرة) والشام^(١٠). بيد أنه توجد تناقضات في هذا الصدد، فكيف نوفق بين قول البلاذري أن عدد القرشيين الذين كانوا يعرفون القراءة قبل ظهور الإسلام لم يتجاوز سبعة عشر وبين ما قيل من أن أبناء عبد المطلب العشرة كانوا يعرفون الكتابة^(١١)؟ وصحيح أن فن الكتابة كان قليل الانتشار في مكة، ولكنه كان ولا ريب أكثر شيوعًا مما ذهب إليه بعض المؤرخين القدماء؛ فلعلهم قالوا ذلك بهدف الدفاع عن الإسلام. يقول حميد الله: «إن من النساء من كنَّ يعرفن الكتابة في ذلك العصر». ومن ذلك ما روي من أن امرأة من أقرباء عمر هي هيفاء التي علمت الكتابة لحفصة بنت الخليفة الثاني. كذلك ذكر ابن قتيبة أن بعضًا من قبيلة هذيل تدعى ظلمة كانت تتردد على مدرسة القبيلة وهي طفلة. وأيًا ما كانت الحقيقة التاريخية في هذه الروايات فمن الجلي أن الكتابة لم تكن مجهولة بين العرب قبل الإسلام^(١٢).

بل إننا نستطيع أن نتحدث عن وجود مجموعة صغيرة من المثقفين في مكة؛ فقد روي أن ورقة بن نوفل ابن عم السيدة خديجة زوج الرسول الأولى ترجم الكتاب المقدس إلى العربية، كما ذكر أن امرأة أخرى هي قُتيلة أخت ورقة كانت تقرأ التوراة والإنجيل، الأمر الذي يدل على أن أوضاع المرأة في الجاهلية ربما لم تكن شديدة المهانة إلى الحد الذي يصوره البعض أحيانًا. وقد أكدت بعض المراجع أن الحارث بن كلدة كان يمارس الطب في مكة وأنه ألف مصنفًا في علم الصحة^(١٣).

وحتى لو افترضنا أن العرب كانوا يجهلون القراءة والكتابة، فإن ذلك لا ينفي أنه كان لديهم فكرة عن التربية شأنهم في ذلك شأن سائر الشعوب.

وواقع الأمر أن شرعة الشرف ومفهوم الرجل الكامل كانا يسهمان في تنشئة الأفراد منذ طفولتهم بالباكرة. ويكفي أن نحيل القارئ إلى قراءة الكتاب الممتع الذي ألفه بشر فارس بعنوان «المروءة عند العرب»^(١٤)، والذي ضمنه وصفًا شيقًا لفضائلهم المثالية: كإباء الضيم والوفاء بالعهد، والشجاعة، وحرمة المسكن، والحرية، وتحريم أسر الحرائر من النساء، وحماية الجار، والجود وإكرام الضيف، والذود عن الشرف إلى غير ذلك.

(١٠) Abiad، المرجع السالف الذكر، ص ١٤٥ والحواشي، وص ٣٤٠-٣٤١.

(١١) H. Lammens، ١٩٢٤، ص ٢١٩، الحاشية رقم ٥.

(١٢) M. Hamidullah، ١٩٧٩، المجلد ٢، الصفحات ٦٨٤-٦٨٩.

(١٣) نفس المرجع، ص ٦٨٧-٦٨٨، رقم ١٢٢٨، مع المراجع.

(١٤) انظر B. Farès، ١٩٣٢، وخاصة الصفحات ٦٠-٩٠ والصفحات ١٥٠-١٦٣.

ولعل من نافلة القول أن نذكر أن الجزيرة العربية لم تكن تعيش في محيط معزول حماها من كل المؤثرات الأجنبية. وكيف يمكن أن يكون الأمر على ذلك النحو في عالم كانت التجارة مع الخارج - وخاصة تجارة العبور - تنهض فيه بدور كبير^(١٥)؟ ونحن إذ نخطئ إذا أغفلنا إسهام الحضارات والمجموعات المجاورة، وهو ما ينبغي أن نعرض له الآن بإيجاز.

تأثير الحضارات المجاورة

أنشأت المناطق المجاورة، التي لم تلبث أن أصبحت مناطق مفتوحة (وهي الشام والعراق وفارس والمناطق المتاخمة لبيزنطة)، حضارات عظيمة. وقد نقلت عنها نماذج معينة في مجال التربية والتعليم ثم طُوِّعت لتعاليم الإسلام بعد أن وُضعت في قوالب جديدة، مثلما يحدث دائماً في المبادلات والاقتراسات الحضارية^(١٦).

وقد دخلت في الإسلام أعداد غفيرة من الشخصيات البارزة ذات الأصول العرقية والدينية المختلفة، ونقل هؤلاء عاداتهم وتجاربهم في هذا المجال. ولم يتردد المسلمون في الاستفادة من معارفهم بل ومن معارف الذين لم يعتنقوا الإسلام. وعلى هذا النحو أصدر يعقوب الرهاوي فتوى تبيح لرجال الدين المسيحيين تقديم تعليم عال لشبان المسلمين. وقد استعان خالد بن يزيد حفيد معاوية باليونانيين والسرانيين لاستكمال دراسته للفلسفة.

وقد تعلم عدي بن زيد التميمي (المتوفى في ٥٩٠م) - وهو من أبناء الحيرة - العربية في مدرسة عربية ابتدائية في المنطقة، كما تعلم الفارسية في مدرسة فارسية. وعمل مستشاراً ومترجماً للعربية في بلاط كسرى. وورد أن سلمان الفارسي (المتوفى في ٣٦هـ / ٦٥٦م) تعلم الفارسية في مدرسة رامهرمز في إقليم الأهواز.

ولم يكن الخلفاء أنفسهم يترددون في تحصيل المعرفة حيثما وجدت. ويقول المسعودي إن معاوية كانت تروى له ليلاً نصوص من أيام العرب ومن تاريخ الفرس وغيرهم من الشعوب القديمة^(١٧).

(١٥) فيما يخص وجود النصرانية بين العرب قبل الإسلام، انظر: J.S. Trimmingham، ١٩٧٩، الذي يشتمل على قائمة ببيوغرافية مفصلة، الصفحات ٣١٧-٣٢٩، و R. Dussaud، ١٩٥٥. وتدل الألفاظ المعربة الواردة في القرآن والسيرة على عدم انزغال شبه الجزيرة. انظر الكتاب الذي صدر مؤخراً من تأليف محمد رشاد الحمزاوي، ١٩٨٦، الصفحات ٨٣-٩٨، وهو مراجعة نقدية لمصنّف السيوطي المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب، تحقيق التهامي الراجي الهاشمي، الرباط، بدون تاريخ (بعد ١٩٨٠). وفيما يخص السيرة، انظر A. Hebbو، ١٩٨٤.

(١٦) انظر E. Rabbath، Cf.، ١٩٨٠، ولا سيما «L'Arabie en travail»، الصفحات ١٢٧-٢٢٣، حيث ترد مجموعة كبيرة من التوجيهات البيوغرافية المفصلة.

(١٧) Abiad، المرجع السالف الذكر، المجلد ٢، الصفحات ١٤٧-١٥٢.

صدر الإسلام

- عصر الرسول ﷺ :

كان المسجد منذ بداية الإسلام هو المكان الذي يجري فيه تعليم الدين الجديد^(١٨). وبعد أن وصل الرسول عليه السلام إلى المدينة بوقت قصير أمر بأن يعد فيها مبنى يتسم بالبساطة كي تعقد فيه المحافل الثقافية. وكان أحد الأماكن الثلاثة في هذا المبنى أو «الصفة» أو «الظلة» تستخدم كمدرسة. وكان الرسول ﷺ يقوم هو نفسه بتعليم الدين، ولكنه كان يستعين بمجموعة من «المعلمين» لتدريس القراءة للمبتدئين ولتعليم القرآن^(١٩). ومن ذلك أن عبادة بن الصامت كان يعلم فيها الكتابة والقرآن، مثله في ذلك مثل عبد الله بن سعيد بن العاص، الذي كلفه الرسول عليه الصلاة والسلام بتعليم «الحكمة»^(٢٠). وقد رأينا فيما سبق أن الذين عجزوا من أسرى بدر عن دفع الفدية التي كانت تبلغ أربعة آلاف درهم كانوا يستطيعون الاستعاضة عن دفعها بتعليم الكتابة لمجموعة تتألف من عشرة صبيان^(٢١).

وقد أضيفت بعض التفاصيل الأسطورية إلى الحكايات التي رويت عن يسمون أهل الصفة وجعلت منهم أوائل الصوفيين المسلمين^(٢٢). وسرعان ما غدت الصفة غير كافية لتلبية احتياجات التعليم، وافتتحت مدارس صغيرة أخرى ذكرت من بينها دار القراء، وكان مقرها في المدينة أيضًا في دار مخزومة بن نوفل الذي كان يعد عالمًا في أيام العرب وفي أنسابهم^(٢٣). وقد وصل إلينا عدد لا يستهان به من الكلمات والأقوال المأثورة نقلًا عن صحابة الرسول ﷺ والمسلمين الأوائل بصدد التعليم والمعرفة؛ ومنها ما يلي:

مما نسب إلى الإمام علي ابن عم الرسول ورابع الخلفاء الراشدين قوله: «لا تقسروا أولادكم على أخلاقكم، فإنهم مخلوقون لزمان غير زمانكم»؛ «أغنى الغنى العقل، وأكبر الفقر الحمق»؛ «لا أغنى كالعقل، ولا فقر كالجهل، ولا ميراث كالأدب، ولا ظهير كالمشاور»؛ «لا يستحى أحد إذا سئل عما لا يعلم أن يقول لا أعلم. ولا يستحى أحد إذا لم يعلم الشيء أو يتعلمه»؛ «الناس أعداء ما جهلوا». ومن كلام له - رضي الله عنه - لكميل ابن زياد النخعي: «يا كميل، العلم خير من المال؛ والعلم يحرسك وأنت تحرس المال. والعلم حاكم والمال محكوم عليه. والمال تُنقصه النفقة والعلم يزكو على الإنفاق».

(١٨) M. Hamidullah، المرجع السالف الذكر، المجلد ٢، الصفحات ٦٩١-٧٠٢؛ وانظر أيضًا ابن سعد، الطبقات، تحقيق ساشاو، المجلد ٢، ص ٣-٤، وتحقيق إحسان عباس، ١/المجلد ١، الصفحات ٢٣٩-

(١٩) ابن الأثير، ...١٩٧٠، المجلد ٣، ص ١٦٠، رقم ٢٧٨٩.

(٢٠) نفس المرجع، ص ٢٦٢، رقم ٢٩٧٨؛ وانظر ابن حبيب، كتاب المُحَبَّر، تحقيق ليختنشتيتر، ص ٤٦٠.

(٢١) أبو عبيد، ١٩٦٨، ص ١٨ و ٢٢، رقم ٣٠٩؛ وانظر ابن سعد، المرجع السالف الذكر، ١/المجلد ٢ و ١٧/المجلد ٢، ص ١٤.

(٢٢) W.M. Watt, *EP*², art. «Ahl al-Suffa»

(٢٣) ابن الأثير، المرجع السالف الذكر، المجلد ٥، ص ١٦٥-١٦٦، رقم ٤٧٩١.

وتلخص الوصية التالية التي أوصى بها عتبة بن أبي سفيان عبد الصمد مؤدب ولده عقلية العصر فيما يخص التعليم: «ليكن أول ما تبدأ به من إصلاحك بني إصلاحك نفسك، فإن أعينهم معقودة بعينك، فالحسن عندهم ما استحسنت، والقبيح عندهم ما استقبحت، علمهم كتاب الله ولا تكرههم عليه فيملوه، ولا تتركهم منه فيهجروه، ثم روهم من الشعر أعفه، ومن الحديث أشرفه، ولا تخرجهم من علم إلى غيره حتى يحكموه؛ فإن ازدحام الكلام في السمع مضلة للفهم. وعلمهم سير الحكماء وأخلاق الأدباء، وجنبهم محادثة النساء، وتهدهم بي وأدبهم دوني، وكن لهم كالطبيب الذي لا يعجل بالدواء حتى يعرف الداء، ولا تتكل على عذري فإني قد اتكلت على كفايتك. وزد في تأديبهم أزدك في بري إن شاء الله»^(٢٤).

- العصر الأموي:

أنكر بعض النقاد وفي مقدمتهم أحمد أمين أن يكون الأمويون قد أسهموا إسهامًا نشيطًا في تطوير العلوم. وزعموا أنهم لم يولوا عنايتهم إلا للشعر الجاهلي وللأعراف وآداب السلوك التي كانت سائدة قبل الهجرة^(٢٥). وهذه النظرية ليست موضع إجماع من الباحثين بحال من الأحوال^(٢٦)، بل يبدو على نقض ذلك أن الدراسة تطورت في العصر الأموي. ويكفي أن نذكر بأن عمر بن عبد العزيز (٩٩-١٠٢هـ / ٧١٧-٧٢٠م) كان يولي التقنيات والعلوم الإغريقية اهتمامًا ملحوظًا؛ وقد أصدر أمره - حسبما يقول ابن النديم - بترجمة نص إغريقي عن الطب إلى العربية^(٢٧). ونحن نعلم أن الصلة بين الحضارتين توثقت بفضل جهود النصارى من الناطقين باللغة السريانية الذين كانت توجد أعداد كبيرة منهم بين العاملين في خدمة الأسرة الحاكمة. ولم تكن قنوات الاتصال بين الحضارتين قنوات مباشرة في جميع الحالات. وقد تقلد كل من سرجيوس بن منصور بن سرجون (والد يوحنا الدمشقي الفقيه الملكي الكبير) وحفيده منصور بن سرجون بن منصور شؤون المال في عهدي معاوية وعبد الملك. وقد تربي يوحنا الدمشقي في بلاط دمشق، وكان صديقًا ليزيد الذي خلف معاوية وللشاعر الأخطل. وهذا يعني أنه كان هناك وسط ثقافي يتمتع بحيوية فائقة. كذلك كانت المجادلات اللاهوتية فيما بين النصارى بمثابة مقدمة للمجادلات التي دارت بين المتكلمين المسلمين^(٢٨).

(٢٤) أوردتها الجاحظ في البيان والبيان.

(٢٥) أحمد أمين، ١٩٣٨، ص ١٩٧-١٩٨.

(٢٦) انظر M.A. Talas، ١٩٣٣، ص ٢-٣.

(٢٧) L.E. Goodman، ١٩٨٣، ص ٤٧٣؛ وفيما يتعلق بعلم الطب في عصر بني أمية، انظر: F. Klein-Franke،

١٩٨٢، الصفحات ٣٢-٣٧.

(٢٨) R.V. Ebied، ١٩٨٣، ص ٤٧٩-٤٨٠؛ و P. Khoury، ١٩٥٧-١٩٥٨، الصفحات ١-٤٧؛ وانظر A.

Badawi، ١٩٦٨، فيما يتعلق بالعصر العباسي.

ونحن نعلم أيضًا مدى تأثير الأدب الفارسي في البيئة العربية، وذلك منذ بداية العصر الأموي. ويكفي أن نشير إلى ابن المقفع. ولكن ابن المقفع لم يكن وحده، وإن كان هذا الجانب لم يدرس كما ينبغي له حتى الآن. ومن ذلك أن المسعودي يحدثنا بأنه عندما كان في اسطخر في فارس عام ٣٠٣هـ / ٩١٥م رأى فيها مجلدًا مترجمًا من الفارسية عن الأباطرة الساسانيين؛ وأن هذه الترجمة تمت بأمر من الخليفة هشام بن عبد الملك. وقد أورد هذه المعلومات كبار المؤرخين في العصر العباسي مثل الطبري^(٢٩).

ولا يبدو أن التطلعات الفكرية في عصر بني أمية كانت محدودة أو قاصرة. وآية ذلك ما قيل من أن حاكم الجزيرة عمرو بن سعد بن أبي وقاص الأنصاري عمل على ترجمة الأناجيل الأربعة من السريانية في عهد يوحنا السدراسي بطريك السريان في أنطاكية. ويقول المؤرخ السرياني بار هيرايوس (ابن العبري، المتوفى عام ١٢٨٦م) إن هذه الترجمة قام بها عريان من قبائل طي وتنوخ وعقيل^(٣٠).

وقد كان لهذه اللقاءات الفكرية تأثير مؤكد في التربية والتعليم خلال تلك الفترة. ولم يقف الدين الإسلامي الذي كان أولئك الرجال يعتقدونه حائلًا دون اهتمامهم بما ينتجه الغير من آثار فكرية وبما يعتقدونه من عقيدة حتى وإن كانت هذه العقيدة تنطوي على ما لا يتفق مع آثارهم ودينهم. وهكذا كانت التربية على ما يبدو ثمرة عملية تطعيم دائمة وناجحة تمت على نحو متدرج بفضل رحابة الفكر؛ فلكي تعطي ينبغي أن تعرف أولاً كيف تأخذ.

- العصر العباسي:

من المعروف أن العصر العباسي قد شهد ازدهارًا عظيمًا في مجال تطوير المعارف على اختلافها في العالم الإسلامي. وفي ظل هذه الأسرة الحاكمة - لا سيّما إبان الفترة ما بين القرن الثاني والقرن الرابع من الهجرة - أُقيمت معاهد التعليم الكبرى. وسنعرض لذلك في الجزء الذي خصصناه له؛ ومن ثم سنقتصر هنا على جانب واحد من جوانب الموضوع، ألا وهو العناية التي كان الخلفاء العباسيون يولونها لتعليم أبنائهم.

فقد كانوا يحرصون أشد الحرص على تعليم أبنائهم أصول اللغة بوجه خاص. ومن ذلك أن المهدي فضل معلم ولده الرشيد لأنه وجده ضعيفًا في قواعد النحو. وكان قد سأله كيف يأمر شخصًا بأن ينظف أسنانه بالسواك فأجاب: «استك». واستعان عندئذ بالكسائي بعد أن تحقق بنفسه من أنه يصلح لتأدية الخدمة التي طلبت منه؛ فقد أجاب علي بن حمزة الكسائي عن السؤال نفسه بقوله: «سك». وكان أن عينه الخليفة على الفور ومنحه عشرة آلاف درهم^(٣١).

(٢٩) C.E. Bosworth، ١٩٨٣، الصفحات ٤٨٣-٤٩٦.

(٣٠) R.V. Ebied، المرجع السالف الذكر، ص ٥٠٠.

(٣١) الخطيب البغدادي، ١٩٣١، المجلد ١١، ص ٦٠٤.

وبهذه الطريقة ذاتها كان يتابع تقدم ابنه موسى الذي كان قد عهد بتأديبه إلى محمد بن مسلم أبو سعيد الجزائري^(٣٢).

وبوجه عام، يمكننا أن نقول إن الخلفاء كانوا يتابعون عن كثب المجادلات الفكرية والدينية الكبرى التي كانت تدور في عصورهم. ويكفي أن نشير في هذا الصدد إلى المجادلة التي دارت في حضرة المأمون بن بشر المريسي وعبد العزيز بن يحيى المكي الكناني. وإذا كان نص هذه المجادلة حسبما أورده «كتاب الحيدة» المنسوب إلى الكناني مختلفاً عما أورده ابن طيفور عنها في مؤلفه «كتاب بغداد»، فإن المجادلة دارت فعلاً في حضرة المأمون^(٣٣). وليس من المدهش في مثل هذا الجو الفكري أن تكون مشكلات التربية والتعليم قد احتلت مكاناً بارزاً بين اهتمامات المسؤولين السياسيين - الدينيين، وسندرك لماذا استطاعت مختلف الهيئات والمؤسسات التعليمية أن تتطور في إطاره وذلك طوال الفترة التي ظل فيها هذا المجتمع بمنأى عن الجمود وعن الترددي في خطأ الاقتصار على ترويد ما ورد في تراث القدماء دون إبداع.

مؤسسات التعليم في العصر القديم

لا تنطبق التقسيمات الحديثة للتعليم بين ابتدائي وعالي بدقة على مراحل التعليم في العصور الوسيطة سواء أكان ذلك في البلدان الإسلامية أم في الغرب؛ لأنها توحى بمعان ترتبط بتقسيم المعارف في العصر الحديث. وسنعمد مع ذلك إلى استخدام هذا التمييز تيسيراً للبحث.

التعليم «الابتدائي»

لا تتوافر لدينا إمارات محددة عن العصر الذي أنشئ فيه الكُتَّاب (المدرسة الابتدائية)؛ ولكننا نعرف أن الكُتَّاب انتشرت في العصر الأموي على إثر دخول جيوش الفتح، وأنها كانت، كما رأينا من قبل، تحتدي إلى حد ما بمؤسسات مماثلة كانت موجودة لدى كل من النصارى الآراميين والفرس. ولكن يبدو أنها كانت مأخوذة عن المدرسة الابتدائية البيزنطية من حيث التنظيم وأساليب التعليم الرئيسية^(٣٤).

(٣٢) نفس المرجع، المجلد ٣، ص ٢٥٤. وفيما يتعلق بتعليم الأمراء في ظل الخلفاء العباسيين الأول انظر: M. Ahmed، المرجع السالف الذكر، الصفحات ٤٦-٥١.

(٣٣) الكناني، ١٩٨٣، ص ٧٨. وتوجد من هذا الكتاب طبعة أفضل وهي من تحقيق جميل صليبا، دمشق، ١٩٦٤. انظر أيضاً الملاحظات الثاقبة التي أوردها J. Van Ess، ١٩٦٥، ص ١٠١؛ وانظر لنفس المؤلف، ١٩٧٧، الصفحات ٣٠ و ٣٣-٣٤.

(٣٤) «Kuttāb» art. J.M. Landau، *ET²*، وانظر G. Lecomte، مجلة Arabica الجزء الأول، ١٩٥٤، ص ٣٢٤ وما بعدها.

ولا ينبغي أن ننظر إلى الكتاب على أنه مجرد استمرار لظلة المدينة التي أشرنا إليها فيما سلف. وواقع الأمر أن معظم «المعلمين» في صدر الإسلام كانوا - حسبما يذكر فضل الرحمن^(٣٥) - من غير المسلمين، وكان أكثرهم يهودًا ونصارى. وهذا هو ما تشهد به الخلافات التي ثارت في أوقات لاحقة بصدد إمكانية إسناد تعليم الأطفال المسلمين إلى غير المسلمين^(٣٦).

وكان التعليم الابتدائي قائمًا بذاته؛ فلم تكن هناك صلة عضوية، كما هو الحال في عصرنا هذا، بين المرحلة الابتدائية والمرحلة العالية؛ أو لنقل بعبارة أخرى أن التعليم الابتدائي لم يكن يعتبر بالضرورة مقدمة للتعليم العالي، وأنه كان يوجد، في وقت مبكر من تاريخ الإسلام، نوعان آخران من أنواع التعليم إلى جانب «التعليم الابتدائي» و«التعليم العالي». النوع الأول هو تعليم الأمراء الذي كان يهدف إلى إعداد القادة وحكام المستقبل. وكان هذا النوع يتألف من التعليم الديني بالإضافة إلى فن الخطابة والأدب وما إلى ذلك. وأما النوع الثاني فمن الممكن أن يُسمى «تعليم الكبار»؛ وكان هذا التعليم يقدم «لعامة الناس». بيد أن غايته لم تكن تتمثل في تعليم القراءة والكتابة بقدر ما كانت تتمثل في نشر المعرفة بالقرآن والدين. وربما كان هذا النوع الثاني من التعليم هو الذي انبثقت عنه مدارس التعليم العالي فيما بعد عن طريق حلقات تتألف من مستمعين أو طلاب يجتمعون حول أحد الأساتذة^(٣٧).

على أننا لا نستطيع أن نقدم في هذا المجال سوى مجرد افتراضات محتملة نظرًا لحالة البحوث في الآونة الراهنة؛ فما زلنا نفتقر إلى دراسات وافية عن التعليم الابتدائي استنادًا إلى ما ورد من عناصر متفرقة في «كتب الرجال». ومع أنه تتوافر لدينا دراسة مقبولة عن التعليم مستمدة من «تاريخ بغداد»، فإن الدراسة التي أجراها ملاك أبيض عن «تاريخ مدينة دمشق» لابن عساكر مخيبة للأمل من جوانب عدة نظرًا لأنها لا تقوم على تحديد واضح للمشكل، ولا تستند إلى معرفة كافية بما يخرج عن نطاق العالم الإسلامي، ولا تتضمن تفكيرًا نظرًا عن طريقة تناول هذا الموضوع. غير أن صدور «كتاب سير أعلام النبلاء» للذهبي في الآونة الأخيرة في ثلاثة وعشرين مجلدًا ينبغي أن يتيح الفرصة لأحد الباحثين لدراسة موضوع التربية على ضوء هذا المصنف الذي يحتوي على معلومات غزيرة^(٣٨).

وتوافر لدينا قدر أكبر من المعلومات عن التجهيزات المادية للكتاتيب. ونظرًا لأن التعليم الأساسي كان مرتبطًا بالتعليم الديني، فقد كانت هذه المدرسة ملحقة بأحد المساجد

(٣٥) Fazlurrahman، ١٩٦٦، ص ١٨١.

(٣٦) A.S. Tritton، ١٩٥٧، ص ١٩.

(٣٧) Fazlurrahman، المرجع السالف الذكر، ص ١٨١-١٨٢.

(٣٨) الذهبي، ١٩٨١.

بوجه عام. وكان الفضل في تأسيس كثير من هذه المؤسسات يرجع إلى فاعلي الخير عن طريق الأوقاف.

وكان المعلمون يتقاضون أجورًا زهيدة، بل كان بعضهم يقومون بعملهم دون مقابل. ويحدثنا الجاحظ (المتوفى في عام ٢٥٥هـ / ٨٦٨-٨٦٩م) بأن معلمًا يعرف العروض والنحو وقواعد الميراث، ويتقن الكتابة والحساب، ويحفظ القرآن عن ظهر قلب، ويملك القدرة على رواية الشعر كان عليه أن يقنع بستين درهمًا؛ في حين أن معلمًا تقتصر موهبته على فصاحة اللسان كان يستطيع أن يتقاضى مبلغًا يرتفع إلى ألف درهم. وكان ابن السكيت (المتوفى في عام ٢٤٤هـ / ٨٥٨م) يعلم أطفال الشعب مع أبيه في درب القنطرة في بغداد؛ ولأنه لم يكن يستطيع أن يفي بضرورات حياته من عمله هذا، فقد عكف على دراسة النحو، ثم اشتغل بتعليمه لقاء عشرة دراهم في الجلسة الواحدة. ثم قدم في نهاية الأمر إلى محمد بن عبد الله بن طاهر؛ واستؤجر لتعليم أبناء بعض الشخصيات المرموقة من حاشيته لقاء خمسمائة درهم زيدت من بعد إلى ألف. بل ولم يكن من النادر أن يعمل خيرة المعلمين في كتابات خاصة... كمؤدبين لأبنائهم^(٣٩). ومن ذلك أن أبناء جعفر الصادق كان لهم مؤدب؛ وكان ابن أبي الدنيا مؤدب المكتفي^(٤٠).

أما عن تسمية المعلمين، فمن الظاهر أنه لم يكن ثمة فرق قاطع بين «المعلم» و«المؤدب». ويقول ج.م. لاندau: «كان المعلم يسمى «المدرس» أو «المعلم»، وفي مرحلة لاحقة أصبح يسمى «المؤدب»^(٤١). ولسنا نرى أن لهذا القول ما يبرره. ونقول مرة أخرى إن من المؤسف ألا يوجد لدينا قاموس تاريخي للغة العربية؛ فقد كان خليفًا بهذه الأداة وحدها أن تعيننا على البت في مسألة من هذا القبيل. ولكننا نلاحظ أن الجاحظ في حديثه عن تعليم أولاد بعض كبار الرجال يستخدم كلاً من الصفتين دون تمييز^(٤٢). وينبغي أيضًا أن نحقق اصطلاحًا آخر وهو «المُكْتَب» وهو يعني من حيث المبدأ الشخص الذي يعلم الكتابة.

وكانت درجات تعليم أولئك المعلمين ومؤهلاتهم متفاوتة أشد التفاوت على أرجح تقدير؛ إذ كان بعضهم يتمتع بثقافة كافية؛ بينما كانت ثقافة بعضهم الآخر ضحلة المستوى. وكان «مؤدبو» بعض الخلفاء وكبار رجال الدولة والأغنياء المرموقين مثقفين من أصحاب الشهرة الذائعة في كثير من الأحيان على ما رأينا آنفًا^(٤٣).

(٣٩) الخطيب البغدادي، المرجع السالف الذكر، المجلد ١٤، ص ٢٧٣.

(٤٠) الفياض، ١٩٧٢، ص ١١٦-١١٧.

(٤١) J.M. Landau، ص ٥٧٢، المقال السالف الذكر.

(٤٢) الفياض، المرجع السالف الذكر، الصفحات ١١٦-١١٨.

(٤٣) نفس المرجع، الصفحات ١٢٠-١٢٦.

أما أسلوب التعليم، الذي كان يعتمد في جوهره على الذاكرة وخاصة التكرار والإعادة، فكان قائمًا على افتراض سائد في كثير من البلدان إبان العصور القديمة والوسيلة: وهو أن الأستاذ «عالم»، وأن لديه المعرفة التي ينبغي أن تنقل إلى عقل الطفل الذي كان ينظر إليه على أنه أشبه بصفحة بيضاء ينبغي أن تطبع فيها العلامات^(٤٤). وقد ترتب على هذه النظرة الأخلاقية المتحكمة للتعليم، أن شاعت أشكال العقاب البدني التي كانت تبدو وكأنها وسائل عادية مساعدة للمعلم؛ إلا أنه كان يوصى على أي حال بأن يطوع عقوباته بحسب نوع الخطأ وشخصية التلميذ المعاقب^(٤٥).

وفي ختام حديثنا عن التعليم الابتدائي نقول إن المعلومات التي تتوافر لدينا لا تزال شديدة النقص؛ وما فتئت الدراسات التي أجريت عن هذا الموضوع تعتمد على النوادر والحكايات التي يعوزها التماسك في معظم الأحيان. ولكي يتقدم البحث في هذا المجال، ينبغي إجراء دراسة عن دلالات الألفاظ المستخدمة وحصرها بصورة منهجية بغية إعداد معجم تاريخي عن الموضوع. وينبغي فضلًا عن ذلك، وفقًا لما قلناه من قبل، إجراء مزيد من الدراسات المستفيضة عن التعليم استنادًا إلى كتب الرجال، ومصنفات الأدب مثل «كتاب الأغاني» و«العقد الفريد» وغيرها... وإلى المعلومات المتوافرة عن سير حياة النحويين وعلماء الكلام والفقهاء.

التعليم «العالي»

لدينا قدر كبير من المعلومات والوثائق عن هذا الموضوع، وإن كنا لا تزال نفتقر في هذا المجال أيضًا إلى دراسات موضوعية من زاوية تاريخية محددة. أضف إلى ذلك أن المؤلفين لا يفرقون دائمًا بين وقائع القرن الثاني ووقائع القرن الخامس من الهجرة. ونحن ندين بالكثير في هذا المجال لمؤلفات جورج مقدسي بوجه خاص^(٤٦).

وقبل أن نعرض لأنواع التعليم وأماكنه، يبدو لنا من المنطقي أن نتناول مختلف أنواع حلقات التعليم؛ إذ كان هذا التعليم يقدم أحيانًا في المساجد؛ وفي وقت لاحق أصبح يقدم أيضًا في المدارس وفي غيرها، بل وفي الشوارع أحيانًا. وسنرجع في هذا الشأن إلى البيانات التي جمعها منير الدين أحمد استنادًا إلى «تاريخ بغداد».

(٤٤) A.S. Tritton، المرجع السالف الذكر، ص ١٩-٢٠.

(٤٥) نفس المرجع، ص ١٨.

(٤٦) G. Makdisi، ١٩٨١، لكن قارن الملاحظات النقدية التي يبديها Norman Daniel في (MIDEO XXII)، (١٩٨٦)، الصفحات ٢٣٩-٢٤٥.

أنواع «حلقات» التعليم

كانت الحلقة هي الخاصة الرئيسية للتعليم الإسلامي قبل إنشاء المدرسة. ولا تزال الحلقات تقام حول الأساتذة في المساجد وفي غيرها حتى يومنا هذا في بلدان معينة. وقد كانت التعديلات التي أعقبت إدخال المدرسة لا تتعلق بشكل الحلقات بقدر ما كانت تتعلق بالتنظيم العام للتعليم. ولم يكن هذا الشكل من التعليم يقتصر على الفقه ولكنه كان يمتد أيضاً إلى مجال النحو. ويجري الحديث من ثم عن «حلقة» الخليل على سبيل المثال. أما حلقات الحديث فكان من الممكن أن تتخذ أشكالاً متنوعة؛ بيد أنها لم تكن تعقد بصورة مستمرة إلا في حالات نادرة. وكان من الممكن أن تعقد حلقات منتظمة، مثل حلقة جامع الرصافة التي كانت تعقد في أيام الجمعة، وإن لم يكن ذلك برئاسة نفس الأستاذ. وربما كانت حلقات الشريعة أول حلقات تعقد بصورة دائمة. ومن ذلك أن المرؤزي (المتوفى عام ٣٤٠هـ / ٩٥١م) كانت له حلقة منتظمة في جامع المنصور. وفي هذه الحلقة كان الأشعري (المتوفى عام ٣٣٠هـ / ٩٥١م) يلقي دروسه في أيام الجمعة^(٤٧). ونورد بالإضافة إلى ذلك أمثلة عديدة لحلقات كانت تعقد في بيوت بعض المعلمين أو العلماء.

أما المجالس - التي كان نوع كل منها يتحدد عادة بمضاف إليه كما سنرى فيما بعد - فكان من الممكن أن تنظم برئاسة إحدى الشخصيات مثل مجلس النبي. وكان الشافعي على سبيل المثال يعقد مجلسه في داره في أول الأمر، ثم انتقل به إلى جامع المنصور في بغداد، ثم إلى القاهرة في وقت لاحق. وكان من الممكن أيضاً أن يكون المجلس «فصلاً» في النحو أو «فصلاً» في الحديث^(٤٨).

كذلك كان من الممكن أن تقام حلقات تدريس الحديث بصورة دائمة أو عرضية. أما الحلقات الدائمة فكان يدرس فيها علماء متخصصون في هذا الفرع من المعارف الإسلامية. وكانت تقام مرة في الأسبوع على وجه التقريب، ومن الممكن أن تستغرق بضعة أعوام. وأما العرضية فكان يدرس فيها علماء ممن كانوا يروون أعداداً قليلة من الأحاديث. وكانت أعداد المشاركين في تلك الفصول ترتفع أحياناً إلى أرقام ضخمة بحيث تثير الشك في دقتها، فمن المستحيل أن يكون عدد الذين كانوا يحضرون فصل عاصم بن علي بين مائة ألف ومائة وعشرين ألفاً من الطلاب^(٤٩). وكانت «مجالس التدريس» هذه تعنى بتدريس الشريعة أو النحو أو غير ذلك (مثل مجلس النحو أو الفقه). ويتمثل الفرق بين حلقات تدريس الحديث وهذه المجالس في أن

(٤٧) انظر M. Ahmed، المرجع السالف الذكر، الصفحات ٥٢-٥٤. وفيما يتعلق بالحلقة، انظر أيضاً G. Makdisi، المرجع السالف الذكر، ص ٢٠.

(٤٨) انظر M. Ahmed، المرجع السالف الذكر، ص ٥٥-٥٦. وفيما يتعلق بالشافعي، انظر الخطيب البغدادي، المرجع السالف الذكر، المجلد ٢، الصفحات ٥٦-٧٣. وفيما يتعلق بفكرة المجلس، انظر G. Makdisi، المرجع السالف الذكر، ص ١٠ وما بعدها.

(٤٩) M. Ahmed، المرجع السالف الذكر، الصفحات ٥٦-٥٨.

الأستاذ لم يكن مطالبًا في أولها بمراعاة القواعد التربوية، بينما كانت أصول التدرج في التدريس تراعى في الثانية؛ وربما كان هذا هو السبب في تسميتها «مجالس التدريس»^(٥٠). ولم تكن مجالس المناظرة بطبيعة الحال شكلاً منتظمًا من أشكال التعليم، كما لم تكن الغاية من إقامتها هي التعليم أولاً ولكنها كانت مجالاً للتنافس بين المثقفين. وكانت بعض هذه المجالس مفتوحة للطلاب. ونحن نعلم إلى أي حد كان المأمون مولعًا بهذه المسابقات. ومن ذلك أنه طلب إلى يحيى بن أكثم قاضي القضاة أن يدعو رجال الشريعة وعدداً آخر من العلماء للمشاركة في مناظرة تعقد في حضرته. وكثيرًا ما كان الوزراء وكبار رجال الدولة يقتدون بالخلفاء في ذلك. وكانت هناك مناظرات أخرى مخصصة للطلاب. وقيل إن أبا حنيفة كان يشجع على إقامة مناظرات بين الطلاب^(٥١).

وينبغي أن نشير أيضًا إلى مجلس المذاكرة للحفظ والنقاش بين الطلاب حول الأحاديث ومجلس الشعراء؛ ومجلس الأدب لتناول موضوعات أدبية غير دينية؛ ومجلس الفتوى والنظر للنقاش حول الأحكام الشرعية وما إليها^(٥٢).

بعض أساليب التعليم

يتعذر علينا أن نستوفي في إطار هذا البحث موضوع أساليب التعليم من شتى جوانبه، وسنقتصر من ثم على تقديم كلمة موجزة عن الأساليب التي كانت فيما يبدو لنا أكثر تمثيلًا من غيرها، وخاصة في مجال رواية الحديث. وفضلًا عن ذلك لسنا في حاجة لأن نؤكد أن الحلقات أو المحافل المختلفة التي فرغنا من الحديث عنها كانت تشكل قنوات لنقل المعرفة من حيث تنظيمها المادي ومن حيث الموضوعات التي كانت تطرح فيها.

وقد كان تعليم الحديث، أو روايته بعبارة أدق نموذجًا صادقًا جدًا لتلك الأساليب. ولن نخوض هنا في تفاصيل المناقشات المتعلقة بالمصطلحات اللغوية، إذ كانت المصطلحات المستخدمة والقيمة المحددة لكل أسلوب تتباين من مؤلف إلى آخر، ومن عصر إلى عصر. وهذا الاختلاف يتبدى، ضمن أمور أخرى، في المصنف المعروف الذي وضعه الخطيب البغدادي ونعني به «الكفاية في علم الرواية»^(٥٣).

(٥٠) نفس المرجع، ص ٥٨-٥٩.

(٥١) نفس المرجع، الصفحات ٦٠-٧٢.

(٥٢) نفس المرجع، الصفحات ٧٣-٨٥.

(٥٣) الخطيب البغدادي، ١٩٧٠. وتوجد كتابات كثيرة جدًا حول هذا الموضوع نذكر منها: السيوطي، ١٩٦٦؛ وانظر أيضًا نور الدين عتر، ١٩٧٩، ونفس المؤلف، ١٩٧٧؛ وانظر أيضًا G. Vadja، ١٩٧٥، الصفحات ٢-٨ و R. Gaspard and M. Fitzgerald، ١٩٦٩، المجلد ٢١، الصفحات ٦٧-٨٣؛ وتتضمن هذه المقدمة الممتازة الموجهة للطلاب المبتدئين والمتقدمين فهرسًا بأرقام صفحات «الكتب الستة». وانظر أيضًا: Robson, *ET*², art. «Hadith».

السماع: كانت هذه الطريقة تعتبر أفضل الطرق في نقل الحديث؛ إذ كان الأستاذ يرويها بنفسه إما من الذاكرة أو مستعينًا بمذكرات مكتوبة لمجموعة كبيرة نسبيًا من المستمعين أو حتى لفرد واحد. ولم يكن ينتظر من الطلاب أن يدونوا مذكرات. وهذا هو السماع بمعناه الصحيح. ويشبه ذلك من جوانب عدة «العرض» أو «القراءة على الشيخ»؛ إذ كان الطالب يقرأ من أوراق الأستاذ أو من إحدى النسخ أو يروي من الذاكرة.

على أنه كان من الممكن أيضًا أن يعني العرض المعاونة في درس يقدمه شخص آخر غير الأستاذ، يكون، بوجه عام، واحدًا من طلابه يختاره هو نفسه أو يختاره لذلك الطلاب الآخرون.

الإجازة: ويمكن أن تكون من نوعين، مع تنوعات شتى تبعًا للمؤلفين. ومعناها أن يرخص الأستاذ أو الراوية المأذون له برواية نص أو أكثر؛ كما يحق له أيضًا أن يجيز نقل مصنفات دون أن يحددها. وهو يقول في هذه الحالة: «إني أرخص لك بأن تروي (بدورك) كل ما رخص لي بروايته لك». وبعدئذ يستخدم المأذون له بالرواية تعبيرات مثل: «أخبرني فلان» أو «أجازني فلان».

وينبغي أيضًا أن نذكر «المناولة» وهي أن يدفع الأستاذ أصل الأحاديث التي سمعها أو نسخة من هذا الأصل؛ و«الكتابة» أو «المكاتبة» وهي أن يكتب الشيخ بخطه نسخة من كتابه أو من رواياته؛ و«الوصية» وهي أن يوصي الأستاذ قبل سفره أو موته لشخص ما بإحدى مخطوطات مروياته؛ و«الوجادة» وهي أن يقف الطالب على أحاديث بخط آخر رواها، فيحق له أن يستخدم الوثيقة التي «وجدها».

تلك هي مبادئ تحمل العلم، وهي لا تكتمل إلا بإيلاء مكانة هامة للإملاء في مختلف فروع المعرفة؛ إذ كان الأساتذة يملون من أوراقهم أو من كتبهم، ولكن كثيرًا منهم كانوا يؤثرون الإملاء من الذاكرة؛ فإذا كثر المستمعون استعانوا بمستمل واحد أو بعدد من المستملين. وقد حفظت ونقحت نصوص بعض مجالس الإملاء هذه.

وقد كان لتعليم الطلبة في العصور الوسطى، سواء أكان ذلك في العالم الإسلامي أم في الغرب المسيحي، جانب ارتحالي. فلم يكن الطالب يستقر في مكان واحد، وإنما كان يسافر قاصدًا الالتقاء بالأساتذة الذائعي الصيت أينما كانوا. وهذا الجانب واضح أشد الوضوح في الإسلام إلى حد أنه اتخذ شكل «نظام» حقيقي هو «الرحلة في طلب العلم»^(٥٤). وسرى فيما يلي ما يبعث على الدهشة، وهو أن ظهور المدرسة المستفجرة ربما كان متصلًا بهذا الترحل. وبدلًا من الحديث عن الرحلة في طلب العلم بوجه عام، وهو ما تم من قبل عدة مرات، نود أن نتناولها بالبحث من خلال إعداد عالم كبير من علماء القرن الثالث هو المفسر والمؤرخ والفقهاء أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (٢٢٤-٣١٠هـ / ٨٣٩-٩٢٣م).

(٥٤) الخطيب البغدادي، ١٩٧٥؛ أبو هلال العسكري، ١٩٨٦.

الرحلة في طلب العلم: مثال عالم من علماء القرن الثالث الهجري (٥٥)

في شهر يوليو أو في الشهور التالية من عام ٨٥٥م (ربيع الأول من عام ٢٤١هـ) وفد إلى بغداد شاب لا يتجاوز الثامنة عشرة من العمر يحدوه الأمل في متابعة دروس الحديث والشريعة الإسلامية على يدي أحمد بن حنبل. ولكنه لم يلبث أن علم بأن الأستاذ قد وافته المنية، وأنه كان قد توقف عن التدريس قبل موته بعدة أشهر. وبصور هذا الجزء من حياة الطبري سمة من سمات إعداد المثقفين في العصر الكلاسيكي، إذ لم يكن هؤلاء يترددون في الإقدام على سفر طويل تحف به الأخطار في معظم الأحيان في طرق غير آمنة لكي ينتظموا في مدرسة أستاذ ذائع الصيت. ونود أن نتبع بدقة أسفار أبي جعفر التي أفضت به من مدينة آمول في طبرستان حيث كان مولده إلى العراق ثم مصر مرورًا بالشام؛ وهي الطريق التي قطعها ذهابًا وحيثة عدة مرات؛ إذ إن هذه الأسفار ترتبط ارتباطًا وثيقًا بتكوين شخصيته الفكرية.

ويؤخذ مما قاله هو نفسه أن إعداده بدأ في آمول وأنه حفظ القرآن عن ظهر قلب وهو في السابعة. وفي التاسعة من عمره كتب الأحاديث أي أنه كان يكتبها نقلًا عن دروس أستاذ له كان يقوم فيما بعد بتصحيح ما دونه تلميذه. وبعد أن استفد كل ما كان يمكن أن يجنيه من أساتذته المحليين سافر إلى الري. وهناك أخذ هو وعدد من أقرانه يتنقل بين هذه المدينة، حيث كان يتلقى دروسًا في الحديث والتفسير وحياة الرسول عليه الصلاة والسلام ومغازيه على يدي محمد بن حميد الرازي (المتوفى عام ٢٤٨هـ / ٨٦٢م)، وبين قرية مجاورة - ربّما كانت قرية دولاب - لمتابعة دروس أحمد بن حماد الدولابي في شرح كتاب ابن اسحق كتاب المبتدأ والمغازي، كما تابع تعليمه على أيدي أساتذة آخرين، بيد أن المجال لا يتسع هنا للخوض في هذه التفاصيل.

وانتقل عقب ذلك - كما رأينا - إلى بغداد؛ غير أنه لم يمكث فيها إلا لوقت قصير نظرًا لأن ابن حنبل كان قد توفي، حيث استأنف رحلته إلى البصرة. ولا تزيد القائمة التي يوردها ياقوت الحموي للأساتذة الذين استمع الطبري إليهم فيها عن أن تكون تصويرًا باهتًا لنشاطه في طلب العلم في هذه الحاضرة الإسلامية.

وبعد إقامة قصيرة في واسط، انتقل الطبري إلى الكوفة مهد المذهب الشيعي - وهي المدينة التي تألقت فيها من قبل عدد من الأعلام مثل أبي يوسف (المتوفى عام ١٨٢/٧٩٨) والشيباني (المتوفى عام ١٨٩/٨٠٤) في مجال الفقه، وهشام بن محمد الكلبي (المتوفى عام ٢٠٦/٨٢١) والثدي الكبير (المتوفى عام ١٢٨/٧٤٥) في مجال التفسير؛ وأبي محنف (المتوفى عام ١٥٧/

(٥٥) نستند في هذا الفصل أساسًا إلى ياقوت الحموي، ١٩٣٨، المجلد ١٨، الصفحات ٤٠-٤٩؛ وابن عساكر، تاريخ دمشق (مخطوطة)؛ والطبري، ١٨٧٩-١٩٠١؛ والذهبي، المرجع السالف الذكر، المجلد ١٤، الصفحات ٢٦٧-٢٨٢ مع إشارات عديدة إلى مصادر سير الأعلام، ص ٢٦٧، الحاشية ١.

٧٧٣) الذي كان من أوائل المؤرخين؛ وعاصم وحمزة والكسائي في مجال القراءات القرآنية. وقد استفاد الطبري من كل هذه المعارف التي نقلت إليه بطريق غير مباشر. وعندما عاد إلى بغداد تأثر بالتعليم الذي تلقاه عن الزعفراني (المتوفى عام ٢٦٠هـ / ٨٧٤م). ونسخ الطبري في دروسه كتاب الشافعي. والواقع أن الزعفراني كان يعد أثبت رواة مذهب الشافعي القديم. كذلك حضر دروس أساتذة في المذهب الحنبلي وفي غيره من مجالات الشريعة والحديث بطبيعة الحال، وفي التفسير والتاريخ. واكتسب فوق ذلك شهرة بتفوقه في النحو وحسن تدوّقه للشعر وفي غير ذلك من المعارف التي حصلها في طفولته وصباه، في بلده وأثناء ترحاله.

ثم انتقل الطبري إلى بيروت ودمشق وإلى مدن أخرى في المنطقة حيث زاد علمًا في شتى فروع المعرفة في عصره. وفي مصر تلقى تعليمه على يدي الربيع بن سليمان المرادي (المتوفى عام ٢٧٠هـ / ٨٨٣م) حول مذهب الشافعي الجديد، واستكمل أيضًا دراسته للفقهاء المالكي على أولاد عبد الله بن عبد الحكم (المتوفى عام ٢١٤هـ / ٨٦٩م). وبعدها عاد إلى بغداد كي يعلم فيها بدوره.

وقد اقتصرنا على ذكر عدد قليل من أساتذة الطبري، فهم كثيرون على نحو لاقت للنظر؛ ولكن الأمر الذي يعنينا هو هذا الترحال الذي كان سمة بارزة في إعداد المثقفين والعلماء في العصر الكلاسيكي. على أن هذه الرحلات في طلب العلم كانت تقترن في كثير من الأحيان بنشاط تجاري؛ إذ كان طلاب العلم يحملون معهم سلعة مختلفة يعيدون بيعها لتأمين معاشهم.

وقد قلنا آنفًا إن نظام المدرسة ربما كان يرتبط على نحو ما بالرحلة في طلب العلم؛ ويتعين علينا الآن أن نفصل القول في هذا الموضوع.

نظام المدرسة

يعد تاريخ المؤسسة، أيًا ما كانت، مصدرًا ثريًا للمعلومات عن طبيعتها وسماتها الأساسية؛ ومن هنا كثر الاهتمام بنشأة المدرسة.

- نشأة المدرسة:

بوسعنا أن نتصور هذه النشأة بطرق مختلفة: أولاً، بالتساؤل عن أنواع المؤثرات الخارجية التي أسهمت في مولد هذا النظام. ومن هذه الزاوية، لوحظ^(٥٦) بحق أن جورج مقدسي لم يُراعَ في دراسته الأساسية تراث العصور الإغريقية اللاتينية القديمة الذي كان له دور حيوي

(٥٦) انظر G. Makdisi، المرجع السالف الذكر، ص ٣٢٧، والعرض الموجز الذي قّمه B. Spuler في *Der Islam*, LX (1983), p. 327، وانظر أيضًا «Madrasa» J. Pedersen [G. Makdisi], *EF*², art.

في نشأة مؤسسات التعليم في الإسلام وفي الغرب. وذلك أن الإسلام والمسيحية يدينان - كل على حدة - بالشيء الكثير وبطرق مختلفة في معظم الأحيان للتراث التربوي الذي خلفته العصور القديمة.

وهذا الرأي الذي نشأه لا يتعارض مع وجود أصول داخلية لهذا النظام، إذ إن المؤثرات الخارجية لا تنفي الأصالة. أضف إلى ذلك أن كل ما هو منقول (ما من حضارة لم تنقل عن غيرها) تعاد صياغته دائماً عند إدخاله في إطار ثقافي آخر.

وفيما يخص المدرسة^(٥٧)، تأثرت أقدم البحوث بنظرية ريبيرا إي تاراجو (١٩٠٧م) التي تذهب إلى أنها تحولت إلى نظام مؤسسي على أيدي غلاة السنة كوسيلة للدعاية ضد الشيعة أو القرامطة. وقد أثر هذا التفسير الذي يستند إلى المؤسسات التي أقامها الوزير نظام الملك في أواسط القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي في دراسات ج. بيديرسون أيضاً (١٩٢٩م) الذي جارى ماكس فان برشيم في التنويه بما كانت المؤسسات الأولى تتميز به من طبيعة خاصة. وعلى الرغم من أن بارتولد يرى في المدرسة ما يذكر بالأديرة البوذية، فإن بيديرسون يعتقد أنها ثمرة نشاط التعليم في المساجد.

بيد أن ر.ن. فراي نشر في عام ١٩٦٥م نسخة من «تواريخ» نيسابور أضافت عناصر جديدة عن المدرسة. وأقدم شهادة بشأن ما يوجد لدينا بخصوص المدرسة ترجع إلى عام ٣٢٥هـ / ٩٣٧م، وهو الحريق الذي شب في مدرسة فارجك في بخارى؛ إذ يعزز هذه المعلومات الطابع الخاص لأكثر المؤسسات قدماً؛ بل إن المدارس كانت تنشأ أحياناً في بيوت مؤسسيها.

ومهما يكن من أمر فإن هذه المؤسسات لم تكن كلها مؤسسات خاصة؛ إذ كان منها ما هو مخصص لأهل «الحديث» أو أهل العلم، وما هو ملحق بأحد المساجد. وكثيراً ما كان يتكفل ببناء هذه المؤسسات الأولى أستاذ يتولى التدريس بها ويقيم فيها. ومن ذلك مؤسسة أبي علي الحسن بن داوود السمرقندي (المتوفى عام ٣٩٥هـ / ١٠٠٥م). وقد بُنيت مؤسسات أخرى داخل القبور والأضرحة أو بجوارها.

وحسبما أوضحه هايتز هالم كان عدد كبير من هذه المؤسسات يرتبط، في خراسان على الأقل، بالرحلة في طلب العلم التي كانت كما قلنا على صلة بالتجارة. ويتضح من مصنف أندريه غودار «نشأة المدرسة والمسجد والخان ذي الإيوانات الأربعة» أن الطابع المميز للمدرسة لم يكن هو التعليم في المقام الأول، إذ كان التعليم متاحاً أيضاً في المسجد وفي أماكن أخرى، إنما كان تابعها ذا صلة وثيقة بطلب الأحاديث أو طلب العلم، وكان من الضروري إيواء الطلبة والمعلمين أو العلماء المترحلين؛ وكانت المدرسة تجمع بين هذه الوظيفة

(٥٧) الآراء التي ترد فيما يلي تستند أساساً إلى H. Halm، ١٩٧٧، ص ٤٣٨-٤٤٨، حيث يجد القارئ المعلومات الجيولوجرافية المذكورة فيما يلي. وفيما يتعلق بحالة البحوث عن نشأة المدرسة، انظر G. Makdisi، المرجع السالف الذكر، الملحق (أ)، الصفحات ٢٩٢-٣١١.

وبين التعليم. كذلك كانت إقامة منشآت من هذا القبيل تقتضي توافر المال اللازم للترع بأوقاف ترصد للإنفاق عليها؛ ويبدو أن نشأة المدرسة تقترب بالصعود الاقتصادي والسياسي لوجهاء بورجوازيين أو بالأحرى لـ «أشراف» اضطلعوا في هذا الصدد بدور رعاة العلم.

- بعض المؤسسات الذائعة الصيت:

كانت فترة ازدهار الحضارة الإسلامية عصر رخاء للتعليم العالي؛ إذ كان تعليم القرآن والحديث وعلم الشريعة ودراسة اللغة وما إلى ذلك من فروع العلم المتصلة يجري في المساجد الشهيرة في أنحاء العالم الإسلامي كله مثل مساجد الكوفة والبصرة (في العراق)، والمسجد الأموي (في دمشق)، والجامع الأزهر (في القاهرة)، ومسجد الزيتونة (في تونس)، ومسجد القرويين (في فاس)، ومسجد بيواند (في الهند على مقربة من شاهرانبور) وغيرها.

وكان الأساتذة يلقون دروسهم في المساجد أو في بيوتهم أو في الزاوية. وكان تحت تصرف الباحثين مكتبات وعدد من المؤسسات^(٥٨). وقد أنشئت مؤسسات مشابهة لبيت الحكمة^(٥٩) في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي. وكثيراً ما كانت تُعقد مجادلات ومناقشات ذات طابع أدبي أو فلسفي أو في مجال علم الكلام في مجالس الأعيان المرموقين أو حتى في المكتبات.

وفي القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي ظهرت مؤسسات للتعليم العالي من طراز جديد كانت تسمى «النظامية» نسبة لوزير سلجوقي عظيم هو نظام الملك. وقد أسست المدرسة النظامية^(٦٠) في بغداد عام ٤٥٩هـ / ١٠٦٧م؛ ودرس فيها علماء عظماء مثل الغزالي وعمر الخيام. وكان الجديد في هذه المؤسسات هو أن السلطة التي أسستها كانت تعين الأساتذة وفقاً لمعايير خاصة، وأن الطلاب الأجانب كانوا يتمتعون فيها بمنح دراسية. وهكذا أُرسى تقليد التحكم والسيطرة في مجال التعليم العالي، الأمر الذي انتهى به إلى الركود وأدى إلى تدهور الحياة الجامعية.

وكانت المدرسة النظامية في بغداد تدرس مذهب الإمام الشافعي. أما المذاهب السنية الأخرى - وهي الحنفية والمالكية والحنبلية - فكانت تدرس في مؤسسات أخرى. وكان لعلماء الكلام من الشيعة معاهدهم الخاصة بهم. وفي عام ٦٣١هـ / ١٢٣٤م أسس الخليفة

(٥٨) كان بعض العلماء يملكون هم أنفسهم مكتبات هامة، وذلك مثل ابن لهيعة (المتوفى عام ١٧٤/٧٩٠). انظر R.G. Khoury، ١٩٨٦، الصفحات ١٢٧-١٣٦. وفيما يخص المكتبات العامة، انظر مثلاً: م. ماهر حمادة، ١٩٨١، و Youssef Eche، ١٩٦٧.

(٥٩) D. Sourdel، *EP²*، art. «Bayt al-Hikma».

(٦٠) Cf. Talas، المرجع السالف الذكر. وفيما يتعلق بالمؤسسات الأخرى، انظر أ. شلبي، ١٩٥٤، الصفحات ١١٣-١١٦.

المستنصر على ضفة دجلة مؤسسة هامة سُميت المستنصرية^(٦١)؛ وكانت تجمع بين تلاميذ من أتباع المذاهب السنية الأربعة. وقد خصّص كل ركن من أركان المستنصرية التي بُنيت على شكل مربع لمذهب من المذاهب الأربعة: الحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية.

خصائص التعليم العالي

- في مرحلة الازدهار هذه كان التعليم العالي يتميز بالخصائص التالية:
- نظرًا لأن المعارف الإنسانية لم تكن قد بلغت من التخصّص ما بلغته في يومنا هذا، ولم تكن تتقدم إلا ببطء، كان من الممكن الحصول على التعليم في مجالات متعددة. وكان من الميسور للطالب من ثمّ أن يصبح فيلسوفًا وطبيبًا وشاعرًا وفقيرًا في آن معًا.
 - وبغض النظر عن التخصّص الذي يختاره الطالب، فإن أهداف التعليم وأُسه كانت ذات طابع ديني. وكان الدين هو القاسم المشترك الأعظم بين هذه الفروع العلمية على اختلافها؛ إذ كان هو محور الحياة.
 - كان الطلاب يطلبون العلم لذاته ولوجه الله. وكان الحصول على المؤهلات العلمية والمناصب والمنافع المادية يأتي في المرتبة الثانية.
 - كان باب الاجتهاد، وهو أسمى مراتب التبحر في العلم، مفتوحًا أمام كل القادرين على اجتيازه. وتعني كلمة «اجتهاد» القدرة على التوصل إلى حكم شخصي بصدد مشكلات الوجود بفضل دراسة شاملة وتبحر متين وتفكير متعمّق.
 - كانت الدراسة تجري في جو من الحرية النسبية؛ وكان الطلاب يشاركون مشاركة كاملة في تنظيمها؛ إذ كان في مقدورهم اختيار معلمهم والاتفاق معهم على مكان الدروس ومواعيدها. كذلك كان الطلاب يختارون زملاءهم الذين كانوا قليلي العدد. وكان الأمر على خلاف ذلك فيما يخص الدروس المتقدمة التي كانت تلقى كمحاضرات عامة مفتوحة لكثير من المثقفين.
 - لم تكن مدة الدراسة تحدد بعدد معين من الأيام أو الشهور أو السنين؛ بل كان الطلاب يواصلون الدراسة كما يحلو لهم طوال الوقت اللازم لاستكمالها.
 - لم تكن ثمة امتحانات تستثير الرهبة في نفوس الطلاب. وكان بعض الأساتذة يمنحون شهادات لطلابهم الذين أتموا دراستهم بصورة مرضية.
 - كانت مواد الدراسة محدودة العدد؛ فلم يكن الطالب يدرس أكثر من مادة أو مادتين في وقت واحد. وكان يدرس مختلف المواد واحدة بعد الأخرى، ولم يكن يشرع في دراسة مادة جديدة إلا بعد إتقان المادة السابقة. وكانت بعض المواد تدرس على مستويات متعددة.

(٦١) انظر H. Schmid، ١٩٨٠، الذي يتناول جوانب أثرية تلقي الضوء على التعليم، وانظر J.M. Rogers،
Bibliotheca Orientalis، ١٩٨٣، الصفحات ٢٣٤-٢٤١ الذي يقدم دراسة تحليلية نقدية تناول Schmid،
١٩٨٠.

ومن ذلك أنه كان في مجال النحو مقرر دراسي للمبتدئين ومقرر متوسط ومقرر دراسي على درجة عالية من التخصص. وكان هذا النظام يحض طلاب العلم على التبحر والإتقان في دراسة كل منها. أُضِفَ إلى ذلك أن الطالب كان بوسعه، بعد أن يفرغ من دراسة مادة معينة، أن يقوم بتدريسها للمبتدئين، وبذلك تناح له الفرصة لتعميق معارفه واستكمالها. وهكذا شاعت الرحلة في طلب العلم؛ إذ كان من الممكن أن تجتذب شهرة أستاذ بعينه طلاب العلم من أنحاء العالم الإسلامي كافة. وكان الأستاذ وتبحره في العلم هما مصدر شهرة المؤسسة ومكانتها.

والواقع أن نظام التعليم العالي في الإسلام ينطوي على مزايا عديدة بالنسبة للحياة الجامعية في البلدان الإسلامية المعاصرة.

عصر الركود

قُدِّرَ للمجتمع الإسلامي، للأسف البالغ، أن يمر بمرحلة اللاتسامح الديني والتسلط السياسي والجمود الاجتماعي والفكري. كذلك أدى الاختلاف بين أهل السنة والشيعة إلى انقسام العالم الإسلامي. وانقسم أهل السنة أنفسهم إلى أصوليين وأشاعرة. وأُعلن إغلاق باب الاجتهاد، وقرر أهل السنة أن يرجعوا بعد ذلك في كل المسائل الدينية إلى كتابات أربعة من كبار الأئمة هم مالك وأبو حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل.

وانقسم الشيعة بدورهم إلى عدة فرق منها الزيدية والإثنا عشرية والإسماعيلية وغيرها. وكانت كل مدرسة إسلامية تتولى نشر أفكار الفرقة التي تنتمي إليها. من ذلك مثلاً أن المدرسة النظامية في بغداد كانت تعلم المذهب الشافعي. وفي وقت لاحق كانت المدرسة المستنصرية في هذه المدينة تستقبل أتباع مذاهب الفقه السني الأربعة. ومع أن الفاطميين (الشيعة) هم الذين أسسوا جامعة الأزهر في القاهرة، فقد غدت فيما بعد مؤسسة سنية تمثل فيها مدارس الفقه الأربعة.

وفي خلال تلك الفترة تغيرت أوضاع التعليم العالي؛ فبدأت برامج الدراسة تركز اهتمامها على التقوى والحياة الآخرة مع إهمال الحياة الدنيا (رغم أن الإسلام يتميز إذا ما أحسن فهمه بالتوازن السليم بين الأمور الدنيوية والروحية وبما يوليه من الاهتمام للحياة والطبيعة البشرية). وتطرق الفساد إلى التعليم الديني من جراء الطائفية التي كانت تؤدي أحياناً إلى التعصب وانعدام التسامح.

وأصبح الحفظ عن ظهر قلب وغلبة اللفظ على المعنى مقدمين على التفكير، واضطر بعض المفكرين المبدعين مثل إخوان الصفاء إلى التخفي.

وكانت الأفكار الجديدة تلاقى بالثبیط في معظم الأحيان، وساد شعار مؤداه أن النجاة في التقليد، والهلاك في التجديد.

وتصور إحدى الممارسات التي كانت شائعة على نطاق واسع في مجال التعليم هذا الانتصار الذي أحرزته المحافظة على نزعة التغيير؛ إذ كانت الأجيال المتعاقبة تستخدم نفس الكتب الدراسية، كما غدت النصوص مثقلة بالشروح بل وبشروح الشروح. وكانت النصوص الأساسية تلخص؛ وكان الطلاب يدرسون هذه الملخصات بل ويحفظونها عن ظهر قلب؛ ونظمت مواد معينة في شعر مفقود تيسيراً لحفظها: ومن ذلك ألفية ابن مالك في النحو. وفي مجال الأدب، أصبح الشكل والأسلوب مقدمين على الإبداع. وحلت الأبهة الزائفة والطبقية الاجتماعية محل الطبع والبساطة في العلاقات الاجتماعية. ومن أجل ذلك أصبح التعليم يولي اهتمامه، في بعض الأحيان، للتكلف على حساب وضوح التعبير وتلقائيه. واتخذ الفقه سبيل الجدل وشغل العلماء بأمور تافهة بدلاً من الانكباب على المشكلات الكبرى التي كان المجتمع الإسلامي يواجهها في الداخل والخارج.

ومن فداحة التسلط أن كافة برامج الدراسة في المدرسة المستنصرية في بغداد كانت تحدد، في وقت من الأوقات، بمعرفة السلطات؛ الأمر الذي كان يثير احتجاج بعض الأساتذة.

وقد أسهمت جميع العوامل المتعلقة بالتمزق السياسي والمؤامرات والحروب الداخلية، وشيوع الطائفية وانعدام التسامح الديني، إلى جانب التصلب العقائدي والاستبداد، في تدهور التعليم الإسلامي وجموده.

أعلام الفكر التربوي الإسلامي القديم

وضع بعض الكتاب المسلمين القدماء مصنفات مخصصة للتربية من حيث النظرية والتطبيق. وقد تناول عدد أكبر من الأدباء والفلاسفة والفقهاء مشكلات تربوية معينة في مصنفات لم يكن لها هي ذاتها هدف تربوي. وستقتصر في هذا على عدد من كتاب العربية.

الجاحظ (١٥٠-٢٥٥هـ / ٧٦٧-٨٦٨م)

عاش الجاحظ في البصرة، وكتب مصنفات في موضوعات مختلفة بأسلوب نثري أصبح أنموذجاً يحتذى لقرون طويلة. واشتغل في وقت من الأوقات بتأديب أبناء الخلفاء. ومن هذه المصنفات البيان والتبيين الذي يتضمّن فصلاً قصيراً عن المعلمين قدم فيه مقالاً متوازناً ومشوقاً ينبض بالحياة ويتخذ وجهة نظر تربوية وتاريخية.

ويبدأ الفصل بالذكر بالسمعة السيئة التي راجت بين الناس عن المعلمين الذين أصبح غباؤهم وضيق أفقهم مضرب الأمثال، إذ يقال على سبيل المثال «أحمق من معلم كتاب» أو

«وكيف يرجى الرأي والعقل عند من يروح على أنثى ويغدو على طفل؟». ولكن الجاحظ يفند هذه الآراء، فيقول: «والمعلمون عندي على ضربين: منهم رجال ارتفعوا عن تعليم أولاد العامة إلى تعليم أولاد الخاصة، ومنهم رجال ارتفعوا عن تعليم أولاد الخاصة إلى تعليم أولاد الملوك أنفسهم المرشحين للخلافة... ولا يجوز هذا القول على هؤلاء ولا على الطبقة التي دونهم؛ فإن ذهبوا إلى معلمي كتاتيب القرى فإن لكل قوم حاشية وسفلة، فما هم في ذلك إلا كغيرهم»^(٦٢).

ابن سحنون (٢٠٢-٢٥٦هـ / ٨١٧-٨٦٩م)

كانت أول دراسة مختصرة عن المعلمين من تأليف الفقيه التونسي الكبير ابن سحنون، الذي كان والده سحنون يعتبر إبان حياته أعظم حجة في المسائل الدينية في تونس. ويورد ابن سحنون^(٦٣) في مصنفه ذي الطابع الديني البحث وجهات نظر والده في مجال التعليم بشأن النقاط التالية: فضل تعلم القرآن وتعليمه؛ وضرورة تحلي الأستاذ بالعدل والتجرد بين تلاميذه؛ وشراء أو استئجار نسخ من القرآن أو غيره من المصنفات الدينية؛ والتبجيل الواجب لاسم الجلالة؛ وسلوك الأطفال وانضباطهم؛ والقواعد الواجبة الاتباع في مجال العقاب البدني؛ وطريقة الاحتفال بختم الطفل لدراسة القرآن؛ والعطلات؛ وتعليم المواد غير القرآنية كالحساب والشعر والخط والنحو وما إلى ذلك؛ والعقود بين المعلمين والآباء.

كذلك يتضمن المصنف عدة توصيات محددة: لا ينبغي للمعلم أن يستغل تلاميذه بتكليفهم بقضاء أموره؛ وينبغي للمعلم أن يحرص على تعريف الأطفال (بنين وبنات) كيفية إقامة الصلاة ابتداء من سن السابعة ومعاقبتهم على تركها عند بلوغ العاشرة؛ وعليه أن يعلمهم ألا يمشوا القرآن إلا وهم مطهرون؛ وينبغي تعليم الأطفال الصدق في القول والكف عن الأذى.

إخوان الصفاء (القرن الرابع للهجرة / القرن العاشر الميلادي)

كان إخوان الصفاء يتمون لجمعية سرية أسست نتيجة للانشقاقات والتناقضات التي منيت بها الحياة السياسية والفكرية في العالم الإسلامي إبان القرن الرابع للهجرة. وكان لهذه الجمعية التي أنشئت في البصرة بالعراق أتباع في بغداد وغيرها من أقاليم العالم الإسلامي. وقد نشر إخوان الصفاء اثنتين وخمسين رسالة اختتمت بالرسالة الثالثة والخمسين التي تتضمن تلخيصًا موجزًا لها جميعًا. وتقدم هذه الرسائل عرضًا شاملًا للمفاهيم

(٦٢) نقلًا عن: A.L. Tibawi، ١٩٧٢، ص ٣٦.

(٦٣) ابن سحنون، ١٩٨١.

الفلسفة والعلمية والدينية والصوفية التي يعتنقها إخوان الصفاء بلغة واضحة مقنعة تتخللها النوادر والآيات القرآنية والأشعار القديمة. وفي هذه الرسائل، ولا سيما المجلد الأول، نظرات عن التعليم^(٦٤).

- وفيما يلي بعض المبادئ الأساسية التي دافع عنها إخوان الصفاء في مجال التعليم:
- وفقاً للمعتقدات التقليدية البحتة، يتمثل الغرض الأسمى للتربية في توفير السعادة في هذا العالم والنعيم الأبدي في الآخرة.
- «عليكم بتعليم الشباب، لأن أفكار الكبار تكوّنت بالفعل ويتعذر تغييرها»^(٦٥).
- تؤثر البيئة الطبيعية والاجتماعية في الشخصية.
- يؤثر الدين في الشخصية؛ وذلك هو المغزى المستفاد من قصة المجوسي واليهودي التي تروىها إحدى هذه الرسائل.
- نظراً لأن الناس مختلفون بصورة جوهرية، فمن الملائم أن يعطى لكل إنسان عمل يتواءم مع مواهبه.

- تقارن العلاقة بين المعلم والتلميذ بالأبوة الروحية: «واعلم أيها الأخ، أن المعلم والأستاذ أب لنفسك كما أن والدك أب لجسدك وكان سبباً لوجوده؛ وذلك أن والدك أعطاك صورة جسدية ومعلمك أعطاك صورة روحانية، وذلك أن المعلم يغذي نفسك بالعلوم ويربها بالمعارف، ويهدها طريق النعيم واللذة والسرور والأبدية والراحة السرمدية، كما أن أبك كان سبباً لكون جسدك في دار الدنيا ومربيك ومرشدك إلى طلب المعاش فيها التي هي دار الفناء والتغيير»^(٦٦).

- ينبغي الإشادة بإتقان العمل: «واعلم يا أخي بأن الحدق في كل صنعة هو التشبه بالصانع الحكيم، إن الله تعالى يحب الصانع المتقن في صنعته»^(٦٧).

- من الأهمية بمكان أن نقف موقف التسامح والتفهم تجاه جميع العقائد الدينية والمعارف: «وبالجملة ينبغي لإخواننا، أيدهم الله تعالى، أن لا يعادوا علماء من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم جميعها؛ وذلك أنه هو النظر في جميع الموجودات بأسرها الحسية والعقلية، من أولها إلى آخرها، ظاهرها وباطنها، جلتها وخفيها، بعين الحقيقة من حيث هي كلها من مبدأ واحد، وعلة واحدة، وعالم واحد، ونفس واحدة، محيطة جواهرها المختلفة، وأجناسها المتباينة، وأنواعها المفننة وجزئياتها المتغايرة».

(٦٤) انظر رسائل إخوان الصفاء و«حلان الوفاء». انظر أيضاً: Y. Marquet، بدون تاريخ، الصفحات ٢٧٥-٣٦٢.

(٦٥) نقلاً عن: Tibawi، المرجع السالف الذكر، ص ١٨.

(٦٦) نفس المرجع، ص ٢٩.

(٦٧) نفس المرجع.

ويجد الاختصاصيون المسلمون في مجال التربية معينًا لا ينضب من النصائح القيّمة في كتابات إخوان الصفاء.

ابن سينا (٣٧٠-٤٢٨هـ / ٩٨٠-١٠٣٧م)

يُعدُّ ابن سينا من أعظم المفكرين في الإسلام: وقد كان عالمًا وفيلسوفًا وطبيبًا وشاعرًا ومتصوفًا في آن معًا.

وكانت مؤلفاته وتأثيراته تميّز بالعمق والتعدد. وهو يعرض في أحد المصنفات المنسوبة إليه ونعني به «السياسة» لموضوع التربية التي يرى مع آخرين أنها ينبغي أن تبدأ منذ الميلاد وأن تستمر حتى الزواج. ويوصي ابن سينا بالحرص على أن ينتهج الأطفال منذ نعومة أظفارهم سلوكًا حميدًا، فمن الواجب أن يعلم الطفل منذ فطامه آداب السلوك الحسنة وقواعد الأخلاق القويمة بالإقناع أو الإكراه إذا لزم الأمر. وحين يبدأ الطفل في الكلام، ينبغي أن يعلم القرآن وحروف الهجاء والقراءة. ومن الواجب أيضًا تعريفه بمبادئ الدين الرئيسية وتحفيظه قدرًا من الشعر. ويؤكد ابن سينا، شأنه شأن كثيرين غيره من المؤلفين والمتخصصين في التربية الإسلامية، على ضرورة أن يكون للطفل معلم كفء وأن يحاط برفقاء طيبين.

وبعد أن يتعلم الطفل قراءة القرآن ويتقن قواعد اللغة العربية، ينبغي له أن يتعلم مهنة من المهن. وعند اختيار هذه المهنة يتعين في رأي ابن سينا أن تراعى مواهب كل طفل ودرجة ذكائه واهتماماته؛ فإذا ما بلغ الشاب اليافع مستوى التخصص فمن الواجب أن يبدأ في كسب معاشه. وما أن يصبح في مقدوره أن يوفر كل احتياجاته يتحتّم عليه أن يتزوج وأن يستقل عن والديه.

وتنطوي فلسفة ابن سينا وشعره الصوفي على إسهام له قدره في مجال التربية. وقد أُتيح لنا أن ندرس بعض مخطوطاته في مكتبة سبهاسالار في طهران. ووجدنا في إحداها هذه الأبيات الثلاثة التي تترجم حرفيًا كما يلي:

«هذب حياتك بتعلم العلم حتى ترتفع إلى مرتبة العلم بكل شيء؛ ففي ذلك النجاة من كل شيء. والحق أن الإنسان أشبه شيء بالمصباح، ذبالبته الروح وزيته حكمة الله؛ فإذا اشتعل المصباح كتبت لك الحياة، وإذا انطفأ قدر عليك الموت».

ورغم أن ابن سينا لم يشتهر شهرة خاصة بفضل أفكاره التربوية، فإن إسهامه في هذا المجال لم يكن محدودًا.

أبو حامد الغزالي (٤٥٠-٥٠٥هـ / ١٠٥٨-١١١١م)

الغزالي هو أحد الشخصيات العظيمة في تاريخ الفكر الإسلامي، فقد أضفى صبغة عقلانية على الدين الإسلامي، ووضع الفقه الإسلامي على أسس منطقية صلبة. وأدرك في الوقت نفسه أن النور الإلهي الذي يتألق في قلب الإنسان هو جوهر الحقيقة ومصدر كل معرفة حقة. ومن أجل ذلك تفتن عنده العقلانية بالتصوف.

وكان تأثيره في مجال التربية عميقاً وبارقاً؛ إذ يحتوي أول مجلد من مصنفه الضخم إحياء علوم الدين، إلى جانب الكتاب الذي ألفه بعنوان أيها الولد على مبادئ إرشادية قيمة للمعلمين المسلمين في كل العصور:

- فهو يشيد بفضل التعليم والتعلم استناداً إلى ما أورده من آيات قرآنية وأحاديث نبوية.
- ويفرق بين المعارف المطلوبة من كل مسلم، سواء في ذلك المعارف المتعلقة بالفرائض الواجبة لله، وبين المعارف المطلوبة من عدد معين فقط من أبناء المجتمع؛ فعلى كل إنسان أن يتعلم الفرائض الواجبة لله، ولكن دراسة الطب أو صنع الخبز مثلاً ليس لزاماً على الكافة.
- ويؤكد على التعلم من أجل التعلم؛ إذ ينبغي للتعلم أن يكون هدفاً في حد ذاته، لأن غايته هي العمل لوجه الله، ولأنه ليس وسيلة لبلوغ أهداف دنيوية. وفي رأيه أن التعليم ينبغي أن يعد التلميذ للحياة الآخرة كي لا ينغمس في ملذات الدنيا.
- ويصف الخواص الأخلاقية والواجبات المطلوبة لكل من المعلم والتلميذ ويحذر من المناققين الفاسدين الذي يدعون أنهم علماء.
- ويولي أهمية كبيرة للعمل ولوضع المعارف موضع التطبيق، ويحذر من الدراسة غير المجدية أو العقيمة.
- ويؤكد بوجه خاص على طهارة القلب ووجوب تخليص النفس من الحقد والحسد والتكبر.
- وينصح بترك الأطفال يلعبون لأن كثرة العمل قد تنال من يقظتهم؛ غير أنه لا يجوز الإسراف في هذه الألعاب التي لا ينبغي أن تكون مرهقة للجسد.

الزرنوجي (المتوفى عام ٥٧١هـ / ١١٧٥م)

عاش الزرنوجي في عصر كان يخضع لسيطرة الشكلية واللفظية والتصلب العقائدي والجمود على الحياة الفكرية والدينية على حساب التجديد والازدهار الجسدي والمعنوي. وكانت العقيدة السائدة هي الحفاظ على القديم والحذر من الجديد. وفي هذا الإطار ظهر كتيب الزرنوجي بعنوان تعليم المتعلم لتعلم طريق العلم كإسهام له أهميته في الفكر التربوي في ذلك

العصر. وقد نهل المؤلف أفكاره التربوية من المعتقدات السائدة في زمنه ومن نصائح أستاذه ومن أشعار المعاصرين له.

ويلح الزرنوجي، مثلما فعل آخرون ممن سبقوه، على أن الطالب ينبغي أن يتعلم لوجه الله غير مدفوع ببواعث الأنانية أو المنفعة.

ويتوقف المؤلف علاوة على ذلك عند نقاط معينة^(*):

- في النية في حال التعلم؛
- في اختيار العلم والأستاذ والشريك والثبات؛
- في الجد والمواظبة والهمة؛
- في الورع واحترام النواهي؛
- الحرص على إتقان المعارف وتنميتها؛
- وجوب التناقش مع الآخرين حول موضوعات الدراسة؛
- وجوب الفهم والتمعن قبل الحفظ عن ظهر قلب.
- أن يكون الطالب مستقلاً من الوجهة المادية لكيلا تتسبب الشواغل المادية في إصابته بالهم والضيق أثناء التعلم.

وهو يوصي الطالب بما يلي:

- أن يكسب معاشه في نفس الوقت الذي يواصل فيه تعليمه؛
- أن يداوم على قراءة القرآن؛
- أن تكون لديه أفكار عن الطب وقواعد الصحة؛
- أن يستفيد من تجاربه الشخصية؛
- أن يدون أفكاره واكتشافاته يوماً بيوم.

وكان الزرنوجي يؤمن بممارسات غير علمية تبدو لنا الآن من قبيل الخرافات الشعبية. من ذلك أنه يعدد وسائل لتقوية الذاكرة من بينها على سبيل المثال أكل واحد وعشرين زبينة في كل يوم على الريق. وهو ينصح على تقيض ذلك بعدم إتيان ممارسات من شأنها إضعاف الذاكرة مثل أكل التفاح الحامض. ويديهي أن العلم الحديث يؤكد أن حالة الجسم يمكن أن يكون لها تأثير في القدرات الفكرية، ولكن كثيراً من الممارسات الشائعة عند معاصري الزرنوجي لم تكن تقوم على أساس علمي. وينبغي أن يربط اسم الزرنوجي باسم نصير الدين الطوسي (٥٩٧-٦٧٢هـ / ١٢٠١-١٢٧٥م) الذي تكفل الباحث السعودي أ.ع. العطار بنشر كتابه أدب المتعلمين ورسائل في التربية.

(٥) عناوين بعض هذه الفصول مأخوذة من كتاب الزرنوجي نفسه (المترجم).

ويعالج بحث الطوسي الموضوعات ذاتها التي يعالجها المصنف المنسوب إلى الزرنوجي،
وبعبارات متطابقة في كثير من الأحيان، مع الاستشهاد بقدر أقل من الأشعار والروايات
المتعلقة بالمعلمين، وتحاشي الاستطراد.
وكان الطوسي يتمتع بمستوى علمي متقدم وخاصة في مجال الرياضيات والفلك. ويرجع
إليه الفضل في تأسيس مرصد مراغة.

ابن جماعة (٦٣٩-٧٣٣هـ / ١٢٤١-١٣٣٣م)

كان ابن جماعة الذي عمل بالقضاء في سوريا ومصر من كبار المتخصصين في الحديث
وعلمو الشريعة وتفسير القرآن. ويتضمن مصنفه - الذي كان أكثر تفصيلاً من مصنف
الزرنوجي والذي جعل عنوانه **تذكرة السامع والمتكلم في آداب العالم والمتعلم** (٦٨) -
وصف للحياة اليومية للمعلم والطالب. ويشير ابن جماعة إلى أنه قسم تذكركه إلى أبواب
أربعة:

الباب الأول: في فضل العلم وأهله، وشرف العلم ونسله.
الباب الثاني: في آداب العالم في نفسه ومع طلبته ودرسه.
الباب الثالث: في آداب المتعلم في نفسه ومع شيخه ورفقته.
الباب الرابع: في آداب سكنى المدارس وما يتعلق به من نفائس.
وكل باب مقسم إلى عدة أقسام يتراوح عددها بين عشرة وأربعة عشر.
وهذه التوصيات المقتبسة من القسم الأول من الباب الرابع تبين إلى أي حد بلغت
العناية بالتفاصيل العملية:

«نبغي (لطالب العالم) أن ينتخب لنفسه المدارس بقدر الإمكان ما كان واقفه أقرب إلى
الورع وأبعد عن البدع بحيث يغلب على ظنه أن المدرسة ووقفها من جهة حلال وأن معلومها
أن تناوله من طيب المال؛ لأن الحاجة إلى الاحتياط في المسكن كالحاجة إليه في المأكل
 والملبس وغيره، ومهما أمكن التنزه عما أنشأه الملوك الذين لم يعلم ما لهم في بنائها ووقفها
 فهو أولى؛ وأما من علم حاله فالإنسان على بيته من أمره مع أن قل أن يخلو جميع أعوانهم
 من ظلم وعسف».

سطور مقتبسة من القسم التاسع من الفصل الأول

«أن يقلل المتعلم نومه ما لم يلحقه ضرر في بدنه وذهنه؛ ولا يزيد في نومه في اليوم
والليلة على ثمان ساعات وهو ثلث الزمان؛ فإن احتمل حاله أقل منها فعل. ولا بأس أن يريح

نفسه وقلبه وذهنه وبصره وإذا كل شيء من ذلك أو ضعف تنزه وتفرج في المتنزّهات بحيث يعود إلى حاله ولا يضيع عليه زمانه.

ولا بأس بمعاناة المشي ورياضة البدن به فقد قيد أنه ينعش الحرارة ويذيب فضول الأخلط وينشط البدن ولا بأس بالوطء الحلال إذا احتاج إليه. فقد قال الأطباء بأنه يخفف الفضول وينشط ويصفي الذهن إذا كان عند الحاجة باعتدال... وكثرته تضعف السمع والبصر والعصب والحرارة والعظم وغير ذلك من الأمراض الرديئة. والمحققون من الأطباء يرون تركه أولى إلا لضرورة أو استشفاء. وبالجملة فلا بأس أن يريح نفسه إذا خاف مللاً... وكان بعض أكابر العلماء يجمع أصحابه في بعض أماكن التنزه في بعض أيام السنة ويتمارحون بما لا يضر عليهم في دين ولا عرض».

وقصارى القول هو أن تذكرة ابن جماعة تعتبر أثرًا نافعًا لكونها تصور للقارئ بوضوح وجلاء أوضاع التربية في عصره من حيث النظرية والتطبيق.

ابن خلدون (٧٣٢-٧٨٤هـ / ١٣٣٢-١٣٨٢م)

ولد ابن خلدون في تونس، وكان من أكثر المفكرين إبداعًا في جميع العصور؛ كما كان مؤرخًا، وعالم اجتماع وقاضيًا، ورجل دولة. وتعد مقدمته كثيرًا يزخر بالمعرفة والحكمة. وتحتوي المقدمة على أفكار ملائمة عن التعليم تجمع بين المثالية والموضوعية والواقعية. ويختلف ابن خلدون عن معظم المؤلفين الذين تناولوا موضوع التربية الإسلامية من حيث عدم إغراقه في الاستشهاد بالقرآن والسنة. وهو يبحث في مشكلات التعليم من زاوية عقلانية واجتماعية بإدراك سليم وموضوعية.

وفيما يلي بعض أفكاره التي لا تزال تتصف بالجدّة:

- مهنة التعليم هي ثمرة الرقي الحضاري.
- العلوم على صنفين: صنف يهتدي إليه الإنسان ويتعيّن عليه قبوله مثل الدين واللغة، وصنف هو ثمرة فكره وخياله أو نظره في الكون مثل الفلسفة والعلم والفن والعلوم التقنية.
- بغض النظر عن العلم الذي يجري تعليمه، ينبغي التدرج فيه من المبسط إلى المتشعب ومن العام إلى الخاص. ويمكن تلقين العلم على المستوى الابتدائي ويليّه المستوى الثانوي ثم المستوى العالي؛ على أن تشهد كل مرحلة مزيدًا من التوسّع والتعمّق في المعارف.
- لا ينبغي إلزام التلاميذ بدراسة علوم كثيرة في وقت واحد مما قد يؤدي إلى «التخليط» على أذهانهم.
- من المناسب أن لا يطلب من التلميذ حفظ مختصرات للعلوم، وأن لا يكلف بواجبات مكتوبة مطولة في فن واحد.

- ليس من المفيد أن يحفظ الطفل أشياء لا يفهمها. بيد أنه يستثنى من ذلك حفظ القرآن لما له من أهمية دينية ولأن الطفل قد تفوته فرصة حفظه من بعد.
- لتعليم اللغة أهمية خاصة؛ إذ ينبغي للتلميذ أن يتقن العربية على الأخص. وينبغي له أن يدرس النحو من زاوية عملية دون إلحاح على حفظ قواعده؛ فقد يعجز بعض المشتغلين بالنحو عن تحرير رسالة تخلو من الخطأ.
- ينبغي أن يكون تهذيب الأخلاق عن طريق القدوة الحسنة والنصيحة والموعظة وينبغي ألا يؤخذ التلاميذ بالشدّة والعسف لأن ذلك قد يحملهم على الكذب والجبن والمكر.
- ولا ينصح بتعليم الفلسفة للتلاميذ إلا بعد تحصيل معارف دينية كافية.
- لا ينبغي للتلاميذ أن يشتغلوا بالسياسة.
- الرحلة في طلب العلم تعود على التلاميذ بالنفع.
- يقارن ابن خلدون بين النظم التربوية المطبقة في مختلف أنحاء العالم الإسلامي: وهو يتجلى من هذه الناحية كرائد من الرواد الأوائل للتربية المقارنة الحديثة.

ابن حجر الهيثمي (٩٠٩-٩٧٤هـ / ١٥٠٣-١٥٦٧م)

وُلد ابن حجر الهيثمي في مصر؛ وأصبح من أقطاب المذهب الشافعي وألف عددًا معينًا من الكتب. وهو يختلف في كتيب أصدره بعنوان **تحرير المقال** اختلافًا واضحًا مع أفكار ابن خلدون التربوية. وتعتبر رسالته، التي استند فيها إلى عدد كبير من الأحاديث، بمثابة تجميع للأحاديث المتعلقة بتعليم القرآن. ويثير الهيثمي مسألة جواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن أو استخدام كتاب الله الكريم بطريقة أو بأخرى كرقية أو وسيلة للشفاء.

وهو يتناول واجبات المعلمين وأخلاقهم، ويرى أن من واجب المعلم أن لا يختلي بأمرد جميل الصورة أو ينظر إليه بشهوة وكأنه من الجنس الآخر. وقد خلص، بعد أن فرغ من تقدير حجة المؤيدين للعقوبات البدنية وحجة المعارضين لها، إلى أن ضرب التلميذ ثلاث ضربات هو العقاب الأمثل؛ ولا يجوز للمعلم أبدًا ضربه على وجهه أو رأسه.

ويجيب المؤلف عن أسئلة طرحت عليه عن العلاقات بين المعلمين والتلاميذ وخاصة بشأن أجور المعلمين والهدايا التي يتلقونها من تلاميذهم والنظام، وملاءمة الاستعانة بالتلاميذ النجباء لمساعدة الأستاذ وتكليف التلاميذ بقضاء الحاجات والسماح للمعلم بالسكنى في المدرسة وقبول بعض الأيتام بالمدرسة زيادة على الأعداد المقررة.

وقد أورد في ختام الكتيب عشرة أحاديث أوصى فيها الرسول عليه الصلاة والسلام بالرحمة بالعباد والصغار والأيتام والصبيان وخلق الله والعصافير وغير ذلك من مخلوقات الله. وتعتبر مقالة الهيثمي بأمانة عن المفاهيم والممارسات التربوية التي كانت سائدة في العالم الإسلامي في عصر كان طابعه النسك والجمود العقائدي.

وهكذا نرى أن كتابات التربويين التقليديين تمتاز بالثراء والتنوع. ونحن نكتشف فيها مبادئ وطرائق جديدة بالدراسة والتمحيص وجديرة بأن تضاف إلى رصيد التربية الإسلامية الحديثة^(٦٩).

تأثير الغرب في التربية في العالم الإسلامي ازدهار الحضارة الإسلامية

في العصر الذي ارتفع فيه العلم والفلسفة الإسلاميين إلى ذروة ازدهارهما كانت أوروبا تأخذ عنهما الكثير. وقد أقام المسلمون ولا مرأى صرح حضارة كاملة ومتوازنة يسعهم أن يفخروا بها؛ إذ كانت هذه الحضارة تتميز بعلاقات متناسقة بين الدين من جانب وبين العلم والفلسفة والعمل من جانب آخر. وكان العلماء المسيحيون يفتنون للتعليم في المراكز الفكرية في العالم الإسلامي؛ كما انتشرت الثقافة الإسلامية عن طريق التعليم والتجارة، وعن طريق الحروب الصليبية في فترة لاحقة.

التدهور وأسبابه

لم يكتب لحضارة من الحضارات أن تظل عظيمة أبداً؛ وليس المجتمع الإسلامي بمنجى من هذه القاعدة العامة، فقد أفضى تدهوره إلى تراجع التعليم والتربية. وثمة أسباب متعددة ومتشابهة وراء ذلك، ولكن أشدها وضوحاً يتمثل على ما يبدو لنا فيما يلي:

- كان للفساد والصراع من أجل السلطة واستبداد الحكام أثر في توهين الأسس السياسية للمجتمع الإسلامي على نحو متدرج. ثم تمزقت الامبراطورية الإسلامية إلى دول كان العداء يستعر بين ملوكها في كثير من الأحيان.
- بدأ ملوك المسلمين في استخدام مؤسسات تعليمية معينة لغايات سياسية؛ كما بدأوا في الانحياز لفرق دينية دون أخرى. وكان بعض العلماء يخضعون للسلطة، بينما كان بعضهم الآخر يتمردون عليها أو يتوارون؛ بل إن بعضهم كان يختار العمل في الخفاء.
- لم يعد العلماء يعلمون الشعب التسامح الديني واحترام آراء الآخرين؛ وانتصر التعصب والطائفية؛ وكانت الصراعات تنشب بين مختلف الفرق أحياناً، مما أدى ولا ريب إلى زعزعة الترابط في داخل المجتمع الإسلامي.

(٦٩) انظر L. Gardet, «Notions et principes de l'éducation en islam», in L. Gardet et Chikh Boumrane, ١٩٨٤، الصفحات ٢٠٤-٢١٨.

- وبوجه عام، كان لهذا الواقع تأثير في التعليم والمعارف الرفيعة؛ إذ كان ثمة إغراق في العناية بالأشكال اللفظية وإيغال في الجدل العقيم والمعارك الجوفاء، ولم يعد الاهتمام بوجه إلا للمشكلات الضئيلة الأهمية، التي لا تمت للواقع بصلة. ولم يكن المسلمون يعرفون أو لم يكونوا يريدون أن يعرفوا أن العالم من حولهم يتغير. وينقد مؤلف تركي هو كاتب شلبي (المتوفى عام ١٠٨٧هـ / ١٦٥٧م) في عبارات عنيفة عقلية وموقف أدعياء العلم في عصر التدهور؛ ويقول:

«يبد أنه ما أكثر أولئك الذين كانوا قد جردوا من الذكاء وظلوا على جمودهم وكأنهم حجارة صماء سادرين في اتباع القدماء اتباعاً أعمى؛ وكانوا يرفضون العلوم الجديدة ويتعدون عنها دون نظر فيها. ومع أنهم كانوا يحسبون في عداد العلماء فإنهم لم يكونوا في حقيقة أمرهم أكثر من جهال يتلذذون بتحقير ما كانوا يسمونه «العلوم الفلسفية» وهم لا يعرفون شيئاً في السماء ولا في الأرض؛ وقد أصموا آذانهم عما ورد في القرآن الكريم من لوم لمن لا ينعمون النظر في خلق الله ﴿أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض﴾ (سورة الأعراف، الآية ١٨٥). وكانوا يظنون أنه يكفي للنظر في العالم وفي السماء أن يتطلعوا إليهما كما تتطلع الأنعام»^(٧٠).

وقد كان هذا الجمود الفكري والعلمي ولا شك من أسباب تدهور الحضارة الإسلامية. ثم تعرض العالم الإسلامي لهجمات وحشية من الخارج. وغزا الصليبيون سوريا وأسسوا مملكة لاتينية في القدس. واستولى المغول على بغداد في ٦٤٨هـ / ١٢٥٨م ودمروا مكباتها الضخمة. كذلك غزت أسبانيا وقضى على الحضارة المجيدة التي أقامها المسلمون فيها.

الإصلاحات التي أدخلها العثمانيون الأواخر

إن المحاولات القوية التي قام بها الأتراك العثمانيون لتوسيع نطاق امبراطوريتهم وإخضاع جزء من أوروبا للإسلام فيما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر من التاريخ الميلادي، اصطدمت بنفس العقبات التي أسهمت في إضعاف المجتمع الإسلامي. ففي غمار توسعهم إلى الغرب، فتح العثمانيون منطقة البلقان بأكملها ووصلوا إلى المجر وحاصروا فيينا؛ ولكنهم ردوا في نهاية الأمر على أعقابهم؛ وبعد سلسلة من الحروب أتيح لبلدان البلقان بمساندة من الدول الغربية الحديثة استعادة استقلالها.

وفي عام ١٨٣٨م طبقت الامبراطورية العثمانية نظم التربية الحديثة على المنوال الغربي في إطار إصلاحات عرفت باسم «التنظيمات»؛ وارتفعت أصوات أخرى في أماكن مختلفة من العالم الإسلامي تنادي بالإصلاح والتحديث: من ذلك ما نادى به خير الدين باشا في تونس، ورفاعة

(٧٠) Fazlurrahman، المرجع السالف الذكر، ص ١٨٧.

الطهطاوي في مصر إبان القرن التاسع عشر. ولكن هذه التدابير كانت محدودة جداً وجاءت بعد فوات الأوان لاحتواء الانطلاقة السريعة للدول الأوروبية التي تسلحت بعلوم وصناعات وتنظيمات عسكرية حديثة وتزودت - فوق ذلك كله - بحماس قومي ووطني دافق لم تعرفه من قبل. وسرعان ما بدأت البلدان الإسلامية تتعرض واحدة تلو الأخرى لتوغل الامبريالية الغربية وتخضع لوصايتها. وبلغت هذه الحركة أوجها في بداية القرن العشرين: فعند نهاية الحرب العالمية الأولى كان الشطر الأكبر من العالم الإسلامي في أيدي الدول الغربية، واضمحلت الامبراطورية العثمانية.

وقد أنقذ مصطفى كمال (أتاتورك) تركيا الحديثة من السيطرة السياسية الغربية، ولكنه طبق الثقافة الغربية بحذافيرها؛ إذ ألغى الخلافة، وتوقف عن استخدام الحروف الهجائية العربية، وأعاد فصل الدين عن الدولة التي غدت منذئذ دولة علمانية؛ وإن كان قد احتفظ بكليات الفقه الإسلامي.

تأثير السيطرة الاستعمارية الغربية في التعليم

نستطيع أن نوجز هذا التأثير في خمس نقاط رئيسية:

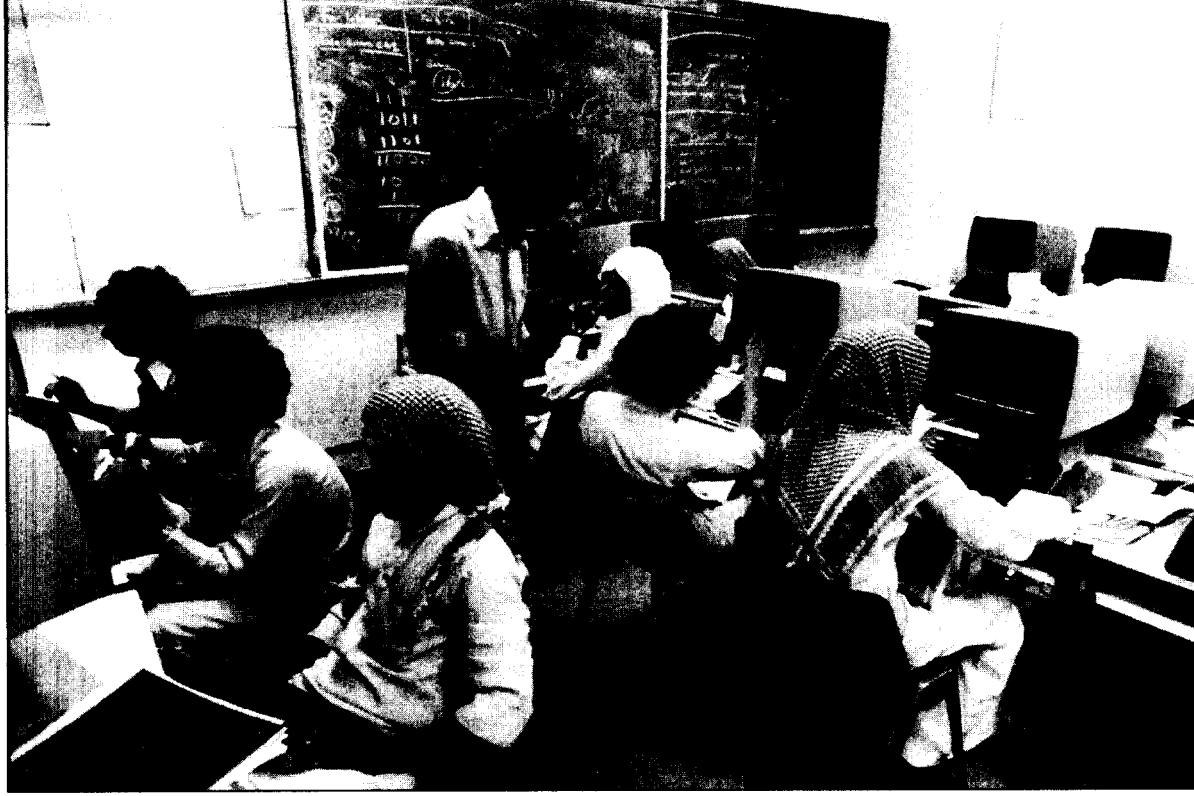
- سعت الدول الاستعمارية بوجه عام إلى استخدام التعليم لإحكام سيطرتها واستغلالها ولنشر لغاتها وايدولوجياتها وثقافتها.
- عانت الشعوب المستعمرة من عدم وجود تعليم عام، وخاصة في المجالات العلمية والتقنية. وكان النزر القليل من التعليم الحديث يقدم لمن سيدعون في المستقبل لخدمة النظام الاستعماري من إداريين ومعلمين وموظفين. وكانت بعض المستعمرات تقوم بتأهيل أعداد قليلة من رجال القانون والأطباء ومن إليهم.
- كان التعليم الإسلامي التقليدي، الذي أنقص إلى الحد الأدنى، يقدم تحت إشراف صارم من السلطات الاستعمارية. بيد أنه بفضل هذه الجهود ذاتها أمكن الحفاظ على الدين والهوية الإسلامية لأبناء الشعب في البلدان المستعمرة. وبفضل هذا التعليم - الذي تكفل ابن باديس والبشير الإبراهيمي بإدخاله وتشجيعه في الجزائر - اندلعت الثورة الجزائرية. وكانت دول استعمارية معينة تشجع السكان على التحلي بالتسامح في مجال الدين، بينما كانت سلطات استعمارية غيرها تستخدم الدين أداة للسيطرة السياسية. ونجحت عن طريق اتباع قاعدة «فرّق تسد» في إثارة الانقسامات بين مختلف الطوائف والعقائد.
- حاولت بلدان استعمارية معينة القضاء على الهوية الوطنية للبلدان المستعمرة وثقافتها ولغاتها. واعتبر استخدام لغة أجنبية في الحياة اليومية بدلاً من اللغة الأصلية للبلد المستعمّر بمثابة دليل على الحضارة والثقافة. وفي ظل السيطرة الاستعمارية كان كثير من الناس يعانون من الشعور بالدونية الثقافية.

- كان أصحاب اليسار من المسلمين يملكون الوسائل اللازمة لإرسال أبنائهم إلى جامعات الدول الاستعمارية. وأصبح عدد من هؤلاء شخصيات وطنية مرموقة بعد عودتهم إلى بلدانهم.

مشكلات التعليم بعد تحقيق الاستقلال السياسي

بدأت الشعوب الإسلامية في آسيا وإفريقيا كفاحها من أجل استقلالها الوطني غداة الحرب العالمية الأولى، وقد شجّعها في ذلك إعلان ويلسون عن حق الشعوب في تقرير مصيرها. وأعلنت العراق ومصر استقلالهما وانضمتا إلى عصبة الأمم في الثلاثينات. إلا أنه تعيّن على بلدان إسلامية أخرى أن تواصل كفاحها إلى أن أسست منظمة الأمم المتحدة في عام ١٩٤٥ قبل نهاية الحرب العالمية الثانية بوقت قصير. وفي أواخر الستينات كانت كل البلدان الإسلامية، على وجه التقريب، قد حصلت على استقلالها السياسي. وبذلت في عدد كبير منها جهود كبيرة لتعزيز التعليم والثقافة، ولكنها واصلت الاعتماد على الغرب إلى حد بعيد. وقد احتفظت بعض هذه البلدان بالنظام التربوي للدول الاستعمارية القديمة أو عمدت إلى تطبيقه دون أن تولي عناية جادة لمعرفة مقدار موافقته لحاجاتها وأوضاعها؛ وواجهت نتيجة لذلك صعوبات خطيرة يمكن إيجازها في النقاط الثماني التالية:

- الشقة بعيدة بين النظام القديم والنظام الجديد؛ فالمعاهد الإسلامية التقليدية تقدم تعليمًا دينيًا، بينما تتسم المؤسسات الجديدة بطابع علماني في جوهره. وأصبح التعليم من ثم عاملًا من عوامل التفرقة بين صفوف الأمة.
- تحتل الدراسات النظرية التقليدية مكان الصدارة على حساب العلوم البحتة والتطبيقية والتقنية. وتتسبب نظم الامتحان الجامدة في تفضيل المعرفة المستمدة من الكتب (النظرية) والحفظ. وقد خصص مكان غير كاف للأنشطة العملية والتدريبات التطبيقية، وللبحوث والتفكير والمبادرة والاكتشاف.
- أوليت أهمية مفرطة للنجاح في الامتحانات وللحصول على الشهادات. ولا يكافأ على الامتياز الفكري والنجاح الثقافي كما ينبغي إلا في حالات نادرة. ويسعى الطلبة إلى اجتياز الامتحانات بنجاح دون أن يبذلوا مجهودات ضخمة، وكل ما يتطلعون إليه هو نيل شهادة تضمن لهم الحصول على وظيفة بأجر مرتفع. ولا يوجد حجب للدراسة في ذاتها إلا نادرًا.
- يُقِيمُ التقدم من حيث الكم، دون اهتمام بالنوع. ويعرب وزراء التربية في البلدان الإسلامية في أحيان كثيرة عن اغتباطهم بسبب تزايد أعداد الطلبة والمعلمين والمدارس والجامعات؛ وهذا شيء طيب جدًا؛ إلا أنهم قلما يشيرون إلى مستويات الامتياز التي تحققت وخاصة بالقياس إلى ما تحققت منها في خيرة المؤسسات الغربية.



جامعة البترول، الظهران (المملكة العربية السعودية)

لوشون © غاما، باريس

- يتسم التعليم في المقام الأول بالطابع التسلطي، فضلاً عن خضوعه لمركزية شديدة. ويسعنا أن نؤكد أن البلدان الإسلامية، وإن كانت تنادي أحياناً بمبدأ «الديمقراطية في مجال التعليم»، فإنها لم تنجح لا في التعليم ولا في وضع هذا المبدأ موضع التطبيق. وذلك لأن الديمقراطية الحقّة تتطلب أن يكون كل مواطن مزوداً بمعارف متينة وأخلاق رفيعة، وأن يتحلى بروح الانضباط.
- تُقَرَّر على الطلبة في كثير من الأحيان مناهج مثقلة تولى فيها العناية للمعارف النظرية المستمدة من الكتب والحفظ عن ظهر قلب، على حساب الإعداد البدني والاجتماعي والديني والجمالي والأخلاقي. وينطوي ذلك، ولا ريب، على خروج على التقاليد الإسلامية القديمة الراسخة التي جرت على أن لا يدرس الطالب سوى علم أو علمين في وقت واحد.

- يلتحق آلاف من الطلبة المسلمين بمؤسسات التعليم الغربية في كل عام. وهذه الرحلة في طلب العلم تثير عدة مشكلات خطيرة. وفيما يلي بعض النقاط التي تستحق أن تكون موضع تأمل وأن تتخذ بشأنها تدابير محددة:
 - * هل أعد هؤلاء الطلبة إعدادًا حسنًا ورأسخًا في مجال ثقافتهم الوطنية ولغتهم ودينهم؟
 - * هل يختارون علومًا نافعة لتقدم بلادهم؟ ذلك لأن بعض الطلبة يلتحقون بدراسات لا تتطلب سوى مجهود ضئيل بقصد واحد هو نيل شهادة بجهد يسير.
 - * هل يختارون جامعات من الدرجة الأولى اشتهرت بارتفاع مستواها في مجالي التعليم والبحوث، أم أنهم يلتحقون بجامعات من الدرجة الثانية أو الثالثة تمنح الشهادات بسهولة لا سيما للاجانب؟
 - * هل يستطيعون عند عودتهم دمج أنفسهم بسهولة من جديد في حياة بلادهم أم أنهم يصادفون عقبات سياسية واقتصادية وإدارية تثير في نفوسهم مشاعر الإحباط؟ وثمة متعلمون يعيشون حياة تعيسة في بلادهم أو يرتحلون عنها مما يؤدي إلى حرمان بلادهم من الكفاءات.
 - * كيف يعيش الطلبة غير المتزوجين هذه الأعوام في بلدان الغرب دون أن يخضعوا للتأثر الشديد بثقافة أجنبية، بل ودون أن يتخلوا عن ثقافتهم الوطنية؟
- وثمة اعتبار أكثر أهمية يتمثل في السؤال التالي:
- هل يمكن لأمة أن تأخذ عن بلدان أجنبية مفاهيمها التربوية، وإلى أي مدى يمكنها أن تسيّر في هذا الطريق؟ فالتعليم الغربي هو في جوهره تعليم موضوعي في حين أن التعليم الإسلامي يمزج بين النهج الذاتي والنهج الموضوعي؛ إذ يعتمد على الواقع وعلى الحدس في وقت معًا؛ وكثيرًا ما يفصل الغرب بين الدين والعلم؛ بينما يرى الإسلام أن أحدهما مكمل للآخر. ويصدق ذلك على العلاقة بين الأخلاق من جانب وبين العلم والدين والعمل من جانب آخر.

التفاعل بين التربية الإسلامية والتربية الغربية

من الضروري والحيوي أن تكون ثمة اتصالات بين التربية الإسلامية وبين التربية والعلوم والتكنولوجيات الغربية. ومن الحكمة أن يكون موقف المسلمين من النظم التربوية الغربية متسمًا بروح الانفتاح ونفاذ البصيرة. ومن الملاحظ أنه توجد في الآونة الراهنة ثلاثة مواقف مختلفة تجاه التربية والثقافة الغربيتين.

الأول سلبي يتمثل في النظر إلى الغرب على أنه مكنم الشيطان ومصدر نفوذ ينبغي الاحتراس منه بأي ثمن. وهو موقف ساذج إلى حد ما لأن الصحة ووسائل الانتقال وتقنيات الطباعة والاقتصاد، وما إلى ذلك، تعد من المجالات التي يسهم فيها الغرب إسهامًا حيويًا لا غنى عنه.

وهناك آخرون يرون أنه ينبغي اصطناع الثقافة الغربية دون قيد ولا شرط؛ وهم مستعدون لإدارة ظهورهم للإسلام وإنكار تراثهم الثقافي. والمدرسة الثالثة تريد أن يكون ثمة تكامل بين العقائد والأخلاق الإسلامية وبين العلوم والتقنيات الحديثة. وهذا الرأي يتفق مع المبادئ التربوية في القرآن. وسيكون من المستحسن في واقع الأمر أن تتقدم الإنسانية على طريق الوحدة. ويتعين على المسلمين أن يشاركوا في اللقاء بين الشرق والغرب، وأن يعيشوا في سلام في عالم موحد يمكن فيه للحضارات أن تتبادل ثرواتها الثقافية المختلفة بروح الأخذ والعطاء والتفاهم بما فيه صالح البشرية جمعاء. ويبدو من الضروري أن نؤكد في ختام هذا الحديث على أن التربية الإسلامية ينبغي لها أن تصدى لتحديات واقعية تمامًا؛ نضرب فيما يلي أمثلة لها:

الإنسان خليفة الله في الأرض

هل تستطيع التربية الإسلامية أن تعد الإنسان كي يكون بحق خليفة الله في الأرض؟ وينبغي لذلك أن يسمو الإنسان على غرائزه. وينبغي له في المقام الأول أن يرتفع بنفسه إلى أعلى مرابي الأخلاق والروحانية، وأن يصبح في مقدوره - وقد تسلح بالإيمان والفضيلة والعلم - أن يغير العالم بمشيئة الله بالسعي إلى بلوغ الكمال المعنوي والمادي في الجمال والخير والحق.

عالم يتغير بسرعة

إن التربية الإسلامية مثل أعلى نبيل لم يفقد شيئاً من حدائته. ومن واجبها أن تطوع نفسها للتحوّلات السريعة في عالم يتقدم فيه العلم بخطى واسعة وترسم فيه التغييرات التقنية وثورات المجتمع والسياسة مستقبلاً يتعذر التنبؤ به.

تحديات التبادل الثقافي

هل يثبت المجتمع الإسلامي انفتاحه بالقدر الكافي أمام ثقافات عالمية أخرى بهدف استيعاب ما أحرز من تقدم في المعارف والأفكار والتكنولوجيا أيًا كان مصدره؟ وهل يسعه أن يقدم في مقابل ذلك كله إسهامه الخاص من أجل المعرفة وخير البشرية دون أن يتورط قط في خيانة الحقيقة الموضوعية والذاتية؟

الوحدة والتضامن الإسلاميين

هل تخدم التربية الإسلامية قضية الوحدة والتضامن الإسلاميين؟ وهل تستطيع أن تعلم المسلمين التسامح والأخوة وولاء أوسع نطاقاً كيما يتسنى لهم أن يسموا بأنفسهم على القبلية والإقليمية والطائفية وصراع الطبقات؟

التنمية المادية

يملك العالم الإسلامي موارد وثروات وفيرة تشمل الأراضي والمياه والنباتات والنفط والمعادن؛ فهل يمكن للتربية الإسلامية أن تعزز الاستعانة بالوسائل العلمية والتكنولوجية في مجالات الزراعة والصناعة واستغلال الموارد المعدنية مع عدم التبيد والإهمال؟

الدفاع عن الاستقلال الوطني والسلم العالمي

تعاني الأمم الإسلامية بوجه عام من تأخر شديد في المجال التقني ومن سوء استعدادها عسكرياً ومن التمزق السياسي؛ فهل يمكن للتربية الإسلامية أن تعزز الكفاءات التقنية والتكامل السياسي، وأن تعد الرجال والنساء للدفاع عن بلدانهم كي يستطيع العالم الإسلامي أن يواصل حياته في حرية وسلام مع سائر البشر؟

إن مستقبل العالم الإسلامي يتوقف إلى حد بعيد على نجاح التربية الإسلامية، أو بعبارة أدق، على الإجابات التي يمكن لهذه التربية أن تقدمها لتلك القضايا الحاسمة بغية بناء مجتمع يجد فيه الإسلام أصدق تعبير عن مبادئه، ويمكن فيه للمسلمين أن يسهموا في تحقيق أخوة إنسانية بهدي من إله واحد هو رب الكون وخالقه، تلك هي في نهاية المطاف الغاية المثلى للتربية الإسلامية.

الفصل السابع

تحرير المرأة:

مهمة لا تزال ذات أولوية

محمد معروف الدواليبي

يتطلع العالم الحديث إلى إقامة مجتمع إنساني واحد غير متمايز في أعراقه وأجناسه وأديانه. والإسلام قادر على الإسهام في تحقيق هذه الرغبة الحقيقية، خاصة بالنسبة لوضع المرأة. وفيما يتعلق بدعوة الأمم المتحدة إلى إقامة نظام عالمي إنساني جديد، ووفقاً لمبادئ حقوق الإنسان، فإن أبرز ما في دعوة الإسلام منذ ظهورها قبل أربعة عشر قرناً إنما كان في إعلان الإسلام صراحةً «وحدة الأسرة البشرية»، وفي شجبه بكل قوة ذلك «التمايز» في الحق في الحياة بين الأجناس والأعراق والأقوام والأديان؛ وفي إيجابه الاعتراف «بالكرامة للجميع» من غير تفاضل؛ وفي الدعوة إلى «التعاون» على الخير فيما بين الناس أجمعين، لا يمنعهم من ذلك اختلاف أقوامهم وأديانهم؛ وفي التأكيد على «العدالة المطلقة» بين الجميع في حقهم في الحياة الكريمة، حماية «للسلام» في الأرض.

وبذلك أرسى الإسلام قواعد «مجتمع الخير الجديد» على أسس إنسانية وعالمية، وأقام فعلاً نظاماً للحياة سوى فيه بين جميع البشر، سواء أكانوا من أحرار العرب وسادتها أم من الأرقاء والمعتقين من مختلف الشعوب والأقوام، كسلمان الفارسي وبلال الحبشي وصهيب الرومي.

ولقد أكد الرسول عليه الصلاة والسلام مراراً على الطابع الإنساني والعالمي للإسلام، فقال مثلاً: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه» (مسلم، إيمان، ٧١، ٧٢؛ البخاري، إيمان، ٧؛ وابن حنبل، المجلد ٣، الصفحات ١٧٦ و ٢٧٢ و ٢٧٨)؛ ففي خطبة الوداع، استشهد بالآية الكريمة: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾ (سورة الحجرات، الآية ١٣)، ثم أكد على الأبعاد الإنسانية والعالمية للإسلام، وقال «لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لأبيض على أسود، إلا بالتقوى» (ابن حنبل، المجلد ٥، ص ٤١١). وشدد بصورة خاصة على حسن معاملة المرأة، وأعلن: «إن النساء شقائق الرجال» (أبو داود، طهارة، ٩٤؛ والترمذي، طهارة، ٨٣؛ وابن حنبل، المجلد ٦، الصفحات ٢٥٦-٢٧٧).

وقد وجب التذكير بهذه المبادئ الإسلامية لبيان توافقها مع ما تنادي به الأمم المتحدة من أجل إقامة نظام عالمي إنساني جديد، حيث أن وضع المرأة من بين الموضوعات التي ستبحث في هذا الإطار.

وسنعالج مسألة وضع المرأة في أربعة مباحث: الأول، سنبحث منطلق نظرة الإسلام إلى المرأة. وسيخصص الثاني لدور المرأة في المجتمع الإسلامي. وبما أن من العبث التستر على مشكلات المرأة المسلمة، فسوف نبحث بعضها وكيفية معالجتها. وأخيراً بدأ لنا من المفيد، في المبحث الرابع، دراسة بعض الشبهات على وضع المرأة في الإسلام.

الإسلام والمرأة

منطلق نظرة الإسلام إلى المرأة

إذا أردنا فهم نظرة الإسلام إلى المرأة، وجب إيرادها في إطار عام لنظرة المسلمين إلى الله والكون والإنسان. ولا يتسع المجال هنا لذلك، إلا أنه أمر ينبغي ألا يغيب عن ذهننا أبداً. وسوف نقتصر على المبادئ الثلاثة التالية المستمدة من القرآن الكريم، فمن جهة، استخلف الله الإنسان على الأرض بجنسيه من رجال ونساء عملاً بقوله سبحانه وتعالى: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ (سورة البقرة، الآية ٣٠). ومن جهة أخرى طوّل الجنسان على السواء بعمارة الأرض، عملاً بقوله سبحانه وتعالى: ﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾ أي طلب منكم عمارتها، (سورة هود، الآية ٦١)، كما طوّل الجنسان على السواء بعبادة الله فيها، عملاً بقوله سبحانه وتعالى: ﴿وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون﴾ (سورة الذاريات، الآية ٥٦).

وبناءً عليه، ينص الإسلام على أن للإنسان، سواء أكان رجلاً أم امرأة، حقوقاً وواجبات متساوية؛ فهو خليفة الله على الأرض وعليه عمارتها وعبادة الله.

وهكذا يشارك الجنسان في كل ما عهد الله إليهما به من مسؤوليات دون استثناء، سواء في الخلافة على الأرض أو في عمارتها وعبادة الله فيها، بدءاً من عمارة الأرض بالتناسل أولاً، والاشتراك فيه مشاركة تامة لا امتياز فيه لأحدهما على الآخر، وأخيراً باستحقاق كل منهما الكرامة المتساوية عند الله على الأعمال الصالحة والعبادة الخالصة. ومصداق كل ذلك قوله سبحانه وتعالى في الجنسين من الرجال والنساء: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم. وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنّات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ومسكن طيبة في جنّات عدن ورضوان من الله أكبر ذلك هو الفوز العظيم﴾ (سورة التوبة، الآيتان ٧١ و٧٢). وقال

أيضًا: ﴿ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيراً﴾ (سورة النساء، الآية ١٢٤).
وكي نفهم مرمى هذه المبادئ، يتعين دراسة وضع المرأة قبل الإسلام، وخاصة في بعض التشريعات القديمة.

وضع المرأة قبل الإسلام

يمكن القول إن المرأة لم تكن تحسد على وضعها في بعض التشريعات القديمة، وذلك على ضوء المبادئ الثلاثة الآتية الذكر. وسنكتفي بثلاثة أمثلة هي تشريع مانو والقانون الروماني والوضع في جزيرة العرب في الجاهلية.

وبالنسبة للحالة الأولى، سنكتفي بإيراد ما ذكره جواهر لال نهرو في كتابه المعروف **اكتشاف الهند**، حيث قال: «أما وضع المرأة القانوني وفقًا لما يقوله «مانو» فقد كان سيئًا من غير ريب، و (النساء) كن يعتمدن دائمًا على الأب، والزوج، أو الابن»؛ إذ من المعلوم أن الميراث لديهم كان يذهب كله من موتى الذكور إلى أحيائهم دون الإناث. وعقب نهرو على ذلك فقال: «وعلى كل حال فقد كان حال المرأة في الهند القديمة أفضل من حالها في بلاد اليونان القديمة أو في روما القديمة أو في عهود النصرانية الأولى».

ومن المفيد أن نضيف إلى ذلك موضحين بكل إيجاز ما أشار إليه الزعيم الهندي في شريعة روما القديمة؛ فقد كان وضع المرأة في تلك الشريعة قائمًا على عدم الاعتراف بأية «أهلية حقوقية» للمرأة، وعلى وضعها، بسبب «جنسها»، تحت «الوصاية الدائمة»، لا فرق بين صغرها أو بلوغها سن الرشد؛ فهي دومًا تحت وصاية الأب أو الزوج ولا تملك أية حرية في تصرفاتها. وهي على وجه الإجمال موروثه لا وارثة.

إذن كانت المرأة «شيئًا» من الأشياء التابعة للرجل، وهي لذلك لا «شخصية» لها ومحرومة من كل اعتبار «لحرية تصرفاتها». وهذا ما امتدت آثاره حتى القرن العشرين وفي معظم الدول الحديثة التي لا تزال متأثرة في قوانينها بالحقوق الرومانية، كما هو معروف عند علماء الحقوق.

ويجدر بنا كذلك أن نشير هنا، تبعًا لقوانين روما وتحت تأثيرها، إلى ما وصل إليه حال المرأة في عهد النصرانية الأولى، كما أشار إليه الزعيم الهندي نهرو، وربما أيضًا بسبب ظهور الرهبنة وعزوف الرهبان عن الزواج تقريبًا إلى الله، بل إن بعض المجامع الدينية شككت في «إنسانيتها» وطبيعة روحها.

وأما أوضاع المرأة في كثير من قبائل جزيرة العرب حين ظهور دعوة محمد عليه الصلاة والسلام إلى الإسلام، فكانت أسوأ من كل ذلك؛ فقد كانت المرأة العربية قبل الإسلام عارًا يحرص بعض أوليائها الذكور على التخلص منها بوأدها حية ساعة ولادتها.

وكان لذلك عوامل مختلفة عندهم أهمها ضعف بنيتها في الشدائد وعدم كفاية الموارد المعيشية للرجال حينذاك.

ولقد جهرت دعوة محمد ﷺ إلى الإسلام بالتنديد بهذا الوضع الأليم، وأعلن القرآن الكريم ذلك في آيات متعددة، وفي ظروف مختلفة فقال مرة: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ. يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ (سورة النحل، الآيات ٥٨ و٥٩؛ وانظر أيضًا سورة التكاوير، الآيات ٨-٩ وسورة الأنعام، الآية ١٥١).

التغييرات التي أتى بها الإسلام

وهكذا تتضح أهمية التغييرات التي أتى بها الإسلام؛ فبينما كانت بعض بقاع العالم تنكر على المرأة إنسانيتها وحقوقها كإنسان، دوى صوت محمد عليه الصلاة والسلام معلناً عن حقوقها، وجعل مشكلة وضع المرأة في مقدمة المشكلات التي عالجها الإسلام، مؤكداً المبادئ التالية:

- إن «النساء شقائق الرجال»، وإن «بعضهم من بعض»؛
- وبايع رسول الإسلام النساء على الإسلام والطاعة للرسول كما بايع الرجال - أي أنه أخذ عليهن العهد كما أخذه على الرجال - وبايعهن مبايعة مستقلة عن رجالهن لا تبعاً لهم، إعلاناً عن استقلال إرادتهن في ذلك عن إرادة رجالهن، وذلك كله من أجل التأكيد على كمال استقلال شخصيتهن، وكمال أهليتهن ومسؤوليتهن في البيعة والعهد الذي أعطينه من الولاء لله ولرسوله؛
- تضامن الرجال والنساء. ويقول القرآن الكريم في ذلك: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ (سورة التوبة، الآية ٧١).

ونرى من كل ذلك أن صوت محمد عليه الصلاة والسلام ودعوته الإسلامية من أجل بيان وضع المرأة في الإسلام قد قلبت النظرة السابقة إلى المرأة قبل الإسلام رأساً على عقب؛ إذ ردّها لها الإسلام ما يسمى بالتعبير الحقوقي المعاصر «كامل إنسانيتها وكرامتها» إلى جانب «كامل إنسانية الرجل وكرامته» من غير تمييز بينهما، كما اعترف «بكامل أهليتها الحقوقية واستقلالها»، مثلها في ذلك مثل الرجل، دون أي تمييز بينهما في حقوق الملكية، والبيع، والشراء، والزواج، ودون أية وصاية عليها أو تحديد في تصرفاتها، خلافاً لكثير من أوضاع المرأة التي لا تزال قائمة في بعض قوانين العالم الحديث وتقاليده حتى اليوم. وكذلك أعلن الإسلام مسؤوليتها التامة، مثلها في ذلك مثل الرجل، عما عهد به للإنسان بجنسيه من قبل الله عزّ وجلّ من شرف الخلافة عنه في الأرض وبيواجه عليهما على السواء: «عمارة الأرض، وعبادة الله فيها».



أجيال مختلفة في القيروان (تونس)

سلفستر © رافو، باريس

وبذلك رفع الإسلام المرأة من الحضيض إلى أعلى عليين، ومن الشك في إنسانيتها إلى كامل إنسانيتها، ومن فقدان الأهلية إلى كامل الأهلية.
بل ذهب رسول الإسلام عليه الصلاة والسلام في رفع شأن المرأة إلى أبعد من ذلك، فقدم الأم في الكرامة والبر على الأب حين سأله سائل «يا رسول الله من أحق بحسن صحبتي؟... قال أمك. قال ثم من؟ قال أمك. قال ثم من؟ قال أمك... قال ثم من؟ قال أبوك» (البخاري).

التضامن بين الجنسين في الإسلام

وللتوقف قليلاً عند قوله سبحانه وتعالى: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾ (سورة التوبة، الآية ٧١).

ونظراً للأهمية القصوى لهذه الآية، سنتفحصها بعناية خاصة؛ فقد جعلت من المرأة شريكة للرجل، وذلك بوجوب «الأمر» من كل منهما بكل ما فيه خير ومصالحة للإنسان؛ وبوجوب «النهي» من كل منهما عن كل ما فيه شر ومفسدة للناس؛ وأخيراً بإعلان الإسلام أن المرأة «مسؤولة» مع الرجل على حدّ سواء فيما عهد به إليهما من عمارة الأرض وعبادة الله فيها.

وما علينا إلا أن نقرأ النص الكامل في ذلك، وما قد جاء فيه من قوله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم﴾ (سورة التوبة، الآية ٧١).

إن الإسلام لم يكتفِ في هذا النص الخالد بإنقاذ المرأة من «التبعية للرجل» كشيء من أسيائه، أو إنقاذها من «وصايته عليها»، وصاية كانت تعطي الرجل حق الموت والحياة عليها تبعاً لهواه، بل رفعها إلى مقام المساواة الكريمة، وذلك بالجزم في قوله: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾.

ثم ذهب هذا النص بعد ذلك يعزز حكم الإسلام هذا بالاعتراف لها على نحو ما اعترف للرجل من «حق في الأمر والنهي» تبعاً «لحق الولاية المتبادلة» فيما بينهما، وذلك بتقرير حقها في «الأمر بالمعروف» مثلها مثل الرجل؛ فأصبحت المرأة «أمرأة أيضاً»، وذلك بالأمر بكل ما تعارف عليه الناس أنه خير ومصالحة لا بد لهم منها لصلاح مجتمعهم؛ وإثبات حقها أيضاً في «النهي عن المنكر» الذي رأى فيه العلماء والعقلاء وأهل الفكر أنه شر ومفسدة لا تستقيم معها الحياة الإنسانية لأحد.

ثم ذهب النص القرآني بعد ذلك إلى تعزيز عقيدة «وحدة الجنسين» أمام الله في أهليتهما «لشرف العبادة له من كليهما، واستحقاقهما لرحمته» من غير تمييز، وذلك دحضاً من

الإسلام لبعض العقائد والآراء التي ما كانت ترى في جنس المرأة إلا الجنس المهين، وأنها لذلك لا تستحق تكليفها بشرف العبادة لله، كما أنها لا تستحق الرحمة من الله.

ثم جاء النص النبوي بعد ذلك أيضاً يعزز مبدأ «الولاية للمرأة» إلى جانب الرجل في الولاية والمسؤولية، وليجعل من ذلك خاتمة المطاف. فقد قال الرسول عليه الصلاة والسلام: «كلكم راعٍ، وكلكم مسؤول عن رعيته، الإمام راعٍ ومسؤول عن رعيته، والرجل راعٍ ومسؤول عن رعيته، والمرأة راعية ومسؤولة عن رعيته، والخادم راعٍ ومسؤول عن رعيته، وكلكم راعٍ ومسؤول عن رعيته» (ابن حنبل، المجلد ٢، الصفحات ٥ و٥٤ و١١١).

وبهذين النصين - القرآني والنبوي - قضى الإسلام نهائياً على كل تمييز بين جنسي الإنسان في أصل الولاية، ووزع المسؤولية بينهما تبعاً للولاية الثابتة للجميع على اختلاف أعمالهم في المجتمع، وعلى أساس أن كلا منهما مسخر للآخر تسخير تكامل في المصلحة الواحدة من غير تمييز، ومهما علا مقام أحدهما، وانخفض مقام الآخر... بل إن النصين قد جمعا بينهم جميعاً على صعيد واحد، ولم يقصرا «الحق» في هذه الولاية في «الأمر والنهي والمسؤولية» على فريق دون آخر، كما لم يمنحها لجنس من الذكورة أو الأنوثة على جنسه فقط... وإن الحق في هذه «الولاية في الأمر والنهي» هو ما يعبر عنه اليوم بحق «حرية الكلمة والنقد للمسؤولين ولغير المسؤولين».

وينبغي في هذا المقام ذكر بعض الوقائع والتطبيقات التاريخية في صدر الإسلام لهذه الولاية المعترف بها على أنها «حق للحاكم والمحكوم، وللرجل والمرأة على السواء»، والتي يمكن وصفها بلغة العصر بأنها «حق دستوري» لكل مواطن في «حرية الكلمة الناقدة»، وفي «إرشاد المسؤولين وغير المسؤولين إلى الخير، أو نقدهم على ما يبدر منهم مما يجب إنكاره». وأود هنا أن أذكر مثلاً واحداً، هو ذلك النقد الذي جرى على لسان امرأة من عرض الشارع لأمير المؤمنين عمر نفسه.

خطب يوماً أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ينهى عن المغالاة في المهور فدعا إلى أن لا يزيد مهر المرأة على مهر فاطمة بنت محمد رسول الله ﷺ، وهو عشرة دراهم من الفضة. وإذا بامرأة توقفه في الشارع وتقول ناقدة: «أسمع قولك يا عمر، أم قول الله؟»، فأجاب عمر فوراً وقال: «بل قول الله». فقالت إن الله يقول: ﴿وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً﴾ (سورة النساء، الآية ٢٠)، فأجاب عمر بكل تواضع واحترام للناقدة: «إمرأة تصيب، ورجل يخطئ...». ومن الواضح أن نص القرآن الكريم هو بمنزلة الدستور الأساسي للشريعة الإسلامية الذي لا تجوز مخالفته. وقد قامت عندئذ بتصحيح هذه المخالفة امرأة، وأنصت إليها أمير المؤمنين قاهر فارس والروم، واعترف لها بأنها على حق وأنه هو على خطأ!

وهكذا فقد أصلح الإسلام منذ أربعة عشر قرناً وضع المرأة، وحقق ما يعد اليوم إنجازات

جريئة.

الإسلام ودور المرأة في المجتمع

أهمية المسألة من حيث واجبات الإنسان

إن هذا المبحث هو من صميم مبحث «واجبات الإنسان»، لا من مبحث «حقوق الإنسان». ولقد اقتصر الموثيق الدولية حتى اليوم على الكلام فقط عن «حقوق الإنسان» الأساسية والطبيعية، تاركة مبحث «واجبات الإنسان» إلى أحكام «الالتزامات» في القوانين المدنية وما يلحق بها، وكأن «الواجبات» ليس فيها مثل «الحقوق» ما هو أساسي وطبيعي، وكأن «الواجبات» لا تكون إلا فيما يلزم به الإنسان نفسه، أو يلزمه به المجتمع عن طريق القانون. فما هو موقف الإسلام من هذا الموضوع؟

إن قواعد الإسلام ومبادئه تأبى هذا الاتجاه، بل إنها لترى أنه ليس هناك «حقوق للإنسان» ذات طابع «أساسي وطبيعي» إلا ويقابلها «واجبات على الإنسان» مثل الحقوق أيضًا في طابعها «الأساسي والطبيعي».

وكما انطلق الإسلام في نظره إلى المساواة بين الجنسين في «حقوق الإنسان» الأساسية والطبيعية، وذلك في «الكرامة الإنسانية، والأهلية الحقوقية»، فهو انطلق أيضًا بالنظره نفسها إلى المساواة بين الجنسين في «الواجبات» فيما قد عهد به إليهما بالجملة على السواء من الخلافة على الأرض وعمارتها وعبادة الله فيها، وأن على كل منهما واجبه ودوره الذي لا بد منه لإقامة المجتمع الإنساني الكامل، وأنهما في دوريهما متكاملان لا متنافسان، وملزمان لا متطوعان.

تكامل الرجل والمرأة في نطاق الأسرة

إن موقف الإسلام من دور المرأة في المجتمع صريح وبسيط لا تعقيد فيه. وهو يقوم على المفاهيم والأحكام الإسلامية الثابتة التالية:

- إن الإسلام يعتبر المرأة شريكة الرجل في الخلافة على الأرض؛ وانهما الجناحان اللذان لا تستقيم الخلافة على الأرض إلا بهما على السواء.
- إن المرأة مسؤولة إلى جانب الرجل عن عمارة الأرض، التي تتطلب في المقام الأول التناسل الذي يشتركان فيه على السواء، وأنه لا بد لهما من تأليف العائلة المشروعة.
- إنهما، وإن اشتركا في واجبات الخلافة، فهما مختلفان في التكوين بغية التكامل في أداء الواجبات. لذلك تميزت المرأة بسبب تكوينها بانفرادها بحمل الجنين، ثم بإرضاعه، ثم بحضانه طول مدة الطفولة. ولهذا كان مقام الأمومة فوق مقام الأبوة في الإسلام، وكان على الرجل أن يحمل في مقابل ذلك أعباء «القوامة» على الأسرة، أي واجب الكسب والإنفاق.

- إن للمرأة الحق الكامل في العمل المشروع إن أرادته، وذلك على الرغم من أنها قد أُعفيت من أعباء الكسب، غير أنها عندئذ لا بد لها من التوفيق ما بين رغبتها في العمل والكسب المشروع غير الملمزة به وما بين واجب الأمومة ورعاية البيت من أجل الحفاظ على كيان الأسرة الذي هو الكيان الأساسي لكيان المجتمع، وإذا تهدم كيان الأسرة تهدم معه كيان المجتمع كله.
- وخلاصة القول إن لكل من الرجل والمرأة دورًا أساسيًا في المجتمع لا بد لكل منهما أن يقوم به، وهما دوران متكاملان. وعلى كل منهما أن يقوم في الأصل بما هو مؤهل له أكثر من الآخر في بعض الواجبات، وذلك تحقيقًا للتكامل بينهما ومن دون حجر على أحدهما فيما يريد من عمل مشروع، ولكن ضمن مقتضيات المصلحة المشتركة. وفي كل الأحوال، فإن المبدأ التالي واجب: إن كلاً من الرجل والمرأة راعٍ ومسؤول عن رعيته.

وبناءً على ما سبق، لا بد من التأكيد على ما للأسرة من قدسية في الإسلام؛ فهو يحرص أشد الحرص على «أخلاقيات أسرية» من أجل سلامة الأسرة في إطار قواعد المساواة الكاملة بين الجنسين. ولا تنسجم هذه الأخلاقيات الإسلامية أبدًا مع بعض الأخلاقيات السائدة في المجتمعات الغربية، والتي كثيرًا ما تؤدي إلى إضعاف روابط الأسرة ولا تعطي الأمومة مكانها اللائق في الأسرة. وإذا تهدم كيان الأسرة، تهدم معه كيان المجتمع كله.

مشكلات المرأة المسلمة

إن لرواسب العادات والتقاليد السيئة سلطاناً على النفوس، وليس من السهل استئصالها. ولقد استعرضنا في مستهل موضوعنا ما كانت عليه أوضاع المرأة المؤسفة قبل الإسلام، لدى أمم وشعوب شتى، فالرجل يمارس سلطانه على المرأة منذ قرون، وهذا أمر ليس وقفًا على الحضارة الإسلامية.

وتشكل الثورة الفرنسية تقدمًا في هذا المجال؛ فقد أعلنت حقوق الإنسان، غير أن المرأة أُغفلت في هذا الإعلان، الذي جاء فيه: «إنما يولد الرجل حرًا ولا يجوز استعباده...». وبالرغم من هذه الكلمات، فقد اعترض البعض في القرن التاسع عشر على منح المرأة حق الانتخاب. وقد قال غوستاف لويون، وهو معروف في العالم العربي بسبب كتابه عن الحضارة العربية الإسلامية، «إن المرأة لم تكن قط مساوية للرجل إلا في عهود الانحطاط».

وظل الأمر كذلك حتى جاء عهد منظمة الأمم المتحدة التي أنشئت غداة الحرب العالمية الثانية، ليتمكن الداعون لحقوق الإنسان من اعتماد نص يقر صراحة، على الصعيد الدولي، بمساواة الرجل والمرأة.

وما زلنا نشاهد بعض الرواسب المؤسفة، وخاصة معاملة بعض الرجال لبناتهم واستغلالهن في حالة الزواج وامتلاك مهرهن خالصاً لهن في بعض الأوساط الإسلامية، ولا سيما في بعض المناطق الريفية؛ فليس ذلك من المشكلات التي يمكن أن تعزى للإسلام، وإنما هو من رواسب العهود الإنسانية الماضية البغيضة والمتأصلة في النفوس في بعض المناطق والتي حاربها الإسلام ولا يزال يحاربها بكل قوة. وخلاصة القول إنها مشكلة غريبة عن الإسلام ولا تظهر إلا في بعض الأوساط الريفية الجاهلة التي ليس للإسلام سلطان على نفوسها ولا تمتد إليها الشريعة الإسلامية بأحكامها. أما الأوساط الإسلامية المدنية المتشربة بروح الإسلام، فإن البنات فيها لا يخرجن من بيوت آبائهن للزواج إلا وهن مثقلات بأضعاف مهرهن: عطاءً أوبياً خالصاً، وذلك تبعاً لأحوال آبائهن وطاقاتهم سعة وضيقتاً.

إلا أنه ينبغي ألا ننكر أنه يتعين بذل جهود كبيرة في البلدان الإسلامية لتطوير العقلية، وقد سعت بلدان كتونس والجزائر وسوريا والعراق وغيرها سعيًا حثيثًا لفتح آفاق جديدة للمرأة في الحياة الاجتماعية المهنية، بل وفي الحياة السياسية. وبمصر يضم عالم الفكر بوجه خاص كثيرًا من النساء؛ والأمر كذلك في بعض المناطق الإسلامية في إفريقيا السوداء وأندونيسيا وباكستان والهند وغيرها. ومع ذلك، ينبغي الاعتراف بأن عالم الرجال كثيرًا ما يخلط بين الإسلام وبين العادات المتأصلة في بعض الأوساط الإسلامية، خلطًا يمكن معه أن يقال إن مشكلة المرأة هي مشكلة الرجل أيضًا، فهو كثيرًا ما ينسى الآية الكريمة: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾ (سورة التوبة، الآية ٧١)، ويريد أن يواصل ممارسة شكل من أشكال السيطرة على المرأة، بالرغم من المبادئ الإسلامية المذكورة آنفًا.



سيدتان من المغرب تقودان الطائرات، الدار البيضاء

سينغلر © سيغما، باريس

فالمراة المسلمة تملك وسيلة أساسية للمطالبة بحقوقها، ونصوصاً شرعية شتى ترجع إلى أربعة عشر قرناً. ولا يقف في وجه هذا التغيير سوى الجهل والعادات المترسخة.

شبهات على وضع المرأة في الإسلام

يصعب على المرء فهم دخائل منطق الحضارات الغربية عنه؛ ولكل مجتمع بشري أفكار مسبقة عن سبل معيشة الآخرين وتفكيرهم. وللمسلمين أيضاً أفكار مسبقة عن غيرهم. لذلك ينبغي ألا ندهش لأن بعض الأفكار المسبقة عن الإسلام شائعة إلى يومنا هذا. ونود أن نستعرض هنا ستة أنواع من الشبهات عن وضع المرأة في الإسلام.

حول الزعم بعدم مساواة المرأة للرجل في الميراث

إن الزعم بعدم مساواة المرأة للرجل في الميراث زعم يناقض المبدأ الأصلي في المساواة الثابت في القرآن بين حقوق النساء والرجال المتبادلة بصورة مطلقة، والذي جاء في القرآن الكريم: ﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف﴾؛ أي من الحقوق، ﴿وللرجال عليهن درجة﴾ (سورة البقرة، الآية ٢٢٨).

وقد حدد القرآن نفسه هذه الدرجة، وذلك بنصوص صريحة في «رئاسة الأسرة» وتحمل مسؤولية «القوامة» فيها؛ أي مسؤولية الإنفاق على الأسرة تبعاً لما بني عليه تكوين الرجل من خصائص تجعله في الأصل أحق بتكليفه بهذه المسؤولية الاجتماعية الثقيلة. وما هذه الرئاسة إلا مثل أية رئاسة تسند في المجتمع إلى من هو أنسب للقيام بمسؤوليتها استجابة لموجبات المصلحة. وليس في ذلك إلا عبء ثقيل وضع على عاتق الرجل، وحررت منه المرأة، دون أن يكون في ذلك أدنى مساس بمساواة المرأة للرجل في الكرامة وفي الحقوق.

وفي ذلك منتهى العدل والابتعاد عن الظلم بين الجنسين من الذكور والإناث. وقد جاء في القرآن الكريم في ذلك قوله: ﴿الرجال قوامون على النساء﴾؛ أي بالرئاسة والإنفاق، وذلك ﴿بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم﴾ (سورة النساء، الآية ٣٤).

أما القول بعد ذلك بعدم مساواة المرأة للرجل اعتماداً على ما جاء، أحياناً لا دائماً، من الحكم في القرآن بأن ﴿للذكر مثل حظ الأنثيين﴾ (سورة النساء، الآية ١١) فهو ليس مطلقاً في جميع الحالات، وإنما يجري في بعض الحالات لأسباب أساسية تتعلق بإقامة العدل نفسه بين الذكور والإناث.

وهكذا ينص القرآن الكريم على المساواة بين الذكور والإناث في حالات أخرى: فساوى بين الأم والأب في إرثهما من ولدهما فيما إذا كان لولدهما أولاد ذكور، فلكل منهما السدس بالتساوي. وساوى بين الأخت والأخ من ناحية الأم في إرثهما من أختيهما إذا لم يكن له أصل من الذكور، وليس له فرع وارث، فهما دائماً متساويان في الإرث.

غير أن هذا المبدأ في المساواة في الإرث بين الذكور والإناث قد يعدل عنه ظاهراً - كما أشرنا إليه أعلاه - تحقيقاً للعدالة أيضاً، وفي حالات حددها القرآن الكريم، وذلك: في حالة وجود أولاد للمتوفى، حيث تكون القاعدة عندئذ «للذكر مثل حظ الأنثيين»، وتلحق بها حالات أخرى مشابهة. وفي حالة التوارث بين الزوجين، حيث يرث الزوج من زوجته ضعف ما ترثه منه.

أما الحالة الأولى، وهي عدم المساواة في الإرث بين أولاد المتوفى، والحالات المشابهة لها، كحالات التعصيب المعروفة في علم الموارث، فهي الحالات التي تقع فيها مسؤولية الإنفاق في الأصل على من تبقى من أسرة المتوفى ونحو ذلك.

وإن هذه المسؤولية تقع على عاتق الذكور دون الإناث. ولذلك يرث الذكر عندئذ على أساس قاعدة «للذكر مثل حظ الأنثيين»، لأن الذكور منهم مسؤولون وحدهم عند الاقتضاء عن الإنفاق على الإناث وليس من العدل أن تعطى الأنثى عندئذ مثل حصة الذكر الذي يتحمل في الإنفاق وحده ما لا تتحمله الأنثى.

وعلى هذا الأساس أيضاً من العدالة يجري التوارث بين الزوجين، حيث يرث الزوج من زوجته ضعف ما ترثه الزوجة منه، وذلك لأن الزوج مسؤول عن الاستمرار في الإنفاق على الأولاد، أما الزوجة فليست كذلك، بل تكون نفقتها نفسها عند الاقتضاء قائمة على مسؤولية الأولاد الذكور فيما ملكوه أو ورثوه من أبيهم.

ويتضح من كل ذلك أن الزعم بعدم مساواة المرأة للرجل في الميراث زعم غير صحيح، وأنه إذا لم يعمل بمبدأ المساواة أحياناً فيما يظهر، فذلك توصلًا إلى العدالة والمساواة في حالات المسؤولية في الإنفاق الملقاة على عاتق الذكور دون الإناث؛ وذلك وفقاً للقاعدة الشرعية: «الغنم بالغرم، أو الغرم بالغنم». أي أن الإنسان إنما يعطي على حسب مسؤوليته، أو أن مسؤوليته تكون على حسب ما يعطي.

حول الزعم بعدم مساواة المرأة للرجل

في حقها في نصاب الشهادة

أما الزعم بعدم مساواة المرأة للرجل في الحق في نصاب الشهادة وفقاً لما جاء في القرآن الكريم: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون

من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى ﴿ (سورة البقرة، الآية ٢٨٢)، فنلفت النظر إلى أنه لا بدّ أولاً من الإشارة إلى النصوص القطعية حول مساواة المرأة للرجل بالجملة في الإسلام كما نراه فيما يلي:

- المرأة مساوية في كامل إنسانيتها للرجل. وفي ذلك يقول الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم: ﴿من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنجينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون﴾ (سورة النحل، الآية ٩٧)، كما يقول في ذلك الرسول عليه الصلاة والسلام: «النساء شقائق الرجال».

- المرأة مساوية للرجل في كامل أهليتها في جميع حقوقها وتصرفاتها من غير وصاية عليها، أو تحديد في تصرفاتها، لا فرق في هذه الأهلية بين الذكر والأنثى، حتى في أهلية الولاية لكل منهما على الآخر عملاً بما جاء في القرآن الكريم: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ (سورة التوبة، الآية ٧١). وهكذا فإن كل حكم في الإسلام فيما يخص المرأة إنما يجب أن يفهم من خلال مساواتها للرجل في كامل إنسانيتها وفي كامل أهليتها، وذلك ضمن مفاهيم فلسفة الإسلام، لا ضمن تشبهات بعض الجاهلين والغرباء عن الإسلام.

أما فيما يتعلق بموضوع الشهادة بصورة خاصة، والزعم بعدم مساواة المرأة للرجل في «حق» نصاب الشهادة، فلا بدّ أيضاً من أن نلفت النظر إلى أن الشهادة في مفهوم الإسلام بصورة عامة هي «عبء» ثقيل (سورة البقرة، الآية ٢٨٢). ولذلك فقد نهى القرآن الكريم عن «التهرب» من تحمّل الشهادة، وقال في ذلك: ﴿ولا يَأْبُ الشَّهَادَةَ إِذَا مَا دُعُوا﴾ (سورة البقرة، الآية ٢٨٢).

ولئن اتجهت الشريعة الإسلامية إلى تعزيز الشهادة في القضايا المالية بصورة مطلقة بشهادة رجل آخر إلى جانب الرجل الأول، حتى لا تكون الشهادة الأولى عرضة للانتهاك، فإن المرأة قد امتازت على الرجل في سماع شهادتها وحدها دون الرجل في الشهادة على الولادة وما يلحقها من نسب وإرث.

حول القول باستثناء الرجل بالطلاق

وأما فيما يتعلق بالقول باستثناء الرجل بالطلاق، وقصر هذا الحق عليه دون المرأة، فلا بدّ من لفت النظر إلى أن الزواج في الإسلام من ناحيته العقدية إنما هو عقد رضائي علني يقوم على «العطاء المتبادل» بين الزوجين في شخصيهما وفقاً للأحكام الشرعية، ليتمتع كل منهما بشخص الآخر تمتعاً كان محرماً عليهما لولا هذا العقد.

غير أن المرأة في عطاها امتازت على الرجل باستحقاقها المهر حسب شروطها. وأما عطاء الرجل فكان هدراً بدون عوض من هذه الناحية. ولذلك كان العقد هنا قائماً فقط على

عطاء المرأة التي تتلقى المهر. وإن فسخ العقد من قبلها في هذه الحالة يعتبر فسخ عقد ملزم مثل فسخ أي عقد ينطوي على التزامات. ومن المعلوم في كافة النظم القانونية أن فسخ مثل هذه العقود غير مقبول.

ومع ذلك فإن للمرأة أن تشترط لنفسها عند العقد «حق الإقالة» لعقد الزواج؛ أي أن تشترط لنفسها في صلب العقد، «حق الطلاق» على شرط يتفق عليه الزوجان عند العقد. وعندئذ يكون للزوجة حق الطلاق عند حدوث ذلك الشرط. وذلك كاشتراطها على زوجها حق الطلاق لها في حالة إقدام زوجها على تعدد الزوجات بدون رضاها مثلاً، أو غيره من الشروط.

حول تعدد الزوجات في الإسلام

وأما فيما يتعلق بتعدد الزوجات في الإسلام، فإن الإسلام لم يكن هو البادئ لفتح باب شرعيته، بل إن تشريعه كان قائماً منذ الديانة اليهودية على الأقل، وهي أصل الديانة المسيحية.

ومن المعلوم أن تعدد الزوجات كان مشروعاً وغير محدود بعدد لدى أنبياء العهد القديم، منذ إبراهيم أبي الأنبياء لدى العرب واليهود والمسلمين. وهو لا يزال قائماً فعلاً بطرق غير مشروعة لدى المانعين اليوم كما هو معلوم، وبشكل يضر ضرراً فاحشاً، مادياً ومعنوياً واجتماعياً، بكل من الزوجين الشرعيين والزوجات غير الشرعيات وأولادهن.

ولذلك فإن الإسلام قد أقدم على معالجة هذه الأوضاع ضمن عدد من الإصلاحات. أما إصلاحه الأول فقد حدده أولاً بأربع زوجات، وحرّم ما فوق ذلك، وقد أغلق الإسلام بهذا التحديد ذلك الباب المفتوح سابقاً من غير تحديد. وأما إصلاحه الثاني فقد اشترط فيه على الزوج العدالة بين الزوجات في الحقوق الزوجية، وجعل للزوجة في ذلك حق مراجعة القضاء عند عدم العدل طلباً للعدالة، أو فسحاً للزواج.

هذا، وإن تعدد الزوجات بالنسبة للزوجة الجديدة هو تعدد برضاها لتكون زوجة شرعية تتمتع هي وأولادها بحقوق الزوجية المشروعة، عوضاً عن أن تكون خلية غير محترمة في الحياة الاجتماعية، وأن تلحق عارها بأولادها. وإن حرمانها من هذا الحق الشخصي الشرعي لتبقى خلية طوال حياتها هو عدوان صارخ على حقها الطبيعي في الزوجية الشرعية.

غير أن التعدد بالنسبة للزوجة الأولى فالغالب فيه أن لا يكون برضاها، ولذلك كان لها الحق عند عقد الزواج أن تشترط لنفسها حق الطلاق في حالة إقدام زوجها على التعدد بدون موافقتها على الأسباب الداعية، وهذا هو الإصلاح الثالث في موضوع تعدد الزوجات في الإسلام.

وهكذا فإن الإسلام في مجموعة إصلاحاته لشريعة تعدد الزوجات - من تحديد له أولاً، ومن اشتراط للعادلة فيه بين الزوجات ثانيًا، وأخيرًا بمنحه للزوجة حق اشتراط الطلاق في حالة التعدد أو أي شرط آخر - يكون قد راعى في ذلك كل مصالح المجتمع من زوج وزوجات وأولاد، ليعيشوا جميعًا في حدود الشرعية وحقوقها الداعية لاحترامهم، عوضًا عن العيش في آفاق الإباحية وهدر الكرامات والعدوان على الحرمات وضياع الأولاد.

بقي علينا أن نقول: لو أن سائلًا سأل في موضوع تحديد الزوجات بأربع، لماذا تجاوز الرسول ﷺ نفسه هذا العدد إلى تسع، دون أن يكون لبقية المسلمين الحق في ذلك؟ وللإجابة عن ذلك لا بدّ من ملاحظة الأمور التالية:

- إن الرسول عليه الصلاة والسلام ظل طوال ثلاث عشرة سنة من الدعوة الإسلامية في مكة مقتصرًا على زوجة واحدة تكبره بخمس عشرة سنة منذ مطلع شبابه، وقد تزوجها أيضًا قبل الدعوة بخمس عشرة سنة، ولم يتزوج عليها مدة حياتها.
- إن ارتفاع عدد زوجات الرسول إلى تسع إنما كان في فترة متأخرة من حياته، وخلال إقامته في المدينة حيث أخذت الدعوة تقوى وتنتشر، وقبل صدور التشريع الإلهي بتحديد الزوجات بأربع، وما تبعه من إصلاحات في موضوع التعدد على نحو ما سبق.
- إن الأسباب الغالبة لاختيار زوجاته في عهد انتشار الدعوة الإسلامية في المدينة إنما كانت لأمر تتعلق بالدعوة نفسها، وذلك لتأليف قبائل الزوجات وذويهن من سادات العرب، أو للبر بتلك الزوجات بعد أن فقدن أزواجهن في سبيل الدعوة.
- إن النساء اللاتي اخترن الزواج من رسول الله قد حرم عليهن الزواج بعده. ولذلك كله، ما كان للرسول عليه الصلاة والسلام أن يطلق ما زاد على الأربع حتى لا يجمع عليهن الطلاق وحرمان الزواج، فضلًا عن أن زواجه إنما كان للضرورة التي اقتضتها الدعوة، وخاصة بعد أن أخذت في الانتشار. وكانت الحاجة أيضًا ماسة إليهن في مجتمعهن النسائي ولنشر أحكام الشريعة بينهن.
- ولكن التحديد أصاب الرسول عليه الصلاة والسلام نفسه في شكل آخر بنص القرآن الكريم، وذلك أنه قد حرم عليه النساء مطلقًا فيما عدا من عنده، ولو توفيت إحداهن، كما حرم عليه أن يتبدل بهن زوجات أخر ولو أعجبه حسنهن. وهذا مما حرم منه شخص الرسول دون بقية المسلمين (سورة الأحزاب، الآية ٥٢).

حول موضوع الحجاب في الإسلام

يرتبط موضوع الحجاب في الإسلام باعتبارين، أولهما تحريم العرى على كل من الرجال والنساء؛ وثانيهما فرض الحشمة والحياء في الظهور بين الناس على كل من الجنسين، حماية للأخلاق العامة من الانهيار. وإن الإنسانية المتحضرة تعتبر اللباس زينة ووسيلة لستر العورة.

وبذلك نزل القرآن الكريم: ﴿يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباسًا يواري سوءاتكم وريشًا ولباس التقوى ذلك خير﴾ (سورة الأعراف، الآية ٢٦).

وقد حدد الإسلام في ذلك للرجل حدودًا دنيا في لباسه لصلواته وعبادته لله، وأوجب عليه ستر ما بين السرة إلى الركبتين، وأمر بأخذ «الزينة» من اللباس فيما فوق ذلك كلما استطاع إليه سبيلاً، ووفقاً لآداب المجتمع وأخلاقه في الحشمة والحياء.

وكذلك حدد للمرأة حدوداً دنيا في لباسها لصلواتها وعبادتها لله، وزاد في ذلك على الحدود الدنيا المعينة للرجل في صلواته وعبادته، منطلقاً أيضاً من آداب الحشمة والحياء مع الله. وأمرها بستر جميع جسمها ما عدا الوجه والكفين والقدمين، لما في ذلك من مفاتن لا يليق إظهارها في مقام العبادة، وألزم المرأة بهذه الحدود أيضاً في المجتمعات مع الناس على مثل ما ألزمها به حالة الوقوف أمام الله للعبادة.

واضح إذن أن هذه الحدود لستر الجسم إنما وضعت في الأصل للرجل والمرأة كحدود للآداب مع الله أولاً. ثم تبعاً لذلك مع المجتمع ثانيًا. ومنع الإسلام منعاً باتاً بعض عادات العرى في العبادات التي كانت معروفة لدى بعض العرب في بعض العقائد القديمة لدى الإنسان، وتمسك بذلك تمسكاً شديداً؛ بل جعل الله هذه الحدود لستر الجسم في اللباس لكل من الرجال والنساء فريضة لا بد منها في إقامة العبادات، حتى ولو كانت النساء وحدهن فيها دون الرجال، بل حتى ولو كانت المرأة وحدها وفي بيتها.

وكذلك أوجب الإسلام الوقوف عند حدودها أيضاً خارج أماكن العبادات وخارج بيوت السكن. وأقام على هذه الحدود في ستر الجسم آداب المجتمع الإسلامي وأولى أخلاقياته في الحشمة والحياء: في المحافل والمجتمعات، ودخل البيوت.

فعندما تخرج المرأة من بيتها ترتدي زياً يغطيها من الرأس إلى القدمين ويغطي ملابسها الداخلية، باستثناء الوجه والكفين والقدمين. ويتضح من ذلك نبل النظرة الإسلامية إلى لباس المرأة في حدودها المبينة أعلاه، على أساس أنها تعبير عن الحشمة والحياء الواجبين على الدوام في حياة المجتمعات.

وإن هذا الحد من اللباس قد فرض في الأصل ليكون مقدمة في الآداب مع الله في العبادات، ولم يزل حكماً قائماً حتى اليوم في الإسلام ومعظم الأديان.

غير أن أحداثاً حدثت في بدء الإسلام؛ إذ أخذ بعض الشاذين يتعرضون بالأذى للسيدات المسلمات عن طريق التحرش طلباً للعهر، وذلك على عاداتهم من التحرش بالإماء في جزيرة العرب قبل الإسلام. وكادت تقوم فتن دموية بسبب التحرش بالمسلمات؛ فصدرت عندئذ الأوامر القرآنية بلزوم التمايز في وضع الجلباب بشكل يغير المعتاد للتمييز بين المسلمات وغيرهن، وقال القرآن في ذلك: ﴿يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يُعرفن فلا يؤذنين﴾ (سورة الأحزاب، الآية ٥٩).

وأمر القرآن في ذلك جميع المسلمات بإدناء الجلباب إلى الوجوه والصدور بصورة غير معتادة، ليكون ذلك الإدناء الخاص بالمسلمات تعريفاً للغير بأنهن مسلمات حرائر فلا يؤذين بالتحرش وكان ذلك تديباً وقائياً لدفع الأذى والفتن.

وبعد، فهذه هي قصة الحجاب في الإسلام، وهي في الأصل قائمة، على ما أسلفناه فقط من حدود لستر جسم المرأة كحد لا بد منه للحشمة والحياء مع الله، ثم مع الناس. ويقوم ذلك على ستر الجسم ومفاتيح المرأة، عدا وجهها وكفيها وقدميها. ولكن الأمور تغيرت عندما أرادت فئة أن تتعرض للمسلمات بالإيذاء.

حول العقوبات القاسية في الإسلام في حالة الزنى

وأما فيما يتعلق بالعقوبات القاسية في الإسلام مما يتصل خاصة بالمرأة وبحقوق الإنسان، وأعني بها بصورة خاصة جريمة السرقة والزنى وما قد يستتبعهما نادراً جداً من الحكم بقطع اليد وجلد الزاني والزانية من الجنسين على السواء، أو برجمهما حتى الموت في حالة مشددة عند الاقتضاء، فإنني متفق مع جميع المعنيين بحقوق الإنسان على أنهما عقوبتان قاسيتان.

وإننا لنعترف بقساوة عقوبة الرجم أيضاً. غير أن القضاء الإسلامي لا يتعطش لإيقاع هذه العقوبة القاسية وأمثالها من الحدود، وذلك عملاً بأوامر الشريعة نفسها، إذ أمرت القاضي بأن يدرأ هذه العقوبات ما استطاع. ولذلك فإن هذه الجريمة لم تثبت في القضاء الإسلامي عن طريق الشهادة ولو مرة واحدة خلال أربعة عشر قرناً، وذلك لصعوبة شروطها الشرعية. ولم يحكم في جريمة الزنى إلا عن طريق اعتراف الجاني. وهذا نادر جداً، لأن القضاء عندئذ يحرص بشتى الوسائل الشرعية على التخلص أيضاً من اعتراف الجاني مع نصحه بالتوبة إلى الله، والستر على الأعراض، وذلك كما قلنا من قبل رغبة في درء العقوبة ما أمكن ذلك، عملاً بأوامر الشريعة نفسها.

إن الغاية من شدة هذه العقوبات في الإسلام هي ردع الجناة المحتملين عن ارتكاب الجريمة. وهكذا فإن عقوبة الرجم ظل تطبيقها ممكناً من الناحية النظرية، لكنها لم تطبق قط عن طريق الشهادة نظراً لتشدد الإسلام فيها، بل إنها لم تطبق إلا في حالات نادرة نتيجة لاعتراف الجناة.

ومن ثم أمكن للإسلام بفضل هذه العقوبات الصارمة صون التماسك الأسري والمجتمعي. وإننا وإن كنا نعتقد أن البشر بشر في كل مكان، غير أن التخلي عن هذه العقوبات الدينية الصارمة جعل الزوجين في بعض البلاد أبعد عن الخوف من الله، وأقرب إلى الوقوع في الجريمة، مما أدى إلى انحلال روابط الأسرة في البلاد غير الإسلامية، وإلى فقدان السعادة الزوجية التي يتمتع بها الزوجان المسلمان المخلصان لبعضهما ولديهما ولربهما.

وبعد، فهذا هو مجمل وضع المرأة في الإسلام، ومساواتها للرجل في جميع حقوق الإنسان. وقد تناولنا هنا واستعرضنا بأمانة جميع الشبهات والشكوك في هذه الحقوق، وشرحنا وجهة النظر الإسلامية، وأساس منطلقاتها المنطقية والإنسانية، ليعلم الباحثون الاجتماعيون أن الإسلام مشترك معهم في الأساس، وفي أعماق المنطق، ولا يضره أن يختلف معهم أحياناً في اتخاذ بعض التدابير التي لم يألفوها في المعالجة.

فالإسلام نظرتة وفلسفته التي لا يجوز أن نشك في منطقتها وفي عدالتها وفي إنسانيتها في الحياة الاجتماعية وفي فائدتها العملية. ويكفي في ذلك كله أن نادى الإسلام بأعلى صوته: «إن النساء شقائق الرجال»، وإن «الذكر والأنثى بعضهم من بعض».

وفي الختام، حري بنا أن نسترجع ما قاله إدوار مونييه الأستاذ بجامعة جنيف في تقديمه لترجمة معاني القرآن الكريم: «إن الإصلاحات التي أدخلها محمد أحدثت تطورات لا يمكن تقدير أبعادها، ومن شأنها أن تضعه في مرتبة هؤلاء الذين قدموا للإنسانية أجل الخدمات [...] وإذا كان لا بد من ذكر إصلاح واحد منها، فإن تحريم وأد البنات يكفي وحده ليتبوأ مكانة خالدة في التاريخ».

الفصل الثامن

الطفولة والشباب في الإسلام

شاذلي الفيتوري

الطفولة

حسب المرء أن ينظر إلى معدلات النمو السكاني وإلى الهم السكاني^(١) في المجتمعات الإسلامية، ليستخلص مدى ترغيب الإسلام في الإنجاب. ولا يكاد يعقد زواج في الإسلام دون ذكر الحديث الكريم الحاث على طلب الولد. يقول ﷺ: «تناكحوا تناسلوا فإني أباهي بكم الأمم يوم القيامة»^(٢). ومن وجهة النظر هذه، يمكننا القول بأن الإسلام يتفق مع الديانات الأخرى المنزلة فيما يتعلق بغاية الزواج الأولى. بل قد يتجاوزها في دعوته إلى الإكثار من النسل - وذلك لأسباب اجتماعية بينة سنعود إليها فيما بعد - حيث تعتبر كثرة النسل علامة واضحة على القوة ومدعاة للفخر بالنسبة للرئيس الأعلى للمجتمع، ألا وهو النبي ﷺ. وكذلك يتفق الإسلام مع الديانات الأخرى المنزلة في كل ما يتصل برعاية النسل والحفاظ عليه بدءاً من مرحلة الحمل؛ فالإسلام يحرم الإجهاض بقدر ما يحرم قتل الأطفال، خاصة عندما يكون الإجهاض مقصوداً وعندما يعمد إليه بعد أربعين يوماً من الحمل. ويعد الإجهاض قتلاً ويحاكم عليه بوصفه هذا طبقاً لشريعة القصاص إذا أُجري بعد الشهر الرابع - وهو الوقت الذي فيه تودع الروح في الجنين، وفي هذه المرحلة تطبق كل القواعد القانونية المتعلقة بالميراث على الجنين، وهو ما يكرس شخصيته القانونية فضلاً عن شخصيته المعنوية المعترف بها منذ الإخصاب، طبقاً لبعض قواعد الفقه^(٣).

(١) وفقاً لتقرير برنامج الأمم المتحدة الإنمائي عن التنمية البشرية، ١٩٩٤، بلغ متوسط معدل نمو السكان بين عام ١٩٦٠ وعام ١٩٩٢، ٢,٨ في الجزائر و٤,١ في الجماهيرية العربية الليبية و٢,٨ في السودان و٢ في غينيا بيساو و٢,٨ في السنغال و٣,٢ في جزر القمر و٥ في جيبوتي و٢,٨ في الصومال و٤ في السعودية و٣,٩ في البحرين و٩,٦ في الإمارات العربية المتحدة و٣,٣ في إيران و٦,٢ في الكويت و٣,٨ في عمان و٧,٥ في قطر و٣,٤ في سوريا.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، ١٩٣٩/١٣٨٥، المجلد ٢، ص ٢٢.

(٣) انظر في هذا الشأن البحث الممتاز لمحمود سلامة مذكور، ١٩٦٩.

وتستند المذاهب الفقهية كلها - سنية كانت أم شيعية - في القول بوجود هذه الشخصية القانونية، إلى العهد الذي أخذه الله على كل ذرية آدم حين هبط آدم إلى الأرض.

وفكرة العهد هذه تضع كل بني الإنسان، منذ آدم وحتى آخر الدهر، في منظور رؤية ميتافيزيقية تمثل، حتى يومنا هذا، إحدى النقاط الأكثر إثارة للخلاف في علم التوحيد والتصوف الإسلامي^(٤).

وتكرس هذه الفكرة طبيعة العلاقة بين الإنسان وبين الله الذي هو خالقه، أو بعبارة أخرى مبتداه ومنتهاه. وبهذا العهد، يوسم الإنسان بوسم الخالق ويحمل بذلك في ذاته قبساً من روحه؛ وهذا القبس هو الذي يجعله ينتقل من حالة المضغعة إلى حالة الجنين عندما ﴿... سواه ونفخ فيه من روحه﴾ (سورة السجدة، الآية ٩). ولما كان السر الإلهي أو الروح يودع في الجنين بعد الشهر الرابع من الحمل، فإننا ندرك سبب اعتبار الإجهاض، بعد هذا الوقت، قتلاً فعلياً عند جميع المذاهب الفقهية الإسلامية.

ولن يؤكد المرء أبداً بما فيه الكفاية على مفهوم العهد الذي أخذه الله على البشر كافة، وذلك على الرغم من الإبهام الذي ينطوي عليه هذا المفهوم والخلافات التي لا تكف عن تغذيته فيما يتعلق بالقول بأن الإنسان مخير (رأي المعتزلة) أو بأنه مسير (رأي أهل السنة)^(٥). على أن الله، بعد أن أكد مبدأ كرامة الإنسان (سورة الإسراء، الآية ٧٠)^(٦)، وبعد أن اختاره من بين كل مخلوقاته ليكون خليفته في الأرض (سورة البقرة، الآية ٣٠)^(٧)، وهب كل إنسان، وهو لا يزال في حالة الوجود بالقوة، علماً وعهداً يمكن أن يؤمننا حمايته في الدارين. وليس من شأن ذلك إلا أن يزيد السر الإلهي في الإنسان قوة، وهذا السر يمنح له حالماً تودع فيه الروح. ولذلك فإن نظرة الإسلام للإنسان لا تفرق بين الجنين والوليد والطفل والراشد، كما أنها لا تقيم أي تمييز على أساس الجنس أو اللون.

(٤) تفيد بعض الأحاديث أن الله أمر بعد هبوط آدم إلى الأرض بمثل بني آدم كلهم أمامه، قبل مولدهم، وأخذ عليهم عهداً يقتضيه ألا يعترفوا بإله إلا الله، وبنفس المناسبة، حدد الله مصير كل منهم في الدنيا وفي الآخرة وقسم البشر إلى فئتين: أهل الجنة وأهل النار. ويمكن تصوّر ما أثارته مثل هذه الأحاديث من خلافات في عالم الفقهاء وعلماء التوحيد والفلاسفة. ولا يرى المفسر الكبير الزمخشري صاحب التزعة العقلانية (توفي عام ٥٢٨هـ / ١١٣٤م) في الآية الكريمة سوى أمثال رمزية شائعة الاستعمال في القرآن (انظر الكشاف، القاهرة، ١٩٣٥، المجلد ٢، ص ١٠٣).

(٥) الأمر بتعلق «بأهل الحديث» أو أهل السنة النبوية.

(٦) «ولقد كرّمنا بني آدم»... والفعل «كرّم» المستخدم في الآية مشتق من «الكرامة» التي تقابل المصطلح اللاتيني dignitas (وهو يعني الكرامة والجدارة والنفوذ).

(٧) «وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة».

ولما كان العهد يشمل بني آدم كلهم، فإنهم متساوون في الكرامة، لهم الشخصية المعنوية والقانونية^(٨) منذ مرحلة الجنين. ولذلك يقرر الفقه بعض الحقوق الأساسية للإنسان قبل مولده، مثل الحق في الحياة والحق في النسب وكذلك الحق في الميراث وفيما يوهب بالوصية وفي أموال الوقف^(٩).

وتعتبر شدة تحريم الإسلام للإجهاض - الذي يضعه في مرتبة جريمة قتل الأطفال - عن رد فعل قوي لممارسة كانت شائعة في شبه الجزيرة العربية، قبل الإسلام، وكانت تتمثل في وأد البنات عند مولدهن. ويدين القرآن بشدة بالغة ممارسة الوأد^(١٠) هذه وكذلك كل ما من شأنه أن يشكل، بطريق مباشر أو غير مباشر، عدواناً على الحياة البشرية، لأن ذلك يمثل نوعاً من التصدي لإرادة الله كما تجلّت في ذلك العهد الشهير. ولذلك فإن كل اعتداء على الأعضاء التناسلية للمرأة (الرحم) يتعيّن اعتباره فعلاً يستحق العقاب (سورة النساء، الآية ١). والإسلام، شأنه في ذلك شأن الديانات الأخرى المنزلة، يضع مبدأ الحياة كمبدأ لا يجوز المساس به؛ فالحياة مقدسة لأن الله وحده هو الذي بوسعه منحها وهو وحده الذي يستطيع انتزاعها. ولا يجوز لبشر أن يسلبها إلا في حالة وحيدة وبنوع من تفويض إلهي هي إقرار العدل (سورة الأنعام، الآية ١٥١).

وانطلاقاً من وجهة النظر هذه، خلاص التفسير السائد إلى التحريم المطلق لموانع الحمل التي قد تلحق ضرراً بأعضاء التناسل للمرأة (الخصاء الكيميائي أو الجراحي، وربط القنوات، إلخ.) أو تكون ذات أثر لا سبيل إلى تداركه، وذلك أن المبدأ هو تحريم كل فعل يمكن أن يعطل وظيفة التناسل بصفة نهائية، لأن ذلك يخالف الإرادة الإلهية. ويطرح تحريم النفس في الإسلام ونهيه عن كل ما من شأنه الضرر بها على الفقهاء المعاصرين مشكلتين شائكتين هما منع الحمل والعقم.

(٨) هذه الشخصية القانونية أو الذمة لا ينبغي النظر إليها من وجهة نظر القانون الوضعي؛ فالأمر يتعلق بالأحرى بمفهوم حدّته علم أصول الفقه الإسلامي (انظر في هذا الصدد محمد سلامة مذكور، المرجع السالف الذكر، ص ٢٧٣).

(٩) الأمر يتعلق بأموال الوقف التي يمكن لصاحب الوقف (الوالدين أو الأقرين أو غيرهم) أن يسجلها باسم شخص يختاره.

(١٠) الوأد مصدر الفعل وأدّ ويعني دفن شخص ما حيّاً. وقد ذكر هذا اللفظ في القرآن مرة واحدة (سورة التكوير، الآية ٨). ويتحدث القرآن الكريم بنفس المعنى عن «قتل» الأطفال (سورة الأنعام، الآيتان ١٤٠ و ١٥١؛ وسورة الإسراء، الآية ٣١؛ وسورة الممتحنة، الآية ١٢؛ وسورة التكوير، الآية ٩) دون أن يحدد الطريقة. وفضلاً عن ذلك، فإن القرآن لا يتحدث عن البنات اللاتي كن يدفنّ حياتٍ إلا مرة واحدة (سورة التكوير، الآية ٨) ويستخدم في الآيات الأخرى اللفظ العام (أولاد) دون أن يحدّد إن كان الأمر يتعلق بالذكور أو الإناث؛ مما يدل على أن قتل الأطفال في فترة الجاهلية كان يمارس دون تمييز بين الجنسين؛ فهل كان الأمر يتعلق بتضحيات تقضيها الطقوس؟ أم كان مرجعه خشية الفقر التي تدفع إلى ارتكاب مثل هذا الجرم؟ إن التفسير، شرقياً كان أم غربياً، منقسم جداً بشأن هذه المسألة.

وفيما يخص منع الحمل، يفيد الحديث الشريف أنّ ممارسة العزل، التي كان يعمل بها كثيرًا قبل الإسلام، لم يحرمها النبي ﷺ الذي يروى عنه أنّه قال، حين سأله بعض أصحابه، في غزوة بني المصطلق، عن العزل: «ما عليكم ألا تفعلوا، ما من كائنة إلى يوم القيامة إلا وهي كائنة»^(١١).

ويبدو أنّ قول النبي عليه الصلاة والسلام، إذا ما أخذ بحرفيته، لا يرد بشكل مباشر على السؤال. ولكن أغلب المذاهب الفقهية تقول بإباحة العزل أو كراهيته لا بتحريمه^(١٢). بل ويذهب البعض، مثل حجة الإسلام الإمام الغزالي، إلى حد تبريره بهذا القول: «النيات الباعثة على العزل: استبقاء جمال المرأة وسمنها لدوام التمتع واستبقاء حياتها خوفًا من خطر الطلق (وهو وجع الولادة) والخوف من كثرة الحرج بسبب كثرة الأولاد والاحتراز من الحاجة إلى التعب في الكسب ودخول مداخل السوء»^(١٣).

وتضع بعض المذاهب الفقهية شرطًا ترتهن به هذه الممارسة، وهو الموافقة الحرة من الزوجة^(١٤). بل ويذهب آخرون إلى حد اشتراط الحصول على إذن صريح من الزوجة وقت عقد الزواج^(١٥). على أنّ مذاهب الفقه اعتبرت العزل أمرًا مباحًا من وجهة النظر الدينية وذلك منذ عهد النبي عليه الصلاة والسلام. وقياسًا على ذلك، اعتبر الفقهاء المعاصرون كل ممارسة يمكن أن توقف وقتيًا وظيفية التناسل دون تعريضها للخطر بصورة نهائية ممارسة مماثلة للعزل. وهكذا أصدرت لجنة الفتوى في الأزهر في عام ١٩٥٣ فتوى تجيز استعمال منتجات منع الحمل؛ وفي ١٩٦٦ اعتمد المؤتمر الإسلامي، الذي عُقد في القاهرة، وجهة النظر التي أباها شيخ الأزهر، الشيخ محمود شلتوت، والقائلة بأن «كل فرد حر في اختيار الوسائل التي يمكنه بها تأجيل الحمل بدون إلحاق ضرر بوظيفة التناسل»^(١٦).

والمشكلة الثانية التي كان على الشريعة الإسلامية أن تواجهها في الفترة المعاصرة هي العقم. ومن المعروف أن وسيلتي العلاج المعمول بهما حاليًا هما التلقيح الصناعي والإخصاب في بيئة مصطنعة؛ فالتلقيح الصناعي، المعروف لفقهاء المسلمين منذ أول عهد الإسلام، ليس مشروعًا إلا بشرط قاطع، وهو أن يكون السائل المنوي المستخدم هو السائل المنوي للزوج. وهو يعد غير مشروع، ويعامل معاملة الزنى إذا كان معطي السائل المنوي شخصًا غير الزوج بل وأيضًا، في رأي بعض المدارس، إذا كانت المرأة الملقحة مقتنعة بأنّ السائل المنوي هو لشخص غريب حتى ولو

(١١) حديث أورده البخاري ومسلم، ذكره م.س. مذكور، المرجع السالف الذكر، ص ٣١٦.

(١٢) فيما يتعلق بالفئات الخمس التي تقسم إليها أفعال الإنسان في الشريعة الإسلامية، انظر صبحي المحمصاني، المجلد ٢، ص ١٢؛ وانظر الفصل الأول أعلاه.

(١٣) الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد ٢، ص ٥٣.

(١٤) هذا هو موقف الحنابلة والمالكية والزيدية والباطنية؛ انظر م.س. مذكور، المرجع السالف الذكر، ص ٣١٧.

(١٥) م.س. مذكور، المرجع السالف الذكر، ص ٣١٧.

(١٦) م.س. مذكور، المرجع السالف الذكر، ص ٣١٩. انظر أيضًا لنفس المؤلف، ١٩٦٥.

كان هو في الحقيقة للزوج^(١٧). وبالطريقة نفسها يمكن القول بأن الإحصاب في بيئة مصطنعة لا يكون مشروعاً إلا إذا أتت البويضة والسائل المنوي من زوجين شرعيين^(١٨). ولا يتعلق الأمر، في كل ذلك، بالعقم لدى الرجل؛ فالواقع أن كتب الفقه لا تتحدث عنه ولذلك ما يبرره، إذ إن الطريقة الوحيدة لمعالجة الوضع في هذه الحالة هي اللجوء إلى التلقيح الصناعي باستخدام سائل منوي غريب، وهذا ما يوقع في وضع مماثل للزنى. وفضلاً عن ذلك، فإنه نظراً لتحريم التبني في الإسلام، لا يبقى هناك سوى الحل الذي يقارب التبني والذي نشير إليه بلفظة «الكفالة». وهي تتمثل في تعهد طفل من أجل رعايته وتربيته دون إجراء أي تغيير في حالته المدنية، وذلك حفاظاً على النسب الذي يتخذ الإسلام بشأنه موقفاً صارماً للغاية^(١٩).

وكانت عادة وأد الأطفال في الجاهلية شائعة جداً فيما يبدو، وكانت ترجع إلى سببين أحدهما أخلاقي يستند إلى مفهوم خاص عن الشرف تشكل المرأة تهديداً دائماً له^(٢٠). والثاني، ذو طابع اقتصادي، وهو الخوف من الفقر. وقد دحض الله عز وجل ذلك بصورة قاطعة، في مخاطبته النبي ﷺ، في الآية: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ أَن تَشْرَكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدِينَ إِحْسَاناً وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾ (سورة الأنعام، الآية ١٥١).

ويذكر بشر فارس سبباً ثالثاً ذا طابع اجتماعي، غير أنه يبدو لنا مبالغاً فيه؛ فهو يزعم أنه في أي مجتمع محارب، مثلما كان المجتمع العربي قبل الإسلام، حيث يتعرض الذكور دائماً لمخاطر الهلاك، يكون هناك بالضرورة عدد زائد من النساء، كان أسلوب الوأد يسمح بالحد منه. فالأمر يتعلق إذن بوسيلة عنيفة للتنظيم الذاتي الديموغرافي، إذ يقول بشر فارس: «في رأينا، كان العرب يدفنون بناتهم لأنهن لسن مهيبات للحرب. وتحسباً لسنوات من القحط، كانوا يتخلصون من الأفواه غير النافعة؛ فكان عجز المرأة عن القتال سبباً للوَأد، بينما كان القحط سبباً له»^(٢١).

(١٧) م.س. مذكور، المرجع السالف الذكر، الصفحات ١٣١-١٣٩. وتتجلى في هذا الموقف أهمية النية في الطريقة التي يفصل بها الإسلام في أعمال الإنسان.

(١٨) يمكن أن تعرض لنا، في وضع تعدد الزوجات، حالة يمكن فيها، بالنظر إلى عقم إحدى الزوجات الشرعية، أخذ بويضات من زوجة أخرى؛ فتلقح بالسائل المنوي للزوج ثم توضع في رحم الزوجة العاقر: فالمبدأ الأساسي الذي يجب احترامه هو نقاء النسب إلى الأب وشرعية الروابط القائمة بين الأبوين.

(١٩) لذلك فإن الفقه صارم تماماً فيما يتعلق بالنسب: فكل إنكار للأبوة محرم قطعاً. والقاعدة العامة في هذا الصدد هي أن «الولود للفرأش»، أي للأب الشرعي، إلا إذا كنا أمام حالة زنى مقطوع به أو في حالة انفصال ثابت، ففي هذه الحالة يقضي الفقه بعقوبات وحلول تقرها بصفة عامة كل المذاهب الفقهية.

(٢٠) انظر B. Farès، ١٩٣٢. وفضلاً عن الطيش، يتمثل الخطران الرئيسيان اللذان يخشيان من جانب المرأة على أقربائها، بل وأيضاً على القبيلة بأسرها، فيما تتعرض له من سبي وما تمارسه من إغواء. وهذا العار الذي يلحق بالجماعة في كلتا الحالتين لا يغسل إلا بالدم (انظر الصفحات ٧٧-٧٩).

(٢١) نفس المرجع، ص ١٢٨.

ويستخلص من كل ذلك أنّ عادة قتل الأطفال كانت منتشرة في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام وأنّ الإسلام حاربها بصرامة بالغة^(٢٢). وإذا كانت هذه العادة الآثمة موجهة طوعاً ضد البنات أكثر مما كانت تستهدف البنين، فإنّ ذلك يمكن إدراكه بسهولة في مجتمع يغلب عليه الطابع الحربي ويترسخ فيه نظام السلطة الأبوية. والإسلام، إذ يراعي طبيعة الإنسان ونزعاته - الصالحة أو الطالحة - اتخذ موقفاً مناقضاً تماماً لما كان سائداً قبله، لا لتأكيد المساواة بين الجنسين فحسب، بل ولتأكيد نوع من المعاملة التفضيلية للبنات والنساء.

وهكذا يعنف القرآن، في أربع آيات على الأقل، من يفضّل البنين على البنات: ﴿وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظلّ وجهه مسوداً وهو كظيم. يتوارى من القوم من سوء ما بشر به أيمسكه على هون أم يدسه في التراب ألا ساء ما يحكمون﴾ (سورة النحل، الآيتان ٥٨ و٥٩). ويعنف القرآن الكفرة الذين كانوا يدعون، تبريراً لقتلهم البنات عند مولدهن، أن البنات لله ويجب أن يعدن إليه، بينما البنون فقط لهم.

أما السنة النبوية، فإنها مiale للبنات بشكل واضح. ويشير الغزالي، وهو يتحدث عن الوأد في الجاهلية، إلى أنه على المسلم الصالح «ألا يكثر فرحه بالذكر وحزنه بالأنثى فإنه لا يدري الخير له في أيهما. فكم من صاحب ابن يتمنى أن لا يكون له، أو يتمنى أن يكون بنتاً، بل السلامة منهن أكثر والثواب فيهن أجزل»، وقد قال النبي ﷺ: «من كان له ابنة فأدبها فأحسن تأديبها وغذاها فأحسن غذاها وأسبغ عليها من النعمة التي أسبغ الله عليه كانت له ميمنة وميسرة من النار إلى الجنة». وأضاف ابن عباس أنّ النبي ﷺ قال: «ما من أحد يدرك ابنتين فيحسن إليهما ما صحبتهما إلا أدخلتهما الجنة»^(٢٣).

وأكثر من ذلك أنّ الغزالي يستشهد ببعض أقوال النبي التي تظهر تفضيلاً واضحاً للبنات على البنين. فيروي عن النبي أنّه قال: «من خرج إلى سوق من أسواق المسلمين فاشترى شيئاً فحمله إلى بيته فخص به الإناث دون الذكور نظر الله إليه ومن نظر الله إليه لم يعذبه»، وفي رواية «من حمل طرفة إلى السوق إلى عياله فكأنما حمل إليهم صدقة حتى يضعها فيهم وليبدأ بالإناث قبل الذكور، فإنه من فرح أنثى فكأنما بكى من خشية الله، ومن بكى من خشية حرم الله بدنه على النار»^(٢٤).

وعلى هذا النحو نرى كيف يقيم الإسلام التوازن بين البنين والبنات في مجتمع جرى العرف فيه لا على إعلاء شأن البنين فحسب وإنما على تدمير البنات معنوياً وجسدياً.

(٢٢) انظر الحاشية ١١ أعلاه فيما يتعلق بلفظ «الوأد».

(٢٣) أورد الغزالي رواية أخرى لهذا الحديث: «من كان له بنتان أو أختان...». انظر الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد ٢، ص ٥٤-٥٥.

(٢٤) نفس المرجع، ص ٥٥.



أطفال يلبسون الطواقي المطرزة، في الحمرا قرب نزوى (سلطنة عمان)
دانييل ريفيه © اكسبلورور، باريس

على أن ترجيح كفة البنات ذاته، كما رأينا، يراد به مكافحة انبعاث العقلية الجاهلية، التي قد تستشف بسهولة، حتى يومنا هذا، في بعض الأوساط.

وفي هذا الاتجاه نفسه، ينزل الإسلام المرأة منزلة كريمة ويمنحها وضعًا لم تحظ به قط من قبل ولا يمكن لكثير من التشريعات الحديثة أن تصل إليه^(٢٥).

ولا حاجة إلى الخوض أكثر من ذلك في مسألة المساواة بين الجنسين في الإسلام، بيد أن من الضروري التأكيد على أن الإسلام أقر بادئ ذي بدء مبدأ الكرامة الإنسانية باعتباره مبدأً ثابتًا لا يجوز المساس به، ومن ثم لم يعد هناك أي تفكير، سواء في مجال قواعد الفقه أم في الأخلاقيات الشائعة، في إقامة أي تمييز بين الأطفال والكبار، أو بين الرجال والنساء أو بين الأعراق والشعوب. وفضلًا عن ذلك فإنّ الطفل يعامل، منذ المرحلة الجنينية، معاملة إنسان مكتمل الخلقة له مهمة وغاية؛ فمهمته تتمثل في أن يتطور وينمي كل قدراته الجسدية والفكرية والجمالية والأخلاقية والاجتماعية. وغايته تكمن في النجاح في حياته الدنيوية والنجاة من عذاب الآخرة. وهذه الغاية تتحقق بالممارسة الحرة لما وهب من قدرات طبيعية تتيح له التوصل إلى الحقيقة وإلى تحقيق تطلعه العميق إلى الاستجابة لما دعاه الله إليه. وهذا هو المعنى الذي يقال فيه إن الإسلام دين الفطرة. وفي هذا المنظور أيضًا يولد كل إنسان مسلمًا، ثم تثبت أقdamه بعد ذلك، بتأثير التربية، في الإسلام، أو ينحرف عن الطريق القويم^(٢٦).

ولا عجب، لذلك، من أن نرى المجتمع والأسرة في الإسلام يحيطان الحمل والولادة بجو من التدبير تصحب فيه العناية والحماية الإلهية الأم والوليد، فالمرأة الحامل التي تموت أثناء الحمل أو الولادة تدخل الجنة مباشرة. وكذلك حال الأطفال الرضع الذين هم «طيور» الجنة، أي عبارة أخرى من بين مباحجها. وهناك أحاديث كثيرة تؤكد هذه الطبيعة الفردوسية للأطفال. ويقول أحد هذه الأحاديث: «ريح الطفل من ريح الجنة»^(٢٧).

ومن ثم فإن استقبال الأسرة طفلًا يمثل في آن واحد حدثًا هامًا وبعاءً على الابتهاج. ولا يختلف الإسلام عن الحضارات الأخرى في هذا الشأن. ومع ذلك فهو يتميز عنها من حيث أنه يضع العلاقات بين الأفراد، بما في ذلك علاقة الطفل بأبويه، في سياق مجتمعي يضفي فيه الوجود الإلهي على الجو العاطفي والأخلاقي والاجتماعي للأسرة وللمجتمع بأسره، طابعه الخاص. ويستمد هذا الطابع من تقوى الأفراد وإيمانهم بالله. فالحنان الذي يحظى به

(٢٥) انظر الفصل التاسع من هذا المجلد.

(٢٦) هذا مفاد الحديث الشريف: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه». وسمة الإسلام هذه حملت كثيرًا من المستشرقين على القول بأن الإسلام دين طبيعي: وهذا قول هراء. ولإدراك فكرة موافقة الإسلام للطبيعة البشرية هذه، من الممكن والمفيد الرجوع إلى الرواية الفلسفية لأبي بكر بن طفيل (فيلسوف وطبيب أندلسي، توفي عام ١١٨٥) حيث يبرهن الكاتب على أن الإنسان يمكنه التوصل، بممارسة قدراته، إلى اكتشاف كل الحقائق المنزلة في القرآن الكريم.

(٢٧) الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد ٢، ص ٢١٨.

الطفل منذ مولده والرعاية التي يحاط بها هما بمثابة حق يتمتع به بحكم السر الإلهي المودع فيه، وبمثابة واجب ديني مفروض على أبويه.

ويروى عن النبي ﷺ أن أحد أصحابه، وقد رآه يوماً يقبل حفيده الحسن، قال له: «إن لي عشرة من الولد ما قبّلت واحداً منهم، فقال: إن من لا يرحم لا يُرحم»^(٢٨).

وذاث يوم تعثر الحسن في مسجد المدينة، والنبي على المنبر. فنزل ﷺ وحمل الحسن بين ذراعيه وتلا قوله تعالى: ﴿واعلموا أنما أموالكم وأولادكم فتنة﴾ (سورة الأنفال، الآية ٣٨).

وذكر الغزالي أيضاً أن يزيد بن معاوية روى عن أبيه هذه النادرة: «أرسل أبي إلى الأحنف بن قيس فلما وصل إليه، قال يا أبا بحر ما تقول في الولد؟ قال: يا أمير المؤمنين:

ثمار قلوبنا، وعماد ظهورنا، ونحن لهم أرض ذليلة، وسماء ظليلة وبهم نصول على كل جليلة فإن طلبوا فاعطهم وإن غضبوا فارضهم، يمنحوك ودهم ويحبوك جهدهم، ولا تكن عليهم ثقلاً ثقيلاً فيملوا حياتك ويودّوا مماتك ويكرهوا قربك»^(٢٩).

وفي مصنف لابن القيم الجوزية^(٣٠) عنوانه تحفة المودود بأحكام المولود، بين المؤلف ما يجب التحلي به من الآداب مثل استحباب طلب الولد وكراهة سخط البنات ووجوب

تأديب الأطفال والحدب عليهم والعدل بينهم.

وجمع المؤلف الآيات القرآنية والأحاديث التي تخص الطفولة، ابتداءً من زواج الأبوين وحمل الأم حتى نضوج الطفل، مروراً بحمله ومولده ومختلف مراحل نموه. وفي الفصل الأول،

أبرز المؤلف حديثاً شهيراً يقول: «تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأنبياء يوم القيامة»^(٣١).

وقد خصص نصف الكتاب (ثمانية فصول من سبعة عشر فصلاً) للسنة النبوية عن العدل في استقبال البنات والبنين ومعاملتهم؛ وعن الصبغ الإسلامية التي تلقن في أذن المولود^(٣٢)

والاحتفالات^(٣٣) التي ينبغي إقامتها في اليوم السابع من المولد، وهو التاريخ الذي يختن فيه الولد عامة^(٣٤).

(٢٨) نفس المرجع.

(٢٩) نفس المرجع، ص ٢١٧.

(٣٠) ابن القيم الجوزية، ١٩٨٣.

(٣١) نفس المرجع، ص ١٢.

(٣٢) ينقسم الأذان إلى قسمين، أولهما الشهادة وتلقن في الأذن اليمنى، وثانيهما الإقامة وتلقن في الأذن اليسرى.

(٣٣) يتعلق الأمر خاصة بشعيرة التضحية بكبش وتسمى هذه العملية عقيقة، وإقامة وليمة للأهل والأصدقاء للاحتفال بمقدم الطفل الوليد. وهذا منسك كان معمولاً به في الجاهلية وأبقى عليه الدين الجديد مع تحديد شروطه وسياقه. وقد خصص له ابن القيم ثلث مؤلفه تقريباً.

(٣٤) هذا منسك يرجع إلى إبراهيم عليه السلام وقد تبعه كل الأنبياء من بعده. وقد خصص ابن القيم فصلاً طويلاً (٥٠ صفحة) للختان أكد فيها أن الغرض منه هو الطهارة التي يجب أن يتحلى بها كل مسلم بالاعتسال (الكبير والصغير)، والتطهر من أجل إقامة الصلاة والصوم. فالغزلة (جلدة عضو التناسل لدى الرجل) تحدث احتقان البول وهو مصدر نجس. وذكر المؤلف فوائد أخرى للختان لا يتسع المجال للخوض في تفاصيلها.

وخصص المؤلف أيضًا فصولاً في ذكر تسمية الصبي وأحكامها ووقتها وكل ما يرتبط به من رموز. وهذا الاختيار هو حق مقصور على الأب الذي يمكنه تغيير اسم الوليد إذا اقتضت مصلحة الطفل ذلك.

وفي الأبواب الأربعة التالية، تناول المؤلف موضوع الحنان الذي يجب أن يحاط به الأطفال. ولم يكن النبي يتردد في أن يحمل بين ذراعيه أو على كتفيه طفلاً من أقاربه وأن يصطحبه معه إلى المسجد في أوقات الصلاة.

وتلي ذلك أبواب تعرض فيها مسائل رعاية الأطفال وتربيتهم بطريقة غير متميزة. وأفرد المؤلف باباً لوجوب تأديب الأولاد وتعليمهم والعدل بينهم^(٣٥). وهذه التربية، في المراحل الأولى من الحياة، تتجاوز في النظرة الإسلامية مجرد التقويم لتتضمن تلقيناً حقيقياً للإيمان ولقواعد الحياة الإسلامية. وبذلك فإن صيغة الشهادة هي ما يجب أن يسمعه المسلم في البداية وفي الختام؛ أي بعبارة أخرى عند الميلاد وعند الممات. ولكن تعليم الممارسات الدينية بمعناها الدقيق يبدأ في سن السابعة بالصلاة.

ويقول النبي ﷺ، مخاطباً الآباء: «مروا أبناءكم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر وفرقوا بينهم في المضاجع»^(٣٦).

وجاء في حديث آخر: «من حق الولد على الوالد أن يحسن اسمه ويحسن أده»^(٣٧). كذلك يفيد حديث آخر «أن من حقوق الأولاد على أبيهم أن يعدل بينهم ولا ينحل أحدهم شيئاً لم ينحله إخوته وأخواته»^(٣٨). ويشمل العدل الذكور والإناث. وذكر المؤلف نوادر تبرز إنكار النبي لمن يتخذ موقفاً تفضيلاً في مواجهة البنين.

ويختتم هذا الجزء من الكتاب بحديث عن الحقوق والواجبات بين الآباء والأطفال، وطبقاً لما جاء في الآية التالية: ﴿واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً وبذي القربى واليتامى﴾ [...]. (سورة النساء، الآية ٣٦).

ويؤكد المؤلف هنا على لفظة «ذي القربى» ليبين أن هذه الحقوق متبادلة، طالما أن المرء يكون إنبأً لشخص وأباً لشخص آخر في آن واحد. وتأتي بعد ذلك عناصر بشأن رعاية الطفل تتعلق بالرضاعة والتغذية المتدرجة والعلاج الذي يتبع عند ظهور الأسنان الأولى، وكيفية تمييز صيحات الرضيع وبكائه، والفظام والانفعالات الشديدة وكيفية الحد منها. وركز المؤلف بوجه خاص، في هذا الجزء، على الفطام - الذي يجب أن يكون تدريجياً - وعلى التغذية التي يجب أن تكون معتدلة.

(٣٥) ابن القيم الجوزية، المرجع السالف الذكر، ص ١٧٦ وما يليها.

(٣٦) نفس المرجع، ص ١٧٦.

(٣٧) نفس المرجع، ص ١٧٧.

(٣٨) نفس المرجع، ص ١٧٨.

وتناول المؤلف بعد ذلك التربية الأخلاقية للطفل فكتب ما يلي: «ومما يحتاج إليه الطفل غاية الاحتياج الاعتناء بأمر خلقه، فإنه ينشأ على ما عوّده المربي في صغره: من حرد وغضب، ولجاج، وعجلة، وخفة مع هواه، وطيش، وحدة، وجشع، فيصعب عليه في كبره تلافي ذلك، وتصير هذه الأخلاق صفات وهيئات راسخة له، فلو تحرز منها غاية التحرز، فضحته ولا بد يوماً ما، ولهذا تجد أكثر الناس منحرفة أخلاقهم، وذلك من قبل التربية التي نشأ عليها»^(٣٩) وكذلك «يجب أن يجتنب الصبي إذا عقل: مجالس اللهو، والباطل، والغناء، وسماع الفحش، والبدع، ومنطق السوء، فإنه إذا علق بسمعه، عسر عليه مفارقتة في الكبر، وعزّ على وليّه استنفاذه منه»^(٤٠).

ويضيف المؤلف أنه ينبغي «لوليّه أن يجنبه الأخذ من غيره غاية التجنب فإنه متى اعتاد الأخذ صار له طبيعة... ويعوده البذل والإعطاء... وينبغي لوليّه أن يجنبه الكسل والبطالة والدعة والراحة (...). والحذر كل الحذر من تمكينه من تناول ما يزيل عقله من مسكر وغيره»^(٤١) (...). وينبغي أن يجنبه - إن كان ذكراً - لبس الحرير فإنه مفسد له ومخنث لطبيعته، وقد قال النبي ﷺ: «حرّم الحرير والذهب على ذكور أمّتي وأجلاً لإناثهم»^(٤٢).

ويختتم المؤلف هذا الجزء من الكتاب بتوصيات موجّهة للأب بشأن الإعداد الملائم الذي يجب عليه أن يوفره لابنه^(٤٣). فإذا رآه حسن الفهم؛ صحيح الإدراك؛ جيد الحفظ واعياً؛ فهذه من علامات قبوله؛ وتهنئته للعلم، لينقشه في لوح قلبه ما دام خالياً. وإن رآه بخلاف ذلك من كل وجه، وهو مستعد للفروسية، وأسبابها من الركوب والرمي، واللعب بالرمح، وأنه لا نفاذ له في العلم، ولم يخلق له، مكنه من أسباب الفروسية والتمرن عليها، فإنه أنفع له وللمسلمين. وإن رآه بخلاف ذلك، وأنه لم يخلق لذلك، ورأى عينه مفتوحة إلى صنعة من الصنائع، مستعداً لها، قابلاً لها، وهي صناعة مباحة نافعة للناس، فليمكنه منها. هذا كله بعد تعليمه له ما يحتاج إليه في دينه^(٤٤).

(٣٩) نفس المرجع، ص ١٨٧.

(٤٠) نفس المرجع، ص ١٨٨.

(٤١) نفس المرجع، ص ١٧٩.

(٤٢) نفس المرجع، ص ١٨٩.

(٤٣) يتحدث المؤلف خاصة عن الصبيان. ولا جرم أن البنت تتمتع بنفس الاهتمام.

(٤٤) ابن القيم الجوزية، المرجع السالف الذكر، ص ١٩٠.

الإسلام وحقوق الطفل

تبرز كيفية استقبال العائلة والمجتمع للطفل، في الإسلام، مجموعة التزامات قانونية على الآباء وحتى على أفراد المجتمع كله، ويمكن أن تستنبط منها الحقوق الأساسية للطفل. ويجب مع ذلك ألا يغيب عن بالنا أن علاقة إنسان بآخر، في الإسلام، بما في ذلك العلاقة بين الأب والابن، هي علاقة مثلثية يكون الله فيها موجودًا دائمًا لأنه سبحانه هو في آن واحد الوسيط في هذه العلاقة (إذ إن كل المسلمين إخوة في الله)، ونقطة مبتدأها ومنتهاها. ولذلك فإن العلاقة بين الآباء والأطفال تتجاوز مرحلة الغريزة أو حتى مرحلة الحب المكتسب، لتأخذ طابعًا مقدسًا. وهي علاقة جدلية تخرج الحب والمراعاة من الآباء لأبنائهم من المودة والتبجيل من جانب الأطفال لأبنائهم. وهذا التبجيل للآباء تؤكد بقره آية كريمة تربط بين الإحسان البالغ الذي يجب أن يحيط به المرء أبويه وبين عبادة الله. ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانًا إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولًا كريمًا. واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرًا﴾ (سورة الإسراء، الآيتان ٢٣ و٢٤).

وهذه العلاقة بين الآباء والأبناء يعززها كذلك حديث نبوي مفاده أن الطفل الذي تحسن تنشئته على نهج الإسلام، يكون مبعث فخر لأبويه في الحياة الدنيا ووسيلة لرفعة مكاتهما عند الله في الآخرة بفضل الدعوات والتضرعات التي يتوجه بها إلى الله من أجلهما.

وفضلاً عن ذلك، يؤكد القرآن فيما يتعلق بالبنين: ﴿المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابًا وخير أملاً﴾ (سورة الكهف، الآية ٤٦). وكثيرًا ما يستشهد بالشرط الأول فقط من هذه الآية للتأكيد على أهمية النسل من الذكور من وجهة النظر الاجتماعية. ودون تجاهل هذا الجانب من النفسية البشرية، يحذر القرآن مع ذلك من الزهو والنشوة اللذين يجلبهما هذان الجانبان من القوة، المتمثلان في المال والبنين، واللذان يذكران بالضرورة بعقلية الجاهلية. على أننا كثيرًا ما نجد في القرآن مثل هذا التحذير من الغرور الذي ينبعث من كثرة البنين أو حتى كثرة أفراد المجتمع، لأن الكثرة، في مفهوم الجاهلية، هي دائمًا مرادف للعزة والقلة مصدر للذلة^(٤٥). وقد غير الإسلام مفهوم العزة هذا تغييرًا تامًا وجعل منه صفة من صفات الله. وجاء في حديث أن من التمس العزة لدى الناس أذله الله في الآخرة^(٤٦). ويقول القرآن ﴿كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله والله مع الصابرين﴾ (سورة البقرة، الآية ٢٤٩).

(٤٥) انظر B. Farès، المرجع السالف الذكر، ص١١٨-١١٩.

(٤٦) السيوطي، ١٩٣١، المجلد ٣، ص١٦٤.



طالب في كتاب، منطقة جلفة (الجزائر)
اليونسكو / شين هديسون

وهكذا، فإنّ الطفل الذي يقصده الإسلام، هو الطفل الذي يولد على الفطرة التي منحها الله، والذي ينشأ على هدي الله ويحيا حياته على هذا النهج؛ فهذا الطفل يحظى بالرعاية الإلهية ويستطيع التغلب على المحن. ولما بهم عدد أولئك الأطفال، لأنهم يحظون دائماً بالحماية الإلهية، وهي المصدر الوحيد والحقيقي للعزة والمجد ومثل أولئك الأطفال يجب أن يتمتعوا بعدد من الحقوق على آباءهم.

ومن بين هذه الحقوق، ينبغي أن نذكر، في المقام الأول، حق الطفل في الحياة. وهو حق مقدس يفرض نفسه بدءاً من المرحلة الجنينية، كما رأينا من قبل. ومن هذا الحق تنبثق حقوقه في العطف والحماية والرعاية التي يجب أن يوفرها له أبواه. وللطفل أيضاً حق في الرضاعة حولين كاملين (سورة البقرة، الآية ٢٣٣)، كما أن حقه في رعاية أبيه له حق يؤكد القرآن، كما تعتبر السنة خير طريق (عند الله) ينفق فيه الأب ماله. ويروى أن النبي ﷺ قال «دينار أنفقته في سبيل الله ودينار أنفقته في رقبة ودينار تصدقت به على مسكين ودينار أنفقته على أهلك أعظمها أجراً الدينار أنفقته على أهلك»^(٤٧).

وحق الطفل هذا في الرعاية ليس حقاً يربط الطفل بأبيه فحسب، إنما هو حق يسري أيضاً على المجتمع، إذا كان الطفل في حاجة. ويصف الله تعالى أهل الجنة، بأنهم أولئك الذين ﴿... في أموالهم حق للسائل والمحروم﴾ (سورة الذاريات، الآية ١٩)^(٤٨). وإذا كان الطفل يتيمًا، فإنّ حقوقه تحفظ تمامًا: سواء أكان الأمر يتعلق بحقه في الزكاة، إذا كان محتاجًا، أم بحقه في حماية ماله، إذا كان له ميراث.

أما عن إرث اليتامى، فإنّ القرآن الكريم شديد على الأوصياء الذين قد تراودهم الرغبة في التلاعب بأموال اليتيم: ﴿ولا تقربوا مال اليتيم إلاّ بالتي هي أحسن﴾ (سورة الأنعام، الآية ١٥٢؛ وسورة الإسراء، الآية ٣٤؛ وسورة النساء، الآيتان ٢ و١٠).

ولليتيم أيضاً، فضلاً عن نصيبه في الزكاة، نصيب في غنيمة الحرب. ويقول القرآن الكريم: ﴿واعلموا أنّما غنمتم من شيء فإنّ لله خمسة وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين...﴾ (سورة الأنفال، الآية ٤١؛ وسورة الحشر، الآية ٧).

والأمر كذلك فيما يتعلق بما ينفق ابتغاء مرضاة الله إذ إنّ لليتامى حقاً فيه (سورة البقرة، الآية ٢١٥). وتصور المساعدة التي تمنح للمساكين واليتامى على أنها أفضل دليل على طاعة الله (سورة البقرة، الآية ١٧٧).

وأكثر من ذلك أنّ الله يجعل من سوء معاملة اليتيم صفة مميزة للكافر: ﴿أرأيت الذي يكذب بالدين، فذلك الذي يدع اليتيم﴾ (سورة الماعون، الآيتان ١ و٢).

(٤٧) الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد ٢، ص ٤٩.

(٤٨) تصف هذه الآية الزكاة بأنها حق للمحتاجين وليست صدقة طوعية. ولهذا الحق أهمية كبيرة في الإسلام إلى حد أنه يمثل الركن الثالث من أركان الإسلام بعد الشهادة والصلاة؛ فالزكاة فرضية من أنكرها كفر.

وأخيراً، فإنَّ الله يذكر محمداً، تأكيداً للعناية الخاصة التي يوليها لليتيم، بأنَّه هو نفسه كان يتيمًا وأنَّ الله آواه. ولذلك نهى الله عن قهر اليتيم (سورة الضحى، الآيتان ٦ و٩). وهذا الأمر الموجه للنبي ﷺ هو، بالطبع، طريقة أكثر ما تكون صراحة لتذكير أفراد المجتمع بأسره بواجبهم تجاه اليتامى. بل إنَّه يمكن القول بأنَّ اليتيم، في المجتمع الإسلامي، يحظى بمعاملة مميزة نتيجة لأنَّ النبي ذاته عاش يتيمًا. ولا يمكن أن يكون ذلك إلا تعبيرًا عن إرادة إلهية اصطفقت، من بين البشر جميعًا، يتيمًا - أي مخلوقًا ضعيف الجانب - لتعهد إليه بالرسالة، وبأنَّ الله سبحانه وتعالى ذكر في القرآن، مرات عديدة، بالحكمة والمعاملة الحسنة التي يجب أن يعامل بها اليتامى ونهانا عن قهرهم: «فأما اليتيم فلا تقهر...».

ومن جميع حقوق الطفل، احتفظنا لنهاية الحديث بالحق في التربية^(٤٩). وهذا للتأكيد على أنَّ هذا الحق يبرز كطريقة لتلخيص سائر الحقوق وتوجيهها.

فالواقع أنَّ المغزى وغاية القصد من حياة مخلوق يولد في كنف أسرة مسلمة، هو أن يشب وينمو ويحيا حياته الراشدة مسلمًا صالحًا. ولا يتسنى هذا إلا إذا عمل الأبوان، منذ المولد، على توفير تربية إسلامية حقيقية لطفلهما. وهذه التربية، كما ذكرنا سلفًا، تعتمد على جو عام من التقوى يحث الأفراد، في كل لحظة، على التأمل في الله من خلال مختلف تجليات خلقه. ولما كان الطفل مخلوقًا مميزًا، فإنَّ كل عمل يتعلق به يجب أن تشبع فيه التقوى التي تسمح، وحدها، للأباء والمربين بالألا يفسدوا الفطرة التي خلق الله عليها الأطفال جميعًا. وأكثر من ذلك، فإنَّ التربية الإسلامية الحسنة تتمثل في مساندة هذه الفطرة ومعاونة الطفل على أن يتبصر، شيئًا فشيئًا آيات الله التي تتجلى في كل جوانب الخلق، بما فيها الطبيعة البشرية ذاتها (سورة الذاريات، الآيتان ٢٠-٢١).

ويجب أن تكون التربية شاملة وأن تستهدف تنمية جميع قدرات الإنسان سواء أكانت بدنية أم فكرية أم أخلاقية أم روحية أم جمالية^(٥٠).

على أنَّ الفصل الأول الذي يجب أن تبدأ به تربية الطفل، بمعناها الضيق^(٥١)، يكمن في تعلم القراءة تنفيذًا لأول أمر وجهه الله إلى محمد، وهو الأمر الذي يفتح السورة الأولى في القرآن: «اقرأ!».

ومن السهل أن يدرك المرء أنَّ نقطة البداية لثقافة تقوم على الكتاب المقدس تكمن في تعلم القراءة التي تتيح إدراك الأفكار التي ينطوي عليها هذا الكتاب. وهذه المعرفة بالكتاب، عن طريق القراءة، سوف توجه التنمية الفكرية والعلمية للمجتمع وتحديث ما يسميه البعض

(٤٩) يتضمن هذا المجلد فصلًا مخصصًا للتربية، ولذا نكتفي هنا بذكر بعض سماتها الأساسية.

(٥٠) انظر شاذلي الفيتوري، ١٩٨٥، الصفحات ١٦١-١٧٥.

(٥١) بالمقابلة بالتربية العامة التي يتلقاها الطفل في محيطه العائلي حتى الوقت الذي يبدأ فيه الاختلاف إلى الكتاب (ما بين ٤ و٦ سنوات، على حسب المجتمع).

«بالمعجزة الإسلامية»؛ لأنَّ هناك، في المفهوم الإسلامي للمعرفة، علاقة جدلية لا تنقطع أبدًا بين المعرفة والتقوى، فكلمًا كان الرجل تقيًا، سعى إلى نيل مزيد من العلم، وكلَّمًا تقدم في هذا المجال (بإدراك بواطن هذه الآيات الشهيرة التي جعلها الله في كل جوانب الخلق) ازداد تقوى: بحيث يظل تعطشه للعلم قويًا ومستمرًا. ولذلك حثَّ الإسلام على القناعة في كل شيء، إلا في العلم (سورة طه، الآية ١١٤).

الشباب وروح الفتوة

مرحلة الكُتَّاب هي الفترة التي يتلقَّى فيها الطفل الجزء الأساسي من تعليمه الديني والفكري والأخلاقي والاجتماعي. ومع تعلُّم القرآن (قراءة وكتابة) يبدأ أيضًا تلقينه السيرة النبوية وكذلك تاريخ العصور الأولى للإسلام والدور الذي قام به الصحابة والخلفاء الراشدون. ويسمَّى معلِّم الكُتَّاب مؤدِّبًا^(٥٢) لأنَّ دوره يتمثَّل في تدريب الطفل، بالكلمة والمثال والفعل معًا، على اكتساب آداب القرآن والسنة، وعبارة أخرى نماذج السلوك كما ينصُّ عليها مصدرنا الإسلام هذان.

وعند التخرُّج في الكُتَّاب، في سن ١٣-١٤ عامًا تقريبًا، يدرك الشاب المسلم سن البلوغ. وبهذا الحدث بذاته، يصل الشاب إلى مرحلة التكليف ويجب عليه، فضلًا عن الصلاة - التي يجب عليه إقامتها منذ سن السابعة - أن يؤدي جميع الواجبات الدينية المفروضة على البالغين: الزكاة، وصوم شهر رمضان، والحج (إذا استطاع إليه سبيلًا)، وحتى حمل السلاح في حالة الجهاد.

ويبدو هذا التغير في الوضع^(٥٣) عنيفًا بدرجة تحمل على التساؤل إن كان مفهوم مرحلة الشباب موجودًا في مثل هذا المجتمع؛ فالواقع أنَّ فترة المراهقة (الفترة التي يعد فيها الشباب نفسه للحياة العملية بالدراسة و/أو التمهّن) تبدو قصيرة جدًّا في المجتمع الإسلامي. ويحدِّدها ابن القيم بالفترة بين سن العاشرة وسن البلوغ (١٣-١٤ سنة).

وبالرغم من أنَّ الطفل الذي هو في العاشرة من عمره لم يبلغ بعد مرحلة التكليف، فإنَّه يفترض فيه أن يكون قد اكتسب درجة من النضوج الفكري - وبلغ بالتالي مستوى من المعرفة بالإسلام (القرآن والسنة) - تمكَّنه حينئذ من أن يؤكِّد وجوده، عن وعي، كإنسان مسلم. ولذلك أوصى النبي ﷺ بحثِّ الأطفال على الصلاة من سن السابعة وبمعاقتهم (جسدًا)

(٥٢) يسمَّى المدرِّس في مدرسة من النوع الحديث معلِّمًا لأنَّ دوره يتمثَّل أساسًا في التثقيف وفي التعليم.

(٥٣) لا يخضع الفرد، قبل سن البلوغ، للحدود، مثل قطع اليد في حالة السرقة. ويروى «أنَّ الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه كان عليه يومًا أن يحاكم صبيًا سارقًا، وأنَّه قال: انظروا عانته، فنظروا ولم يروا نبت الشعر، فلم يأمر عثمان بالبر»: ابن القيم الجوزية، المرجع السالف الذكر، ص ٢٣٤-٢٣٥.

في سن العاشرة إن لم يقيمها. وبين سن العاشرة والبلوغ، تبدو فترة التمرّس والتأمّل طويلة بما فيه الكفاية لتكليفه بكل واجباته والتزاماته.

وفي الدولة الإسلامية كثيرًا ما يبدأ تمهين الطفل (أي تعليمه حرفه) في الوقت نفسه الذي يختلف فيه إلى الكتاب. والأمر كذلك بالنسبة للفتاة التي تتلقى في وقت مبكر - فضلًا عن التعليم الذي تتلقاه شأنها شأن الولد^(٥٤) - تدريبًا على الأعمال المنزلية. وتتعلم مهنة حرفية إما في بيتها، عند أمها أو إحدى قرائبها، وإما عند معلمات متمرسات. ولذلك يتم الدمج الاجتماعي للشباب في وقت مبكر وبدون تأثير كبير على تفتحهم. ويزيد من سهولة هذا الدمج أنّ الإسلام يلزم كل فرد يصل إلى مرحلة التكليف بتدبير وسائل تحقيق الكسب الحلال، وذلك بممارسة عمل يدوي في أغلب الأحيان (تجارة أو حرفة، أو زراعة). ولم يكن من النادر أن يسلك علماء كبار في آن واحد طريقين، أحدهما مهنيًا في شكل عمل يدوي لكسب العيش، والآخر علميًا لا يستهدف الكسب^(٥٥). ذلك أنّ العمل في المفهوم الإسلامي نوع من الشكر لله، وهو بوجه من الوجوه عبادة^(٥٦). والإنسان يؤديه على أحسن وجه ممكن لإرضاء ضميره وللتيقن تمامًا من أنّ الكسب الذي يدره عليه حلال حقًا. وهو يؤديه أيضًا بسرور لأنّ العمل هو ما يتيح للإنسان، بوصفه مخلوقًا من مخلوقات الله، أن يعرف نفسه ويكتشف، في انبهار، القدرات الخلاقة التي وهبها الله إياها (ابتداءً من الحواس الخمسة وحتى التخيل) والتي تبرر تمامًا أنّ الله خلقه «في أحسن تقويم». ولما كان الإنسان لا يملك شيئًا - ولا حتى جسده - فإنّه يجب عليه شكر الخالق الذي استودعه قدراته كما وهب العناصر التي يمارس عليها هذه القدرات، بالعمل، لتكوين الثروات (من منتجات زراعية ومنتجات مصنعة وأعمال فنية إلخ)، التي هي مصدر كسب حلال ونفع للفرد والمجتمع.

ولذلك فليس للعمل، في الإسلام، أي معنى من معاني تكفير الذنوب. بل إنّ الجهد والتعب اللذين يولدهما العمل يضيفان قيمة على العامل الذي يجب أن يعامل بكثير من الرفق وأن يلقى على الأخص أجرًا عادلاً وعاجلاً. ويقضي الحديث النبوي، أن يعطى الأجير أجره قبل أن يجف عرقه.

وهذا الدمج الاجتماعي السريع، الذي ينقل الفرد من مرحلة مراهقة مقتضبة إلى حياة عاملة راشدة، لا ينبغي أن ينسبنا الإطار الاجتماعي الذي تدرج فيه العلاقات بين الأفراد، أيًا

(٥٤) تلك سنة سنّها النبي عليه الصلاة والسلام نفسه في مسجد المدينة، حيث خصص أيامًا لتعليم النساء والفتيات، واستمر تعليم النساء بعد ذلك إلى أن دخل العالم الإسلامي فترة الركود.

(٥٥) يعد الإمام سحنون التنوخي قاضي قبروان الكبير (عام ١٦٠-٢٤١هـ / ٧٧٦-٨٤٥م) وثاني أئمة المذهب المالكي بعد الإمام مالك بن أنس نفسه، مثالًا معبرًا في هذا الشأن: فإنه قبل مرغمًا منصب القاضي وبشرط ألا يأخذ أجرًا واستمر يحرث أرضه بنفسه ليكسب قوته.

(٥٦) انظر في هذا الشأن: C. Fitouri، ١٩٨٣، الصفحات ٧٥-١٠١.

كانت الفروق في السن بينهم، فآداب العمل، وكذلك الجو الأخلاقي العام في مجموعته، يشيع فيها ذلك التداخل بين الدنيوي والروحي، وبين المقدس وغير المقدس.

ويقول سيد حسين نصر: «الواقع أنّ الإسلام، بما أنّه دين الوحدة، لم يرق قط، في أي مجال كان، تمييزاً بين الروحي والدنيوي، أو بين الديني والعلماني. ولسنا نجد في اللغة العربية أو الفارسية أو أي لغة إسلامية أخرى كلمة مطابقة للفظي «Temporel» أو «Seculier»، وهذا خير دليل على أنّ المفاهيم المقابلة لهذين اللفظين غير موجودة في الإسلام. وإذا كان مثل هذا التقسيم لا يمكن أن يوجد، فمرجع ذلك أنّ مال قيصر، في نظر الإسلام، لم يعط قط لقيصر. ولما كان الإسلام يقوم على الوحدة، فقد تصور أسلوب حياة شاملاً لا يستبعد شيئاً. والتشريع الإسلامي، إذ وضع وفقاً لهذه النظرة إلى الطبيعة الحقيقية للأشياء، تشريع يتسم بالواقعية في كل جوانبه؛ فهو لا يأخذ في الاعتبار أولياء الله فحسب، بل يأخذ أيضاً الإنسان العادي، بكل جوانب قوته وضعفه^(٥٧).

إنّ أسلوب الحياة الذي تتشكل بفعله دوماً طبائع الإنسان، بالتعامل مع الآخرين (المعاملات)، يستلهم دائماً بدرجة ما النموذج المثالي الذي كانت عليه حياة النبي عليه الصلاة والسلام. ويقول سيد حسين نصر في كلامه عن الحديث «إنّه عامل دمج حيوي بالنسبة للمجتمع الإسلامي، لأنّ الحياة اليومية لملايين المسلمين الموزعين في العالم شكلت وفقاً للسنة والحديث النبويين، فعلى مدى ١٤٠٠ عام تقريباً، حرص المسلمون على أن يستيقظوا في الصباح كما كان النبي يستيقظ، وأن يأكلوا كما كان يأكل، ويغتسلوا كما كان النبي يغتسل، بل ويقصوا أطرافهم كما كان النبي يفعل. ولم تكن أي قوة توحد الشعوب المسلمة أكثر من وجود هذا النموذج المشترك للأفعال الأكثر بساطة في الحياة اليومية، فللمسلم الصيني، بالرغم من أنّه من جنس صيني، هيئة وسلوك وطريقة في التصرف والسير تذكر، في بعض جوانبها، بموقف المسلم على ساحل المحيط الأطلسي، وذلك لأنّ هذين الشعبين يتبعان منذ قرون طويلة نفس النموذج. ويمكن أن نلمح، لدى كل منهما، شيئاً من روح النبي عليه الصلاة والسلام. وهذا العامل الأساسي للتوحيد، هذه الأسوة الحسنة، هي التي تضيء على سوق مغربية جواً مماثلاً لما يستشعره المرء في سوق فارسية [...]». وهذا التماثل يأتي في المقام الأول من القرآن الكريم، ثم بصورة مباشرة وملموسة بدرجة أكبر، من «وجود» النبي ﷺ بين أمته بفضل أحاديثه وسنته^(٥٨).

(٥٧) انظر S.H. Nasr، ١٩٧٥، ص ٣٧.

(٥٨) انظر S.H. Nasr، المرجع السالف الذكر، ص ١٠٣.

الفتوة

وهكذا يبدو أن ما ييسر الاندماج الاجتماعي كثيراً، ليس هو مماثلة نموذج بعينه، لأن هذه المماثلة لا يمكن تصورها لعامة البشر نظراً لشخصية النبي ﷺ (الفريدة) وإنما هو تطّلع كل مسلم إلى الدنو، قدر الإمكان، من مثل أعلى للحياة تقدمه السيرة النبوية. ولكن محمداً ﷺ مع كونه نبياً، كان مع ذلك بشراً؛ ومن ثم فإننا نجد في السيرة نموذجاً لكل مراحل الحياة، من الميلاد حتى الممات. وقد دلت الأدب الإسلامي^(٥٩)، في وصف هذه المراحل، على فطنة ودقة بالغة؛ فهو، إذ يستند إلى معطيات قرآنية، يميز بين سبع مراحل داخل الرحم. ومن الميلاد حتى البلوغ، يجتاز الطفل نحو عشر مراحل، ولكل مرحلة من هذه المراحل تسمية (فإذا قارب الحلم فهو يافع ومراهق... وإذا بلغ فهو بالغ... فإذا اجتمعت قوته فهو حزور واسمه في جميع ذلك غلام ما لم يخضر شاربه. فإذا اخضر شاربه وأخذ عذاره في الطلوع فهو باقل، ثم هو ما بين ذلك وتكامل لحيته فتى...). وأشار ابن القيم إلى أنّ كلمة فتى تطلق على «السخي الكريم» فإذا اجتمعت لحيته فهو شاب إلى الأربعين^(٦٠).

ويستفاد من هذا الأدب نفسه أنه بين الفتوة (١٤-١٨ سنة) وبين نهاية الشباب (٤٠ سنة) يبلغ الرجل ذروة قوته الجسدية والفكرية. ومن ٤٠ إلى ٦٠ سنة، فهو سن الكهولة. وقد تلقى محمد ﷺ الوحي الأول في سن الأربعين وتلقى آخر ما أوحى عليه في نحو الستين. وقبل ذلك ومنذ طفولته، اشتغل بالتجارة التي كرس لها جهده في فتوته وشبابه. وهكذا فإنّ الفتوة، بمعناها الواسع، تشير إلى مرحلة الحياة التي تقع بين نهاية المراهقة وبداية سن الشباب. ولما كانت الفتوة فترة المثالية والأحلام، فإنّها تتميز في كل الثقافات، بالشهامة ونوازع القلب والعقل والحمية والجرأة والإيثار بل الرغبة في التضحية وغير ذلك من الصفات التي تجعل من الشباب، في كل العصور وفي كل الحضارات، محرك التاريخ.

ونقرأ تحت عنوان مادة «فتوة» في دائرة المعارف الإسلامية (L'Encyclopédie de l'Islam)، ما يلي: «لم تكن اللغة العربية، في عصر الجاهلية وصدر الإسلام، تعرف لفظة الفتوة، وإنما كانت تعرف فقط لفظ «الفتى»، الذي يستخدم هو نفسه في المفرد أكثر مما يستخدم في الجمع، لأنه كان يشير إلى أفراد وليس إلى جماعات. وفي هذا الوقت، يكون الفتى رجلاً شاباً وقويّاً، شجاعاً في الحرب، وكريماً وأياً: وهذا موقف شخصي أساسياً، كما أنه، رغم ارتباطه بالمجتمع القبلي وبملاحمه، مستقل عن كل عمل جماعي وكذلك

(٥٩) انظر ابن القيم الجوزية، المرجع السالف الذكر، ص ٢٣٦-٢٣٧.

(٦٠) نفس المرجع، ص ٢٣٧.

عن كل اعتقاد ديني صريح. ولا يزال يحدث أن يشيد مؤلف، وإن يكن عصرًا، بهذا النوع من الفضيلة تحت إسم الفتوة. وكان الأمير حاتم الطائي مضرب المثل الأسطوري في المجتمع العربي القديم؛ وبسبب علو شأن شخصية علي في الإسلام جعل منه المثل الأعلى للفتى، وهذا ما يعبر عنه القول المأثور «لا فتى إلا علي»^(٦١).

وفي دراسة مستفيضة، عرّف لويس ماسينيون الفتوة كما يلي: «الفتوة فضيلة عربية: فضيلة الفارس الجوال والبطل المغامر، «الفتى» (في اللغة التركية: يجت؛ وفي الفارسية: جوانمرد). وفي القرآن يطلق لفظ «الفتى» على إبراهيم في مدينة أور وهو يحطم الأصنام (سورة الأنبياء، الآية ٦٠)؛ كما يطلق على نوا مفسس السبعة (أهل الكهف)، الذين رفضوا عبادة الأوثان؛ والذين سبعتون قبيل يوم الدين، ليفتحوا السبيل مع الخضر أمام جيش المهدي (سورة الكهف). والفتوة، في الجزيرة العربية قبل الإسلام، هي جماع مكارم الأخلاق: إنها سلوك أشخاص مفردين يتميزون بالجرأة والتحدي. واتخذ الإسلام هذه الكلمة فأطلقها على أبطاله المحاربين الأوائل (أمثال علي). على أنّ دعوة مؤسس الإسلام ليست بعيدة عن هذه الجرأة، لما اتسمت به من مطالب صارمة نادى بها إنسان مستبعد، تجاه الديانتين «المميزتين»: فمحمد سليل اسماعيل المخنون المستبعد من التضحية الإبراهيمية، انتصف لجده اسماعيل من بني اسرائيل بعد تقصيرهم طيلة قرون ستة، إذ أسري به إلى بيت القدس، وبدل القبلة، وحج حجة الوداع (وقفه عرفات، عام ٦٣١م)؛ ومحمد، غير المعمد، المستبعد من «التأخي» الخلاصي مع المسيح، بأهل المسيحيين باقتراحه تحكيم الله (مباهلة المدينة، عام ٦٣١م) إذ دعاهم إلى استعجال عودة المسيح الديان، وإلى الاعتراف بدعوته إلى وليمة المحبة، المعدة «للمختارين منذ الأزل»، على مائدة الضيافة الفردوسية. والفتوة في اللغة العربية تقيض «المروءة»، «الجاه، الشرف الدنيوي» داخل العشيرة؛ إنها إحسان فائق في معاملة من ليس من الجماعة، الغريب والعدو: شأنها في هذه المناقضة شأن حق اللجوء (الإقراء، إكرام الضيف)، حق الضيافة المقدس، في مناقضة حق المتاجرة؛ لأنها عمل لا يرجى منه جزاء ولا شكور» (انظر Rev. *Int. Croix Rouge*، يونيو ١٩٥٢، ص ٤٤٨).

و «الفتوة» إصطلاحًا، محل دراسة مستفيضة في كتب الزهد والتصوف منذ القرن العاشر الميلادي (السلمى)^(٦٢).

وهكذا تمثل الفتوة، في البداية، مجموعة المزاي النobile الأخلاقية والاجتماعية والقتالية التي يمكن أن يفخر بها شاب يسعى إلى أن يكون سلوكه مثاليًا. وهذا المثل الأعلى للرجل يجمع الفضائل التي يعرفها العرب، قبل الإسلام بكثير، ويضيف إليها الفضائل المستمدة من الأخلاقيات الإسلامية كما هي محددة في القرآن ومطبقة في السيرة النبوية.

(٦١) انظر C. Cahen, *El²*, art. «Futuwwa».

(٦٢) انظر L. Massignon, ١٩٥٢، الصفحات ١٧١-١٩٤.



صبي يبيع الصحف، تونس
اليونسكو / دومينيك روجيه

وحينما انتشرت الفتوة، بعد ذلك، لتصبح نوعًا من رابطة حرفية، ظل مرجعها الأول ذلك النمط للرجل المثالي والشاب المقدم المبادر إلى استلال السيف للدفاع عن شرفه، بطبيعة الحال، وعن كل القيم التي يقوم عليها مجتمعه. وحين يتساءل جان كلود فاديه عن الحقيقة العميقة للفتوة كما يصفها الحسين الكاشفي في كتابه، لمعرفة ما إذا كانت الفتوة تركز على أخلاقيات مهنية أو أخلاقيات صوفية، فإنه يخلص إلى ما يلي: «يجب الإشارة إلى أن المهن الأولى التي ذكرت فيه هي المهن الحربية؛ أي أن الفتوة تصبح فروسية يراد بها محاربة العدو غير المسلم. وعن هذه الفروسية، لم يتردد ابن الجوزية، الذي عاصر الخليفة الناصر على وجه التحديد، عن القول بأنها فروسية مشروعة ونبوية (أي أن النبي عليه الصلاة والسلام قد أسسها) ولا ينبغي التردد في القول بأنها من أرفع أفعال التقوى التي يمكن أن ينجزها العمل المتصافر بين القلوب والأجساد. وهذه الأعمال توصلهم إلى العزة الأبدية من الله الرحمن وتوجههم نحو المقام الرفيع في الجنة. وكل ما يمكن أن تشتمل عليه هذه الأعمال من خير، فمن فضل الله وعنايته، وكل ما يشوبها من سوء فمن عمل الشيطان، والله سبحانه ونبيه منه براء».

ويستخلص من ذلك أن المنازلات التي تتمثل في المصارعة والمباريات ومسابقات الرماية وركوب الخيل أو الجمال مشروعة تمامًا ومتوافقة مع الشريعة الإسلامية^(٦٣). إن أوجه التشابه بين الفتوة والطرق الصوفية جلية وقد أشار إليها كثير من المؤلفين. ولكن بقدر ما تركز الأولى على أخلاقيات قوامها العمل والمعاملات، تقوم الثانية على التفكير والتأمل. ومع ذلك فإن أخلاقيات العمل التي تقوم عليها الفتوة تتضمن نوعًا من التصوف يتنازع قطبان متعارضان فيما يبدو هما الكسب^(٦٤) والفقر.

ويقول م. غولبينارلي (Golpinarli) في هذا الشأن: «هناك نقطة مشتركة بين الفتوة والطريقة، وهي التصوف. ومع ذلك، فهناك فرق جوهري وأساسي بين هاتين الحركتين، يكمن في أن الفتيان لم يزهّدوا في الدنيا زهد المتصوفة من حيث ظل من شروط الفتوة ممارسة مهنة من المهن. وكان إنكار الذات والبر والتضامن يعتبر ضروريًا بالقدر نفسه. وبينما كانت الطرق الصوفية تُرهد أتباعها في الدنيا، كانت الفتوة على نقيض ذلك، تفرض على أتباعها أن يعيشوا وسط العالم وأن يقتصدوا في الكسب»^(٦٥).

وما فتئت الفتوة تثير الحيرة عند المحللين الغربيين الذين رأى بعضهم فيها تجسيدًا مسبقًا لرابطات العمال التي توجد بين بعض نقابات الحرفيين في أوروبا، بينما رأى الآخرون فيها «سلفًا للمحافل الماسونية الغربية»^(٦٦). والحقيقة أنها حركة ظهرت من ذات أعماق المجتمع

(٦٣) انظر J.C. Vadet، ١٩٧٨، ص ٦٦.

(٦٤) الأمر يتعلق هنا بالكسب الحلال (أو المشروع) وليس بالربح.

(٦٥) J.C. Vadet حيث يستشهد بهذا النص نقلًا عن غولبينارلي، المرجع السالف الذكر، ص ٧٥-٧٦.

(٦٦) نفس المرجع، ص ٨٩.

الإسلامي وقامت على نظرة صوفية شاملة للكسب الحلال الذي يعلي من شأن الإنسان، أولاً عند الله، ثم في نظره هو نفسه وفي نظر المجتمع.

وقد نمى هذا السعي إلى الكسب الحلال في المجتمع الإسلامي نظرة صوفية كاملة إلى العمل التكسيبي وأخلاقيات كاملة للمعاملات؛ فالرجل المسلم هو قبل كل شيء عامل وعنصر منتج. والإسلام يستنكر بشدة بالغة البطالة والتطفل الاجتماعي. وفضلاً عن ذلك، فإنه لكي يكون المرء مسلماً بكل معنى الكلمة، ينبغي أن يتسنى له أداء الزكاة، التي تمثل ثالث أركان الإسلام. ولكنه ينبغي له أيضاً أن يكون دخله حلالاً حتى يمكنه الوفاء بها ومن هنا كانت ضرورة ممارسة عمل مثمر كسبه حلال تماماً.

ويشغل مفهوم الحلال والحرام هذا مكاناً راجحاً في كتب الفقه، وذلك لأن كل أفعال المسلم وحركاته يملئها السعي إلى ما هو حلال والحرص الشديد على تجنب كل ما يعد من قريب أو بعيد حراماً. وبعد هذا السعي اليقظ الأساس الأول للآداب المهدبة والضمير المهني لكل نقابات الحرفيين ولكل المهن. وسواء كان الأمر يتعلق بأنشطة خدمية أو زراعية أو حرفية أو، على الأخص، تجارية، فإن أي خداع أو غش أو تدليس أو حتى أي شبهة لمحاولة تدليس أو إخلال بالواجب أمر محظور يعاقب عليه الإسلام أشد العقاب. وفي ذلك كتب يوسف القرضاوي في كتابه **الحلال والحرام في الإسلام**: «القاعدة العامة في الكسب أن الإسلام لا يبيح لأبنائه أن يكتسبوا المال كيفما شاؤوا وبأي طرق أرادوا، بل هو يفرق لهم بين الطرق المشروعة وغير المشروعة لاكتساب المعاش نظراً إلى المصلحة الجماعية. وهذا التعريف يقوم على المبدأ الكلي القائل بأن جميع الطرق لاكتساب المال التي لا يحصل المنفعة فيها لفرد إلا بخسارة غيره غير مشروعة وأن الطرق التي يتبادل فيها الأفراد المنفعة فيما بينهم بالتراضي والعدل مشروعة»^(٦٧).

ولا تقتصر الفتوة، التي تعدّ حركة تقوم على الإخلاص والنضال، على السعي إلى الكسب الحلال، ولكنها تهدف إلى أن تحقق، في الحياة الدنيا، مثلاً للحياة يكفل النجاة في الآخرة. ولذلك فإن الكسب الحلال، وكذلك العمل الذي يتيح تحقيقه، ليس سوى وسائل تتيح تقاسم النعم التي يسبغها الله على خلقه مع الآخرين، وتتيح بذلك تحقيق الأخوة في الله، التي تشكل غاية المجتمع الإسلامي. ويمثل الكرم بل السخاء المفرط الذي يفضي إلى الفقر، السمة المميزة للفتى. وهذا الكرم، الذي هو تعبير واضح عن التضامن البالغ القائم بين الفتیان، ينبع من أعرق التقاليد العربية ويجعل من تعاليم القرآن والسنة أسلوباً للسلوك. ومن وجهة النظر هذه، تكون الفتوة قد مثلت في العصر الزاهر للإسلام، القوة الطليعية للمجتمع وضميره اليقظ، وبالتالي، ضماناً يقي من الخمول والركود والتدهور.

(٦٧) يوسف القرضاوي، ١٩٧٢، ص ١٤١.

ويبين لنا المؤرخون الأوائل «الفتيان كشبان راشدين يعيشون في جماعات صغيرة ويأتون من أوساط اجتماعية وعرقية (وفي البداية دينية؟) متنوعة، ويتحدون، بعيداً عن أي ارتباط عائلي (كثيراً ما كانوا عزاباً)، أو مهني (حتى وإن كانوا يمارسون مهنة) أو قبلي، ليعيشوا معاً حياة هنيئة قدر الإمكان، في جو من التكافل والوفاء المتبادل والتزامن والرفقة (مع جعل أموالهم مشاعة بينهم) لا يمكن بدونه بلوغ مثل هذا الهدف. والإطار هنا يتجاوز إطار المدينة، بمعنى أنه توجد أخوة بين فتیان كل مدينة وفتیان المدن الأخرى حيث يستقبل بعضهم بعضاً أثناء أسفارهم، مثل «رفاق» أوروبا القدامى. وهم يلبسون، فيما يبدو، زيّاً معيناً. وذلك هو أساساً ما رأهم عليه، في أوساط شعبية، في آسيا الصغرى التركية، رحالة القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي الشهير، ابن بطوطة»^(٦٨).

وينبغي أن نضيف إلى هذه النظرة المثالية لرفاق سعادة يتقاسمون كل الأموال ويعيشون في انسجام تام، أنّ الفتوة ولدت في المدن الإسلامية الكبرى وأنها كانت تستهدف، في المقام الأول، الدفاع عن القيم الإسلامية. وهكذا نجد الفتيان وراء كل القضايا السديدة، يعملون، بل وبعنف أحياناً، من أجل «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وكثيراً ما تتعدى تدخلاتهم النطاق المحدود للحي أو للمدينة، ليقتحموا ساحة الأحداث العامة ويقاتلوا خليفة يُرى أنه غير عادل أو لا شرعية له. وظاهروا في بغداد الخليفة الأمين، في حربه على أهل خراسان المواليين للمأمون، أخي الخليفة، وظاهروا بعد ذلك بنصف قرن، المستعين على قوات المعتز^(٦٩).

وقد أقامت حركة الفتوة، في القرنين السادس والسابع الهجريين / الثاني والثالث عشر الميلاديين تقريباً، روابط مع الصوفيين من ناحية، ومع النقابات الحرفية من ناحية أخرى. وفضلاً عن ذلك، فإنّ الخليفة العباسي الناصر عني بالاضطلاع من جديد بمبادئ الفتوة وتوحيدها. وقد أقام فتوة للبلاد، ودعا إليها أمراء من العالم الإسلامي كله. وابتداء فقط من ذلك الحين، يمكن التحدث عن «فروسية إسلامية» بالمعنى الدقيق؛ إذ ولدت بذلك فتوة أرستقراطية، شهدت، لفترة من الوقت، مجداً في سوريا ومصر. ولم تحل هذه الفتوة الأرستقراطية قط محل الفتوة الشعبية، التي لم تتجه نحو الأمراء والفتات الاجتماعية المهمة، بل نحو الصناع والحرفيين^(٧٠).

ويحدد أغلب الكتاب المستشهد بهم في مقال الفتوة في دائرة المعارف الإسلامية (*l'Encyclopédie de l'islam*)، مكان انتشار حركة الفتوة في الشرق الأوسط وخاصة بغداد. ويقولون إنّ الحركة لم تنتشر في العالم الإيراني - التركي وفي مصر إلا بعد القرن

(٦٨) C. Cahen، نفس المقال، المرجع السالف الذكر.

(٦٩) نفس المرجع.

(٧٠) انظر L. Gardet، ١٩٧٧، ص ١٦٤-١٦٥.

الرابع الهجري. وفي تلك الفترة، كانت الحركة قد بدأت تتحلل إلى جماعات سيئة السمعة يشار إليها بكلمات مهينة مثل «عيارين» أو «أوباش» أو «شطار». والواقع أنّ كل هذه المواقف السلبية تجاه الحركة ليست بمنأى عن حماية المصالح الطبقية التي تدافع عنها أرستقراطية متربعة بقوة على السلطة ولا تريد الاستسلام أمام منازعة جماعات صغيرة من الشباب، كما أنّها لم تكن بمنأى عن انحلال الحركة نفسها على إثر ركود وانحطاط العالم الإسلامي ابتداءً من القرنين السابع والثامن بعد الهجرة.

والحق أنّ حركة الفتوة كانت قوية في المدائن الإسلامية سواء في الشرق أو في الغرب الإسلامي. وهكذا كانت الفتوة في عهد دولة الأغالبة (٨٠٠-٩٠٩م)، متوتنة بصورة قوية في القيروان. ويقال إنّ الإمام سحنون (كبير قضاة القيروان وإفريقية من عام ٢٣٣هـ / ٨٤٧م إلى ٢٤٠هـ / ٨٥٤م) كان فخورًا بالفتيان وكثيرًا ما كان يستعين بهم [...] وكان ابنه، محمد بن سحنون يلقب بـ «شيخ الفتوة»^(٧١).

(٧١) م. البهلول النبال، ١٩٦٥، ص ١٣١.

الفصل التاسع

مغزى الأخوة الإسلامية

شاذلي الفيتوري

كانت البنية الأساسية للمجتمع في شبه الجزيرة العربية كله في فترة ما قبل الإسلام أو الجاهلية، هي القبيلة. وكان السواد الأعظم من أفراد القبيلة الواحدة يرتبطون فيما بينهم بصلات القرابة، وينحدرون أساسًا من أصل سلالي واحد: ومن هنا كان انتسابهم إلى جد مشترك يمثل مقامه، الذي كثيرًا ما كانت تضخمه الروايات، سند المجد الأول لكل منهم. وكثيرًا ما كان الجد وخلفه من الرؤساء يتمتعون، إلى جانب شمائهم الحربية، بمواهب خطابية وشعرية فذة، فكانوا بذلك حماة القبيلة والمتحدثين بلسانهم.

وفضلاً عن روابط الدم، كان الانتماء إلى القبيلة يتم أيضًا بالموالاة والمخالفة، أو التبني، أو الالتحاق والتبعية، أو الولاء. وكان أفراد القبيلة، الذين تربط بينهم في غالبيتهم العظمى صلات القرى، يحركهم التضامن القبلي الذي كان يدفعهم إلى الرد بشكل شبه تلقائي على أي اعتداء يوجه إلى أي فرد منهم أو على أي خطر يهدد سلامة الجماعة. لذلك كان الثأر والحملات العقابية مبدئين لا محيد عنهما لإشباع رغبة الانتقام أو لاسترداد الحق. وكان هذا الشكل من التضامن يجد تعبيرًا بليغًا عنه في القول الشائع المأثور منذ العصر الجاهلي: «انصر أخاك ظالمًا أو مظلومًا». وباستثناء جنوب شبه الجزيرة العربية^(١) الذي ازدهرت في بعض مدائنه حضارة على درجة طيبة من التقدم، كان كل شبه الجزيرة الصحراوي القاحل المناوي، مقسمًا بين القبائل المتنافسة التي كانت تتخذ من قطع الطرق لا مصدرًا للدخل فحسب، بل أسلوبًا للحياة وطريقة لتأكيد الذات

(١) كثيرًا ما أبرز المؤرخون المفارقات التي كانت قائمة بين شمال شبه الجزيرة العربية وجنوبها. وفيما يلي ما قاله في ذلك لويس غارديه: «إنها لعديدة، تلك المحاولات الرامية إلى وصف ما كان عليه العرب قبل الهجرة، عرب القبائل الرحل وتجارة القوافل، الذين تقصد بهم هنا عرب شمال شبه الجزيرة، الذين تنتمي إليهم قبيلة النبي محمد؛ وعرب الجنوب، عرب «اليمن السعيد» الذين كانوا يعرفون حضارة تأثرت كثيرًا ببيزنطة وپارس في عصر ملوكها العظام. وقد ظهرت في عدد من ممالكها مذاهب مسيحية نسطورية أو مونوفيزية (قائلة بالطبيعة الواحدة للمسيح)، كما ظهرت اليهودية». L. Gardet، ١٩٧٧، ص ٣٠.

ومدرسة للشجاعة والإقدام. لذلك كانت الغارات يتغنى بها الشعراء وتقنن في روايات ملحمية تتناقلها الأجيال تحت عنوان «أيام العرب». وكانت هذه الغارات مصدرًا للثروة بما تجلبه من غنيمة، وكذلك بما تؤدي إليه من أسر رجال ونساء يسترقهم الغالبون. وكان العمل اليدوي موضع ازدراء في ذلك المجتمع القائم على الحرب. وكانت المعاملات التي لا تنظمها أي قوانين تخضع هي أيضًا لعادات وأعراف يمكن أن تختلف من قبيلة إلى أخرى. وكانت هذه الأعراف هي سند ممارسة المقايضة والتجارة والربا. وكانت العقود ضمنية أكثر منها رسمية، وكانت تتم بالمصافحة أو النطق ببعض العبارات أو بالملامسة أو بإلقاء بعض الملابس. أما الأسرة فكان يحكمها نظام أبوي مطلق يعطي للأب على ذويه سلطة تقرير حق الحياة أو الموت. وكثيرًا ما كانت البنات يوأدن عند مولدهن^(٢). ولم يكن للزوجة أو الزوجات (كان تعدد الزوجات في تلك الفترة مطلقًا دون حدود) وجود يذكر. وكانت الزيجات التي تستهدف المتعة المؤقتة (أو نكاح المتعة) ممارسة شائعة، وكذلك الطلاق غير المشروط. ولم يكن للنساء والأطفال القصر أي حق في الميراث^(٣).

التكافل الإسلامي: تغيير جذري في المنظور

كان ظهور الإسلام ثورة اجتماعية حقًا، إذ استطاع الإسلام، في مدى جيل واحد، أن يصنع من مجتمع لا مكان فيه للقانون، يقوم على العنف والقرصنة، مجتمعًا يسوده القانون، ويتأكد فيه التكافل باعتباره قيمة اجتماعية أساسية، مشروطة في الوقت نفسه بالعدالة. فالقول الشهير المأثور عن الجاهلية «انصر أخاك ظالمًا أو مظلومًا» يؤخذ ويستكمل في حديث شريف مشهور نصه «انصر أخاك ظالمًا أو مظلومًا. قالوا يا رسول الله، هذا نصره مظلومًا فكيف ننصره ظالمًا؟ فقال: تأخذ فوق يديه»^(٤).

وهذا التغيير في المنظور، الذي يجعل التضامن مشروطًا بالعدل، كان بذاته ثورة في العادات والمشاعر، وفتحة عهد جديد في العلاقات بين الأفراد والعلاقات بين المجتمع والفرد.

(٢) فيما يخص الوأد، انظر الفصل الثامن من هذا المجلد.

(٣) فيما يتعلق بهذا الجانب من الحياة الاجتماعية في العصر الجاهلي، انظر صبحي المحمصاني، ١٩٤٨، المجلد ٢، ص ٢٦-٢٧.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، ١٩٧٢، المجلد ٦، ٤٤٣٩ ج.

أسس التكافل الاجتماعي في الإسلام

إنّ العلاقات بين الأفراد في الإسلام من النوع الثلاثي الأطراف؛ فالله سبحانه وتعالى هو الوسيط فيها وغاية القصد. والأخوة في الله، التي تحكم العلاقات بين أفراد المجتمع كافة، تقيم نوعًا جديدًا من التكافل تقاس فيه المشاعر والمقاصد والأفعال بمعيار البر والتقوى^(٥). والواقع أنّ القرآن لا يكف عن تذكير المؤمنين بقوله: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان...﴾ (سورة المائدة، الآية ٢).

وبذلك فإنّ الإسلام لا يوصي بالتعاون، الذي هو أبرز صورة للتضامن، إلا إذا كان يندرج في سياق التقوى ويستهدف الخير؛ فلا تعاون قط في الإثم أو من أجل الشر. والمساندة الحاسمة أو النصرة - أي تلك التي تحقق النصر على الخصم - لا ينبغي أن يقدمها مسلم إلى أخيه في الله إلا إذا كانت تندرج تحت إقرار العدل. وبهذا يقيم الإسلام بين أفراد مجتمعه، من خلال الأخوة في الله - بكل ما تنطوي عليه من مودة متبادلة وتضامن وإخلاص - نوعًا جديدًا من العلاقات القائمة على التقوى والعدل والخير: وتلك ثلاث قيم أساسية مستمدة من الإيمان بإله واحد. ويقول حديث شريف «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»^(٦). وبعد عهد المؤاخاة، الذي أقامه النبي عليه الصلاة والسلام بين المهاجرين والأنصار في المدينة، التجسيد الواضح لهذه الأخوة في الله. وهذه الأخوة في الله تقيم دعائم تكافل لم يسبق له مثيل، يتيح نغمه التعاطفي وصداه الروحي والأخلاقي تشبيه أفراد المجتمع الإسلامي، وفقًا لحديث نبي مشهور، بـ «البيان المرصوص يشد بعضه بعضًا». وهي تقيم تضامنًا يمثل انقلابًا تامًا في النظرة بالمقارنة بالتضامن القبلي. ذلك أنّ التضامن الجديد ينبثق عن التقوى ويتجلى في البر، وبعبارة أخرى، يتجلى في كل الأفعال التي تستتبعها التقوى. ويوضح القرآن الكريم ذلك بجلاء في الآية: ﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون﴾ (سورة البقرة، الآية ١٧٧).

وقد اعتبر غالبية المفسرين، وهم محقون في ذلك، هذه الآية بمثابة النص التأسيسي لهذا المفهوم القرآني «للبر»، الذي يعد تلخيصًا جامعًا للإيمان والعمل والأخلاقيات

(٥) البر والتقوى لفظان من ألفاظ القرآن الكريم يلخصان كل البنية الأخلاقية الإسلامية: حيث يشير «البر» إلى طبيعة الأفعال التي ينبغي القيام بها وتشير «التقوى» إلى المشاعر والمواقف العامة التي تحدد إلى القيام بهذه الأفعال. وهكذا يتعلق الأمر دائمًا، في الآيات الست التي يرد فيها لفظ «البر» (سورة البقرة، الآية ٤٤ والآية ١٧٧ والآية ١٨٩؛ وسورة آل عمران، الآية ٩٢؛ وسورة المائدة، الآية ٢؛ وسورة المجادلة، الآية ٩) بالأفعال التي يجب على المؤمن القيام بها.

(٦) رواه البخاري ومسلم، وهو واحد من الأحاديث الأربعين الصحيحة التي جمعها النووي.

الإسلامية. وانطلاقاً من وجهة النظر هذه رأى الشيخ محمد عبده وتلميذه رشيد رضا أن البر هو «كل ما من شأنه أن يقرب الإنسان من ربه وأن يعرفه الإيمان والأخلاق والأعمال الحسنة»^(٧). بل إنهما يريان أن البر ليس شيئاً آخر سوى «الإيمان، الذي يملك العقل بالبرهان والنفس بالأذعان، وما يتبعه من الأعمال»^(٨).

وهذا الإيمان الذي يحكم أفكار المسلم ومشاعره وأفعاله هو أولاً وقبل كل شيء الإيمان بإله واحد. وهو الذي يقيم دعائم وحدة جماعة المسلمين وأخوتهم. لذلك يذكر الشيخ رشيد رضا في مقدمة تفسير المنار بكل النشاط النضالي لمؤسسي حركة الإصلاح الإسلامية، جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ورأيهما الذي أعيد تأكيده في كثير من الأحيان في مجلتهما «العروة الوثقى»^(٩)، وهو أن «المسلمين ليس لهم من هوية أخرى غير دينهم، وأنهم أخوة، ولا يتصور أن تفرق بينهم اعتبارات الأصل أو اللغة أو الحكم»^(١٠).

وهذا الإيمان بالله يتضمن أيضاً الإيمان باليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبين: وتلك محاور أساسية تشكل اعتقاد المسلم وتوجه أفكاره ومواقفه وأفعاله، وفقاً لتعاليم من هو أصله ومنتهاه (الله سبحانه)، نحو مصيره (اليوم الآخر) وما يوجه خطاه على طريق النجاة في الدنيا والآخرة (الملائكة - ولا سيما جبريل الذي نزل بالوحي على محمد - والكتاب^(١١) والنبين). تلك هي الجوانب الروحية للبر. ولكن هذه الروحية لا يعتد بها في الإسلام إلا إذا ترجمت إلى أفعال تشكل هي، وفقاً «للمنار»، ثمار الإيمان^(١٢). لذلك بدأ الله، في ذكر هذه الأفعال، بما ينبيء على أحسن وجه عن درجة البر التي بلغها الفرد، وهو إنفاق المال «على حبه»^(١٣).

وهذا الإنفاق الذي يحث القرآن المؤمن عليه، باسم البر، يوجه إلى ذوي القربى المحتاجين وإلى اليتامى والمساكين والمسافرين الذين لم يعد لديهم ما يلزم لمواصلتهم سفرهم

(٧) رشيد رضا، ١٩٤٨، المجلد ٢، ص ١١٠.

(٨) نفس المرجع، المجلد ٢، ص ١١٣.

(٩) مجلة صدرت في باريس في ١٨ عدداً ظهر أولها في مارس/آذار ١٨٨٤. ثم نشرت الأعداد جميعاً في مجلد واحد في بيروت، المكتبة الأهلية، الطبعة الثالثة، ١٩٣٣، ٥٢٨ صفحة.

(١٠) رشيد رضا، المرجع السالف الذكر، المجلد ١، ص ١١. وقد فصل هذا الرأي في مجلة العروة الوثقى في مقال عنوانه «الجنسية والديانة الإسلامية»، المرجع السالف الذكر، ص ٤٧-٥٣.

(١١) إسم نوع يشير إلى جميع الكتب المنزلة، ويقول محمد عبده ورشيد رضا إن هذا الإيمان بالكتاب، عندما يكون حقيقياً، يستتبع العمل بتعاليمه (انظر رشيد رضا، المرجع السالف الذكر، المجلد ٢، ص ١١٤).

(١٢) نفس المرجع، المجلد ٢، ص ١١٥.

(١٣) فهم المفسرون التعبير القرآني «على حبه» بمعنيين: الأول هو «مهما كان حبه للمال»؛ والثاني يرجع ضمير الملكية «ه» في «حبه» إلى الله. وفي هذه الحالة تعني عبارة «على حبه» «حباً في الله».

والسائلين^(١٤) ولعق الرقيق أو لافتداء الأسرى. وينبغي التمييز بين هذه الصدقة وبين الزكاة أو ضريبة تطهير المال. وعلى الرغم من أنها غير مقننة مثل الزكاة، فإنها مع ذلك واجبة، ذلك أن حاجات الفئات المختلفة من المعوزين الذين ينبغي أن يستفيدوا منها يمكن أن تظهر بصورة ملحة في أوقات تختلف عن مواعيد إخراج الزكاة. ونظرًا لأن هذه الصدقة ليست ضريبة فإنها ليست محددة بالكم، فهي تترك لتقدير المؤمن الذي يمكن، تبعًا لدرجة تقواه ومدى بره، أن يتصدق بكل ما يعتبره فائضًا عنه بعد الوفاء بحاجاته الخاصة وحاجات من يتكفل بهم.

وهذا الشكل من الإنفاق الطوعي غير المحدد، لصالح المحتاجين والمعوزين في المجتمع، ربما كان أفضل اختبار للتقوى سواء بالنسبة للفرد أم بالنسبة للمجتمع بأكمله. وهو يمثل أيضًا أكثر جوانب فروض التقوى إثارة لحيرة الفرد؛ وقد طرح السؤال على النبي عليه الصلاة والسلام في فترة نزول الوحي وأورده القرآن على النحو التالي:

﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوُ﴾^(١٥) (سورة البقرة، الآية ٢١٩). ويشعر المرء كم كان غموض الإجابة مقصودًا، لأن الأمر، بالنسبة لكل من المؤمنين، يتعلق بواجب يمليه الضمير ويجب الوفاء به تلقائيًا، بدافع العلاقة بالله وبإخوانه في الله. ولذلك فإنه ليس من المبالغة أن نرى في هذا الإنفاق أسمى صور التكافل الاجتماعي في الإسلام^(١٦).

ومن بين الأفعال التي تنبثق عن البر تذكر الآية ١٧٧ من سورة البقرة الصلاة والزكاة. ومع أن الصلاة والزكاة يمثلان الركنتين الثاني والثالث من أركان الإسلام بعد الشهادة، فإن المفسرين يضعونهما في فئة الأفعال؛ فالصلوات الخمس التي تتخلل وقت الإنسان المسلم كل يوم إنما هي لحظات خلوة تضع المؤمن أمام ربه وتستحثه على مراجعة أفعاله السابقة وعلى تعبئة جهوده لأفعال أفضل في المستقبل.

وكذلك الأمر بالنسبة للزكاة: فهي فعل من أفعال العبادة بالدرجة الأولى - ذلك أن من يرفض إتيانها يعد مرتدًا - وهي تمثل في الوقت نفسه أبعد صور التكافل الاجتماعي تأثيرًا. وأخيرًا فإن البر، وفقًا لنفس الآية، هو مجموع السجايا الأخلاقية التي يكتسبها الفرد من خلال الأفعال السابق سردها وبفضلها، والتي لا يمكن أن تأتي إلا من أشخاص يوفون بعهودهم ويتحلون بالصبر^(١٧) والتحمل في البأساء والضراء. وأولئك، كما جاء في القرآن، هم المتقون.

(١٤) المقصود وفقًا لرشيد رضا، المرجع السالف الذكر، المجلد ٢، ص ١١٦، هو الإنسان الذي يطلب الصدقة تحت ضغط الحاجة الماسة والذي ينبغي له أن يكف عن ذلك بمجرد أن يصبح غير مضطر للسؤال، لأن الإسلام يمنع الاستجداء.

(١٥) «الEfو» هنا بمعنى ما زاد عن الحاجة.

(١٦) ذلك ما يؤكد رشيد رضا، المرجع السالف الذكر، المجلد ٢، ص ١١٦، حيث يشير إلى أن هذا النوع من تقاسم المال يمثل شكلًا من «اشتراكية معتدلة ونبيلة».

(١٧) «الصبر» وفقًا للمفهوم القرآني هو التحمل وضبط النفس لا الصبر المستسلم. ولذلك تحدث النبي ﷺ كثيرًا عن «الصبر الجميل».

كذلك نرى كيف أن القرآن، باتباع نوع من التدرج المنطقي والنفسي الذي يرسي العمل على أساس الإيمان ويستمد من ذلك أخلاقيات بل وسلوكاً نسيكياً زاهداً، يربط البر بالتقوى، ويبرر على هذا النحو الأمر الموجه إلى المؤمنين بالتعاون على البر والتقوى (سورة المائدة، الآية ٢).

وإذا كان البر هو الإيمان والعمل والأخلاق في آن واحد، فإننا ندرك بسهولة أنه لا يمكن للإسلام، في إطار هذه الرؤية الشمولية للإنسان، أن يفصل بين الدنيوي والروحي؛ فالتكافل الاجتماعي الذي يبدو، في المجتمعات العلمانية، كأجلى صور العمل الزمني، يبدو نابغاً في الإسلام من أعماق الروحانية. والإيمان بالله - بل والعقيدة برمتها - لا يعتد به إلا إذا أدى إلى العمل الفعلي الذي يندرج في إطار البر والتقوى. وليس هناك أي تمييز بين الدنيوي والمقدس، لأن «كل ما هو دنيوي يصبح مقدساً على الفور، في النظرة الإسلامية، بفعل ذلك النوع من الاستنارة التي يوفرها الإيمان؛ وصلة الزمنى بالروحي صلة قائمة دوماً في ضمير الإنسان، الذي يجب عليه ألا يسهو عنها؛ فما لقيصر لا يمكن تمييزه عما لله دون الوقوع في الإلحاد الذي يجلب الخزي في الدارين»^(١٨).

إلا أن العمل في هذه العلاقة الجدلية بينه وبين الإيمان يحتفظ بالأولية، لأنه يسهم لا في المحافظة على الإيمان تقويته فحسب بل وأيضاً في الارتقاء به دوماً؛ فتلمس النجاة سعي دائم، والعمل وحده يتيح نجاحه: ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾ (سورة التوبة، الآية ١٠٥).

وأفعال التكافل، إذ تخضع لتغيرات درجة الحماس والتقوى^(١٩)، يمكن أن تتفاوت بحسب الظروف والأوقات والسياقات. ولذلك نص الإسلام على ثلاثة أشكال منها، وهي التكافل أو التضامن العام، والزكاة أو التضامن المنظم، والوقف أو التضامن الثانوي.

أشكال التكافل الثلاثة في الإسلام

التكافل أو التضامن بشكل عام

يمثل هذا الشكل من التكافل، على الرغم من عدم تحديده، لحمة التماسك الاجتماعي في الإسلام، حيث تمثل الزكاة سداً. وهو يرتكز على المسؤولية، الفردية والجماعية على السواء، التي يقرها الإسلام كشرط أول لأي حياة على الأرض؛ فالواقع أن الإنسان، إذ لا يمتلك شيئاً، طالما أن الملك كله لله، يجب أن يكون مسؤولاً عن نفسه، وعمن يتكفل بهم، بل وعن جميع المخلوقات التي تشكل بيئته البشرية والطبيعية المادية. وكل عدوان

(١٨) انظر C. Fitouri، ١٩٨٣، الصفحات ٩٣-٩٤.

(١٩) يفتق العلماء المسلمون على أن «الإيمان ينقص ويزيد».

على أي جانب كان من جوانب الخلق الإلهي محظور حظراً صارماً. فالإنسان، باعتباره خليفة لله في الأرض، وبوصفه مؤتمناً مؤقتاً على نعم الخالق - بما فيها قدرات الإنسان البدنية والنفسية ذاتها - عليه أن يجلب^(٢٠) الخالق في كل جانب من جوانب خلقه وأن يحمده على كل نعمة أنعم بها عليه. ولذلك فإن «المفسدين في الأرض» موعودون بعذاب عظيم في الدنيا والآخرة.

﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا^(٢١)﴾ من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم ﴿ (سورة المائدة، الآية ٣٣).

وهذه المسؤولية يجب أن يتحملها المسلم أولاً تجاه القريب، وخاصة عندما يكون محتاجاً. وينشأ هذا الإلزام المفروض عليه من رؤية إسلامية بحت للإنسان ولما يحصل عليه من الثروات. ويقول ابن تيمية إن «الله سبحانه وتعالى إنما خلق الأموال إعانة على عبادته لأنه إنما خلق الخلق لعبادته»^(٢٢). لذلك فإن الغرض من الكسب - كما رأينا من قبل بصدد المثل الأعلى لحياة الفتوة^(٢٣) - هو الإنفاق في سبيل الله. ومن ثم فإن التكافل، كما يقول الشيخ الفنجرى، يتضمن «الالتزام المتبادل والفعلية من جانب كل فرد تجاه الآخرين». ولا يقتصر هذا التكافل، في رأي الإسلام، على مشاعر الأخوة أو على ما لدى الإنسان من إدراك للبر أو حتى على إرادة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكنه يتضمن أيضاً الالتزام المادي من جانب كل فرد تتوفر له الوسائل تجاه أخيه المحتاج. ويتولد هذا الالتزام، كما يرى الفقهاء المسلمون، عن أربعة أنواع من الحقوق: حق ذوي القربى، والحق في الماعون^(٢٤)، والحق في كرم الضيافة، والحق في الصدقة^(٢٥).

التكافل العائلي أو حق ذوي القربى

هذا التكافل، طبقاً للقرآن، يخص في المقام الأول الوالدين، ذلك أن الله يضع المحبة والاحترام الواجبين لهما في نفس المستوى الذي يضع فيه عبادته سبحانه.

(٢٠) ذلك جانب أساسي من التقوى كثيراً ما عبر عنه بصيغة الأمر «اتقوا الله في الحيوان».

(٢١) يشمل مفهوم «الفساد» الرشوة وانحلال الأخلاق والريذة والفوضى والطغيان والشقاق والتخريب والتلوث؛ أي كل شيء مناف لنظام الخلق وانسجامه. وعلى الإنسان، بوصفه خليفة لله في الأرض أن يسهر على حفظ هذا النظام بأعماله وبذلك الموقف العام الذي يتمثل في العمل و «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

(٢٢) ابن تيمية، ١٩٦٩، ص ٥٣.

(٢٣) انظر الفصل الثامن أعلاه.

(٢٤) يتعلق الأمر بتسليف الأواني والأدوات الشائعة الاستعمال بين الجيران. ويكرس القرآن هذا الحق في سورة تحمل على وجه التحديد اسم «سورة الماعون».

(٢٥) الفنجرى، ١٩٨٠، ص ٢٤-٢٥.

﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً﴾^(٢٦) إما يبلغنَّ عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً. واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً ﴿ (سورة الإسراء، الآيتان ٢٣-٢٤).

وكذلك جاء في سورة لقمان قوله تعالى: ﴿ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهنا على وهن وفصاله في عامين أن اشكر لي ولوالديك إليّ المصير﴾ (سورة لقمان، الآية ١٤). وتؤكد أحاديث نبوية كثيرة على المحافظة على روابط القرابة (صلة الرحم)، فهذه الروابط مقدسة وقطعها جزاؤه جهنم^(٢٧): ذلك أن الأسرة لا تعد الحجر الأول في البناء الاجتماعي فحسب، وإنما تعد أيضاً الوسيلة الوحيدة لتحقيق إرادة الله في الأرض، وهي إدامة الإنس لإدامة عبادة الله. وتندرج كل الأحكام القانونية المتعلقة بالحفاظ على الروابط الأسرية وتأكيد حقوق كل من أفراد الأسرة (الزواج والبنوة والإعالة والطلاق والميراث، إلخ...) تحت شعار التقوى. ويستتبع تأكيد هذه الحقوق واجبات على كل فرد من الجماعة؛ وهذه الواجبات لا تترجم بنبل المشاعر أو السلوك المجامل فحسب، إنما تنطوي أيضاً على الالتزام المادي تجاه كل ذوي القربى الذين يكونون في حاجة إلى العون. «ومن هنا كان القول بأن إنفاق الإنسان على رعاية أطفاله أو أحفاده أو والديه أو إخوته وأخواته المحتاجين لا يعفى قط من أداء الزكاة»^(٢٨).

وتجدر الإشارة أخيراً إلى ما اختصت به الأم من مكانة مميزة في إطار التكافل الأسري. ويقول حديث مشهور «الجنة تحت أقدام الأمهات»؛ ويروى أن رجلاً جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: «يا رسول الله من أحق (في رأيك) بحسن صحابتي؟ فقال النبي: «أمك». قال: ثم من؟ قال «أمك». قال: ثم من؟ قال: ثم من؟ قال: «أبوك»^(٢٩)؛ وذلك لإبراز الأهمية التي أولاها الإسلام للمرأة بصفة عامة وللأم بصفة خاصة^(٣٠).

(٢٦) يتضمن اللفظ القرآني «الإحسان»، بالنظر إلى أصله (حُسن)، فضلاً عن الخير أو الرعاية، مفهوم الحُسن واللباقة، وذلك لتأكيد أهمية طريقة التصرف؛ ففيما يتعلق بالصدقة مثلاً، تعد طريقة إعطاء الصدقة أهم من قيمة ما يعطى.

(٢٧) «من يقطع الرحم لا يدخل الجنة»: حديث أورده البخاري ومسلم وذكره محمد فؤاد عبد الباقي، بدون تاريخ، ص ١٨٨.

(٢٨) الفنجري، المرجع السالف الذكر، ص ٢٤.

(٢٩) م. عبد الباقي، المرجع السالف الذكر، المجلد ٣، ص ١٨٥.

(٣٠) لا ينسج المقام هنا لتفصيل القول في هذا الموضوع؛ فلنلاحظ فقط أن القرآن خصص سورتين (سورة النساء وسورة النور) للنساء وأن النبي ﷺ اختصهن بالقسط الأكبر من خطبة الوداع.

التكافل بين الجيران «والحق في الماعون»

يكرس القرآن هذا التكافل في الآيات الخمس التالية: ﴿واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب﴾^(٣١) والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت أيمانكم إن الله لا يحب من كان مختلاً فخوراً ﴿(سورة النساء، الآية ٣٦).

﴿فويل للمصلين. الذين هم عن صلاتهم ساهون. الذين هم يراءون. ويمنعون الماعون﴾ (سورة الماعون، الآيات ٤-٧).

ويوصي الله، في أولى هذه الآيات (الآية ٣٦ من سورة النساء)، بنوعين من الجيران: الجار الذي يكون في الوقت نفسه من ذوي القربى - والذي يتمتع، بوصفه هذا، بالتكافل الأسري - والجار المباشر الذي يدعو الاتصال المستمر به إلى تنمية علاقات حسن الجوار. وينبثق هذا الاهتمام الخاص الذي يولي للجوار من التقاليد العربية الطيبة كما كانت موجودة قبل الإسلام. ولم يكن للقرآن والسنة إلا أن يعززا التكافل بين الجيران ويوسعاه. بل إن تفسير المنار يذهب إلى القول بأن الجمع في هذه الآية نفسها بين الوالدين وذوي القربى واليتامى والمساكين والجيران «يحمل على الاعتقاد بأن الجوار شكل من أشكال القرابة»؛ فالقرابة قرابة بالدم، والجوار قرابة بالمكان ومحل الإقامة؛ وقد يحدث أن يكون المرء على صلة بالجار القريب منه أوثق من صلته بالجار الذي يسكن بعيداً عنه. ومن هنا كانت ضرورة وجود تعاون وتكافل بين الجيران قد لا يكون الأقرباء غير الجيران بحاجة إليه^(٣٢).

ويورد تفسير المنار أيضاً حديثاً معناه: الجيران على ثلاثة أنواع. جار يتمتع بثلاثة حقوق: حق الجوار وحق القرابة وحق الإسلام؛ وجار يتمتع بحقين: حق الجوار وحق الإسلام؛ وجار ليس له سوى حق الجوار^(٣٣). وقد أراد النبي عليه الصلاة والسلام، بهذا الحديث وأحاديث أخرى، التأكيد على الالتزام بحسن معاملة الجار، ولو كان من غير المسلمين. وتذكر كتب الحديث الزيارة التي قام بها النبي ﷺ لابن جاره اليهودي الذي كان مريضاً^(٣٤). وللتأكيد على أن التكافل بين الجيران يتجاوز الحدود الفاصلة بين الأديان، يذكر المنار ما رواه البخاري بشأن ابن الخليفة عمر بن الخطاب الذي كان لا يكف عن الإغداق بسخاء على جاره اليهودي مستنداً إلى حديث يرويه حيث يقول الحديث: «ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه»^(٣٥).

(٣١) الأمر يتعلق هنا بالجار الذي هو أيضاً من الأقارب، وبالجار المجاور فحسب دون أن يكون من الأقارب.

(٣٢) رشيد رضا، المرجع السالف الذكر، المجلد ٥، ص ٩١.

(٣٣) نفس المرجع، ص ٩٢.

(٣٤) نفس المرجع.

(٣٥) نفس المرجع.

ووفقاً للمنار أيضاً^(٣٦)، روى البخاري ومسلم الحديث: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره».

ويؤكد القرآن من جديد في سورة الماعون، الآية ٧، حق الجار، حيث يشدد على ذلك الشكل الأولي للتكافل المعاش كل يوم، والذي يتمثل في عدم رفض إعارة بعض الأواني والأدوات إلى الجار الذي لا يمتلكها والذي يحتاج إليها بصفة وقتية. ويعني اللفظ القرآني «الماعون» الأواني وكذلك الأدوات والعدد أو كل ما يمكن أن يساعد على إنجاز المهام اليومية، والذي يعار عامة بين الجيران مثل القدر والفأس والقداحة، إلخ... ذلك ما يرويه النسفي في تفسيره نقلاً عن ابن مسعود. وعن عائشة زوج النبي رضي الله عنها أن اللفظ يشير بالأحرى إلى الأشياء الضرورية للحياة اليومية مثل الماء والنار والملح^(٣٧). ومن يمنعون عن جيرانهم هذه الأشياء الأساسية ينتظروهم من الله عذاب أبدي، مثلهم مثل من يسهون عن صلاتهم أو الذين هم يرآؤون.

التكافل بين الأفراد أو الحق في الضيافة

يعتبر بعض الفقهاء الحق في الضيافة التزاماً دينياً على المضيف على الرغم من أن الغالبية يعتبرونه تقليداً يرتكز على حديث نبي مشهور يقول: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه جائزته» قالوا: وما جائزته يا رسول الله؟ قال «يوم وليلته، والضيافة ثلاثة أيام، فما كان وراء ذلك فهو صدقة، ولا يحل له أن يثوى عنده حتى يحرجه»^(٣٨).

ويروى أن ابن حزم المشهور قال: «الضيافة فرض على البدوي والحضري يوم وليلة مبرّة واتحاف ثم أيام ضيافة»^(٣٩).

وقد اقتصر الإسلام في ذلك على تقنين ودعم تقليد عربي راسخ في مجتمع تملي فيه الحياة الاجتماعية القائمة على الترحل وكذلك قسوة البيئة الطبيعية التعاون وكرم الضيافة. وفضلاً عن ذلك فإن الإسلام، الذي دعا الناس دائماً إلى الانتشار في الأرض سواء لطلب العلم أو سعيًا إلى الكسب بممارسة التجارة - لم يكن يسعه إلا أن يرعى وينمي تقليد الضيافة هذا إلى أن تأتي صيغ مؤسسية أخرى لاستقبال المسافرين، مثل المدارس وأماكن المبيت والزوايا التي أقامتها مؤسسات خيرية في مختلف أنحاء العالم الإسلامي.

(٣٦) نفس المرجع.

(٣٧) النسفي، بدون تاريخ، المجلد ٤، ص ٣٧٩.

(٣٨) عن البخاري ومسلم.

(٣٩) ابن حزم، ١٩٢٧-١٩٣٢، المجلد ٤، ص ١٧٤. نقلاً عن م. السباعي، ١٩٦٠، ص ١٢٠.

التكافل مع المساكين أو الحق في الصدقة

هذا الشكل من التكافل هو ذلك الذي يؤكد عليه القرآن بالدرجة الأولى. ويعتبر ما ينفق في هذا السبيل كصدقة إنفاقاً في سبيل الله.

﴿الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما أنفقوا متناً ولا أذى لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ (سورة البقرة، الآية ٢٦٢).

والواجب الاجتماعي للإنسان الذي يتصدق، هو أولاً وقبل كل شيء واجب نحو الله. وهكذا نرى أنّ العلاقة بين من يُعطي وبين من يتلقى علاقة يتوسطها الله سبحانه. ومن ثم كان التركيز على كيفية المنح أكثر منه على قيمة ما يمنح؛ والإنسان، أيّاً كانت موارده، يستطيع دائماً أن يتصدق؛ فالصدقة شكل من أشكال الحماية من نار جهنم، لأنها تحتسب كحسنة في الآخرة. ولم يكف النبي ﷺ عن تذكير المؤمنين بذلك قائلاً: «فليتقين أحدكم النار ولو بشق تمرة، فإن لم يجد فبكلمة طيبة»^(٤٠).

وهذه الصدقة المطلقة دون حدود هي، كما يقول سيد قطب، «موكولة لضمير الفرد بلا حساب وهي وحي الوجدان والشعور، وثمرة التراحم والإخاء اللذين عنى بهما الإسلام كل العناية تحقيقاً للترابط الإنساني والتكافل الاجتماعي، عن طريق الشعور الشخصي بالواجب والإحساس النفسي بالرحمة، ليلبغ بذلك هدفين: التهذيب الوجداني العميق، والتضامن الإنساني الوثيق». وإنّ الإسلام ليجعل هذا التراحم لا تقف حدوده عند الأخوة الدينية؛ فيقول القرآن في هذا الشأن ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبؤوهم وتقسطوا إليهم إن الله يحبّ المقسطين﴾ (سورة الممتحنة، الآية ٨). ويقول النبي ﷺ «ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء»^(٤١).

لقد عمل الإسلام، بالحث على التصدق على المساكين والمحتاجين، على إقامة مجتمع متكافل أسهمت فيه مشاعر الأخوة والمودة الحقيقية، يدعمها الشعور الديني لكل فرد، إسهاماً كبيراً، طوال قرون، في إبعاد شبح البؤس والحيلولة دون أن يلعب الغنى الفاحش للبعث في مواجهة العوز البالغ للآخرين دور جهاز تفجير يفجر المجتمع؛ وذلك بغض النظر عن يوم الحساب. والقرآن يذكر بذلك مراراً بشكل صريح. ﴿وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة وأحسنوا إن الله يحبّ المحسنين﴾ (سورة البقرة، الآية ١٩٥).

و «التهلكة» المشار إليها في هذه الآية هي، كما يقول سيد قطب، «التهلكة الفردية بتعريض النفس للعداب في الآخرة من الله، والنقمة في الدنيا من الناس، والتهلكة الجماعية بما يشيعه عدم الإنفاق في المجتمع من تفاوت وظلم، وفتن وأحقاد، وضعف وانحلال»^(٤٢).

(٤٠) م. عبد الباقي، المرجع السالف الذكر، المجلد ١ ص ٢١٠.

(٤١) سيد قطب، ١٩٧٤، ص ٨٢.

(٤٢) نفس المرجع، ص ٨٥-٨٦.



مشهد من مخيم للبدو
منمنمة لعلها تصور مشهداً من مجنون ليلى من الخمسة لنظامي، تركي عثماني
© سيبا بريس، باريس



وليس من المجدي أن نحاول استعراض جميع جوانب هذا التكافل مع الفقراء في الإسلام، في إطار هذا الفصل المحدود بالضرورة. وحسبنا أن نخرج من ذلك بأن هذا التكافل ربما كان أكثر أشكال التكافل الاجتماعي عمقاً وفعالية.

والتكافل، الذي لم يقنن ولم يأخذ شكلاً مؤسسياً وترك لتقدير كل فرد، هو ما جعل من المجتمع الإسلامي، عبر القرون، مجتمعاً مترابطاً ومتسامحاً حقاً. والتكافل، بتبلوره في أفعال شبه تلقائية ومواقف شبه عفوية، رسخ في ضمير أفراد المجتمع، من أذنانهم مكانة إلى أعلاهم، ذاتيتهم وأخوتهم في الله وتضامنهم. وكذلك لا حاجة إلى الإسهاب في الحديث عن القيمة الدينية والايديولوجية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية والاقتصادية للتكافل؛ فتاريخ المجتمع الإسلامي وهو في أوجه، بل وكذلك أثناء ركوده، زاخر بالأمثلة الجديرة بالتأمل.

وتجدر الإشارة أخيراً إلى أن بعض المؤلفين يذكرون أشكالاً كثيرة أخرى من التكافل. وهكذا يتحدث محمد السباعي^(٤٣) عن تكافل أخلاقي وتكافل علمي^(٤٤) وتكافل سياسي وتكافل عسكري وتكافل جنائي وتكافل اقتصادي، إلخ... وبعبارة أخرى عن كل أشكال النشاط التي يقوم عليها التنظيم الاجتماعي.

الزكاة أو التكافل المؤسسي المنظم

يكمن الفرق بين التكافل والزكاة في أن التكافل هو التعبير عن التضامن بين الأفراد بينما تحكم الزكاة الشكل المؤسسي لهذا التضامن كما تتولى إدارته الدولة. وفضلاً عن ذلك فإن التكافل يأخذ شكلاً مشتتاً ويستهدف تقديم العون بصفة وقتية إلى المحتاجين الذين يشكلون جزءاً ممن يحيطون مباشرة بالفرد، بينما تستهدف الزكاة توزيع الثروة بين أفراد المجتمع، «أيا كان دينهم وأيا كانت جنسيتهم»، لكي يتاح للمحتاجين بلوغ حد الكفاية وليس حد الكفاف وحسب^(٤٥)؛ إذ يمثل الهدف في القضاء على الفقر من أجل الحفاظ على كرامة كل فرد وضمان السلام الاجتماعي للمجتمع. ولذلك يعتبر الفنجري أن الزكاة هي مؤسسة الضمان الاجتماعي بالدرجة الأولى^(٤٦).

ولكن قبل ذكر جوانب الزكاة بوصفها الوسيلة المؤسسية لضمان التكافل الاجتماعي أو باعتبارها عامل توازن للحياة الاقتصادية، ينبغي لنا أن نؤكد على أنها تمثل، بعد الصلاة مباشرة، الركن الثالث من أركان الإسلام، وأن أداءها ليس واجباً دينياً فحسب، وإنما هو

(٤٣) م. السباعي، المرجع السالف الذكر، الصفحات ١١٥-١١٨.

(٤٤) ويستند في ذلك إلى حديث شريف مفاده أن من يكتم علماً يلجمه الله بخظام من النار يوم القيامة، نفس المرجع، ص ١١٥.

(٤٥) م. الفنجري، المرجع السالف الذكر، ص ٢٦.

(٤٦) نفس المرجع.

أيضاً التزام يجب على الدولة السهر على تنفيذه. ولذلك شن الخليفة أبو بكر رضي الله عنه ما أسماه المؤرخون «حرب الردة» على جماعة رفضت بعد وفاة النبي أداء الزكاة. وقد قال في تلك المناسبة كلمته الشهيرة: «والله لو منعوني عناقاً وعقالاً مما أعطوه رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه».

وقد ذكر القرآن كلمة «الزكاة» إثنين وثلاثين مرة، تسبقها في غالب الأحيان كلمة «الصلاة»، لكي يبرز الارتباط الوثيق الذي لا انفصام له بين هذين الفعلين من أفعال العبادة إلى حد أنه يروى أن أبا بكر قال أيضاً: «والله لأقاتلن من يودون التفريق بين الصلاة والزكاة»^(٤٧). وفضلاً عن ذلك فإن لفظي «الصدقة» و«الزكاة» لفظان مترادفان في المفهوم القرآني. ويقول الماوردي إن «الصدقة زكاة والزكاة صدقة، يفترق الاسم ويتفق المسمى. ولا يجب على المسلم في ماله حق سواها. قال رسول الله ﷺ: «ليس في المال حق سوى الزكاة». والزكاة تجب في الأموال المرصدة للنحاء إما بنفسها أو بالعمل فيها طهرة لأهلها ومعونة للمعوزين»^(٤٨).

وقد حددت فئات المنتفعين بالزكاة تحديداً واضحاً في الآية التالية: ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم﴾ (سورة التوبة، الآية ٦٠).

وهكذا يحدد القرآن ثمانين فئات ممن يستحقون الزكاة والذين تخصص لهم وحدهم مواردها، ومن ذلك ندرك جيداً أنّ الزكاة لا تكفي لتغطية كل مجالات النشاط الاجتماعي التي تجري تغطية نفقاتها عن طريق الضرائب كما نفهمها اليوم. ولكن المرء يرى، بالتمعن في الفئات الاجتماعية التي حددها القرآن، أنّ الإسلام يستهدف بالزكاة أولاً وقبل أي شيء آخر القضاء على الفقر والبؤس والعمل على تحرير الإنسان من أسوأ أشكال العبودية، وهو الافتقار إلى قوته اليومي. ولذلك تبدأ الآية بتعيين الفقراء والمساكين إلى حد أنّ النبي ﷺ اقتصر على هاتين الفئتين عندما أوصى معاذ بن جبل حين عينه والياً على اليمن، بالتوصية التالية: «اعلمهم (أهل اليمن) أنّ الله قد افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم»^(٤٩).

والفئة الثالثة المعنية بالزكاة هم عمال بيت المال المكلفون بجمع الزكاة؛ وذلك لبيان أنّ الأمر لا يتعلق بصدقة تقدم طوعاً، وإنما بضرورة تستأديها الدولة. وهذه الضرورية تغذي ميزانية مستقلة يجب أن تتوازن إيراداتها ونفقاتها تبعاً لحاجات المجتمع وموارده^(٥٠). وفضلاً

(٤٧) نفس المرجع، ص ٣١.

(٤٨) الماوردي ١٩٧٣، ص ١١٣.

(٤٩) نقلاً عن البخاري ومسلم.

(٥٠) لبيت المال، الذي يعادل الإدارة المركزية للمالية، موارد أخرى فضلاً عن الزكاة التي تجمع في المنطقة، وهي: غنائم الحرب والغنائم بلا قتال (القيء) والضرية العقارية (الخراج) وموارد باطن الأرض أو الركاز.

عن ذلك فإن إدارة الزكاة إدارة لامركزية، إذ يجب على كل منطقة أن تواجه بذاتها حاجات المحتاجين فيها.

وتتمثل الفئة الرابعة في أولئك الذين كسب المجتمع دعمهم (الذين انضموا إلى قضية الإسلام). ويبدو أن الشيخ ابن تيمية يريد أن يقول في شأنهم إن القرآن اختصهم بالأحرى بجزء من الفيء (أو الغنمة التي يحصل عليها بدون قتال) لا من الزكاة^(٥١).

وتمثل هذه الفئات الأربع المنتفعين المباشرين بالزكاة. وهم يتلقون المبالغ اللازمة التي تسمح لهم لا بالتخلص من الفقر فحسب وإنما ببلوغ حد الكفاية، الذي يتيح لهم تحقيق استقلالهم الاقتصادي. على أن مستوى الكفاية هذا، الذي يمثل حد الغنى، هو نفسه الذي يحدد مستوى الدخل الذي تجب فيه الزكاة على المسلم. وهو ما يسميه الفقهاء بالنصاب. وقد حدد الخليفة عمر بن الخطاب بوضوح القاعدة التي تتبع في توزيع الزكاة وهي العطاء للإغناء، قاصداً بذلك وجوب حصول المستفيد على المقدار اللازم الذي يجعله يتجاوز النصاب الذي ينتقل ببلوغه إلى فئة من تجب عليهم الزكاة.

ولذلك فإن مقدار ما يعطى للمحتاجين من الزكاة يختلف باختلاف البلدان والأقاليم والظروف السائدة، ولكنه يختلف أيضاً تبعاً لأوضاع الأفراد، فمقدار ما يحتاجه الزارع والحرفي والتاجر لكي يمارس كل منهم نشاطه الخاص ويحقق استقلاله الاقتصادي ليس واحداً. لذلك يجب على بيت المال أن يحدد مخصصات الزكاة بما يتفق والحاجات. وبذلك تتيح الزكاة بلوغ هدفين في آن واحد: الأول مادي وعاجل ويتمثل في الاستقلال الاقتصادي للفرد، والثاني روعي وآجل حيث أنه، بتحقيق هذا الاستقلال، يتيح للمسلم المستفيد من الزكاة أن يصبح، أو أن يعود، مسلماً مكملاً بأن يؤدي، بدوره، الزكاة التي تمثل الركن الثالث من أركان الدين.

وبفعل هذا التوزيع للثروات تُدخل الزكاة أسلوب تكافل غير مسبوق يؤمن السلام الاجتماعي بينما يحفظ في الوقت نفسه كرامة الإنسان. والزكاة، من وجهة النظر هذه، ليست صدقة ضائعة يقدمها الأغنياء إلى الفقراء والمحتاجين، فهي حق لهؤلاء من شأنه أن يمكنهم من تجاوز وضع الفقر حتى يتسنى لهم الإسهام، بدورهم، بأداء الزكاة، في تحسين ظروف معيشة غيرهم من الفقراء. وهي لا تمنح كإعانة إلا للمرضى أو العجزة أو الكهول أو اليتامى أو أي شخص آخر يعجز، لأسباب قهرية، عن تحقيق استقلاله الاقتصادي بالعمل. ويُروى أن سائلاً قصد النبي ﷺ فأعطاه النبي ديناراً من أموال الزكاة وأمر بأن يشتري حبلاً ويذهب لكسب قوته بجمع الحطب^(٥٢).

وتتفع الفئات الأربع المعنية الأخرى من الزكاة بطريقة غير مباشرة. والأمر يتعلق، في المقام الأول، بالرفيق وأسرى الحرب الذين يمكن افتداؤهم وعتقهم. وهكذا يعتقد أن للزكاة

(٥١) ابن تيمية، المرجع السالف الذكر، ص ٥١-٥٢.

(٥٢) نقلاً عن سيد قطب، المرجع السالف الذكر، ص ١٥١.

وظيفة إنسانية وأخلاقية هي صون حرية الإنسان ورد كرامته كاملة إليه على هذا النحو^(٥٣). ويأتي بعد ذلك الأشخاص المقتولون بالديون والمتطوعون للجهاد المقدس والمسافر الذي لم تعد لديه الوسائل لمواصلة سفره: ثلاث فئات يتكفل بهم المجتمع إما لأنهم يشاركون في الدفاع عنه (المتطوعون الذين يعينهم التعبير القرآني «في سبيل الله») وإما لأنهم قد يصبحون عالة على المجتمع. وإذا كان المسافر الذي تنقطع به السبل لا يطرح مشكلة كبيرة، فإنَّ الشخص المثقل بالديون يثير بعض التساؤلات. والواقع أنَّ غالبية مدارس الفقه ترى أنَّ هذا الحكم من أحكام الزكاة يرمي إلى صون السلام والتماسك الاجتماعيين (بتسديد ما للدائنين) وحفظ كرامة الفرد المثقل بالديون. ومع ذلك فإنَّ جميع الفقهاء يتفقون على رفض التكفل بالديون التي تعقد لغايات غير مشروعة أو لارتكاب معاص. وربما كان هذا الجانب من جوانب الزكاة هو أكثر ما يدعو إلى التفكير في المرمى العميق للإسلام، لأنَّ البشرية، كما يقول الفنجري، لم تعرف حتى اليوم أي تشريع آخر غير التشريع الإسلامي، يكرس، في نصوصه الأساسية، التكفل بالديون المعقودة لأغراض مشروعة، ويجعل من هذا التكفل التزامًا ووسيلة للتقرب إلى الله. وأكثر من ذلك أنه يوفر للمدين المبالغ اللازمة لتجنب كل خلاف وإقامة السلام والصداقة بين الناس، حتى ولو كان الدائن والمدين من الذميين^(٥٤).

ويذكر الفنجري^(٥٥) بأنَّ الزكاة، باعتبارها نظام ضمان اجتماعي يستهدف وضع حد للفقر، يفيد كل المحتاجين ولو كانوا ذميين، أي يهودًا أو نصارى. وهذا الحكم ينبغي أن يرد به على المشنعين على الإسلام الذين يعمدون دائمًا إلى تصوير أهل الذمة على أنهم مواطنون أقل مرتبة من غيرهم وأنهم مجبرون على دفع الجزية التي يشبهها البعض بامتيازات العهد البائد. ولكنهم ينسون أنَّ الجزية ضريبة تعوض عن الزكاة دون أن يكون لها الطابع الديني؛ فوظيفتها هي نفس وظيفة الزكاة بوصفها نظامًا للضمان الاجتماعي؛ وإذا كان معدلها أعلى من معدل الزكاة فذلك لأنها يجب، فضلاً عن ذلك، أن تغطي جزءًا من النفقات العسكرية مقابل الإعفاء من الخدمة العسكرية الذي يمنح لأهل الذمة. والواقع أنَّ التاريخ ينبتنا أنه، أثناء فتح سوريا، عمد المسلمون، حينما وصلوا إلى حمص، إلى فرض الجزية على اليهود والنصارى الذين رفضوا اعتناق الإسلام. وعندما علموا بعد ذلك أنَّ الرومان حشدوا جيشًا ضخمًا لمحاربتهم ولم تكن لديهم الوسائل للدفاع عن المدينة وعن أهلها، قرروا رد الجزية إلى أهالي حمص. ولكن هؤلاء، إذ قدروا النظام والعدل اللذين أقامهما المسلمون، احتشدوا لمحاربة الرومان إلى جانب المسلمين وأعفوا بذلك من الجزية^(٥٦).

(٥٣) إذا لم يكن الإسلام قد حرّم الرق دفعة واحدة، فإنه اتخذ مع ذلك كل التدابير التي تقضي عليه في زمن قياسي. وتمثل الزكاة واحدًا من هذه التدابير. ومنها أيضًا الكفارة والنذور وعنت الأمة التي تلد ولدًا.

(٥٤) الفنجري، المرجع السالف الذكر، ص ٦٥.

(٥٥) نفس المرجع، ص ٧٢.

(٥٦) وفقًا للبلاذري في كتابه فتوح البلدان، ص ٤٣؛ نقلًا عن الفنجري، المرجع السالف الذكر، ص ٨٤.

تلك هي إجمالاً طبيعة الزكاة. ودون محاولة الخوض في تفاصيل إجراءات جمعها وتوزيعها واختلاف معدلاتها أو تقدير الاحتياجات الفعلية لمن يستحقونها، ينبغي لنا فقط التأكيد على أن الإسلام، بحكم نظره الخاصة إلى مكانة الإنسان في الأرض (فهو خليفة الله) وعلاقته بالله وبالإنسان، وإلى قيمة المال النسبية تمامًا، أحدث ثورة حقيقية في البنى الاجتماعية وفي العقليات^(٥٧). لذلك فإنَّ الزكاة هي أولاً وقبل كل شيء التزام ديني يطهر الأموال التي يكسبها الإنسان ويجعلها حلالاً. ومنع الزكاة، أو حتى نسيانها، يجعل كل ما يملكه الإنسان حراماً. ولكن المرء، عندما يتصور الحرص الشديد من جانب المسلم الورع على تجنب الحرام وتلمس الكسب الحلال^(٥٨)، يمكن أن يدرك مدى اهتمام المؤمنين بالمبادرة إلى أداء الزكاة. وإذا فتر الحماس، فإنَّ الدولة موجودة دائماً لتحصيل الزكاة بكل الوسائل، بما فيها الإكراه والحرب^(٥٩)، لأنَّ الزكاة هي أيضاً حق للجماعة على أموال الأغنياء ﴿كي لا يكون دُولَةٌ بين الأغنياء منكم﴾ (سورة الحشر، الآية، ٧)^(٦٠).

هذا وقد قرر الإسلام الزكاة لأنه يكره الفقر والحاجة اللذين يدلان الإنسان ويحولان دونه ودون أن يحقق إنسانيته الكاملة، التي تتمثل في عبادة الله وفي استحقاق ما وهبه الله عندما قال سبحانه: ﴿ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفصلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً﴾ (سورة الأعراف، الآية ٧٠).

وقد قرّر الإسلام الزكاة أيضاً لأنه يرفض الفوارق الاجتماعية، وذلك حتى يتسنى دومًا إعادة موازنة توزيع الثروات والحيلولة بذلك دون تفكك المجتمع. وفضلاً عن الآيات القرآنية العديدة التي لا تحتل لبساً في هذا الصدد، لم يكف النبي ﷺ عن تذكير المؤمنين بذلك حيث يقول: «أبما أهل عرصة أصبح فيهم إمرؤ جائعاً فقد برئت منهم ذمة الله»^(٦١).

وهكذا نجد أن الإنسان، بوصفه خليفة الله في الأرض، يتحمل مسؤولية جسيمة نحو خالقه. وهذه المسؤولية، من وجهة النظر الاجتماعية، هي مسؤولية راع يتعين عليه العمل على أن يسود بين البشر النظام الذي أقامه الله بحكمته والذي تمثل الزكاة عنصرًا أساسيًا فيه. ولما كانت النعم التي أتاحها الله للإنسان لا تحصى (حيث سخر له الأرض والشمس والقمر بل والكون في مجموعته) فإنَّ عليه، في كل خطوة من خطواته، أن يعرف كيف يستفيد من هذه النعم بفضة ومراعاة، وكيف يرى في كل جانب من جوانب الخلق آيات الخالق ويشكره

(٥٧) ولا تزال هذه المسائل تشغل تفكير الفقهاء حتى اليوم.

(٥٨) انظر في هذا الشأن الفصل الثامن من هذا المجلد، وخاصة الجزء المخصص للفتوة.

(٥٩) سيد قطب، المرجع السالف الذكر، ص ١٤٦.

(٦٠) نفس المرجع.

(٦١) أورده سيد قطب، المرجع السالف الذكر، ص ١٤٨.

سبحانه على الدوام. وهكذا فإن الدولة الإسلامية في أوج عظمتها لم تكن فحسب دولة تسودها المشاركة الاجتماعية والأخوة وإنما كانت أيضًا دولة متكافلة وسعيدة. المشاركة الاجتماعية والأخوة والتكافل كلها قيم صنعت عظمة الأمة طالما ظلت مؤثرة وظلت تهز أوتار القلوب والأفئدة على نغم متساوق. وإن ضعفها ليفسر، إلى حد بعيد، الجمود والتراجع الذي أصاب هذه الأمة نفسها. ولذلك تصور المشرع، بفظته، شكلاً إضافياً للتكافل ألا وهو الوقف.

الوقف أو الشكل الإضافي للتكافل

الأوقاف نوعان: أوقاف أهلية أو أوقاف لصالح الأسرة، وأوقاف خيرية أو أوقاف عامة. والأمر يتعلق بأموال عقارية يخصص إيرادها للتوزيع على أفراد الأسرة (الوقف الأهلي) أو يستخدم لتمويل أعمال خيرية (الوقف الخيري). ويتم إنشاء الوقف بمجرد تسجيل في السجل العقاري يجريه صاحب المال الموقوف. ويمكن أن تقتصر مدة الوقف على جيلين أو ٦٠ عامًا إذا كان الوقف أهلياً، وتكون غير محددة حينما يكون الوقف خيرياً. ويؤول الوقف الأهلي إلى مؤسسة خيرية عندما تنتهي سلالة المنتفعين به. ويوجد عامة في غالبية البلدان الإسلامية وزارة للأوقاف يناط بها إدارة الأوقاف.

وإنشاء الأوقاف يحده في آن معاً حرص على صون مصالح الأسرة (الوقف الأهلي) وورع يمليه ذلك المفهوم لصلة الرحم الذي سبقت الإشارة إليه، أما الوقف الخيري فيندرج كلية في ذلك المفهوم الإسلامي للتكافل الاجتماعي ويستهدف توفير الموارد اللازمة لمؤسسات خيرية أو مبرات تساعد المحتاجين على اختلاف فئاتهم. وهكذا وجدت في معظم البلدان الإسلامية، بل وحتى يومنا هذا، أوقافاً لصالح الأماكن المقدسة (مكة والمدينة والمسجد الأقصى بالقدس) ولصالح مساجد مختلفة ومدارس دينية ومكتبات عامة ومستشفيات وجمعيات خيرية (نكاياب) ومنشآت للري (آبار وقنوات) وجسور وطرق ومدافن، ولصالح الأطفال اللقطاء واليتامى والمعوقين بدنياً أو عقلياً والمساجين، إلخ...

وهناك في بعض البلدان أوقاف وجدت، أو لا تزال توجد حتى اليوم، تثير الدهشة بطرافتها. ومن ذلك وقف البذار الذي يقدم العون للفلاحين المعوزين بتزويدهم مجاناً بالبذور بل وبالعدد والدواب أحياناً. ومنها أيضاً الأوقاف المرصودة لتشجيع حفظ القرآن ولتقديم المساعدة للطلاب، بل وهناك وقف خاص، في مصر، لشراء مطية يركبها شيخ الجامع الأزهر وللإنفاق عليها^(٦٢). بل لقد وجدت أوقاف مخصصة لمساعدة الشباب المحتاجين الراغبين في الزواج والذين لا يملكون الموارد اللازمة لذلك. ، لندكر في آخر المطاف، بين الأوقاف المأثورة، وقف «دار الحضانة» الذي أنشأه صلاح الدين الأيوبي في دمشق لتقديم

(٦٢) نقلًا عن م. السباعي، المرجع السالف الذكر، ص ٢١١.

المساعدة للأمهات المرضعات ولأطفالهن الرضع، وكذلك وقف «المرج الأخضر» في دمشق الذي كان مخصصًا لاستقبال الحيوانات الأليفة المهجورة وعلاجها، وهو ما يدل على أنَّ مفهوم البر والتقوى عندما يظل مؤثرًا على ضمير الإنسان المسلم، يجعله عطفًا على جميع المخلوقات، ذلك أنَّ آيات الخالق التي لا تحصى تنجلي من خلالها.

إنَّ العالم الإسلامي الذي ظل باستمرار، منذ إعادة الفتح (الإسباني للأندلس) والحملات الصليبية وصدّات الاستعمار، موضوع الصراعات على النفوذ والمواجهات على اختلاف شاكلتها، استطاع التغلب على صروف التاريخ وما واكبها من عدوانات عسكرية واقتصادية وثقافية وسياسية، وذلك بالسهر على الحفاظ، كيفما كان، على ما يمثل نوابض ذاتيته وتلاحمه: التكافل والتضامن. وهذه النوابض التي استطاعت مقاومة عواتي الزمن، تشكل بلا ريب خير ضمان لمستقبل أفضل يعود فيه المجتمع إلى ما كان ينبغي ألا يكف أبدًا عن أن يكون عليه، أي «بنيان مرصوص يشد بعضه بعضًا».

الفكر الاقتصادي

عبد الوهاب بوحدية

بينت الفصول السابقة من هذا الكتاب أنّ الإسلام يستهدف تنظيم مجموع مظاهر السلوك الفردي والجماعي، وأنّ رؤياه الشاملة للعالم وللوجود وتاريخه تضم مجال العلاقات بين الأفراد ومجال العلاقات بين الإنسان وبيئته على السواء.

وهذا هو مدلول الآية الكريمة: «ما فرطنا في الكتاب من شيء» (سورة الأنعام، الآية ٣٨)؛ فالمشروع الإسلامي يشمل ما هو أرضي دنيوي وما هو سماوي أخروي على السواء (الدنيا والدين)، مخضعا هذين العالمين لنفس المبادئ والإلهامات التنظيمية. والمخلوق البشري الذي يخاطبه القرآن كائن حي وعبد عابد - هذا حق - ولكنه يعمل ويعيش في عالم مادي يخضع فيه لمقتضياته الخاصة، البيئية والايكولوجية والجغرافية والديموغرافية، ويتصرف فيما يتاح له فيه من موارد متنوعة، وفيرة كانت أم محدودة أم شحيحة. وهو أيضًا كائن جماعي يقيم علاقات عاطفية وفكرية مثلما يقيم علاقات تعاون وتبادل مع الآخرين. ويجب فهم كلمة «التجارة» بأوسع معانيها؛ لأنها تشمل التجارة في الأشياء، وكذلك التجارة (المعاملة) الفكرية والروحية. والعقيدة لا تقتصر على خطاب موجه إلى الله، وإنما هي أيضًا دليل يوجه المجتمع ويضفي عليه مغزى وروحًا، وينظم في الوقت نفسه أداءه اليومي. ولعلنا لا نحتاج هنا إلى تكرار القول بأنّ الإيمان والعمل في الإسلام مترافدان يؤثر كل منهما على الآخر.

ولقد وجه النبي ﷺ أمره إلى كل مؤمن بقوله: «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدًا واعمل لآخرتك كأنك تموت غدًا» (السيوطي، الجامع الصغير، المجلد ١، ص ١٥٦)؛ فعلى هذا النسق يستمد العمل منبعه من الإيمان، ولكنه يمتد ويتنوع ويتحقق تبعًا للظروف والملابسات المتباينة، وبالتالي غير الثابتة أو غير المستقرة. ويجب أن يستند العمل إلى نفس القيم الأخلاقية الخالدة التي لا يمكن تغييرها ولا التصرف فيها. وكل عمل إبداع في الزمان، انطلاقًا من قيمة هي في ذاتها نموذج ثابت يجب إدراجه في الزمن. وعملي الصالح يجب أن يكون ملموسًا، لأنه مشروط بوجودي، وأن يكون صالحًا؛ أي متفقًا مع المعيار الذي

أستهدفه وأعتنقه. ولا يجوز بأي حال أن يكون تنوع المستويات والظروف مبررًا للفوضى أو اختلال النظام. إن وحدة الإلهام والنية هي التي تتوصل، بفضل العزم الأخلاقي المشاع في العمل، إلى إضفاء الوحدة على الحياة بأكملها أو على الحضارة جميعًا.

فلا يمكن إذن أن يظل الجانب الاقتصادي موضع إغفال من الفقه ومن الشريعة، كما لا يمكن للقيمة الاقتصادية إلا أن تكون منسجمة مع القيمة الأخلاقية. والاثان يستجبان كل للآخر؛ فالفقه عملية استنتاجية تنتقل من الأنطولوجيا إلى الأكسيولوجيا^(١) وإلى إدارة شؤون المدينة. إن تفصيل القانون الإسلامي وتطويره وكل تاريخه - الذي لم يتوقف أبدًا ولم يكف عن التجدد - ليشهد بإرادة إشاعة تأثير المعايير في الأشكال الملموسة للإطار الاجتماعي - التاريخي. وسوف نجتهد كي نبين في هذا الفصل كيف أن تنوع المدارس الفقهية والتيارات والاتجاهات ليس إلا تعبيرًا عن تألق العبقرية الإبداعية وتوجهها لدى الفقهاء المسلمين عبر العصور. ويصور المدخل إلى هذه المسارات المختلفة الأسلوب الذي سار عليه تطور المذهب الاقتصادي في الإسلام كي يستوعب كامل نطاق النشاط الاقتصادي، مع إدراجه في إطار القصد الأخلاقي الأساسي والشامل لكل سلوك إسلامي.

وبعبارة أخرى، فقد طور الإسلام، انطلاقًا من القرآن، مذهبًا محددًا ظل يؤدي مهمته على مدى قرون طويلة، ولا يزال يؤديها، رغم تحديات الحداثة والتحويلات البعيدة المدى في المجتمعات الإسلامية التي لا تكف أبدًا عن السعي إلى اكتشاف ذاتها ونقد هذه الذات. ولتتوقف عند فكرة تطور المذهب هذه، لأنها تنطوي على نقض كثير من المسلمات، ولا سيما التصورات الجامدة التي لا تريد أن ترى في الإسلام سوى عقيدة منغلقة وعملية أصابها الحصر وتطورًا موقوفًا وعبقرية عفا عليها الزمن أو أنها على أية حال قد تقطعت منها الأنفاس. ولا شك أن الوحي قد بلغ تمامه في حياة محمد ﷺ خاتم النبيين والمرسلين الذي انتهت النبوة بوفاته. ولكن كتاب الله يبقى حيًا على الدوام، حاملًا دون توقف عبر العصور كلمة الله التي تجد صداها في ضمائر البشر المدعويين إلى الحياة والعمل وفقًا لها، أي إلى إدراجها بصفة نهائية في زمانهم جيلًا بعد جيل على نحو متصل دائم التجدد. إن الصفة التاريخية للعمل والتصرف والتطور الحقيقي للعقيدة ليتطلبان من المرء أن يتبنى مفهومًا حيًا وديناميًا لنظرية الإسلام الاقتصادية. وسنوضح هنا أبرز جوانب هذا المذهب وأشدها اتصالًا بالموضوع، ثم ننتقل إلى تحليل جوهر ذلك وروحه قبل أن نحاول تفهم المشكلات التي يطرحها التقاء الإسلام بالمشكلات الاقتصادية الكبرى في زمننا هذا.

* * *

(١) طبقًا لما ذكره A. Lalande، ١٩٨٠، ص ١٠٤-١٠٥، فإن الأكسيولوجيا هي: «النظرية النقدية لفكرة القيمة». والمصطلح مستخدم هنا بمعنى «نظام القيم».

إن الحدود المفروضة على الفصل الحالي لا تسمح باتباع نهج تاريخي الطابع، لم يكن على أية حال ليفيدنا كثيرًا. ولن نتناول هنا تطور القانون الإسلامي وتحولاته، لأن هذا أحد أهداف المجلد الأول، وإننا سنكتفي ببيان شامل عام في هذا الصدد. ذلك أنه بصرف النظر عن الاختلافات بين المذاهب، فإن القرآن والسنة يظنان بالنسبة للجميع هما الأساس والمرجع والمنبع الذي تصدر عنه كل المعايير التي يجب الرجوع إليها على الدوام. وهذه النصوص الأساسية التي يستعصي نطاقها على الحصر والتحديد هي العمدة المشتركة التي يستند إليها كل المنتسبين إلى الإسلام والتي لا تجوز مناقضتها بحال، فالوحي القرآني والسنة المكمل له يمثلان في آنٍ واحد أمرًا وعقيدة ومرجعًا. وثمة عدد من هذه النصوص مكرس صراحة للمسائل الاقتصادية، يشتمل على تعاليم وأوامر ونواهي وتوصيات واضحة الصفة وكلها أقامت، وما زالت تقيم، بعد أربعة عشر قرنًا من الزمان، القاعدة التي يستند إليها تفسير وتطوير متصل دون انقطاع.

ومن بين ستة آلاف آية، يخصص القرآن ما لا يقل عن مائتين وثلاث آيات تتناول كلها الحياة الاقتصادية بشكل أو بآخر. وإذا كانت اثنتان وثمانون من هذه الآيات تقريبًا مكرسة للإحسان والزكاة، واثنتان وثلاثون للطعام ولمختلف النواهي المتصلة به، وتسع وعشرون للثروة وما يتصل بها وللأموال (الممتلكات) بوجه عام، فإن هناك آيات أخرى تختص بالملكية (سبع) وبالتجارة (ثلاث) وبالديون والقروض (ست) وبالغش (ست) وبالمشاركة والعقود (ست).

وتشغل هذه الموضوعات في جوامع الحديث النبوي مكانًا لا يقل عن ذلك أهمية. وهي موزعة فيها على «كتب» أو «فصول» أو «أبواب» تمثل أقسامًا متخصصة، على نحو ما نجده في «صحيح البخاري» كما يلي: باب «الزكاة»، (الجزء الأول، الصفحات ٢٥٢-٣٨٤)، وأبواب «البيع» و«الإجارة والوكالة» و«الربا» و«الشفعة» و«الحوالات» و«من أحيا أرضًا مواتًا» و«الكفالة» و«المظالم والغصب» و«الرهن» و«الهبة» (الجزء الثاني الصفحات ٤-١٤٦)، وباب «الوصايا» (الجزء الثاني، الصفحات ١٨٤-١٨٧). وكتاب «الأطعمة» (الجزء الثالث، الصفحات ٤٩١-٥١٢)... أي زهاء مائتين وتسع صفحات حافلة، ولكنها كانت أساسًا لعدد لا يحصى من الدراسات والشروح والحواشي والتفاسير والمباحث الفرعية التي تمتلئ بها مئات الآلاف من الصفحات، وإن كان الحق يقتضينا أن نذكر أن بعضها لا يزيد عن مجرد شرح بسيط أو صياغة معادة^(٢).

و«الشريعة» هي القانون المقدس، المتميز عن «السياسة» التي هي إقامة العدل وتطبيقه، وعن «الفقه» الذي هو علم دراسة هذا القانون المقدس. وتتألف الشريعة من شروح للتعاليم القرآنية. أما «الفقه» فيُقَسَّم عادة إلى قسمين كبيرين، هما «فقه العبادات» المختص بممارسة

(٢) انظر البخاري، ١٩٦٨.

الشعائر، و«فقه المعاملات» وهو التشريع المدني الذي ينظم العلاقات بين البشر في نطاق الأمة الإسلامية، والعلاقات بين هذه الأمة وبين سائر الأمم.

وتنطوي هذه النصوص (الخاصة بفقه المعاملات) في جوهرها على نظرية للبيوع والمعاملات، فهي تحدد أوضاع الملكية والاستغلال الزراعي وتعين الالتزامات الضريبية وقواعد فرض الضرائب وتقدم نظرية للعلاقات الاقتصادية بين الأفراد. ويجدر بنا أيضًا ذكر المجال الكبير الذي تحتله «الحسبة»، التي تمثل الرقابة على الحياة اليومية وشرطة الأسواق والرقابة التنظيمية على التجمعات الحضرية الكبيرة.

وتتضم هذه الأحاديث الشريفة مجموعة كاملة من الاعتبارات الأخلاقية المتصلة بالعدالة في تطبيقها على العلاقات الاقتصادية. والعدالة إذن ليست قيمة مجردة معلقة في الهواء، وإنما هي ممارسة يشمل ميدانها كل جوانب الحياة اليومية، وتتجسد في أعمال اقتصادية، عادلة أو ظالمة، يجب على المسلم أن يقوم بها أو يمتنع عنها. وعلى هذا النسق يحض القرآن على الإنصاف في التعامل ويحرم الغش وتطيف الكيل والميزان والكذب والغرر بكل أشكاله. ويشدد القرآن كذلك على العمل والادخار المعتدل، ويحدد فئًا للحياة دون إفراط أو تفريط، ودون شح أو تبذير، ويعرف السوق بأنها المكان الذي يسبغ الله فيه من كريم فضله، ويقرر أن الثروة ليست بالشيء الحسن أو السيء في ذاته، وأن الفقر ما هو إلا حالة عابرة مؤلمة ينبغي أن يعرف المرء كيف يتجاوزها. وقد جمعت كتب الحديث وصنفت المئات من أقوال النبي ﷺ التي تذهب إلى المعنى نفسه وجمعت الكتب والمصنفات العديدة وصنفت، تبعًا للموضوعات الرئيسية، مراجع أخرى قد لا تكون لها صفة القداسة ولكنها لا تقل عن ذلك شهرة وذوبًا: من الحكم والأشعار والأمثال والنوادر التي تصور نصوص التنزيل وتمثل امتدادًا لمضامينها. ولدينا في هذا الصدد إذن مدونة معيارية لا يستهان بها، لا شك في أن تحليل مضمونها - الذي لا يزال ينتظر من ينهض به - كفيلاً بأن يزودنا بثروة من الدروس النافعة.

لقد اهتم القانون الإسلامي (الشريعة الإسلامية) كذلك أيما اهتمام بالحياة الاقتصادية، ووضع لها قواعد ونظمًا. والفقه نظام تقني يحدد طبيعة الأعمال المشروعة ويستنبط من الأوامر والنواهي القرآنية غاية مدلولاتها. وقد تطور الفقه في اتجاهين أساسيين، أولهما يحدد صحة الأفعال البشرية ومشروعيتها انطلاقًا من التعريف الديني للعمل الذي يحبه الله، وثانيهما يشرح تعاليم القرآن ويحللها ويصنفها ويمنهجها مراعيًا أعماقها «التاريخية» و«تجددها»، أي الظروف الفعلية التي كانت سببًا لهذا التنزيل أو ذلك. وجلي أن الأثر المزدوج لتقنين هذا الجهاز أو البنيان الذي يتناول أصول الدين والأخلاق وتعميمه قد أضفى على القواعد القرآنية امتدادًا شاسعًا. ومن الغني عن البيان أن التعميم في ذاته عمل تاريخي لا يجري دون إثارة بعض المشكلات، وأن الخلافات التي نشأت بين المذاهب وبين أئمة المذاهب والتي أثارَت مجادلات طويلة ومناقشات عديدة، جعلت الفقه على اتصال دائم بالواقع الملموس. ومن هنا نشأ هذا التمييز الأساسي بين أسس القانون وجذوره وبين امتداداته وتفريعاته أي بين «الأصول» و«الفروع».

إنَّ القانون الإسلامي - مثله مثل كل قانون - كان ثمرة تطوير وتفصيل دقيق وشامل، انتهى إلى آليات تنظيمية داخلية متنوعة، أولية أحياناً وبالغة التركيب والتعقيد أحياناً أخرى. وقواعد التصرف الاقتصادي في هذا القانون مختصرة إلى أبعد حد، وأمرها متروك لتقدير القاضي. وهي على أية حال ثانوية بالنسبة للتنظيم الداخلي للقواعد الذي يسمح، في كل حالة، باتباع منطق الإقناع.

ومن هنا فإنَّ تعاليم الفقه تمثل في الوقت نفسه مؤشرات للعدل ومؤشرات للمصلحة (المنفعة). وهي، بوصفها مؤشرات للعدل، تحدد القيم التي تجب حمايتها، وهي القيم القرآنية ذاتها أو القيم المستمدة من القرآن. وتقتضي حماية هذه القيم تحديد الأخطاء بوضوح وتقييم الضرر والحد من الأخطار. ومن ناحية أخرى فإنَّ تعاليم الفقه، بوصفها مؤشرات للمصلحة، تكتسب قيمة أدائية؛ فمن خلال الالتزام بقابلية القانون للتطبيق الملموس والعمل على تحليل ظروف إعماله، ومن خلال التأهب لدراسة جميع الحالات التي يمكن أن تنشأ في المدينة الإسلامية، من خلال ذلك كله يصبح القانون في الوقت نفسه كاشفاً للاقتصاد الحقيقي. وجدير بالذكر أنَّ تاريخ القانون هو تاريخ للمدينة ذاتها. وهذه الخاصية التي تميز الفقه والتي نجد صعوبة بالغة في تفهمها اليوم، وينظر إليها أحياناً كإحدى الغرائب المذهبية التي يتعذر فهمها وتبدو بلا مغزى، هذه الخاصية كانت - على نقيض ذلك كله - فناً يستهدف إعداد قاضي المستقبل لجميع الاحتمالات التي يمكن أن تعرضها عليه الحياة. وقد كان الفقه أيضاً تعليماً للاقتصاد في الممارسة، وكان بهذا كله كياناً يرمز للمجتمع على نحو حقيقي يضمن إلى حد بعيد تماسك النظام الاجتماعي الشامل نفسه. لذلك كان الإجماع المنعقد حول الفقه أمراً جوهرياً، كما أنَّ كل أشكال الخروج والابتعاد عن هذا الإجماع لم تكن تخضع بصورة آلية، بل تدمج في شكل فتاوى أو آراء نادرة أو احتمالات محدودة. وكانت تلك وسيلة للحد من الأشكال غير القانونية وإصدار تقديرات مشفوعة بالتحفظات على الأشكال التي تقع موقفاً وسطاً بين القانوني وغير القانوني. وعلى هذا النسق كان يمكن القول باستيعاب حالات «الخروج» أو «الانحراف» الاجتماعي. وعن طريق حصر أقصى قدر من الحالات، بلغ الفقه مبلغ التعميم والشمول دونما تضحية بمدلولات الحالات الواقعية. وعندما يجري التأمل في هذا الجهد الإفتائي من خارجه، فإنه قد يبدو وكأنه سعي لا طائل من ورائه إلى التدقيق، ومتابعة منطقية مدققة لنقاط تافهة لا تستحق العناية. ولكن علماء المسلمين كانوا يعرفون حق المعرفة أنَّ البسيط لا يعدو في الحقيقة أن يكون أمراً مبسطاً، وأنَّ الحياة الواقعية لا بد من النهوض بها، بكل ما فيها من تركيب وتعقيد.

وكان هذا التراث الفقهي النادر يستهدف جعل القانون الإسلامي قادراً على معالجة أشد الحالات تنوعاً واختلافاً في حضارة اتسعت لتشمل أقطاراً بالغة التباین على مدى فترات زمنية بالغة الطول. ولا شك في أنَّ هذه الثروة تتيح لنا اليوم فرصة لفهم شرائح كاملة من الاقتصاد الإسلامي. فيسر تناول القانون الاقتصادي، من خلال تعليم بالغ التعمق وواسع الشمول،

جعل من الفقه تدريجاً حقيقياً على المسؤولية في الحياة الاجتماعية. وإنَّ البعد الزمني يتيح لنا أن نرى بصورة أوضح أنَّ نظم الإنتاج والتبادل والتوزيع كانت موضع الاهتمام والمراعاة الكاملين من جانب هذا القانون.

وقد اجتهد الفقه باعتباره علماً يعنى بشرح تعاليم القرآن في ترشيد مجالات الملكية، وتنظيم العلاقات الاقتصادية بين المشتغلين بإنتاج السلع المتاحة وتبادلها واستهلاكها، وهم أولئك الذين يمكن أن يكونوا شركاء متعاونين، وقد يكونون أعداءً مشتبكين في صراع صريح مكشوف. وفي مقدورنا أن نتبين أنَّ الفقه في هذا المجال يدور حول خمسة جوانب مترابطة، هي:

- الملكية باعتبارها حقاً طبيعياً يقوم على الوكالة الربانية (الاستخلاف) وعلى العمل في الوقت نفسه؛
 - البيوع والمبادلات باعتبارها عمليات نقل للملكية تجري بالاتفاق المتبادل؛
 - الموارث والوصايا التي تتيح نقل الملكية من جيل إلى جيل؛
 - والمكوس التي تكفل عودة جانب من الممتلكات إلى الأمة التي يعيش المالك بين ظهرانيها؛
 - قواعد الجزاءات التي تقمع انتهاكات القانون وتكفل الحق في التعويض.
- وإلى جانب هذا التوثيق القانوني المستفيض، ينبغي أن نخص بالذكر مسألة «الحسبة» التي تعد تخصصاً متميزاً تنفرد به الحكومة الإسلامية التي تنظم به الأخلاقيات العامة؛ فالمحتسب، الذي نشأت مهمته ونمت من اختصاص «صاحب السوق»، كان عمله الإشراف على التطبيق اليومي للقانون. وقد وضعت للمشتغلين بهذا العمل كتب إرشادية تمثل في رأينا استكمالاً حصيفاً لمصنفات القانون. وقد كانت السوق بطبيعتها هي مجال اهتمام المحتسب، الأمر الذي يجعل من هذه الكتب الإرشادية وثائق اجتماعية - اقتصادية بالغة الأهمية، لأنَّ وثائق مراقبة الأسواق تنطوي بدورها - وبأسلوبها الخاص - على عدد كبير من المؤشرات المتعلقة بالقيم الاقتصادية السائدة في هذه الفترة أو تلك، وفي هذا البلد أو ذاك. ولا تزال نفتقر حتى الآن إلى ما يجب عمله من التحليل المنهجي لمضامين مصنفات معينة عن الحسبة، لأنَّ هذا التحليل من شأنه أن يتيح لنا استخلاص درجات العمومية والشمول ومستويات الخصوصية التي بلغها البنيان الأخلاقي الاقتصادي في الإسلام مقارناً بنظيره في هذه الحالة أو تلك على التخصيص.

هذه إذن هي مراجعنا الأساسية. وهي لا شك وفيرة ومتنوعة وموثوقة. ويمكن من هذا المنطلق أن نتوصل إلى صياغة للبنية الأخلاقية للاقتصاد في الإسلام.

ويحتل مكان القلب من ذلك مفهوم أخلاقي أساسي يقوم على «الحلال» و«الحرام». وفي مجال الاقتصاد، كما في سائر مجالات النشاط الإنساني بصفة عامة، يدور كل شيء حول هذه الثنائية الجوهرية. فقد خلق الله الخلق ووضعه تحت تصرف الإنسان (وسخره

له) (٣) كي ينتفع به. والتمتع بالخلق إذن والانتفاع به واستغلاله وتطوير إمكانياته - أمور مشروعة تمامًا، وكذلك أفكار الربح والمكسب. إلا أن هناك من ناحية مواضع تلوث في هذا العالم، ولاسيما الحيوانات النجسة، كالفأر والخنزير والأطعمة النجسة، مثل الميتة والخمر والعفن... وهذه كلها يخرج استعمالها واستغلالها من نطاق «الحلال». وكل ما لم ينص صراحة على تحريمه في القرآن والسنة يجوز أن يكون موضوعًا للتصرف الاقتصادي. وفضلاً عن ذلك فإن الطريقة التي تتبع في ممارسة النشاط الاقتصادي تخضع للشروط والتعاليم القانونية - الدينية التي تفرض حدود هذه الممارسة وتنظمها. وإذا كان الكسب مشروعًا في حد ذاته، فإن طريقة الحصول عليه يمكن أن تجعله غير مشروع، حين يكون مشوبًا بالغش أو الظلم أو الغضب أو العنف. فهناك إلى جانب «الربح الحلال» «ربح حرام». بل إنه يمكن القول بأن كل جهد الفقه يتجه إلى بيان وتحليل الحد - الدقيق في كثير من الأحيان - الذي يفصل بين هذين المجالين. وقد تمّ تطوير ووضع مجموعة من التعاليم المحددة، والمواقف الدقيقة للبيان، التي تكفل طمأنينة الضمير للمشتغل بالعمل الاقتصادي. ومن هنا نجد هذا التناظر الوثيق بين النظام الاقتصادي والنظام الأنطولوجي؛ فالمؤمن ليس مجرد مردد لصلوات ودعوات شفهية، وإنما هو فاعل في هذا العالم المحسوس الملموس، يشتغل بالإنتاج والتبادل والاستهلاك، وعمله بهذه الصفة جزء لا يتجزأ من إيمانه وعقيدته. والفعل الاقتصادي غير المشروع يلوث الإيمان ويحرج العقيدة في قلب كيانه.

جدير إذن أن نبرز هذا التوافق الجوهرى بين العقيدة وبين السعي المشروع في الدنيا أو العمل الاقتصادي المشروع. والأجدر من ذلك إبراز المتضمنات المتبادلة بين الفكرتين أو المفهومين. وهناك أولاً وقبل كل شيء إرادة الله عزّ وجلّ الذي أنعم علينا بهذا العالم، مشروطًا علينا صراحة ألا ندخل عليه الفوضى، فقد قال سبحانه وتعالى ﴿إِنَّمَا جِزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (سورة المائدة، الآية ٣٣)، لأنهم يعمدون عن سوء نية أو عن جهل إلى مخالفة الانسجام الذي يسود العالم. ومن هنا تأتي تلك الخشية (الخوف، الورع) التي تكسو أشد الأفعال الاقتصادية بساطة؛ فالصانع المجيد أو التاجر الأمين أو الراعي اليقظ الملتفت إلى خير قطيعه يقال عنه إنه «مؤمن»، بالاستناد إلى ثراء المعاني التي تنطوي تحت الجذر اللغوي «أمن»، الذي اشتق منه الاعتقاد (الإيمان) والاطمئنان (الأمان). فالإيمان والإيحاء بالأمان متلازمان. والمؤمن إنسان مأمون، والعكس بالعكس. وغاية كل تعليم عام أو تقني أو مهني في الإسلام هي تنمية وتطوير ردود أفعال معينة وغرس اتجاه أساسي: هو «الوعي المرهف» «بالحلال» و«الحرام»، الذي يتغلغل في أعماق النفس ليصبح حاسة سادسة حقيقية.

(٣) توجد على الأقل ٢١ آية في القرآن تحمل هذا المعنى، انظر مثلاً: سورة النحل، الآية ١٤؛ وسورة الحج، الآية ٣٦؛ وسورة لقمان، الآية ٢٩؛ وسورة الزخرف، الآية ١٣؛ وسورة الجاثية، الآية ١٣.

وإذا كان هذا الوعي أو الإحساس المرهف صادراً عن الإرادة الإلهية، فإنه يضيف رشاده ووحدته أيضاً على الفعل الإنساني. ففي المجال المتنوع الجوانب للوجود، حيث تتعدد إمكانات الاختيارات المتاحة لكل إنسان في كل لحظة، يظل المعيار الحاسم هو معيار «الحلال» الذي يطهر الفعل (يزكّيه) ويضيف عليه النقاء، ويكون له أيضاً سبباً مرشداً. وسبب أفعالنا هو السبب المتميز لوجودنا، الذي لا يخلو بيننا وبين غرائزنا بحيث نتابع ممارسة حياتنا بطريقة حيوانية ونعيش وجودنا على نحو طبيعي متسبب، وإنما يقودنا على تقيض ذلك إلى أن نحدد لنا أهدافاً، ونفرض على أنفسنا حدوداً، ونختار، ونختط طريقنا الخاص، لا من منطلق عواطفنا وأحلامنا وأهوائنا، بل من منطلق الحس بـ «الحلال». فالحلال ليس مجرد «المدلول» الأنطولوجي للإرادة الإلهية، وإنما هو أيضاً «المغزى» و«الحس» الذي يوجه أفعالنا ويوحد بين الجوانب المتنوعة لوجودنا. ومن ذلك يتبين أنّ الفعل الاقتصادي ينطوي على مغزى أكثر أصالة وعمقاً مما قد يبدو لأول وهلة؛ إذ إنه يندرج على نحو متكامل في البنية الشاملة المتسقة للرؤيا القرآنية للعالم. واتصاف الفعل الاقتصادي بصفة «الحلال» ينطلق به إلى ما يتجاوز حدوده المادية ويسمو به إلى مستوى الكمال الذي يقرب الإنسان من الله عز وجل. فالفعل الاقتصادي «الحلال» هو عبادة حقيقية. لذلك نجد أن الدعاء بالبركة وغيره من الدعوات تصاحب عادة كل لحظة من لحظات الفعل الاقتصادي وتواكبها بصيغ طقوسية؛ فالبسملة تستهل الفعل، والحمدلة تختمه، والبركة التي يستمطرها المرء والتوكل على الله الذي يسم الشروع في كل عمل كلها أشكال لعقد آمال المرء وجهوده على الله عز وجل الذي يبارك النشاط الإنساني. ونحن نمس هنا أحد الأسس الجوهرية للبنية الأخلاقية الإسلامية - الذي جرى تطويرها بأدق تفاصيلها - والتي ترفض كل انفصام بين عالم العبادة وعالم العمل.

وليس الصفاء في هذا الأمر شخصياً وحسب، وإنما يستهدف كذلك احترام حقوق الآخرين؛ فالفعل الذي يلحق الضرر بشخص آخر فعل «حرام»، حيث نجد الأمر هنا خاصاً بطبيعة العلاقات بين الأفراد. وإذا كان الإسلام صارماً في عقابه للسرقة فإن ذلك لا يرجع إلى أي صفة مقدّسة مزعومة للملكية - وسنرى فيما يلي من هذا الفصل أنّ هذا وهم مطلق - وإنما الحقيقة هي أنّ كل سرقة هي سرقة للحرية. والمفترض في ممتلكات الآخرين - حتى يثبت العكس - أنها كسب تحقق بشرف؛ فهو نتيجة هبة من العناية الإلهية أو نتيجة عمل أنجز. والسرقة، أو الاختلاس، أو الغش، أو الاستغلال السيئ الذي يمس هذه الممتلكات هو نهب لعمل الآخرين، ولا توجد في الإسلام خطيئة أسوأ من «الارتواء من عرق» الآخرين؛ فالفعل الاقتصادي المشروع يجب أن يحترم حقوق الآخرين: فلا يجوز الاستحواذ على ملك الآخرين بثمان بخس، أو غصباً، أو بالخداع أو الإجحاف، ولا يجوز تشغيل شخص بأجر أقل مما يستحقه. ولا يصح استغلال إملاق شخص سبباً إلى فرض شروط لا تتفق والكرامة الإنسانية عليه. ولا يجوز الغش في الصناعة، أو الخداع في العملة، أو خلط المنتجات الرديئة بالمنتجات الجيدة، أو تطفيف الكيل أو الميزان، أو المضاربة (بمعناها الحديث الذي

يفيد المقامرة على الاحتمالات الآجلة)، أو استغلال حاجة الذين أصابهم القحط، إلخ. ذلك أن مبررات الفعل الاقتصادي وعقائبه ليست داخلية وشخصية فحسب، وإنما هي جماعية ومجتمعية أيضًا. ولا يتيسر في النطاق المحدود لهذا الفصل الاستشهاد بمئات الوصايا الواردة في القرآن وفي الحديث النبوي في هذا الصدد. ولذا فإننا نكتفي بقول القرآن الصريح: ﴿أوفوا الكيل ولا تكونوا من المخسرين. وزنوا بالقسطاس المستقيم. ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين﴾ (سورة الشعراء، الآيات ١٨١-١٨٣).

والحرية إذن تحدد مصالح الأمة التي يجب الحفاظ عليها. ومدلول «الأمة» في الإسلام أساسي جذري، والفعل الاقتصادي هو بالتحديد فعل يهم الأمة، التي لا يوجد تناقض بين مصالح الفرد ومصالحها، شريطة أن يكون كل نوع من نوعي هذه المصالح مفهومًا بوضوح، أي موضعيًا للإدراك من منطلق فكري «الحلال» و«الحرام». وواجب على الأمة أن تحافظ على الأفراد الذين يشكلونها، كما أن من واجب هؤلاء الأفراد أن يسهروا على ضمان احترام الجماعة التي يندرجون فيها. والكسب والربح ليسا مشروعين فحسب، بل إنهما قد يصبحان محل إلزام عندما تقتضيهما مصلحة الأمة، ولو كان ذلك لمجرد الحفاظ على ذلك الجزء من العثور أو الضرائب الذي يخصص للفقراء على كل دخل. والفرد الذي لا يبذل جهدًا للكسب لا يلحق الضرر بنفسه فحسب، بل إن ضرره يمتد في الوقت نفسه إلى غيره. والفعل الاقتصادي يتجاوز مجرد المشروعية كي يغدو واجبًا مفروضًا. وعندما ننظر إلى العمل من هذه الزاوية نجده واجبًا مطلقًا، لأنه يؤسس اقتصاد الوفرة الذي يترافد فيه الجهد البشري والنعمة الإلهية.

وهذا هو ثمن بقاء الأمة وكفالة الرخاء للجميع والتخفيف من بؤس الفقراء. ومن الأمور التي تصدر أيضًا عن مبدأ وجوب الحفاظ على مصالح الجماعة أن كل نشاط يتناقض مع المصلحة العامة يكون محظورًا؛ فالسلعة المؤذية للصحة لا يجوز الاتجار فيها، والسلع التي تخدم مصالح العدو (أي ما نسميه اليوم بالسلع الاستراتيجية، مثل الخشب اللازم لبناء السفن والصلب الدمشقي الذي تصنع منه السيوف الجيدة أو البوصلات) لا يجوز تصديرها.

ويجدر بنا أن نعرض هنا بعض التأملات عن فترة التوسع الاقتصادي للإسلام بالرجوع إلى كتابات م. لومبار^(٤)، الذي تتمثل الفكرة الأساسية لديه في أن القرن السابع الميلادي شهد تكوين العالم الإسلامي في صورة مجال ثقافي واجتماعي واقتصادي متحد؛ فقد جمعت الامبراطورية الإسلامية نطاقات اقتصادية كانت قبل ذلك منفصلة، ومنها: الشرق الساساني والآسيوي، وعالم البحر المتوسط، والعالم الروماني، والعالم البيزنطي، وبذلك اكتسبت هذه الامبراطورية وزنًا اقتصاديًا وماليًا وسكانيًا. واكتسبت بصورة أعم مستوى حضاريًا جر في أعقابه القوى التاريخية للقرنين الثامن والتاسع. وقد سارت فكرة لومبار في

(٤) يجدر التنويه بالمؤلفات التالية: M. Lombard، ١٩٤٧، و ١٩٧١، و H. Djait، ١٩٧٥، ص ٩٠١-٩٠٢.

تطورها في ثلاثة مسارات مترابطة، هي: النقود، وشبكات الارتباط، والمجال المكاني. والواقع أن من أهم الأمور مسألة التفاعل بين النظم النقدية، التي لا تزال تنتظر الكثير من البحوث لجلائها، حسبما بينه كلود كاهين في مقالته الطويلة المعنونة: «بعض المسائل المتعلقة بالتوسع الاقتصادي الإسلامي في العصر الوسيط»^(٥)؛ فقد ترتب على تكوين الامبراطورية الإسلامية قيام مجال مكاني اقتصادي متجانس إلى حد كبير، وإن كانت أوجه التباين التي بقيت فيه قد استفادت هي نفسها من وجود توحيد ديني وقانوني وسياسي، ومن ثم عملي، غذى النشاط الاقتصادي بقوة دفع حاسمة. وقد أصبح لفكرة الحدود - في ظل ذلك - معنى مختلف تمامًا عن معناها في الامبراطوريات السابقة، بحيث أمكن للتوازي بين الاحتكاك الاقتصادي وبين مظاهر السلوك والأفكار أن يزود العقيدة الاقتصادية للإسلام بسند عظيم الفائدة والنفع، كما أن هذه العقيدة الاقتصادية بدورها أسهمت إسهامًا ملموسًا في تحقيق التجانس بين هذه المجالات المكانية الإسلامية.

من ذلك يتضح أن ما نتناوله هو بالفعل مفهوم أخلاقي - اقتصادي، فالقيم الاقتصادية والقيم الأخلاقية غير منفصلة، إذ إن تعاليم الإسلام تحدد بنينًا قيميًا^(٦) شاملًا. وما هو قيمة (بالمعنى الفلسفي الأخلاقي) في مجال تبادل الممتلكات المادية يظل أيضًا قيمة في مجال الفضائل، فالإنصاف والتضامن والحب والكرم كلها قيم «كلية»؛ أي أنها لا تقبل التحول أو التبدل أو الانتقاص، ويمتد نطاقها ومجالها بلا حدود. وعلى ذلك فإن كلاً من الخير والاستخدام السليم للممتلكات ينتميان إلى النسيج نفسه ويشاركان في مجال الشمول نفسه.

ويرتب على ذلك أن النشاط الاقتصادي نشاط اجتماعي، وسواء جرت ممارسته في الجماعة أم لا، فإنه يشكل وظيفة اجتماعية ويحدد مواقف واتجاهات جماعية. والعمليات الاقتصادية تحيل إلى عاقبة هي «الآخرة» نفسها، إلى جانب كونها من عناصر الحياة ذاتها، والصبي المتدرب والراعي الصغير والتلميذ، كلهم يتعلمون في باكورة حياتهم أن عملهم هذا لا يتوقف عليه خيرهم وحدهم، بل خير المجتمع بأكمله، من الأسرة إلى القبيلة إلى الجماعة إلى الأمة إلى الجنس البشري كله.. ولا يكفي أبدًا أن يصلي المرء ويصوم، وإنما يجب عليه أن يجتهد لبلوغ الكمال في كل ما يفعله ويقوم به؛ فالعمل المستمر، مثل الصلاة المبتسرة، مرفوض من الله الكامل اللامتناهي، الذي يحب في الأشياء الكمال وتمام الإنجاز. وقد قال الرسول ﷺ: «إن الله تعالى يحب إذا عمل أحدكم عملًا أن يتقنه»^(٧).

(٥) C. Cahen في *Settimani de Spolete*، ١٩٦٤، صدر عام ١٩٦٥؛ وأعيد نشره في *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*، ١٩٧٧، الصفحات ٣٢٣-٣٥٧، والصفحات ٣٢٤-٣٢٨، لا سيما فيما يخص أعمال M. Lombard، و Sture Bolin، و Philip Grierson، و Carlo Cipolla، إلخ.

(٦) أنظر الحاشية ١ أعلاه.

(٧) السيوطي، ١٩٣٤، المجلد ٢، ص ٢٥٠.

والإنتاج الاقتصادي وظيفة اجتماعية تحدد المواقف والاتجاهات. ولكي تكون هذه المواقف والاتجاهات إسلامية حقاً، فإنّ العمليات أو الأفعال الاقتصادية يجب الإقبال عليها وممارستها على نحو يكفل لمن يقوم بها الانسجام مع المقتضيات الروحية التي سبق بيانها. فمسار الحياة الشخصية والجماعية يجري وفق حتمية ذات وجهين، أحدهما اقتصادي، تقني وعملي، وثانيهما أخلاقي وديني. والتوافق، أو بالأحرى التعايش، بين هاتين الحتميتين هو الذي يحدّد الموقف الإسلامي. فالاقتصاد ينطوي إذن على مسألة ذات جانبين، أحدهما فكري وثانيهما تاريخي. وفي كل خطوة من خطوات الحياة الإنسانية، تكون طريقة كسب الممتلكات نتيجة لاختيار متعدد الوجوه، ولكنه يجب أن يمارس على ضوء ما عرفه الإسلام بأنّه الخير.

ويتبادر السؤال هنا عما إذا كان الاقتصاد، في ظل هذه الشروط، هو الذي يحدد البنية الأخلاقية، أو ما إذا كانت البنية الأخلاقية هي التي تنظم الاقتصاد وتقيم بنيانه. ولنقل إنّ الإسلام، كما جرت ممارسته وفهمه على مدى قرون طويلة، قد أبدى في آن واحد اهتماماً بالغاً نشطاً بالنهوض بمتطلبات الحياة اليومية، الذي يقتضي أحياناً توسيع نطاق المشروعية، وبالنهوض بمتطلبات النيان الأخلاقي، الذي يقود إلى نبذ كل فعل اقتصادي إيجابي ولكنه متعارض مع القانون القرآني. وقد أثبتت الممارسة الإسلامية في هذا الصدد كثيراً من التسامح وكثيراً من الصرامة، ما زلنا في أيامنا هذه نرى كلاً منهما يتجلى تارة ويتوارى تارة أخرى. وعلى هذا النسق دخلت القروض ذات الفوائد في نطاق العرف من ناحية، وجاءت المصارف الإسلامية القائمة على تحريم القروض ذات الفوائد لتتحم مجال الاقتصاد اقتحاماً جلياً ملموساً. وإنّ قراءة لكتاب «فتاوى هندية» مثلاً، وخاصة لفصوله المكرسة لتناول المسائل الاقتصادية، لتكشف عن نطاق امتداد هذا المزيج الاقتصادي - الأخلاقي وعن حدوده. وأياً كان الأمر، فإنّ من الممكن تمييز أربعة محاور في المفهوم الاقتصادي في الإسلام، وهي: رفض المجازفة أو المقامرة، وإعلاء شأن العمل، وحرية الفعل الاقتصادي، والقيمة الأساسية للأمة.

وما رفض القروض ذات الفائدة سوى أكثر الجوانب شهرة وذيوغاً لذلك الرفض الأشد تأسلاً وتجذراً للمجازفة أو المقامرة، أي «الغرر»؛ فرشاد الفعل الاقتصادي وعقلانيته لا يجوز أن يفسح المجال للإثراء غير الجائز على حساب الإضرار بالآخرين؛ فالغرر مجازفة، وتقدير محض، ورهان على المستقبل يعود بربح كبير. وهذا هو السبب في أنّ ألعاب القمار محرمة تحريمًا لا يقل عن تحريم الربا، وفي نفس الآيات التي تنص على هذا التحريم صراحة:

﴿الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المسّ ذلك بأنهم قالوا إنّما البيع مثل الربا وأحلّ الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربّه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون. يحقّ الله الربا ويربي الصدقات والله لا يحبّ كلّ كفّار أثيم. إنّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا

الصَّلَاةُ وَآتُوا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ. فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تَبتم فَلِكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿سورة البقرة، الآيات ٢٧٥-٢٧٩﴾.

وكذلك:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (سورة آل عمران، الآية ١٣٠).

وأيضًا:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (سورة النساء، الآية ٢٩).

وقد كانت هذه الأساليب غير الآمنة موضوع تحليلات عديدة، وطور الفقه مجموعة من قواعد الإفتاء الموجهة أساسا إلى التعريف المحدد للأفعال غير المشروعة؛ فالقرض بفائدة يمكن في واقع الأمر ستره بالتلاعب، أو «الحيل»، مثل: البيع إلى أجل والمقترن بمقدم يدفع نقدًا، أو المشاركة الزائفة، أو البيع - والشراء بسعرين مختلفين، أو الوديعة نظير جزاء، أو أجرة الانتفاع بشيء مرهون، إلخ. بيد أن هناك ممارسات أخرى لا تقل عن ذلك كراهة ونكرًا، مثل بيع المحاصلة (أي بيع رصيد بيعًا عشوائيًا دون جرد أو تمييز)، والبيع دون وزن ولا كيل (بيع المجازفة)، أو بيع الثمار وهي بعد على أشجارها (بيع المزينة)، أو بيع القمح قبل حصاده (بيع المحاقلة)، أو مداخلة العقود (صفقة في صفقة أو بيعتان في بيعة)، أو البيع الذي توضع فيه سلعة قابلة للتلف موضع الضمان الإضافي، أو بيع ثلاث عشرة وحدة بثمان اثنتي عشرة وحدة... فالفقه يحظر كل هذه المعاملات باعتبارها معاملات يشوبها الغرر. والعقد لا يكون صحيحًا إلا إذا كان موضوعه معروفين ومحددين بالاتفاق المشترك، وإلا إذا جرى تنفيذه من جانب المتعاقدين وهما على دراية كاملة بكل شروطه؛ فالسعر والكمية والنوعية والأجل أو الآجال والالتزامات المنصوص عليها يجب أن تكون كلها موضع اتفاق حر لا ينطوي على أي شرط أو تحفظ ضمني ويحدد مسؤولية كل من الطرفين المتعاقدين. ويجب كذلك أن يكون هناك فحص سابق على فعل الحيابة للشيء موضوع العقد، وتحقق من الوزن أو الكيل ومن النقود، على نحو يقلل إلى أدنى حد من جميع عناصر عدم اليقين. والغرض من هذه الاحتياطات كلها هو القضاء على كل إمكانية للكسب دون مقابل (الربح بلا عوض)^(٨).

(٨) انظر العرض الموجز الواضح لهذه المسألة في: J. Schacht، ١٩٨٣، الصفحات ١٢٣-١٢٧؛ وانظر أيضا Chehata، ١٩٣٦؛ وم. المبارك، ١٩٨٠، ص ٩٩.

ورشاد الفعل هو الذي يضمن مشروعيته في نهاية الأمر؛ فالغش فعل شائن لأنه تعد على حدود الله وخلط بين المشروع وغير المشروع، وبين الخير والشر، وبين الصحيح والزائف، وبين ما هو رشيد وما هو غير رشيد. والالتجاء إلى الغش عن وعي ودراية كاملين، حتى إذا كان ضحاياه من غير المسلمين، هو انسحاب من الأمة الإسلامية أو خروج عن صفوفها، حيث يقول الحديث النبوي: «من غشنا فليس منا»^(٩).

ولنتأمل فيما يميز هذه القاعدة من العالمية والشمول. إن الغش في حد ذاته، أيًا كان مرتكبه أو ضحيته أو موضوعه أو ظروفه، أمر مردود وموضع إنكار واستنكار. وهذا أمر مقطوع به إلى درجة أنّ إدانة جميع أشكال الغش الاقتصادي كانت هي الأصل في إنشاء أخص النظم والمؤسسات بالإسلام، ونعني بذلك «الحسبة» التي أشرنا من قبل إلى دورها البالغ الأهمية في ترسيخ قيمة الأمانة والنزاهة على عمد مؤسسية منظمة. وقد أدى نظام «الحسبة» دورًا لا مثيل له في نشر قيم الإسلام الأخلاقية وإشاعتها في الحياة الاقتصادية اليومية. فقد كان «المحتسب» من وجهة النظر هذه رقيبًا اجتماعيًا حقيقيًا، أصحبت الحياة العامة بفضلها موضع تنظيم دقيق، لأن مهمته امتداد «الفقه» الذي هو تقنين بقدر ما هو تعليم وتنشئة اجتماعية. ومهما بلغ التأكيد والتشديد على دور «الفقه» و«الحسبة» كوسيطين في نقل البنية الأخلاقية للإسلام إلى واقع عملي في الممارسة الحياتية، فإننا لا يمكن أن نفيه حقه. ومسؤولية «المحتسب» هي السهر على احترام الكافة للمبادئ الأخلاقية الإسلامية والتزامهم بها، ولذلك كان له حق النظر بصفة خاصة في حالات الغش لمنع كل صور الخداع وتداركها؛ فعليه أن يشرف على صحة وزن اللحم والسقط، وعلى ألا يكون الزيت مغشوشًا أو اللبن مخففًا بالماء، وأن يتحقق من سلامة سبك النقود المتداولة ومن دقة أدوات الكيل ومن صحة أدوات الوزن وأساليه. وقد كان يقوم بذلك أيضًا بالتعاون الوثيق مع الأمناء، وهم رؤساء الحرف والصنائع والمهن، الذين يحدد بالتشاور معهم المعايير الواجبة - مثلًا - للحذاء الجيد، أو النسيج الفاخر، أو مكونات الخبز، أو الأصول الصحية التي يجب أن تراعيها المطاعم ونوعية الأغذية التي تقدمها... ويتبين من هذا الاهتمام البالغ بالتفاصيل^(١٠) مدى الأهمية الفائقة لفكرة المخاطرة أو المجازفة في المفهوم الأخلاقي للاقتصاد الإسلامي.

والواقع أنّ هذا التحريم الجذري للغش يرجع إلى أنّ الإسلام، في إنكاره لكل أشكال المضاربة (بمعناها الحديث الذي يعني المراهنة على مستقبل غير معلوم) والربا، لا يعترف بأي وسيلة غير مشروعة للإثراء. وإنّ التوجس البالغ المدقق إزاء أي اكتساب للممتلكات لا يمكن

(٩) توجد ثلاثة أحاديث نبوية بهذا المعنى. انظر: السيوطي، المرجع السالف الذكر، المجلد ٢، ص ٥٤٠؛ وكذلك محمود شلتوت، ١٩٧٧-١٩٧٩، ص ٢٦٨.

(١٠) انظر: Cl. Cahen et M. Talbi, *EP²*, art. «Hisba»، وانظر أيضًا: ابن عبدون، ١٩٥٥ وابن عمر، ١٩٧٥ والعقباني، ١٩٦٥-١٩٦٦.

تبريره تبريراً رشيداً مشروغاً ليبين على نحو قاطع أنّ أكرم سبيل لجمع الممتلكات أو الكسب هو العمل وحده، لأنّه هو دعامتها وسندها ومبررها الذي لا يمكن نقضه. فالعمل يضفي القداسة على الكسب ويزكيه ويبرزه؛ بمعنى أنّه يجعل هذا الكسب شريعاً ومتفقاً مع مقتضى العدل.

والملكية، المعترف بها كحق في الإسلام، هي حق يكتسب بالوسائل الحلال، التي تتمثل إمّا في وسيلة شرعية (كال ميراث، أو الهبة) أو في ثمرة العمل الشخصي. ويفهم مما تقدم أنّ فكرة الملكية في الإسلام لا تنطبق تماماً على المفهوم المناظر لها لدى الغرب المسيحي أو الحديث، فهي، حتى في أكثر سماتها فردية، تظل في خدمة الأمة؛ فقد خلق الله العالم وأوجد فيه البشر ليتمتعوا به، ولكن الله يظل دائماً صاحب الأولوية؛ فهو المالك النهائي، الأول والآخر، لكل ما يمكن امتلاكه. أمّا الإنسان فإنّه خليفته في الأرض، وما هو إلا مستأمن وقيم مؤقت وحارس حائل. ويجب أن يكون انتفاعه بثمرات هذه الأرض ملتزماً التزاماً صارماً بالشرع وبروح هذا العالم نفسه، ولا يجوز له بأي حال أن يسيء التصرف في ممتلكاته.

إنّ مقولة القرآن: «مكتناكم في الأرض» هي إشارة سامية من الله الذي ميز الإنسان فوضعه موضع السيادة والتفضيل. لذلك يجب أن يكون سلوك الإنسان متفقاً مع مقتضيات هذه السيادة وهذا التفضيل. أمّا سوء التصرف في هذا العالم فإنّه يعني بالضرورة ضمناً عدم الجدارة بهذا التكريم.

ومن هنا يجدر التمييز بين «المُلك» (بضم الميم)، الذي هو الملكية الأسمى والمطلقة، وبين «المِلك» (بكسر الميم) الذي هو امتلاك مؤقت حائل مرهون بزمنه للأشياء. ويميّز الدمغاني في قاموس القرآن^(١١) ما لا يقلّ عن عشر دلالات للجذر «م.ل.ك.»، هي: القدرة، والغنى والثروة، والإمارة، والنبوة، والضبط، والخزانة والعمد والعلم، ونزول الملائكة، وملك اليمين، وفضيلة ومنزلة.

والذي يهمننا بصورة مباشرة هنا هو الامتلاك الأنطولوجي والميتافيزيقي الكامل للأشياء والأشخاص، الذي هو صفة إلهية، والاستعمال المادي الملموس، المرهون بزمن معيّن والمندرج في سياق تاريخي، والذي ليس بيد الإنسان سواه.

ويرتبط المفهوم الإسلامي «للكسب» ارتباطاً وثيقاً بهذه الازدواجية في مستوى الملكية. والممتلكات في هذا العالم تصدر في وجودها عن فعل الله الخالق جل شأنه. وهذا الفعل الأعظم الذي لا نظير له هو الأصل في حياة الإنسان ووجوده وجميع أنشطته. ولكي يستمتع الإنسان بممتلكات هذا العالم يجب عليه أن يكون قادراً على الارتقاء إلى مستوى الهبة السخية التي أسبغها عليه الله وفتح له أبواب الحياة. وإذا كان الإنسان يجد على الأرض

(١١) الدمغاني، ١٩٧٠-١٩٧١.

وسائل المحافظة على بقائه واستمرار وجوده، فإتّما ذلك لأن فعل الخلق قد أنشأ حقيقة وجوده هذا في البدء. ولا يجوز للإنسان في ظل هذه الظروف أن يكتفي بالطريق السهل ويسلك مسلك الحيوانات فيبقى مجرد مستهلك للوجود، ولما هو موجود، فلاستهلاك سلب خالص. والجهد وحده هو الذي يتيح للإنسان أن يجعل من نفسه كائنًا واعيًا ذا كرامة. فالاجتهاد والنشاط - أي الاكتساب - هو الذي يخرج الإنسان من دائرة السلبية الخالصة ويرتفع به إلى مستوى يتفق مع كرامته البشرية. فالعمل إذن التزام ضمني في جوهر الإنسانية. وقد درج المعتزلة على القول بأن «الله يخلق والإنسان يكسب». ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ (سورة البقرة، الآية ٢٨١) (١٢) وهذا ينطبق في الآخرة كما ينطبق في الدنيا؛ فالكسب ليس مشروعًا فحسب، بل إنه أيضًا واجب من حيث أنه ثمرة لكل نشاط. وبالعقل يقترب الإنسان من الله ويؤكد وجوده في إطار الخلق ويحقق ذاته باعتباره كائنًا فريدًا في هذه الخليقة. وقد قال الرسول ﷺ: «أطيب الكسب عمل الرجل بيده، وكل بيع مبرور». كما قال أيضًا: «أطيب اللحم لحم الظهر» (١٣).

العمل إذن هو أفضل سبل الحصول على الثروة، إذ إنه يفتح الطريق إلى «الكسب» الذي يكون دائمًا «حلالًا»، والذي يجب تمييزه بعناية عن «المال» وعن «الرزق»، «فالمال»، الذي يخصص له القرآن زهاء ست وثمانين آية، هو الممتلكات بوجه عام، والكلمة غير محددة الدلالة تحديدًا قاطعًا، لأنها تعني كل أنواع الممتلكات بصرف النظر عن مشروعيتها وعن طريقة انتقالها. وإن جاذبية الممتلكات وإغراءها ليجعلان الناس يندفعون إلى السعي للحصول عليها سعيًا يستغرقهم؛ فهم يريدون بصفة عامة - وخاصة إذا تركوا لغرائهم - أن يحوزوا هذه الممتلكات بأي ثمن، علمًا بأنها يمكن أن تكون «حلالًا» أو «حرامًا»، مغربة على هذا المستوى كالسراب، إذ إنها ليست سوى «زينة الحياة الدنيا»: أي مجرد زخرفة للوجود الدنيوي. بل إن المال يمكن أن يكون لعنة وامتحانًا: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ الثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾ (سورة البقرة، الآية ١٥٥). والحق أن «المال» «فتنة»؛ أي امتحان بالإغراء! أمّا «الرزق» فمدلوله إيجابي تمامًا، فهو فيض لأنه هبة من الله، وهو لا يكون بالضرورة ثمرة عمل إنساني لأنه في جوهره نعمة من الله. وهو قد يكون هبة أو ميراثًا أو لقيّة أو كثرًا يكتشف... بل إنه أحد تلك الأسرار الإلهية التي يقوم عليها «التوكل»؛ فهو نعمة صافية. وهو بهذه الصفة مشروع تمامًا، ولكن حصوله لا ينطوي على أي جدارة شخصية.

«الكسب» إذن هو دليل أنسنة الثروة. ويستخدم القرآن مجموعة من الألفاظ في هذا الصدد: «الكسب»، و«السعي»، و«العمل»، و«التحصيل»، وكلها تنطوي على الجهد، فالعمل

(١٢) انظر C. Cahen في *EF²*, art. «Kasb».

(١٣) العيني، ١٨٩٠-١٨٩٣، المجلد ٤، ص ٢٦.

والاجتهاد والعرق والنشاط والمبادرة، كلها قيم إيجابية. ومن أقوال الرسول ﷺ: «من كسب قوته بيده ولم يتكفف أعفاه الله من العذاب يوم القيامة»، وأيضاً «ليس أحب إلى الله من رجل يقتات من عمل يده»، وأيضاً «إن الله يكره ألا يعمل الرجل لديناه ولا لآخرته»، وكذلك «لأن يأخذ أحدكم حبله ثم يغدو إلى الجبل فيحطب خيره من أن يسأل الناس فيعطيه هذا ويمتنعه هذا»^(١٣). ولقد أكثر المفسرون والفقهاء والفلاسفة من تناول موضوع «مهن» الأنبياء، إذ إن النبوة نفسها لا تعفي من العمل. وإذا كانت مريم التي أنجبت عيسى عليه السلام من حمل طاهر قد خبرت المعجزة التي لا نزاع فيها، إلا أن ذلك لم يعفها، وهي في خضم عناء الولادة، من أن تبذل قدرًا يسيرًا من الجهد... لتأكل، فقد كان عليها أن تهز إليها بجذع النخلة كي تساقط عليها رطبًا جنيًا (سورة مريم، الآيتان ٢٤-٢٥)^(١٤).

وقيم العمل متعددة فهو يضيفي الشرعية على تملكنا في هذا العالم، ويضعنا موضع المنظور المتبادل مع الله جل شأنه، ويضيفي على الطبيعة صبغة إنسانية، ويملاً جوانح الإنسان رضا وبهجة. بل إن ابن خلدون ليذهب إلى الحد الذي يرى فيه أن العمل هو منبع الاختلاف الجوهري بين الصحراء وبين العالم. ولولا ضيق المجال لكان حريًا بنا أن نستشهد بكامل الفصل الخامس من المقدمة، المخصص لموضوع «المعاش»؛ أي طريقة كسب الإنسان لرزقه؛ فابن خلدون يقرّر منذ البداية أن الكسب يمثل قيمة العمل: «الكسب هو قيمة الأعمال البشرية»^(١٥). ويمكن القول بأن الطبيعة في نظر الإسلام ليست قائمة «في حد ذاتها»، وإنما هي كائنة - من أجل - الإنسان. حقيقة إنها خلق الله، ولكن وجودها يقوم بفضل العلاقة الجذرية التي ينشؤها الإنسان فيها بعمله؛ فالعمل «بعث» للعالم، ومن ثم فإن إبراز محاسن الطبيعة ومزاياها هو مصدر الحق في تملكها.

وليست هذه وجهة نظر فكرية، وإنما هي من التعاليم القانونية الشرعية؛ فالنبي ﷺ يقول: «من أحمأ أرضاً ميتة فهي له، وليس لعرق ظالم حق»^(١٦). ذلك أن العمل هو الوسيلة التي تنقل إلى الامتلاك البشري (الملك) ذلك الذي يدخل في نطاق (الملك) الإلهي؛ فالعمل في الإسلام إذن هو محور المفهوم الاقتصادي كله.

وتترتب على ذلك نتائج على أكبر درجة من الأهمية، فالمالك - أولاً - له حق الانتفاع، ولكن ليس له أبداً حق إساءة الانتفاع؛ فحق الاستعمال وإساءة الاستعمال مقولة يناهضها الإسلام، لأنني يجب أن أدير الممتلكات التي تحت يدي بما يتفق اتفاقاً صارماً مع القانون الديني ومع الأصول الأخلاقية. ولا يجوز لي أبداً أن أترك أيًا من ممتلكاتي يتدهور أو أهمله بلا انتفاع، لأنه فيما وراء مصالحه الخاصة الضيقة والأناية هناك في واقع الأمر

(١٤) الرازي، ١٨٥٣، المجلد ٦، ص ٥٥٠.

(١٥) ابن خلدون، المقدمة، القاهرة، دار الشعب، بدون تاريخ، ص ٣٨٠.

(١٦) السيوطي، المرجع السالف الذكر، المجلد ٢، ص ٤٨٢.

مصالح الجماعة. فالرجل الذي لا يفلح حقلاً له يحرم نفسه من ربح محتمل، ولكنه في الوقت نفسه يحرم الأمة بكاملها من مورد كانت ستتفجع به، وهو يحدث اضطراباً في الأسواق، ويعوق إمدادها، ويساعد على القحط، ويغدو - عن وعي أو بلا وعي - متواطئاً مع الانتهازيين والاستغلاليين من كل طينة لعينة، وهو في النهاية يحرم الفقراء من نصيبهم الذي كان سيعود عليهم من هذا الرزق في شكل زكاة.

إذن لا يوجد في الإسلام على الإطلاق ثروة مستقلة بذاتها، وإنما الثروة دائماً مشروطة. والعمل هو الذي يساند حق الملكية ويحدّد قيمة الإنتاج. وينظر ذلك إذن أن تكون أمة الناس هي الوعاء الشامل لكل ثروة، وغايتها الأخيرة هي الوفاء بالهدف المقدس منها. والعمل صلاة، مثله في ذلك مثل الزهد. وليس هناك عالم للثروة في ناحية وعالم للزهد في ناحية أخرى؛ فالزهد والعمل متلازمان، والأعمال التعبدية والأعمال الاقتصادية ليست فئتين كل منهما مستقلة عن الأخرى، وكل من الإيمان والعمل متضمن في الآخر، ولا يجوز النظر إلى عالم الصلاة على أنه خارج عن نطاق عالم العمل، لأنّ العمل في حدّ ذاته صلاة، ولعلّه يكون خير صلاة.

والمحور الثالث للمفاهيم الاقتصادية في الإسلام مرجعه إلى فكري الحرية الاقتصادية والمسؤولية الاقتصادية، اللتين ترتبط كل منهما بالأخرى؛ فالوجود جماع متكامل لأفعال متكافئة مردّها كلها إلى الأساس الأخلاقي. والفعل الاقتصادي - الذي ليس بالثانوي ولا بالزائد عما يلزم، بل هو أساسي، لا يمكن النهوض به إلا من خلال الالتزام. وبالتالي فهو لا بدّ أن يكون فعلاً حراً يجري النهوض به باعتباره كذلك. وهذا الفعل الاقتصادي، في مختلف مراحل من إنتاج، فتوزيع، ثم استهلاك، حال من النعمة أشبه بالسعادة. وهو أيضاً حال مسؤولية تقوم على الدراية الكاملة بالأمر، ومن هنا فإنّ أي فعل اقتصادي لا يؤتي وفاعله في حال من الكفاءة والجواز يكون باطلاً ولا يعتد به إطلاقاً؛ فالتنظيم المؤسسي للبيئة الاقتصادية دقيق صارم، كما سبق البيان، بحيث يحول دون كل إكراه ظاهر أو خفي، واع أو غير واع، مقصود أو غير مقصود، يمكن أن يحيل هذه الحرية إلى شكل باطل المضمون؛ فالمنافسة غير الشريفة وفرض الأسعار المصطنعة والالتجاء إلى الحيل والألعاب، كلها أمور محظورة... ذلك أنّ فكرة وجود سعر طبيعي قائم على توازن شروط التجارة أو التبادل أمر جوهرية في هذا الصدد، تعزّزه بلا شك حرية العمل.

ولعلّ من المفيد هنا أن نتناول بالتفصيل وضعية عمل الرقيق الذي يؤدّبه العبد^(١٧). ومن الجلي أن الفكر الديني كان عليه أن يصل إلى حلّ في كثير من المسائل التي كانت مطروحة في كل مجتمعات ذلك العصر، والمسيحية منها بصفة خاصة. ويجب ألا يغيب عن الذهن أن وضع الإنسان الحر هو الوضع الأساسي في الإسلام، حيث «الأصل هو الحرية»، كما

(١٧) انظر *Ep²*, art. «Abd», R. Brunschwig

يقرر جميع الفقهاء. والعبد ليست له ممتلكات بمعنى الكلمة، ويجب على سيده أن يعوله أو أن يعطيه لآخر يعوله. وهناك عدة مذاهب، مثل المذهب المالكي، ترى أن للعبد أن يحتفظ بالمال الذي يكسبه بعمله، وله أن يستخدمه لتحرير رقبته عندما يمكن ذلك.

وعلى أي حال، فإنّ هناك مجالاً للحفز على الإنتاج والحصول على نصيب مشروع من هذا الإنتاج. ولكن هذه الحرية توجد وتمارس في إطار الأمة التي تحتل مركز الأهمية الأساسية فيما يتصل بإدارة النشاط الاقتصادي. وقد رأينا أن هذه الأهمية تتجلى في تنظيم المجال الاقتصادي، من حيث هياكل السوق وتنظيم أماكن الإنتاج والتوزيع وعلاقات المنتجين فيما بينهم من ناحية، وبينهم وبين الموزعين من ناحية أخرى، ثم علاقات أولئك وهؤلاء بالمستهلكين.

ويتجلى دور الأمة كذلك فيما يتصل بالزكاة، باعتبارها تطهيراً للحال وباعتبارها أيضاً مشاركة جماعية في اقتسام النتائج. وسواء أعطيت الزكاة مباشرة للفقراء أم ذهبت إلى الخزانة العامة (بيت المال)، فإنّها تربط بين كل أفراد الجماعة وتحقق إعادة توزيع فعلية للممتلكات، خاصة وأنّها تجب أيضاً على رأس المال ذاته، وبالتالي فإنّ الذي يخضع هنا لولاية الأمة ليس هو الربح وحده، بل أصل الثروة نفسه. ومن خلال هذه الولاية تغدو تلك الثروة مرتبطة بالممتلكات الجماعية ذات الدور الرئيسي البالغ الأهمية في الحضارة الإسلامية: مثل ضياع الخراج أو أراضي الفيء، وأرصدة بيت المال، والأوقاف، والحبوس.

والأوقاف (الحبوس) ممتلكات أو أعيان تخضع لنظام يفرض عليها بالوصية أو بالهبة الشرعية، يحرم بيعها أو التصرف فيها ويوجه ريعها بصفة عامة لأغراض مردّها إلى التقوى والورع. وغالباً ما يكون ريع هذه الأعيان الثابتة عنصر ترسيخ وتعزيز لجهود التكافل في الأمة، مثل الإنفاق على المساجد وصيانتها وإدارة المستشفيات والإنفاق على المدارس وعلى طلبة العلم، وأساتذته، وقراء القرآن، وختان الفقراء، وتجهيز الفتيات الفقيرات للزواج، والحج إلى الأراضي المقدسة، وتوزيع الوجبات المنتظمة على المعوزين والسجناء، وافتداء أسرى المسلمين من أيدي الأعداء، وتشديد الحصون، والبحث العلمي، إلخ. وقد تجمعت أعيان الحبوس على مر العصور حتى أصبحت تؤلف جزءاً هاماً من رأس مال الأمة. ولا شك في أنّ نظام الحبوس كثيراً ما استخدم للتخلص من قانون الموارث، ولكن العودة المطردة لهذه الممتلكات إلى الملكية شبه الجماعية أو الجماعية قد انتهت إلى إثراء لا يستهان به للأمة في مجموعها وإلى تعزيز فكرة الملكية الجماعية. وإذا كانت هذه الملكية الجماعية قد طرحت مشكلات كبيرة فيما يتصل بكفاءة الإدارة، فإن روح الحبوس تملّي وضع المصالح العامة فوق المصالح الخاصة.

لا مجال إذن للتقليل من شأن الأساس الأخلاقي العظيم للفعل الاقتصادي في الإسلام، لأن هذا الأساس شامل جامع، يستهدف توحيد شتى أوجه الوجود والتمكن من الربط بين

الأنتولوجي والتاريخي، بين الشخصي والجماعي، بين ما هو للأمة وما هو للفرد. وبذلك يكتسب أشد الأفعال اليومية تواضعًا قيمة جديدة ومعزى يتجاوز حدوده المادية الضيقة. وقد كان لهذه الرؤية للجانب الاقتصادي من الحياة دور مزدوج: فهي قد أتاحت إدراج مفاهيم العدل والتضامن والمسؤولية في جميع مستويات الوجود، كما أن الفضائل الأساسية التي تحض عليها هذه الرؤية تعزز الجهد الإيجابي وتحفز عليه، وتوجه مظاهر السلوك في طريق الكمال. فالصفة الإبداعية للعمل وكمال الجهد وتحمل المشقات كلها مصادر للبهجة والطمأنينة، للرضا والسرور والسعادة الكاملة.

ولا يقلّ المحتوى النفسي لهذا المفهوم الأساسي للاقتصاد أهمية عما تقدم، إذ إن هذا المحتوى النفسي يحدد المواقف الجماعية التي أثرت بالفعل على أوجه السلوك والمواقف المادية الملموسة للفرد المسلم؛ فالخشية من الانخداع ومن ارتكاب الخداع ومن خداع النفس، ولو بحسن النية، تنشئ في النفس نزعة التدقيق الصارم واليقظة المستمرة والاهتمام البالغ بتحرّي الأمل. وإن صورة الميزان (القسطاس) لتضع الفرد في حال من السيطرة الذاتية اليقظة، ومن التنبيه الحاد لفعله من حيث شكله ومغزاه ومدى تأثيره. وسواء تعلق الأمر بالكمية أو بالجودة أو بالقيمة، فإن الموقف يظل هو نفسه لا يختلف. والذي يسعى إليه المفهوم الأساسي للاقتصاد، والذي تستهدفه التربية في مجال العمل، هو الكفاح مقدمًا ضد أشكال الإحباط عن طريق الاجتهاد في ضبط الفعل الاقتصادي وتنظيمه.

إذن يبدو الأمر وكأن الفعل الاقتصادي توازن بين عدة عناصر مختلفة، هي نفسها غير ثابتة ويصعب تقديرها. ولهذا السبب يكون من الممكن جدًا إلغاء مبايعة إذا تبين في التطبيق أن أحد شروطها مخالف لما كانت النية قد انعقدت عليه؛ فالرجوع في الصفقة استنادًا إلى عيب أساسي خفي ممارسة سليمة صحيحة وصحية للسوق الإسلامية، وهذه هي الروح التي يجب أن يفهم بها التعامل، الذي لا يزيد عن كونه صورة من صور العلاقات الإنسانية حول شيء يفحص المرء بأناة صفاته ومصادره، ويجري الاتفاق حول سعره من خلال طقوس اجتماعية حقيقية. هل الأمر إذن أمر «علاقات عامة»؟ إن الاتجاه يمضي على أي حال صوب ثمن يتحدد بالاتفاق ولكنه بصفة عامة... يكون معروفًا مقدمًا من الطرفين. وأيًا كان الأمر، فإن الأمين موجود في نهاية الأمر لكي يحسم ما قد ينشأ من خلاف.

وقد كان الحث على السعي إلى الكمال في كل شيء عاملاً حاسماً إلى أقصى حد في إقامة الأساس الأخلاقي الإسلامي للفعل الاقتصادي؛ فالإنسان الذي يعمل يجب أن يطبق في عمله كل معارفه، ويكرس له كل الوقت اللازم، ويؤديه بكل إخلاص إذا أراد أن يستحق الجزاء الثلاثي الذي يؤهله له هذا العمل، والذي يتمثل في المكافأة المادية، وهي المقابل المادي، والمكافأة النفسية المستمدة من الابتهاج بإنجاز عمل جيد، ثم المكافأة الميتافيزيقية أي الفوز بمرضاة الله عليه، لأن الله يعلن عن رضاه عن عبده الذي يحب إتقان عمله.

إن العمل، وفقاً للمعايير الإسلامية، استثمار عاطفي كلي كامل بلا تحفظ، يتجاوز إلى حد بعيد مجرد الاستثمار الاقتصادي. وكمال العمل يستنز البركة من الله على نتاج العمل وعلى مؤديه وعلى المتفعين بهذا النتاج مستقبلاً وعلى الأمة بأسرها. ولا ريب في أن الحضارة الإسلامية لم تكن لتبلغ ما بلغته بدون هذا التمسك الشعائري بالسعي إلى الكمال في الإنتاج؛ فالقاضي والمعلم والأمير والعامل والفلاح عليهم جميعاً واجب السعي إلى الأفضل والأكمل والأصدق حتى يقتربوا إلى أقصى ما يمكنهم من مقتضيات المعايير القرآنية. ومن الجلي أن هذا موقف يتطلب الكثير من الجهد وينضح بالصرامة والإيمان، ويسبغ على كل فاعل اقتصادي إحساساً كاملاً بالذات ويجعل منه منتجاً لنماذج مثالية. والكلمة المحورية التي تجمع كل هذه القيم في لفظة واحدة هي «الإتقان»، أي الكمال وكل تنظيمات الهيئات (التقانات) الحرفية والمهنية تكشف عن هذا الاهتمام الأساسي. وإن أداءها المتسق الذي استمر طوال قرون عديدة - ليوزع المهام والمسؤوليات التقنية للإنتاج وفقاً لهذا المثل الأعلى للكمال. فكل شيء يمضي وكأن أمام الصانع نموذج أفلاطوني مثالي عليه أن يحاكيه، سواء أكان ذلك النموذج المثالي لتعنين أم لقطع من الأثاث؛ فتشكيل الجلد، أو الخشب، أو النحاس، أو القهرمان، أو الحرير، أو الصوف هو في كل حالة سيطرة على المادة بحيث تفرض عليها تشكياً خاصاً وتنفخ فيها من روح الصانع وتنقل عبرها رسالة محددة، هي رسالة الإيمان المتجلي في العمل. والمراتب الهرمية للصانع والحرفيين تستند إلى مستويات قدرتهم على التحكم في مواد صناعتهم وإضفاء الأشكال عليها وفق النماذج المثالية. و«الأمين»، أو رئيس الحرفة أو شيخها، يحمل عن جدارة لقبه الذي يعني «حامل الأمانة»، و«الرجل الثقة». وهو رجل يكون قد أثبت عبر حياة مثالية حافلة بالعمل الشاق والكفاءة العالية والتقوى أنه أفضل من يجمع، وسط أقرانه، بين المهارة والإيمان.

ووفقاً لما سبق بيانه، فإنه لا توجد في الإسلام تقنيات للإنتاج في ناحية، وزهد روحي من ناحية أخرى، فتقنيات الإنتاج في الإسلام عبادة. والتقوى والمعرفة والدراية بالعمل كلها تتواصل وتتساند فيما بينها. وامتلاك المعرفة ووضعها موضع التطبيق والتزود المستمر بالمزيد من الإثنيين، كلها واجبات تدخل ضمن مقتضيات «الجهاد» المتصل، والجهاد المستمر من أجل السيطرة على العالم وتأكيد ذات الإنسان فيه. والتقوى لا تتجلي في المسجد وحسب، بل إنها تجد تعبيرها أيضاً في السوق الذي يجاور هذا المسجد، كما تجده في جميع الجهود التقنية التي توضع في خدمة الأمة؛ فالإسلام يضيف بعداً روحياً على الاقتصاد والتقنية والعلم، وهو قول حق وليس مجرد صورة بلاغية.

ويرتّب على ذلك أنه لا وجود لثروة مستقلة بذاتها. لأن الثروة إن هي إلا كيان ينتظر إضفاء مغزى عليه. و«الجاه» الذي يمكن أن يسند إلى الثروة - والذي يمثل في آن واحد القوة والمجد والسعادة - هذا الجاه لا يستمد شرعيته إلا من خلفية روحية تتعلق بمصدره

ووسائل اكتسابه وسبل الاستعمال التي يصرف إليها، فمصدر الثروة أهم من الثروة ذاتها، والغايات التاريخية والأغراض النهائية التي يستهدفها من بيده هذه الثروة هي المرجع الأخير للحكم، ولا بد لهذه الغايات والأغراض من أن تكون هي الخليقة بالمؤمن المقسط، التقى، العامل.

وقبل أن نختم تحليلاتنا، قد يجدر أن نطرح على أنفسنا السؤال عن مدى معاصرة وجهات النظر هذه أو صلاحيتها لزماننا، لا سيما وأن الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية قد تغيرت إلى حد بعيد في مجال إسلامي تشتت وفقد جذور وحدته السياسية، وربما الثقافية أيضاً، فإلى أي مدى إذن يستطيع الإسلام أن يفي بمتطلبات عصرنا؟ وبعبارة أخرى: هل عفا الزمن على فلسفة العمل الإسلامية هذه؟ من الجلي أن هذه الفلسفة في طريقها إلى التزايل والضياح، وأن «التحديث» يدفع إلى مسالك تختلف عنها اختلافاً أساسياً، وأن الاعتراض الصادر من بين صفوف المسلمين ومن خارجها على السواء يزعم أن هذه الفلسفة عقبية في طريق التنمية. والواقع أنه لا مفر من الاعتراف بأن المفهوم الإسلامي للعمل لم يعد في كثير من الأحيان هو العنصر الأساسي في التعليم الإسلامي؛ فهل عاد العامل المسلم يدرك على الدوام عظمة ما يقوم به؟ وهل يغرس التعليم العام والمهني هذا المعنى من معاني التقوى ويشير الوعي بالوحدة الأساسية التي تندرج في سلكها المعرفة والتقنية والإعداد المهني والإحساس بالواجب؟ ألا تكون ميتة في واقع الأمر تلك الفلسفة التي لا يعيشها أعضاء المجتمع باقتناع متحمس ولا تكون حية في نفوسهم ومتجلية في سلوكهم؟

لماذا ندهش إذن لما يعانيه العالم الإسلامي من صعوبات في فهم ذاته على أساس سوي، بينما نرى أن التحديث لا يلقي الإدراك في أي موضع من هذا العالم إدراكاً ينطلق من الذات ومن المتطلبات النابعة من داخلها، وإنما هو على الدوام تقريباً يدرك على أنه مرادف لـ «التغريب» ومرتبطة به؟ الواقع أن الخطأ هنا عميق الجذور وغير صادر عن الصدفة بأي حال، وإنما مبعثه ذلك النسيان، القوي الدلالة، لحقيقة أن كل مجتمع حديث بالمقارنة إلى ذاته، ولا يمكنه أن يستعيز عن حدائمه الخاصة بحدائمه الآخرين دون أن يصيب نفسه إصابة مميتة. ولا مرء في أن كل صور الاغتراب الاستعماري كامنة في هذا النسيان الرهيب.

فالثورة التكنولوجية الأوروبية - الحقيقية والحاسمة إلى أبعد حد - جرت في سياق إنساني اجتماعي وثقافي محدد بخصوصيته، حيث جرى عمداً فصم الفعل الاقتصادي عن شروطه ونتائجه، فأصبح معياراً في حد ذاته، بل معيار المعايير، نظراً لأن المفاهيم الليبرالية والماركسية على السواء أصبحت ترى فيه فعلاً مستقلاً بذاته، بل وذا تأثير حاسم على ما عداه باعتباره عماد البنية الأساسية للمجتمع في عمومها، وهذه كلها أفكار ومواقف متعارضة تماماً مع نظائرها في الإسلام، إذ إن سيادة ما هو اقتصادي قد حطت من قدر الأخلاق والمعنويات والدين والثقافة والتربية، التي غدت كلها موضع الإجازة بالتسامح، شريطة «ألا تخرج عن حدودها الصارمة».

وعلى هذا النسق أصبحت التكنولوجيا والاقتصاد غايتين في حد ذاتهما. ونظرًا لأنهما تاريخيتان ومقيدتان بزمن، فإن قيمهما لم تعد سوى قيم عابرة وسريعة الزوال، وغدت عملية الصيرورة فيهما منفصمة عن قضية الكينونة، فلم يعد الصنع أو التشكيل إلا تقنية لإنتاج أشياء ذات قيمة عاجلة، وفي الوقت نفسه محكوم عليها في لحظة إنتاجها بأن تتجاوزها وتعفو عليها تقنيات وطرزات أخرى جديدة. بذلك يصبح الفعل الاقتصادي انتقاليًا عابرًا ومؤقتًا، عاريًا عن الاستقرار وعن الكثافة أو الرسوخ الأنطولوجي. وقد غدا ذلك كله حقيقة واقعه بالفعل في المجتمع الغربي ذاته الذي نشأ فيه، فهل يمكن أن يحدث غير ذلك في المجتمعات التي لا تعيش حتى الآن إلا على الاقتراض والاستعارة؟

لقد أصبح العمل الآلي والأتمتة هما المعيار الأخير، وأصبح تدهور العامل وانعدام قدراته أمرًا ثانويًا، وقد السعي إلى الكمال معناه. وانعدم الحوار بين العامل المتخصص وبين المهندس الذي ينظم أدوات الإنتاج أو يضع تصميم الشيء الذي يراد إنتاجه؛ فالعامل المتخصص أصبح مجرد وسيط متواضع مطلوب منه فقط أن يلتزم بتعليمات التنفيذ. وأخيرًا، في المرحلة النهائية، يختفي هذا العامل المتخصص تمامًا وتحل محله آلة الروبوت (الإنسان الآلي!).

إن صعوبات التمكّن من التكنولوجيا الحديثة صعوبات حقيقية. وهي ترتبط بهذا التباين المتزايد الذي يحضر هوة العداوات ويزيدها حدة. ومن هنا تأتي تلك الأفكار البالغة الشوع في العالم الغربي وفي العالم الإسلامي نفسه، والتي تقول بعدم استطاعة هذا العالم الإسلامي أن يتبنى الحداثة وينهض بمقتضياتها. بل إن البعض لا يتردد في أن يعتبر الإسلام عقبة تحول دون التنمية. وقد تعرضنا في هذا الفصل الموجز للعديد من الأفكار المسلم بها عن القدرة والاستسلام، وأوضحنا بجلاء أن الإسلام لا محل فيه لهذه الافتراضات المزعومة^(١٨).

والواقع أن من السهل على المرء أن يرى على مستوى العقيدة الإسلامية، أن الصعوبات ليست في المبادئ، بل في تطبيقها داخل السياق المحلي والإقليمي والعالمي الحالي، فنحن جميعًا نشعر بالحاجة إلى «معالجة تفسيرية» أخرى للعقيدة أو المذهب وإلى ابتكار جديد للمؤسسات الاقتصادية، وذلك لسبب بسيط خلاصته أن التنمية الاقتصادية والاجتماعية اليوم تجري من خلال نظم ومؤسسات لا تصدم الضمير الإسلامي وحسب، بل إنها قد أثبتت أيضًا عدم فعاليتها، فهل الأجدر أن نغير العقيدة أو المذهب، أم أن الأجدر هو أن نسير بهذه التنمية في سبيل آخر لتجميع الموارد حتى نجعل من الفعل الاقتصادي طريقًا جديدًا لتحقيق الذات؟

(١٨) انظر نقدنا لاجاه معين في السوسيولوجيا الأوروبية، في: عبد الوهاب بوحدية، ١٩٨٥، المجلد ٢، الصفحات ١٢٥-١٦٥.

والحق أنه لم يرق دليل واحد على أن الإسلام هو سبب التأخر الاقتصادي والاجتماعي. والعالم الثالث - في نهاية الأمر - يضم جميع الأديان، ولم يحدث كذلك أن تدارك التأخر الاقتصادي بواسطة الاستعمار الصريح أو أشكاله الخفية المشتقة، ولا بالحلول التي تقدم بها منظرو التنمية، سواء أكانوا ليبراليين أم ماركسيين.

ولعل مساهمة الإسلام تتمثل فيما يمكن أن يقدمه من اعتراض - وهو اعتراض ينبغي القيام به - على فكرة التنمية ذاتها. وتمثل المحاولات الحديثة لإنشاء «بنوك إسلامية» جهداً ينبغي متابعتها باهتمام كبير؛ فمشروع البنك الإسلامي يهدف إلى الاستثمار والسعي إلى الربح، ولكن انطلاقاً من «مفهوم مختلف لقيمة كل رأس المال والعمل»، حسبما يفصح عنه جيداً تراوتي فولرز - شارف، الذي يضيف قوله إنه: «بدلاً من علاقة المقرض والمقترض، يقوم النظام المالي الإسلامي على الاقتسام العادل للأرباح وللمخاطرة بين المقرض وبين رئيس المشروع المعني. ومبعث هذه الممارسة هو المبدأ المحوري للبنك الإسلامي، القائم على القرآن الذي يحظر الربا، أي الفوائد على المال»^(١٩).

ويلاحظ أن الحظر الأصلي على «الغرر» يندرج هنا على نحو مختلف عما كان عليه في فترة العصور الوسطى، عندما كانت القروض تعقد بفوائد ربوية عالية لاستغلال الفقراء. ذلك أن أوضاع الاقتصادات الحالية التي غدت مصطبغة بالطابع النقدي إلى أبعد حد، حسبما قبله أولئك الذين أقرروا بضرورة الإقراض بفائدة، يمكنها على نحو مماثل أن تؤدي إلى منطوق بيرر حظر هذه الفائدة. «فلم تعد هناك حاجة إلى تمويل القروض... لأن المساهمة النشطة في شركة عن طريق اقتسام الأرباح هي وسيلة أفضل لإدارة رؤوس الأموال وتوجيهها نحو مشروعات إنتاجية دون فرض عبء مالي إضافي على الأمة أو المجتمع»^(٢٠).

ولا يقتصر هدف منشئ البنك الإسلامي على مجرد تعزيز قيمة إسلامية، وإنما هم يعززون أيضاً ويبرزون عدالة اقتسام الأرباح والفعالية والاستقرار الاقتصادي والنمو والتنمية الاقتصادية والاجتماعية. ويرى البعض أن التمويل بالقروض ذات الفوائد يمكن أن يكون ظالماً وعديم الفعالية إلى حد كبير، لأن أصحاب المشروعات وحدهم هم الذين يتحملون الخسائر أو يراكمون الأرباح. «وفيما يتعلق بالدين العام، فإن القروض ذات الفوائد تكون... ظالمة في حالة الظروف الوطنية الحرجة، مثل تلف المحاصيل أو الفيضانات، أو تكون عديمة الفعالية في حالات المعونة الإنمائية»^(٢١).

ترى هل يختلف الدين العالمي الذي يسحق العالم الثالث اليوم اختلافاً كبيراً عن الممارسات الربوية في العصر الوسيط؟ إن البعض يلاحظون أن «ثلاثة عقود كاملة من تمويل

(١٩) T. Wohlers-Scharf، ١٩٨٣، ص ٦١.

(٢٠) نفس المرجع، ص ٦٢.

(٢١) نفس المرجع.

الدين لم تتح للبلدان المدينة إمكانية بلوغ الاكتفاء الذاتي، أو التقليل من درجة اعتمادها على الغير، أو أن تصبح قادرة على إنتاج فائض يسمح بالسداد»^(٢٢). ومن الممكن جدًا أن يكون هذا الاعتراض على النظام المالي الدولي من جانب الإسلام إسهامًا حقيقيًا في تحليل مشكلات العالم الثالث والجهود التي تستهدف التنمية، وذلك من حيث أن هذا الاعتراض يسعى في التحليل الأخير إلى الاستعاضة عن علاقات السيطرة والتبعية وعن أوضاع الانقسام والانقسام بمفهوم آخر للعلاقات الدولية يقوم على المشاركة والتضامن.

إن هذه المحاولة التي تستجيب لتوقع واحتياج حقيقيين لتشهد بأن العبقرية الابتكارية للنظام المؤسسي الاقتصادي الإسلامي لم ينضب معينها. ولقد شهدنا منذ أكثر من قرن أن هناك نموًا تدريجيًا - من خلال المشاورات القانونية أو التحولات الجذرية - لنظام من عمليات التعديل والتكيف أتاح للإسلام أن يرسى أسسًا حقيقية للتنمية. وإذا كان الشوط لا يزال طويلًا، فيجب ألا يحول ذلك بيننا وبين رؤية المساعي الإيجابية الناجحة التي بدأت بالفعل.

والحق أن الخطأ المائل هو الاعتقاد بأن القيم الأخلاقية قد تحددت وانتهى أمرها، في حين أن خلق القيم عملية مستمرة دائمة. والقيمة لا تموت إلا إذا توقف المرء عن التمسك بها ودعمها عن طريق إدراجها في الأفعال وأوجه السلوك.

ومن الزيف أيضًا الاعتقاد بأن ما يتواءم معه المرء يصبح نموذجًا أبدئيًا، في حين أن كل نموذج هو بالضرورة تاريخي - والفعل الاقتصادي الذي يجري اليوم لا يزيد عن كونه أمرًا عابرًا، وليس غاية في ذاته. والذي تفرضه الأخلاق - مثله مثل الذي يفرضه الاقتصاد - لا يتمثل في التواءم مع واقع ما بقدر ما يتمثل في الالتزام بالإبداع والابتكار. إن قدرة المسلمين على إعادة ابتكار معاييرهم الاقتصادية من خلال الاستمساك مجددًا بقيمهم الأخلاقية المتميزة لهي التي يتوقف عليها مال الحضارة الإسلامية في غدها.

الفصل الحادي عشر

الفكر السياسي

عبد الوهاب بوحدية

لقد كان انتقال الإسلام من مكة إلى المدينة بمثابة ثورة أولى ولكنها حاسمة، فلم يعد الخطاب الديني قاصرًا على الجانب الأخلاقي والمعنوي، بل أصبح بالإضافة إلى ذلك سياسيًا واجتماعيًا أيضًا. وكانت المرحلة المكية هي مرحلة الإسلام البازغ في ضمائر الأفراد، أما المرحلة المدنية فقد غدت مرحلة الإسلام الذي يؤسس عهد التنظيم الجماعي، وهي المرحلة التي شهدت تبلور «هموم» إدارة الحياة اليومية وظهور الضرورة الحتمية للأخذ بناصية مشكلات الحياة الجماعية. ومن هنا فإن التأمّل في مفهوم السلطة في الإسلام أمر لا يصدر بأي حال من الواقع الحالي المعاصر، وإنما هو مسألة تستدعيها فكرة الإسلام ذاتها. وإذا كانت السلطة هي مجموع القيود التي تفرض على الناس باعتبارهم أفرادًا ذوي كيانات مستقلة ومالكة لأمرها وباعتبارهم أعضاء في مجتمعات أو جماعات متنوعة بغية اتخاذ قرارات عملية تتعلق بالتنظيم المادي لحياة أولئك الناس ووضع هذه القرارات موضع التنفيذ الفعلي، فلا مفر إذن من الاعتراف بأن المرحلة المدنية كانت تمثل مولد الدولة الإسلامية. ومنذ ذلك الحين، بدأ التساؤل عن الطريقة التي تمكن بها الإسلام من غرس حركته الروحية في واقع زمنه وتحويلها إلى قوة فاعلة في التاريخ. والأكثر من ذلك أن هذه المشكلة التاريخية لم تطرح مرة واحدة فقط، بل ظلت مطروحة في كل لحظة، فهي ليست قضية عابرة، وإنما هي قضية دائمة؛ فالواقع أنه لا يكفي أبدًا أن يدعى الناس إلى العدل والإخاء والتضامن والمسؤولية والحرية والعمل والإخلاص، بل لا بد في كل لحظة من تحديد مدلولات هذه القيم وتصور الوسائل الملموسة التي تجعل منها واقعًا نافذًا.

كيف فهم الإسلام إذن ممارسة السلطات على مر التاريخ بأفراحه وأتراحه؟ وكيف واجه التحديات التي انطوى عليها ذلك؟ وكيف استطاع أن يترجم إلى أفعال ملموسة تلك الرؤيا العظيمة الرائعة التي بشر بها الناس، لا من أجل إدارة حياتهم اليومية فحسب، وإنما أيضًا لكي يجعل من الحياة اليومية بوتقة أبدية تمتحن فيها القيم وتثبت جدارتها؟ هذه هي الإشكالية التي يجتهد الفصل الحالي في معالجتها.

ويقتضي الأمر هنا إبداء بعض الملاحظات الأولية. ذلك أن مولد المفهوم الإسلامي للسلطة، والمناظرة المستمرة بين الإسلام وبين كل عصر، أو بين الإسلام وبين نفسه على مر القرون، ينطويان على عملية تتصف بأنها متعلقة بأصول الدين وتاريخية في الوقت ذاته. وهذا أمر لا يغني عن طرح مشكلات وصعوبات إضافية فيما يتصل بفهم العقائد والوقائع التي أثارها ذلك المولد وتلك المناظرة. والحق أنه في كل مرة تبرز فيها مشكلات أو تطرح مسائل، لا بد من تصور وإيجاد قيم محددة. وإذا كانت هذه القيم واحدة من حيث طبيعتها فإنها متنوعة في مظاهرها، وإذا كانت خالدة في جوهرها إلا أنها قلقة هشة في صور التعبير عنها. وهنا يكمن ما يشبه «المفتاح» الذي يكفل قراءة متماسكة متصلة وجديدة لذلك الفيض غير العادي للنظريات الإسلامية للسلطة، وفهمًا للكيفية التي يمكن بها لكل من «الخصوم» أن يكون محققًا، طالما أن من الثابت - حسب مقولة مونتيسكيو الناصعة الرائجة - أن «الأمر الحقيقي رغم تناقضه البادي هو أن العقل والمنطق قلما يكون هو منبع المعقولات، التي لا يبلغها المرء أبدًا عن طريق ذلك العقل والمنطق». وليس هدفنا هنا أن نفصل تاريخ النظريات السياسية التي تنتسب إلى الإسلام، ولا تاريخ النظم والأسر الحاكمة التي ساهم كل منها بطريقته في بناء التراث السياسي الإسلامي، وإنما هدفنا هنا هو أن نفهم كيف اعتمدت قيمة الأمور السياسية في واقع الممارسة، طالما كانت فكرة «علمنة» السياسة نفسها بعيدة عن روح الإسلام. ولا توجد في اللغة العربية كلمة مناظرة لـ Laïcité أو Sécularisation، ولا تريد ترجمة هاتين الكلمتين عن مجرد تقريبات تكشف عن الحيرة التي تنتاب الفكر الإسلامي الحالي إزاء ما ساد في الغرب؛ فكلمتنا «زمني» و«دنيوي» لا تتضمنان بأي حال - بالمعنى الدقيق وفي السياق الثقافي الإسلامي الأصيل - أي انفصام عن الروح الدينية. أما فكرة «العلمنة»، فإن الإسلام نفسه ينادي بها باعتبارها من المعطيات الأساسية للدين ذاته، الذي يضم بين وظائفه وظيفته بناء حضارة دنيوية. وبعبارة أخرى، فإن التوترات التي عاشها الفكر الديني الأوروبي في سياق مسيحي وغربي لم يشهدها الإسلام بمثل تلك الدرجة من الشدة ولا في نفس السياق، إذ إنه لا محل فيه للفصل بين الزمني وغير الزمني، ولا محل لإعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله، لأن كل ما لقيصر هو لله أولاً، والقضية مختلفة تمامًا، وتعلق بتحقيق الاتساق الذي يكفل مساندة الإرادة البشرية للإرادة الإلهية.

إذن فيجب لدى معالجة مسألة السلطة في الإسلام أن يتخلى المرء منذ البداية عن جميع الأفكار المسبقة ويكف عن اتخاذ الرؤى الغربية للسلطة معيارًا ومرجعًا. ونعتمد هنا متابعة منشأ المفهوم الإسلامي للسلطة. وكلمة «منشأ» هنا جوهرية، ويجب أن تؤخذ بمدلولها المزدوج الذي يعني الميلاد والتكون؛ أي ظهور نظام للقيم في هذا العالم وتشكله؛ فقد كان هناك الوحي أولاً، ثم التطور، ثم الامتداد، ثم التعمق والاستفاضة. إذن فليست أسلمة السلطة بالأمر البدهي الذي ظهر وقام واستقر بلا نزاع، وإنما هذه

الأسلمة جهد متصل لم يتوقف منذ أربعة عشر قرناً صادف خلالها حظوظاً مختلفة، ولا يزال متصلاً لم يبلغ غايته بعد.

لقد أعلن القرآن الكريم المؤمنين بقوله سبحانه وتعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾ (سورة المائدة، الآية ٣). وبعد هذا الإعلان على رؤوس الأشهاد باختتام الدين في خطبة الوداع من المعالم البارزة إلى أبعد حد؛ فقد وضع لمرحلة النبوة نهاية صممت بعدها السماء، ولكن هذا الصمت ليس صمماً مطلقاً، لأن كتاب الله باق مفتوحاً لا يفتأ يزخر بالمعاني. ودخل الإسلام بعدئذ مرحلة ما بعد محمد ﷺ، التي أشارت خطبة الوداع بالفعل إلى أن الطريق الدنيوي فيها سيكون طويلاً وشاقاً أمام الأمة الإسلامية، التي يقع على عاتقها أمر اتباع التعاليم الأساسية لمواصله أعمال العقيدة في الواقع الملموس وترجمة الإرشادات الإلهية إلى أفعال مادية جليلة:

﴿... فاعقلوا أيها الناس قولي فإني قد بلغت. وقد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبداً بيتاً: كتاب الله وسنة رسوله. أيها الناس اسمعوا قولي واعقلوه...﴾.

ومن الواضح أن هذه التوصيات الأخيرة لم تكن موجهة إلى المسلمين الحاضرين حول محمد ﷺ وحدهم، بل إلى الأمة جمعاء في الحال والاستقبال. وهذا بلا شك هو مغزى التساؤل الحاد الذي يتكرر في كامل هذا النص العظيم التأثير: «ألا هل بلغت... اللهم فاشهد»، ومغزى تلك التوصية الأخرى الأساسية: «فليبلغ الشاهد الغائب»^(١)، إذ إن «البلاغ» و«التبليغ» التزام شامل يمانل في امتداده مجموع الأمة الإسلامية كلها؛ فتحقيق رسالة الإلهام القرآني الذي بدأه محمد ﷺ أمر دائم متصل من جيل إلى جيل لا يفارقنا أبداً. وعلى هذا يكون الكلم المؤسس كذلك خطأً سياسياً ينشئ أسلوباً في السلطة، وي طرح على أية حال رسالة الإسلام الدائمة في الممارسة الرشيدة العادلة لهذه السلطة.

ولقد كان الجهد المبذول في هذا الصدد على مدى التاريخ الطويل للشعوب الإسلامية جهداً مزدوجاً، تألف أولاً من استخلاص كل متضمنات التوجيهات القرآنية وأحاديث الرسول ﷺ باعتبار ذلك أساساً ومستنداً، ثم من مسابرة ذلك حتى منتهاه. وقد استوجب الأمر «تقرير» هذه المبادئ وحصرها وتحليلها وتفسير معانيها واستخلاص صيغة متألّفة منها وتفصيل مذهب وبيان تماسكه والتحقق من الأصالة النصية والتاريخية والتميزية، ثم فوق كل شيء استخلاص جميع ما ينطوي عليه ذلك من متضمنات. وإذا كان الجهد النظري قد «انتهى» منذ القرن الثاني الهجري فيما يتعلق بجانب «الحصر»، فلم يكن يمكن بحال إعلان «انتهائه» فيما يتصل بسائر الجوانب، حتى وإن بدا لوهلة ما أن إغلاق باب الاجتهاد كان إيداناً بهذا الانتهاء، وذلك أن هذه العملية المتصلة للتفسير والشرح والتفصيل والتطوير إنما تعالج فكرياً ثرياً هو بحكم جوهره «لا نهائي»؛ فالوحي لا نهائي وامتداداته بلا حدود.

(١) الطبري، ١٨٧٩-١٩٠١، المجلد ١، ص ١٧٥٥؛ ابن هشام، ١٩٥٥، المجلد ٢، ص ٦٠٤.

وهناك جهد آخر موازٍ لما تقدم، بدأ في حياة الرسول ﷺ واستهدف ابتكار وإقامة مؤسسات ثقافية وتشريعية واقتصادية وسياسية غايتها تنظيم السلطات وأشكالها اليومية في الممارسة الجارية وإدارة شؤون الأمة الإسلامية، بما يتفق في جملته وتفصيله مع أسس العقيدة؛ فهناك نظام الزواج، وبالتالي نظام الأسرة المسلمة، ونظام العدالة، وبالتالي كل إجراءات الشهادة والشهود والبينة والإثبات، ونظام تحديد الدية (ثمن الدم المسفوك)، وتقرير إقامة الحدود، وغيره مما يشكل مصدر قانون العقوبات الإسلامي. وهناك تنظيم التجارة وترشيد التبادل وشروطه والممارسات المتعلقة بالنقود وما يترتب عليها من المسائل وتنظيم التقييم وتقرير الخدمة العسكرية في إطار الجهاد... لقد كانت سنوات المدينة العشر سنوات إنشاء وتأسيس. وإذا كان المستقبل قد اختلف بتلك النظم والمؤسسات العديدة التي تشكلت أجتتها في المدينة، فإنها جميعاً قد عرفت تطورات تشهد بما لها من خصوبة نادرة المثال. ولنشدد هنا على فكرة أن الميلاد الإسلامي للسلطة، في جانبه النظري والعملي، هو ميلاد في جوهره غير قابل للاكتمال. وحال المسلم أنه امرؤ دائم السعي، ليس إلى الحقيقة، فهي جلية، وإنما إلى إدراجها في الواقع المعاش؛ وليس إلى قيم مجردة نقية، وإنما إلى أفضل السبل التي تمكنه من إدماجها في حياة يغرقنا فيها من كل جانب وتثب منها أماننا العقبان ولا تفتأ تصيينا بالفشل والإحباط. ولا بد للضمير الإسلامي من أن يجد مكانه بين حاضر كثيراً ما تغيب معالمه عن الوضوح ومستقبل لم ينكشف بعد.

ومن الأمور السهلة غاية السهولة التي لم يتوان بعض المراقبين الأجانب عن إتيانها، إجراء المقابلة بين النيات وبين الوقائع، وإثارة الشك في الأولى على ضوء الثانية، أو الاقتصار، من عناصر تقدير السلطة الإسلامية والحكم عليها، على أثقال التاريخ التي حدث بالفعل أن أدت إلى مناهضة بعض المسلمين للإسلام. غير أن السلطة الإسلامية على نقيض ذلك سلطة تصدر عن العقيدة التي تحكم إرادة تلك السلطة وغايتها، عبر كل التناقضات والإغراءات التاريخية. ولا بد من قراءة التاريخ الحاشد للسلطة الإسلامية من هذا المنظور، وإلا غدا الباب مفتوحاً لكل مقولة رعاء، وعجز المرء عن أن يتبين بجلاء ما ابتغى الإسلام تحقيقه وما حققه بالفعل على السواء.

إن هذا الأسلوب في فهم العلاقة المتمثلة في ترشيد العقيدة للواقع، وفي تأثير الواقع الذي يميل بالعقيدة في هذا الاتجاه أو ذاك، إنما ينطوي على قراءة جدلية لمفهوم السلطة في الإسلام. أما هدفنا هنا فينحصر في عرض معايير السياسة، وليس في نيتنا - ولا من اختصاصنا - أن نفصل هذه الجدلية نفسها التي لا يزال يتعين استخراجها وتحديد معالمها. ونقتصر على أحد الجانبين لكي نفهم - فهماً إجمالياً على الأقل - الوعي الإسلامي السياسي الذي يرفض التوقف عند المستوى النظري ويسعى إلى تحقيق ذاته في الواقع. وهذه الطريقة وحدها هي التي تتيح فهم ذلك الظهور المتكرر بلا توقف للعودة إلى الأصول في التاريخ السياسي للمجتمعات الإسلامية، تلك العودة التي تحكمها فكرة تطوير العقيدة التي وجدها

الانتباه إليها آنفًا. وليست العودة الدائمة الحتمية إلى الوحي الأول بعلامة ضعف أو فقر مرحلي مؤقت أو لهات أو بلبله، بل إنها مرتبطة بأمر جوهري: هو النهل من المنبع، والعودة إلى مطلع النور، والمحافظة على الصلة بالمبادئ الأساسية؛ فهي ليست رد فعل بأي حال، وإنما هي إعادة تنشيط أو إحياء.

علينا إذن أن نستوعب المبادئ القرآنية الكبرى التي تحكم السلطة. والحق أن المرء لا يجد في القرآن تفصيلات صريحة مطولة عن السلطة ولا تحديدات دقيقة للنظم والمؤسسات المتصلة بها، ولا تحليلًا مفاهيميًا لطبيعة ما هو سياسي في مواجهته مع ما هو مقدس؛ إلا أنه يجد فيه ما هو أفضل، متمثلًا في مجموعة من التوصيات ومن مبادئ الحياة. والقرآن هو الوحي الأكثر اتساقًا بالطابع السوسولوجي بين أمثاله، والمؤسس لفن حقيقي للحياة الجماعية المشتركة. ويتميز الوعي الديني الإنساني الذي تستفره عظة القرآن بأنه شخصي ومجتمعي في آن. وهناك منذ الوهلة الأولى ربط قائم بين الاثنين وجمعية منهما مطروحة. وليس التأمل الفردي بالمتناقض مع الممارسة الجماعية للدين ولا بالمستقل عنها. وسواء اتخذت ممارسة العبادات أشكالًا شخصية وفردية أو جرت في صور جماعية، فهي مناجاة مع الله الذي يتجاوز المتنوع الجماعي ويوحده، ويضفي على الشخص الإنساني في الوقت نفسه بعده الحقيقي.

وفي هذا الفيض الغزير من التوجيهات المتعلقة بالحياة الجماعية، نجد أربع آيات جوهرية تعد بمثابة المنطلق إلى الحياة السياسية. وتعلق إثنان من هذه الآيات «بالشورى»؛ أي التشاور الجماعي بغية اتخاذ القرارات السياسية. وهي تختص - حسبما يمكن أن نقوله اليوم - بطرائق «اتخاذ القرارات». وتعلق إحدى هذه الآيات «بالأمر»؛ أي الإمارة السياسية، وتعلق آية أخرى «بالحكم»؛ أي حكومة الناس. وفيما يلي نصوص الآيات الأربع:

١ - ﴿فَمَا أَوْتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ. وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كِبَآئِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ. وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ. وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ.﴾ (سورة الشورى، الآيات ٣٦-٣٩).

٢ - ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتُمْ لَهُمْ لَوْ كُنْتُمْ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ (سورة آل عمران، الآية ١٥٩).

٣ - ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتَ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (سورة النساء، الآية ٥٨).

٤ - ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (سورة النساء، الآية ٥٩).

من الجلي إذن أن ثمة ثلاث مجموعات من القيم تتوزع حول المفاهيم الحاسمة المتمثلة في الشورى والعدالة وواجب الطاعة للحاكمين؛ فالديمقراطية والإنصاف وروح الانضباط هي المحاور الثلاثة التي تضيء الشرعية على الممارسة القرآنية للسلطة. وتضع الآية الأولى على نفس مستوى الطريق المستقيم صفة البراءة المتمثلة في انعدام الخطايا أو الأعمال الدنيئة، والسيطرة على النفس والحزم الروحي الذي هو غضب محكوم يتجاوز العاطفة المندفعة الهوجاء، والاستجابة لدعوة الله التي تمثل في ابتغاء رضوانه سبحانه وتعالى وفي المواظبة على الصلاة في مواقيتها واقتسام الرزق مع الأقربين. ويحتل واسطة العقد من هذه الفضائل جميعاً قضاء الأمور على نحو جماعي قوامه الترابط والمشاركة؛ فالطهارة والكرم والصلاة والإحسان كلها في نفس مرتبة التشاور والاتفاق على السبل المؤدية إلى السعادة. ومن خصائص المؤمنين أنهم يحسمون أمورهم بالشورى. والمسلمون مدعوون إلى الاتفاق والتوافق فيما بينهم بقدر ما هم مدعوون إلى التزام الفضائل القرآنية الأخرى. ومن هنا يتبين أن التكافل يتخذ لديهم معنى جوهرياً ملموساً.

ويتجاوز النص القرآني الثاني الوارد فيما تقدم حدود التعليمات العامة البسيطة، إذ هو أمر موجه إلى سيد البشر، فالنبي عليه الصلاة والسلام نفسه هو الذي يتعين عليه أن يشاور صحابته. ويفصل النص كذلك عددًا من الاعتبارات «النفسية»، كما يطرح «الشورى» بوصفها نمطاً مفضلاً للعلاقات بين الأشخاص. أما الممارسة الآلية المستبعدة للسلطة فمسألة مرفوضة أصلاً، ومرفوضة فيما نرى بالنسبة للنبي ﷺ قبل غيره، رغم قربه من الله سبحانه وتعالى. ذلك أن الممارسة الانفرادية والتحكيمية للسلطة التي لا مفر من أن تصحبها غلظة القلب ولا إنسانية السلوك لا بد أن تؤدي إلى إبعاد الناس عن النبي ﷺ، وبالأحرى إلى إبعاد الناس بعضهم عن بعض؛ فينبغي إذن تجاوز الذات، بل والعفو عن الأقربين واستغفار الله لهم. وغاية الشورى من ثم هي استخلاص توافق الآراء، وهو العنصر المحوري في التحضير وفي اتخاذ القرار الذي سيجري تنفيذه بمباركة من الله. والحوار بين الرجال يبعث على النجاح ويستجلب عون الله سبحانه وتعالى نفسه. وعلى ذلك، فإن مجال الممارسة الإسلامية للسلطة يستعد على هذا النحو كل ممارسة أنانية وكل استبداد وطغيان. وتندرج «الشورى» في صلب النص القرآني ذاته في صيغة أمر مباشر - مشفوع ببرهنة نادرة من الله على أفضليتها - موجه إلى النبي ﷺ، وبالأحرى إلى جميع أولئك الذين تعينهم مسألة الممارسة الإسلامية للسلطة.

وتتعاقب الآيتان الأخيرتان في النص المقدس متساندتين، تمثلان أوامر نهائية قاطعة موجهة في المقام الأول إلى الحاكمين، وفي المقام الثاني إلى المحكومين، وتجعلان من حكم الناس أمانة يجب ردها إلى أصحابها الحقيقيين (أهلها). فلا بد من حكم الناس والقضاء بينهم بكامل العدل. إذن فلدينا هنا ثلاثة أفكار هي أن السلطة أمانة، وأنها تعود أولاً وأخيراً إلى المحكومين أنفسهم، وأنها يجب أن تمارس في جميع الحالات بكامل العدل.

أما الأمر الأخير القائم على مبدأ الطاعة لصاحب السلطة فليس إلا نتيجة للقيم الموصى بها. ولا ترد طاعة ولي الأمر في ترتيب الأولويات الأنطولوجية إلا في المرتبة الثالثة بعد طاعة الله وطاعة الرسول ﷺ؛ فهناك واجب الطاعة، ولكنه واجب مشروط فور تقريره بإحالة مزدوجة إلى القرآن والسنة؛ فالانضباط مطلوب، ولكنه ليس مطلقاً بلا شروط، بل يخضع للشرعة المتقدمة عليه. وقد كانت هذه النصوص يبيجازها الجليل مصدر إلهام دائم، منذ ظهور الإسلام إلى أيامنا هذه. وليس من الميسور حتى الآن إجراء حصر شامل لآلاف الصفحات التي استمر تدوينها على مر القرون دون انقطاع، في مشارق الأرض ومغاربها وبعشرات اللغات، من أجل تفسير معاني هذه النصوص واستخلاص نظام للحكم منها؛ فمنذ أيام أبي بكر الصديق حتى الخميني وتاريخنا تثرية التحليلات والتفاسير. وتمضي عملية الشرح في ثلاثة اتجاهات رئيسية. أولها التفسير القرآني بمعناه الدقيق، الذي لا بد له من الوقوف طويلاً عند هذه النصوص الأساسية البالغة الأهمية. والاتجاه الثاني هو اتجاه الفقه، الذي يعمل بدوره على تقنين الشريعة واستنباط كل ما ينطوي عليه النص من نتائج ومضمونات نظرية وعملية، دون أن يغفل الجوانب القضائية حالة بحالة. ويتمثل الاتجاه الثالث في نشوء تخصص محدد يتعلق بالقانون السياسي الإسلامي، هو تخصص «السياسة الشرعية» الذي يهدف صراحة إلى استخلاص وتنظيم مبادئ الحكم الصالح في الإسلام. وقام اثنان من المؤلفين بدور رئيسي في إيقاظ الوعي «بالسياسة الشرعية» وتقنين أصولها، وهما الماوردي (توفي عام ٤٥١هـ / ١٠٥٩م) وابن تيمية (توفي عام ٧٢٨هـ / ١٣٢٨م)^(٢).

ويظل الماوردي مؤلف الأحكام السلطانية هو الذي فصل أشهر نظرية في الخلافة - الإمامة كان لها وزن كبير؛ فهو يرى أن «الله جلت قدرته ندب للأمة زعيماً خلف به النبوة، وحاط به الملة، وفوض إليه السياسة، ليصدر التدبير عن دين مشروع، وتجمع الكلمة على رأي متبوع، فكانت الإمامة أصلاً عليه استقرت قواعد الملة، وانتظمت به مصالح الأمة». والغاية المزدوجة للسلطة هي بطبيعة الحال ووفقاً لاستقامة العقيدة «حراسة الدين وسياسة الدنيا»^(٣). ويبدو الإطار الذي تنضح معالمه هنا ضرورياً بذاته وفقاً لتعاليم القرآن وللممارسة التي اتبعت بعد وفاة النبي ﷺ.

(٢) إلى جانب الماوردي وابن تيمية، هناك عدد هائل من المراجع في هذا المجال، ومنها:

- ابن الفراء (٣٨٠هـ / ٩٩٠م - ٤٥٨هـ / ١٠٦٦م)، الأحكام السلطانية؛
 - ابن عقيل البغدادي (٤٣١هـ / ١٠٤٠م - ٥١٣هـ / ١١١٩م)، كتاب الفنون؛
 - ابن القيم الجوزية (٦٩١هـ / ١٢٩٢م - ٧٥١هـ / ١٣٥٠م)، كتاب الطرق الحكمية في الرئاسة الشرعية، و أعلام الموقعين عن رب العالمين؛
 - الطرطوشي (٤٥١هـ / ١٠٥٩م - ٥٢٠هـ / ١١٢٦م)، سراج الملوك؛
 - السهودي (٨٤٤هـ / ١٤٤٠م - ٩١١هـ / ١٥٠٥م)، اللؤلؤ المنثور في نصيحة ولاة الأمور؛
- وهذا فضلاً عن الفلاسفة، وأيضاً بطبيعة الحال، ابن خلدون (١٣٣٦م - ١٤٠٦م)، المقدمة؛ وابن الأزرقي (١٣٥٣م - ١٤١١م)، بدائع السلك في طبائع الملك.

(٣) الماوردي، ١٩٧٣، ص ٣.

وبعد وفاة الماوردي بقرنين، تناول ابن تيمية المسألة مرة أخرى، انطلاقاً من نفس الآيتين اللتين أوردناهما آنفاً من سورة النساء كي يفصل مفهومًا للإدارة العامة والضرائب والدفاع وتنمية التجارة وتوقيع الجزاءات والعقوبات، إلخ.

وجدير بالذكر أن الماوردي وابن تيمية على السواء يبدوان منصرفين عن أحداث زمانيهما التي لا تكاد ترد أية إشارة إليها في كتاب أي منهما، إلا أنهما يتخذان موقعيهما في الإطار الصارم للمعايير المقررة؛ فالمسألة بالنسبة لكل منهما مسألة تأكيد ضرورة أخلاقية وتأسيسها على الوحي، والمحافظة بذلك على واجب الأمير أو ولي الأمر في نطاق الحد المزدوج للنظام الديني والنظام التاريخي. ويستند وجوب موافقة كل سياسة للشرع إلى أن نظام ضرورات السياسة الإسلامية هو نتيجة الترافد بين نظام العقيدة ونظام الحياة اليومية. وفن السياسة الشرعية بالنسبة للأمير يقتضيه أن يكون على درجة كافية من القدرة الإبداعية كي «يتفهم» مختلف المواقف لضعها في إطار الشرع، فيكفل بذلك المحافظة على المسار الصحيح الذي يجمع بين ذكاء الأعمال والالتزام بالقيم الصحيحة. وغاية كل تثقيف سياسي هو حفز الرجال على التشبع الكافي بروح القرآن حتى تكون أعمالهم متفقة مع تعاليمه المقدسة وكأنها صادرة عن طبيعة ثانية لهم. وعلى ذلك فإن هدف السياسة الشرعية هو أن يتغلغل الشرع في الواقع بأقصى قدر ممكن من المرونة لبلوغ السعادة المنشودة.

ومن هذا المنبع المشترك الذي يجمع عليه العلماء دائماً ظهرت عدة تيارات واتجاهات، تميزت من بينها أربعة اتجاهات رئيسية. فالتيار الشيعي يحصر السلطة منذ البداية في آل بيت الرسول ﷺ، وبالذات في الإمام علي ونسله. ويحرص الشيعة على جميع الالتزامات التي نص عليها القرآن في الحكم والعدل والأمانة، ويرون بالفعل أن واجب الأمير أو ولي الأمر هو «حراسة الدين وسياسة الدنيا»، ولكنهم يضيفون التزاماً بالشرعية. وإذا كان إضفاء الشرعية على السلطة لديهم يظل بلا جدال مستمداً من اتفاقه الصارم مع تعاليم القرآن، إلا أن شرعيتها هذه ترتبط، فضلاً عن ذلك، بالانتساب إلى الأسرة الشريفة، إذ إن الصفة النبوية للسلطة لا تنتفي بوفاة الرسول ﷺ، وإنما هي تبقى في حالة انتظار، لا لوحي جديد، ولكن للتجلي الكامل الباهر لكل المعاني والمدلولات الباطنة (الخفية) في الرسالة القرآنية. وليست السياسة مجرد إدارة وتصريف بسيط للشؤون الجارية، بل هي توقع وتطلع واستشراف لمستقبل سيعطي للوحي مغزاه الكلي الشامل، حيث «تتجلي رسالة الوحي» حقاً في جلالها الأخير. ولا بد للنبوة التي كشفت النص المقدس الكامل من أن تخلفها «الولاية»، لأن التراث الروحي لمحمد ﷺ يجب تعهده على نحو يجعل المسؤول (ولي الأمر) يسمو بذاته، وبأتمته معه، إلى مستوى هذا التراث الفريد، فليس الإمام، مثلما يريد الماوردي، مجرد حارس وسائس، وإنما هو ذلك الذي يصون القرآن (قيم القرآن)، فهو يبرزه ويفسره وينقل معناه الباطن والمستتر. والإمام موظف للظاهر وكاشف للباطن. وإذا كان عصر النبوة قد انتهى بمحمد ﷺ خاتم الأنبياء فإن معنى هذه النبوة لا يزال في حقيقة الأمر مفتوحاً.

ومع انتهاء زمن الأنبياء يبدأ عصر «أولياء الله». وبالتالي تغدو السياسة متلازمة مع صفة تكريسية هي بذاتها أساسية تشيئ أولوية مطلقة في الرئاسة؛ فالإمام ليس مجرد خليفة للنبي عليه الصلاة والسلام على شؤون الدنيا، بل هو المرشد والرئيس والوسيط والبرهان والضمان الحي للحقيقة الإلهية عند الناس، ولخلاص الناس عند الله. وينبغي في هذا السياق إعطاء كلمة «الحُجَّة» (الدليل القاطع الحاسم) كامل مدلولها. وترى بعض التيارات الشيعية أن الإمام يطلع بنفسه اطلاعاً مباشراً على «اللوح المحفوظ» (سورة البروج، الآية ٢٢)، ومن ثم فهو الشاهد المرئي لغير المرئي (الغائب)، وهو الصلة الواصلة بين الدنيا والآخرة. وعلى ذلك فإن السياسة والنبوة مقتطعان من نسيج واحد^(٤).

وغني عن البيان أنه لم يكن ثمة مفر من أن يبدو هذا التيار مثاراً للشك، لأنه يوحد بين أمرين يجب ألا يتجاوزا حدود الترافد؛ فالجمع بين السياسي والديني أمر مشروع، أما دمجهما في كيان واحد وحيد فإنه بدعة (هرطقة). ولذا فقد حرص التيار السني دائماً بمذاهبه الأربعة الكبرى على حصر السياسة داخل الحدود الصارمة للشرع، وأبقى كل ما هو سياسي إبقاءً صريحاً داخل الإطار القانوني الدقيق لواجبات الفرد المسلم والتزاماته، مقررًا أن الحاكم بالتأكيد أكثر مسؤولية من غيره، من حيث أن الأوامر والنواهي الإسلامية عامة شاملة لا تحتل اللبس، وأن الحاكم يتمتع بحق الجبر والإكراه، وأنه يمارس على المحكومين «الرعية» سلطاناً حقيقياً يجب أن يكون بيناً وراشداً في كل حال، وقامعاً زاجراً إذا دعت الضرورة، ولكنه لا يكون أبداً مستبدًا جائراً قاهرًا بأي حال.

وقد كان تطور فلسفة سياسة إسلامية بطبيعة الحال مماثلاً لما أصاب الفلسفة ذاتها من توفيق؛ إذ تعرضت هذه وتلك لنفس الصعوبات وأعدت النظر في التراث الإغريقي على ضوء العقيدة الإسلامية الموحى بها، على اعتبار أن الجانبين متكاملان وليس متعارضين على الإطلاق، مثلهما مثل طريقتين ينتهيان إلى نفس الغاية؛ فتأسيس فلسفة على العقل أو على الوحي أمران لا يختلفان في النتيجة النهائية. وعلى هذا النسق نجد أن مدينة الفارابي الفاضلة نفي بكل المقتضيات الإسلامية، مع الحفاظ على الإلهام الافلاطوني. ولما كانت السياسة تتجاوز حدود الحياة اليومية، فإن مدينة الفارابي لا تتخذ موقعها في الحال الزماني والمكاني، بل تمتد لتشمل البسيطة كلها والإنسانية جمعاء، وتعيّن المعايير والقيم الأبدية وتستوجب جمهورية إسلامية الغايات. ويمكن أيضاً قراءة نص الفارابي هذا «قراءة شيعية»، حيث تغدو الشخصية المسيطرة هي شخصية رئيس المدينة المثالية؛ أي النبي أو الإمام الذي يؤدي دوراً جوهرياً وينشر الكمال في المدينة، محدداً القوانين (النواميس) التي لا تخرج عن كونها صيغة أخرى للتشريعات المستلهمة من القرآن؛ فأمر الفارابي - كما قال البعض - هو «افلاطون يلتحف بعباءة النبي محمد ﷺ» تجتمع في شخصه الحكمة والوحي في اقتران سعيد.

(٤) انظر H. Corbin، ١٩٦٤، ص ٤١.

يبد أن المدينة الفاضلة ليست غاية في ذاتها، بل وسيلة لتوجيه الناس إلى طريق السعادة في الآخرة.

أما الغزالي، فتتخذ تأملاته وجهة أرضية لا يتجاوزها في حديثه عن الغايات من ممارسة السلطان. بل إن نقده للفلاسفة لا يخرج به عن الاتفاق معهم في فكرتهم القائلة بأن الحياة في المدينة تتطلب من الأمير أن ينظمها على النحو الذي يكفل أن تسودها الفضائل الأخلاقية التي لا تختلف في جوهرها عن القيم الإسلامية؛ فمنظوره هو نفس المنظور الواحد للدولة، حيث نجد أن جميع الوظائف التي ينهض بها الخليفة أو الإمام أو السلطان، سواء أكانت دينية أم سياسية أم قانونية أم إدارية أم مالية، تندرج كلها في مشروع شامل غايته حراسة الدين وسياسة الدنيا سياسة صالحة.

ثم أدى التفكير ذو الصبغة السياسية إلى نمو تيار رابع تطور فيه مفهوم إسلامي بالغ الأصالة للسلطة، هو مفهوم «السياسة الشرعية» الذي يدين بالكثير لابن تيمية، والذي تطور بعدئذ في ذاته وفي علاقاته بالتخصصات الأخرى. ويبدو من الصعب فصل ابن تيمية عن إطار التأمل الشامل الذي يضمّ سائر المفسرين والفقهاء والفلاسفة، حتى على الرغم من أننا يجدر أن نتنبه إلى حرصه على التأني بنفسه، بحزم وعنق، عن العقلايين الذين لا يتردد أبداً في إدانتهم إدانة شديدة في كل إشارة عابرة إليهم.

ومن هذا البيان المقتضب الذي تقدم، تبرز بوضوح فكرة قوية دافعة تتخلل كل التأملات الإسلامية في السلطة وتؤلف أصلاً جامعاً لها قاطبة. ومؤدى هذه الفكرة أن تعاليم القرآن - حتى إذا أمكن تعزيزها وشرحها بحجج عقلانية خالصة - هي التي تمثل في نظر الجميع أساس كل سياسة. واحترام هذه التعاليم وصونها (حراستها) هما ضمان الصحة الأخلاقية للأمة التي تكفل لها القوة المعنوية والمادية اللازمة للبقاء، كما أن هذه التعاليم هي العوامل التي تكفل النظام في المدينة، وهي مناط الحكم على أي نظام لأنها هي سند الشرعية الوحيد.

وقد ظهرت مع مرور السنين تفرعات عديدة من هذا القصد الأساسي، وإن كان من الممكن القول بأن ثمة اتجاهين استمررا في الوجود على مر العصور واستمرت المجتمعات الإسلامية تتأرجح أو تتردد بينهما. وأول هذين هو الاتجاه المعتدل، «الرسمي» القائم على السعي إلى تحقيق توازنات دقيقة ومؤقتة ولكنها تعتبر مرضية، والاتجاه الثاني مخاصم أو منازع، قد يصحح هو نفسه رسمياً في بعض الأحيان ومقبولاً بدرجات متفاوتة، ولكنه في أغلب الأحيان منقسم وناظر ومعارض، أو على الأقل هامشي خارج، يقوم على فكرة أن الركون إلى السلطان البشري أيّا كان لا يمكن إلا أن يكون محدوداً قاصراً ومعرضاً لسحبه في أية لحظة. وينتهي الأمر إلى أحد هذين الاتجاهين تبعاً للإجابة بإحدى إجابيتين عن السؤال الأساسي التالي: هل ينبغي تأييد سلطة قائمة بحكم الأمر الواقع ثم دفعها رويداً رويداً إلى احترام القواعد والمعايير من خلال التهادن معها إذا اقتضى الأمر ذلك؟ أم هل ينبغي - على

نقيض ما تقدم - مناهضة هذه السلطة من موقف مبدي، واعتزالها والابتعاد عنها استناداً إلى مجرد الاستجابة البسيطة للمقتضيات الأخلاقية؟

لا ريب في أن واجب المؤمن يقتضيه أن يطيع السلطة (أولي الأمر) طالما ظلت السلطة ملتزمة الطريق المستقيم، وأن يحاول تصحيح مسار هذه السلطة إذا حادت عن هذا الطريق، حسبما يرى «التوفيقيون»، بينما يرد أهل الصرامة والالتزام على ذلك بأن المؤمن لا يصح أن يقبل السلطان ويخضع له دون تحفظ، وإنما على هذا السلطان أو السلطة أن يحافظ على جدارته (جدارتها) بالخضوع له (لها). وخلاصة القول إن أول هذين الاتجاهين يرى أن يكون المؤمن مع السلطة، بينما يرى الاتجاه الثاني أن المؤمن يناجز السلطة، علماً بأن واجب السلطة في كلتا الحالتين يظل إدارة شؤون الأمة إدارة حصيفة وديمقراطية، والتصرف في كل حال ومكان بما يتفق تماماً مع تعاليم القرآن.

وقد كان في الإسلام دائماً - ولا يزال - تيار راديكالي معارض يلتف حول راية التشدد إزاء السلطة في مطالبته إياها بأن تطبق بحزم ودون تحفظ كل ما تقضي به الشريعة، أو أن تعتزل مكانها. وهناك نمط معين من الرجال يفرزه الإسلام على الدوام، يتمثل في المفكرين التيسيطيين أو المتطرفين أهل الحدة الذين يجلبون الابتعاد عن السلطة المتهممة بأنها متساهلة أو ضعيفة أو ليست فوق مستوى الشبهات أو منحلة. وهذا هو نمط الخوارج بلا شك، فضلاً عن بعض فرق الشيعة، علماً بأن صفوف أهل السنة أنفسهم لم تخل أبداً من هذا التيار المتشدد.

ولنا أن نعتبر ابن تيمية أحد ممثلي هذا التيار، إذ إن منشئ «السياسة الشرعية» هذا يعد بحق أيضاً الأب المؤسس «للأصولية» التي تقوم اليوم بدور فعال، بفضل المذهب الوهابي المتغلغل بقوة في فكر العربية السعودية، وإن كان عدد من أصحاب الانجاهات الأخرى - من الماوردي إلى المودودي وسيد قطب - قد وجه التيار الفكري المنبثق عن ابن تيمية إلى اتجاهات أقل استقطاباً للإجماع.

وابن تيمية الذي عاش في القرنين ١٣-١٤ هو مبتكر فكرة السياسة الشرعية، كما ذكرنا آنفاً. وكان حنبلياً يعلم في المدرسة الحنبلية بدمشق، وعاش في فترة حافلة بالاضطرابات وزج به في السجن مرات عديدة بسبب مواقفه الراديكالية، إلى درجة أنه قضى نحبه وهو محروم من حريته بالفعل.

وتقوم أعمال ابن تيمية كلها في جوهرها على فكرة المؤلفات التي يتعين إجراؤها بين «عقل» الفلاسفة والمتكلمين، و«نقل» المحدثين، و«الإرادة» الاستلهامية لزهاد الصوفية. وهذه السبل الثلاثة لإقرار الحقيقة لا يصح أن تتباعد فيما بينها، بل ينبغي تحقيق التكامل بينها وتوحيد شتاتها، لأن هذا هو طريق الانتهاء إلى الصيغة الواحدة للعقيدة واسترداد الإنسان لقدرته على «الاجتهاد» وإعادة بناء الدولة. ومن الجلي أن هذا المذهب الوسط ينطوي على نشاط فكري قوي في خدمة العقيدة، كما ينطوي في الوقت نفسه على قدرة

على التمييز الحاسم بين الصحيح والفساد، حتى تجري ممارسة السلطة في الاتجاه السليم الذي يسمح بجعلها مسابرة لنص الوصايا الإلهية وروحها؛ فهنا تتوأكب المعرفة والسلطة. ومن المسلم به هنا أن السر النهائي للأمر يقتضي منا التسليم لله عز وجل بأن نلتزم بالتسخير والتفويض، أما الممارسة اليومية لتسيير أمور هذه الدنيا ورعاية مصالح الأمة فتقتضي منا الاجتهاد كفي ندرك عناصر قراراتها ومضمونها. ولا محل هنا لأن يكون باب الاجتهاد مفتوحاً أو مغلقاً، لأن الاجتهاد صفة دائمة وطبيعية ملازمة للإنسان، فضلاً عن ضرورته في كل لحظة، ولو كان ذلك لمجرد تفهم الوحي وترجمته إلى واقع ملموس في الممارسة اليومية.

والإنسان في أدائه الجاري لمسؤولياته يتعامل في كل خطوة مع شؤونه الخاصة ومع مصالح الأمة في مجموعها، فلا مجال إذن للتمييز بين الدين والدولة، لأن كلاً منهما متضمن في الآخر على نحو متبادل ودائم. ويجب المحافظة على هذا الارتباط وتعزيزه بما يتيح للدين أن ينير السبيل للدولة ويتيح للدولة أن تخدم الدين. أما التوترات التي تنشأ بين الاثنين فلا يمكن أن تستمر مبرراتها لفترة طويلة، ويجب الحد منها وإلا ضربت بجذورها، إما في استخدام غير شرعي للسلطة أو في سوء فهم التعاليم الإلهية بالتفريط أو بالإفراط. ويجب أن تكون الدولة عادلة وقادرة حتى تنهض بمهمتها، فكلا العدل والقدرة (الشوكة) ضروريان. وبغير القدرة على الإيجاب تفقد الدولة قوتها ولا تلبث أن تتحول إلى أعبوة في أيدي أولئك الذين يعيشون حياتهم وفق رغباتهم (أصحاب الأهواء). وبغير النور الذي يحمله الوحي الإلهي تصبح الدولة قاهرة طاغية. والوسط - أي التوازن المتسق بين العدل والقوة - هو الذي يسبغ على الدولة مهمتها الحقيقية ويتيح لها إنجاز مهامها والنهوض بوظائفها العديدة على أفضل وجه، وإن انتصار العدل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تعني قيام دولة قوية ولكنها واعية بدورها، فيمكنها بذلك وحده أن تحقق سيادة الغايات الإسلامية، إذ تكفل اتحاد الأمة وتنشئ الظروف والشروط التي تتيح قيام مجتمع مكرس لخدمة الله. وبهذا ترتفع كل التناقضات وتزول أوجه التوتر بين السلطة وما قد يصدر عنها من أخطار القهر - من ناحية - وبين أوامر القرآن ونواهيه المعرضة لخطر بقائها جبراً على ورق من ناحية أخرى؛ فهذه الأوامر والنواهي هي التي تمثل، في جميع الأحوال، المعايير الوحيدة الممكنة لسياسة الدنيا في المجتمع الإسلامي. وعلى هذا النحو أيضاً تتوافر مبررات استخدام الإيجاب والإرغام، كما تتوافر في الوقت نفسه مشروعية الالتجاء إلى القوة والعنف وتوفير الوسائل التنفيذية التي يمكن أن تضفي على القيم الإسلامية مضموناً فعلياً وكثافة تاريخية يتناسبان مع وزنها من حيث الوجود المطلق.

ويكرس ابن تيمية جهده في كتاب السياسة الشرعية لاستخلاص المبادئ التي تكفل أفضل إدارة لشؤون «المدينة» وفق ما تقتضي به «السياسة العادلة والولاية الصالحة»؛ فالسلطان يجب أن يستهدف التقرب إلى الله. والنية هنا مسألة جوهرية:

«فإذا كان المقصود بالسلطان والمال هو التقرب إلى الله وإنفاق ذلك في سبيله، كان ذلك صلاح الدين والدنيا. وإن انفرد السلطان عن الدين أو الدين عن السلطان فسدت أحوال الناس، وإنما يمتاز أهل طاعة الله عن أهل معصيته بالنية والعمل الصالح»^(٥). وهناك أيضًا سييلان فاسدتان أحيانًا: سييل من ينتسب إلى الدين دون أن يكمل هذا الانتساب بما يستوجبه ذلك من تقوية السلطان باتخاذ التدابير العسكرية (تدابير الجهاد) والاقتصادية اللازمة، وسييل من يقبل على السلطان والمال والقوة العسكرية دون أن يقصد بذلك إقامة الدين؛ فهاتان هما سييلا الضلال «ويستجلبان غضب الله سبحانه وتعالى». إذن فالواجب على صاحب السلطان - سواء أكان سلطانه سياسيًا أم ماليًا أم عسكريًا - أن يضع ذلك السلطان في خدمة العدل وفقًا لما قرره الله. ويلخص لاووست وجهة نظر ابن تيمية تلخيصًا جيدًا بقوله:

«إن كل إمام، باعتباره في نفس الوقت وكيلًا مخوّلًا له بالسلطان، وواليًا وشريكًا لمن يتولى عليهم، تكون مهمته هي أن ينشئ ويفرض احترام نظام الأوامر والنواهي الذي يجب أن ينظم مختلف مجالات حياة الأمة في إطار قانون الوحي ومع مراعاة الظروف القائمة»^(٦).

وعلى ذلك فإن نظرية السلطة تنشئ نوعًا من التضامن والتكافل المجتمعي الذي يؤسس الأمة وجوبًا وينظمها فعلاً؛ فالمؤمنون لا يخضعون لشخص الأمير، وإنما الحاكمون والمحكومون سواء في الخضوع للقانون؛ أي أنهم جميعًا في نهاية الأمر وفي الوقت نفسه خاضعون للحق وللإرادة الجماعية للأمة. وهم متضامنون فيما بينهم. والأمير مؤمن مثله مثل سائر المؤمنين، يمارس وظيفته بمقتضى وكالة تخوّل له سلطته مشفوعة بتفويض لإنجاز مهامه التي توشك أن تفرض نفسها بنفسها، نظرًا للظروف التي تجري في ظلها ممارسة السلطان وللغايات التي يسند تحقيقها إليه. وما الأمير سوى والٍ يحمل رسالة المسؤولية النبيلة عن القيم. بيد أن العلاقة بين الحاكمين والمحكومين ليست مطلقة دون قيود ولا شروط؛ فالمؤمن باعتباره عضوًا في الأمة، وباعتباره كذلك صاحب قدرات معينة (معارف ومهارات وتقنيات...) يظل محتفظًا بكل حقوقه وامتيازاته. والأكثر من ذلك أن عليه التزامًا بتقديم معونته للأمير؛ إذ يجب عليه أن يكمل له «فرض الكفاية» «بفرض العين» وأن يقدم مساهمته في حكومة المدينة بأن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويقدم النصيحة لمن حوله؛ فعلى عاتق كل مؤمن مهمة تربية، مما يتيح لكل فرد أن يؤدي دورًا، مهما كان صغيرًا، لتمكين الأمير من النهوض بمهامه على الوجه الأفضل. فالمؤمنون يلتفون جميعًا حول الأمير، والأمير في خدمة المؤمنين جميعًا.

(٥) ابن تيمية، ١٩٦٩، ص ١٧٧-١٧٨.

(٦) H. Laoust في «Ibn Taymiyya». EP².

ومفهوم أن المسألة هنا ليست مسألة تميع للمسؤوليات ولا إيجاد ازدواج لسلطان الأمير بسلطان آخر شائع بين الكافة. فالمؤمن مقيد بالتزام التضامن، ولا يجوز له الخروج على وحدة الجماعة إلا في الحالات المتطرفة التي ينحرف فيها السلطان إلى درجة مطالبة المؤمنين بمخالفة التعاليم الإلهية؛ إذ «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»^(٧). ولئن كانت هناك رقابة دائمة تمارس على الحاكم، فإن المشاركة في السلطة أمر تنص عليه العقيدة. وهذا واجب مزدوج، فعلى الأمير أن يشاور ويأخذ الآراء (الشورى)، وعلى الأكفء أن يضعوا أنفسهم بلا تحفظ في خدمة الأمير؛ أي في خدمة الجماعة أو الأمة كلها؛ فإعداد القرارات وتنفيذها أمران يعادلان في أهميتهما على الأقل أمر اتخاذ هذه القرارات، وإسهام أهل الكفاية على كل مستوى من هذه المستويات مسألة لازمة.

ويمثل الفكر النضالي لابن تيمية إحدى المراحل العظيمة في تبلور الفكر السياسي للإسلام. ولا ينال من جوهرية هذا الفكر أنه جاء في وقت متأخر نسبيًا. فالفترة التي أعقبت نهاية الحروب الصليبية، وخطر التتار المائل، والفوضى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، كلها تبرز وعي ابن تيمية هذا ومفاهيمه على نحو ملفت للنظر. وكما يحدث كثيرًا في مثل هذه الحالات، تصبح العودة إلى الأصول والمبادئ الأساسية وسيلة ممتازة للدفاع.

ومن العسير أن نشدد بدرجة كافية على أهمية المصير الذي قدّر لهذه الآراء في حياة ابن تيمية نفسه، الذي انتزع الاحترام بموقفه هذا المعارض والمجابه، بل والسليط. وهناك تيارات عديدة تنسب نفسها إلى وجهات النظر المفعمة بالحياة التي عرضت في كتاب السياسة الشرعية وفي الفتاوى، رغم التجائها إلى استخدام مختلف أوجه العقيدة في مختلف الأحوال والظروف. وقد نجح المذهب الوهابي في استيعاب جوهر التحليل في هذا الصدد. إن الثنائية القرآنية المتمثلة في ولاء جمهور المؤمنين وفي عدل الأمراء وأولي الأمر تؤلف في واقع الأمر محور المفهوم الإسلامي للدولة؛ فالسلطان بما يصحبه من سلطات وامتيازات مفرطة يشكل في كل وعي إنساني حقيقة فائتة خلافة، لا مفر منها ولكنها مخيفة في الوقت نفسه. وتظل المسألة الكبرى هي تحديد ترتيب الأولويات، لا على المستوى الأنطولوجي (مستوى الكينونة المطلقة)، لأنّ العدل هو الذي يحتل المكان الأول دون أدنى شك، وإنما على مستوى الترتيب البشري. فهل يجب على المؤمن الطاعة أو لا؟ وبالتالي الانتظار حتى يقع الظلم اللازم محاربهته؟ أم أن الظلم يلغي امتيازات الأمير ومن ثم يعفي المؤمن من واجبه في الطاعة، منهيًا بذلك التزام الانضباط والاحترام؟ وهل يجب الانطلاق بدءًا من الطاعة ثم المطالبة بالعدل، أم البدء بضرورة العدل ومقاومة الأمير المنحرف إذا لم يكن من ذلك بد؟

(٧) ابن تيمية، المرجع السالف الذكر، ص ٣؛ وانظر أيضًا: H. Laoust، ١٩٣٩، ص ٢٨٨ وما بعدها؛ وانظر لنفس المؤلف: «Ibn Taymiyya» في EP²، الصفحات ٤٣٠-٤٣٩.



قصه منظومه عن النبي محمد ﷺ
 ملك الحبشة تحيط به حاشيته وهو يستقبل عمر وأمية إذ يقدمان له رسالة من النبي ﷺ
 © المكتبة الوطنية، باريس

وقد ظلت هذه المسائل موضع مناقشة لدى الفقهاء ولا تزال مستمرة حتى يومنا هذا. والحق أن منطلق ابن تيمية محكم لا تشويه شائبة ولا يمكن نقضه في معناه الدقيق. وقد قام العلماء بدور جوهري في الممارسة؛ إذ إن معارفهم وكفائتهم وسداد آرائهم أسبغت عليهم في كل المجتمعات الإسلامية قدرًا نادر المثل من السلطان المعنوي (الجاه)، بلغ في بعض الأحيان مبلغ الولاية. وكان موقفهم حاسمًا في إقامة العديد من النظم الحاكمة وفي تقويض العديد من النظم أيضًا، وامتحن كثير منهم بالاستشهاد والسجن، أو دفعوا حياتهم ثمنًا للحفاظ على حصن العقيدة المقدس في مواجهة نزوات البعض وطغيان البعض الآخر. وكان من صفوف الفقهاء في ديار الإسلام ينبري دومًا وعلى مر العصور أهل المعارضة الصادرة عن الضمير.

لذلك ساد الاعتقاد في كثير من الأحيان بأن هؤلاء الفقهاء هم عمدة السلطان، الذين يصفون عليه ثوب الشرعية أو ينزعونه عنه. وكانت البيعة تبدأ من صفوفهم، حتى عندما غدت تلك البيعة مجرد إجراء رسمي شكلي؛ فهم «أهل الحلّ والعقد»، وهم أيضًا «أصحاب الجاه»، والمقدمون على غيرهم «الأفاضل». ويرى ابن القيم الجوزية أن فقهاء الإسلام هم الوحيدون الذين تجب طاعتهم دون تحفظ، ف«طاعة الأمراء تبع لطاعة العلماء»^(٨). وجلي أن هذا التعديل في ترتيب الأولويات يقيم من فقهاء العقيدة جماعة ضغط حقيقية ويجعل لهم سلطانًا منازعًا. فهم حملة الحقيقة التي يعبر عنها القرآن والتي أبلغها الرسول ﷺ ونحن نرى هنا بزوغ نظرية «ولاية الفقيه» في المذهب الشيعي.

وتبدي هنا أيضًا صورة جديدة لطرح المسألة الكبرى المتعلقة «بالشورى»؛ فالسلطة ليست غاية في ذاتها، وإنما هي وسيلة إلى خدمة الأمة والعمل في سبيل الله، ومن ثم فإن من يتولى السلطة يخضع لمقتضيات التعددية التي تتميز بها الأمة، وهذه هي علة إبراز مفهوم «الشورى» ذاته باعتباره أساسًا للحكم الصالح، وتفسير ما هو مشهود من أن واجب المشاورة لم يغب أبدًا عن إلهام كل جانب من جوانب الفكر السياسي في الإسلام. ويلاحظ أن فكرة «الشورى» التي تجمع في آن واحد بين المشاورة والمداولة والمشاركة، تنطوي على مضمون بالغ الأهمية بعيد الأثر؛ فالجذر اللغوي «شار» بالغ الدلالة؛ إذ إنه يعني جمع العسل. والفعل «استشار» يعني أن الشخص ارتدى ملابس جميلة وجديدة. و«الشورى» هي جماع العمليات التي تتيح التوصل إلى أفضل قرار ممكن واختيار أصلح الناس لتنفيذه؛ فالشورى هي المواءمة المثلى بين أفضل الوسائل وأفضل الغايات، وهي وضع الرجل الصالح في المكان المناسب. والسياسة الشرعية هي فن الانتفاع الرشيد بالأشياء وبالأشخاص؛ أي أنها أفضل إدارة للشؤون العامة. ويفصح ابن تيمية عن ذلك بأجلى عبارة عندما يقرر أن على الأمير أن يختار دائمًا من بين معاونيه أصلحهم لكل أمر ثم من يليه في الصلاحية، هكذا على الترتيب

(٨) ابن القيم الجوزية، ١٩٦٩، المجلد ١، ص ١٠.

«الأمثل فالأمثل في كل منصب بحسبه»^(٩)؛ فهذه هي الطريقة الوحيدة لأداء ما ائتمن عليه وإرضاء ضميره تمامًا مع كامل الوعي والدراية «وإذا فعل ذلك بعد الاجتهاد التام، وأخذ للولاية بحقها، فقد أدى الأمانة».

والواقع أن «الشورى» كما قررها القرآن تفاهم وتوافق مشترك بين جميع المؤمنين، ويجب أن تشمل غير المؤمنين أيضًا فيما يتعلق بالأمر التي لا تمس المجال الديني الخالص؛ فالشورى إذن أساس لأخوة إنسانية أصيلة، وتمثل في تقديم «آراء» مستنيرة وفنية لصناع القرار. وهي حق لا يجوز المساس به (غير قابل لتصرف، بالتعبير القانوني) لجميع المؤمنين، كما أن من حق القائم على إدارة الشؤون العامة أن يكون في مقدوره الاعتماد على معونة الكافة له، بل إنه يجب أن يكون في استطاعته المطالبة بذلك فرضًا، فممارسة السلطة على نحو جماعي قائم على المشاركة واجب مفروض على الحاكمين وعلى المحكومين بنفس القدر.

«ديمقراطية» هي إذن؟ نعم، لمن شاء القول بذلك، ولكنها ديمقراطية يكون التشديد فيها على الجودة، والقيمة، والمضمون والمحتوى وليس على المظاهر والعملية الشكلية. فهي هنا ديمقراطية تتساوى على كل حال مع الأرستقراطية والممارسة المسؤولة للسلطة، أي اختيار الأصلاح وأداء الصالح؛ وما يهم حقًا في ذلك كله أن يكون العمل العام (إدارة الشؤون العامة) مستنيرًا وقائمًا على المشاركة.

بيد أن الشكل القانوني نفسه الذي يمكن أن تتخذه السلطة السياسية لم يكن في الحقيقة موضعًا لأي قدر من اهتمام المؤلفين المسلمين، انطلاقًا فيما يبدو من أن المبادئ تعلق على النظام المؤسسي. أما الشواغل الجوهرية للحياة السياسية الحديثة والتي تتعلق بالتنظيم المادي لممارسة السلطة العامة وتوزيع السلطات بين ثلاث هيئات وبالعلاقات فيما بين هذه الهيئات الثلاث، وبطرق الانتخاب وتشريعته، فإن هذا كله يأتي في المقام الثاني ولا يثير أي اهتمام أو ينطوي على أهمية في ذاته؛ فالأمر مأخوذ على صعيد المقتضيات الأخلاقية مع الاستعداد للتعامل مع أي نظام شكلي، لأن المهم في التحليل الأخير هو جوهر السلطة وما تستهدفه من غايات. والإسلام لا يجيز أبدًا أن تبرر الغاية الوسيلة، والوسائل فيه تخضع للتقييم والحكم عليها وفقًا لمدى صلاحيتها لتحقيق الغايات، وهو يحجز حصر الاختيار في أفضل الوسائل: «(الأفضل)، الأعدل، الوسط»، كما يقول الشاطبي في نص مشهور^(١٠)، حيث يذكر أن «الشرعية جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل، الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه... (و) هو تكليف جارٍ على موازنة تقتضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال... فإن كان التشريع لأجل انحراف المكلف، أو وجود مظنة انحرافه عن

(٩) ابن تيمية، المرجع السالف الذكر، ص ١١.

(١٠) الشاطبي، ١٨٨٤، المجلد ٢، ص ٩٩.

الوسط إلى أحد الطرفين، كان التشريع رادًا إلى الوسط الأعدل»^(١١)؛ فالحفاظ على الطريق القويم والقيام بدور المنظم هو الهدف المزدوج للموسم الذي يتصل بمجال العمل واختيار الوسائل التي يجب أن تظل شرعية ومكرسة بالكامل لهذا الوفاق الاجتماعي الأساسي. وهذا التوافق (الوسط) هو أكثر ما أثر - تاريخيًا - على التقاليد والعادات في المجتمعات الإسلامية، التي كان عليها - وهي مسلحة بنفس المبادئ وبنفس الكتاب - أن تواجه أحوالًا سياسية بالغة التنوع لم يكن هناك مناص من نشوئها على مدى أربعة عشر قرنًا من التاريخ المتصل، الذي شمل أقطارًا وثقافات وشعوبًا بالغة التنوع والاختلاف فيما بينها ولكنها اجتمعت كلها - ولا تزال تجتمع - في رحاب الإسلام.

ونحن نشاطر الفقيه الشيخ محمود شلتوت رأيه حيث يقول إن الإسلام لم ينص على تنظيم محدد لعملية المشاركة، وأن هذا الإغفال لم يكن من قبيل التهاون ولا من قبيل التهاون في تقدير أهمية الدور الذي يمكن أن تؤديه النظم والمؤسسات التي تختص بإضفاء الكيان المادي على مبدأ «الشورى».

ذلك أن أشكال النظم والمؤسسات، كما يذكر الشيخ شلتوت، تتغير بطبيعة الأشياء، وأن وجهات النظر بصدد هذه الأشكال «تتغير بتغير الأجيال والتقدم البشري، فلو وضع نظام في ذلك العهد لاتخذ أصلًا لا يحدد عنه من يجيء بعدهم...»^(١٢). وإذا كانت الشورى قد «تركت نظمها دون تحديد، (فقد كان ذلك) رحمة بالناس غير نسيان، توسعة عليهم، وتمكينًا لهم من اختيار ما يتاح للعقول وتدركه البشرية الناضجة. وما دام المقصود هو أصل المشورة... (التي يضعها) القرآن بين عنصرَي الصلاة والإنفاق في سبيل الله^(١٣) (فإن) الوصول بها إلى قوانين التنظيم العادل التي تجمع الأمة ولا تفرقها، والتي تعمر وتبني، ولا تخرب وتهدم، (أمره) في الوسيلة سهل ميسور»^(١٤). ومن ثم فإن ما يهم حقًا هو الوعي بأن الاستبداد والطغيان والانفراد الفاحش بالسلطة أمور لا إنسانية؛ مجافية للطبيعة ولروح الإسلام؛ فينبغي إذن تحريم كل احتكار لاتخاذ القرارات، وكل اغتصاب للسلطة، سواء تعلق ذلك بالتشريع أو بالسياسة أو بالإدارة العامة.

وبعبارة أخرى، فإن المشاركة هي القيمة التي تضيفي على السلطة الإسلامية شرعيتها. أما الصورة التي يجري بها تنظيم هذه المشاركة فتأتي في المقام الثاني - وإن كان هذا لا يعني بحال أنها أمر ثانوي. والقيم الإسلامية المتمثلة في الإخاء والتكافل والمشاركة والعدل هي التي تقيم أساس الدولة وتحدد لها غاياتها. وهذه الغايات ترجح الوسائل، التي لا تعدو أن

(١١) نفس المرجع.

(١٢) محمود شلتوت، ١٩٧٧-١٩٧٩، ص ٤٤٠-٤٤١.

(١٣) نفس المرجع.

(١٤) نفس المرجع.

تكون وسائل وأدوات في خدمة الغايات العظمى. ويجب على الحكومة الصالحة والاستخدام الصالح للسلطة أن يترجما هذه المبادئ إلى واقع حي ملموس وأن يتيح تحقيق الترافد المزدوج بين المبادئ التي تنظم الواقع وبين الواقع الذي يستهدي بهذه المبادئ. وعلى سبيل المثال، فإن الخلافة لا تزيد عن كونها صورة من صور الإمامة، وبالتالي فإنها ليست صورة فريدة لا بديل عنها أو لا مناص منها أو لا يمكن تجاوزها.

إذن فالإسلام منفتح إزاء كل الأشكال المادية التي يمكن أن تتخذها ممارسة السلطة، من الديمقراطية البرلمانية، إلى الملكية - حيث يكون الأمير محاطاً بمجمع من المستشارين والخبراء -، إلى النظم القائمة على الانتخاب في درجة أو دورة واحدة أو في عدة درجات أو دورات، إلى أشكال فصل السلطات، إلى أشكال التوازن بين الحكومة المركزية والحكومات الإقليمية أو المحلية والجمعيات المحلية، إلى الدولة المركزية أو الفيدرالية أو الكونفيدرالية، إلى تنظيم الأحزاب السياسية وجماعات الضغط وعملها... فكل هذه المسائل يجب أن تكون موضع نقاش بين صفوف الأمة بهدف الانتهاء إلى توافق في الآراء، لأنها تتصل وترتهن باختيار المؤمنين - المواطنين؛ فليس جوهر الأمر هو شكل النظم والمؤسسات ولا هو في بنيتها ولا في تشغيلها، وإنما يتمثل في سهر السلطة على تحقيق مضامين القيم المعتمدة، وفي أن تكون المثل العليا الإسلامية هي الغايات التي تخدمها النظم والمؤسسات واللوائح التي يجوز كذلك أن تكون مشتركة بين الأمة الإسلامية وبين مجتمعات أخرى سواها. وهذه المنجزات هي الأساس الذي يستند إليه الحكم على أي بنية للحكومة أو شكل للسلطة، حتى يتسنى قبوله أو تعديله أو رفضه للاستعاضة عنه بغيره. أما القيم التي تؤلف الأساس العميق الوطيد لحياة الجماعة، فإنها تبقى حالة مطلقة لا يجوز المساس بها، لأنها صادرة عن الوحي النهائي الباقي.

ولقد قامت هذه النظرية الإسلامية للسلطة - ولا تزال تقوم - بمهمة مزدوجة تقنية وتنظيمية. وهي بمثابة الإطار الذي يمكن أن تندرج فيه كل الأشكال العملية للسلطة، شريطة أن تحترم هذه الأشكال المعايير والقيم والتعاليم الإسلامية. أما الأشكال التاريخية فهي ليست دائمة، وهي لا تثبت إلا للتغير، بل إنها داعية بذاتها إلى تجاوزها، وتكشف عاجلاً أو آجلاً عن خواتمها، بل إنها قد تبدي عقمها منذ بدايتها. ولكن المعايير التي تتيح الحكم على هذه الأشكال بالعدم أو بالخواء أو بانقضاء عهدها هي على التحقيق تلك القيم التي تكفل حياة تلك الأشكال في واقع الأمر أو تحوّلها إلى وهم فارغ جامد ميت أو خارج عن متناولنا. عندئذ تقع المسؤولية على المعنيين، أي على جمهور المؤمنين، وعلى «أهل الذكر»، أي النخبة، من الخبراء وأكثر العناصر وعياً وبقظة، كي يجددوا النظام فيقيموا محله نظاماً آخر سداه العدل ولحمته الإنصاف والتضامن والتكافل والحرية.

ويتبين مما تقدّم مغزى القول بأن النظرية الإسلامية للسلطة هي نظرية ابتكار دائم لأشكال الدولة وبنى الإدارة، انطلاقاً من المبادئ التأسيسية. وجدير بنا أن نلاحظ السمات النوعية

الخاصة للرؤيا السياسية القائمة على الوحدة والتنوع في آن؛ فالنظرية توحيدية من حيث أن السلطة في كل المجتمعات الإسلامية تسعى إلى نفس الأهداف وتعمل لنفس الغايات. والقيم السياسية للإسلام كله قيم عالمية باقية تعلق على تأثير الزمن. ووحدة الروح والإلهام الديني تضفي على «الأخوة في الإسلام» حقيقة ووزناً يتسخان في كل خطوة؛ فالإسلام ينبغي في عين الوقت تحقيق الوحدة الإنسانية والتعددية البشرية؛ إذ إن الله تعالى خلقنا شعوباً وقبائل كي نتعارف فيما بيننا ويثري بعضنا البعض باختلافاتنا وتنوعنا، ولم يخلقنا كي ينزل بنا إلى نمط موحد متماثل. وكذلك يجد الثراء الإنساني تعبيره في الصور التي تتخذها القيم الإسلامية. وينبغي لنا أن نتفهم أمرًا لا بد من الاعتراف بصعوبة إدراكه من جانب الملاحظ الخارجي، وهو المعنى الذي يمكن أن توجد به في آن واحد «سياسة إسلامية» بالمدلول الفلسفي للعبارة، و«سياسات للمسلمين» بالمدلول التاريخي. وهناك ثوابت في هذا الصدد أشبه بالجدوع، يسميها الفقهاء «الأصول»، تنبثق منها أغصان، أو «فروع» بلغة هؤلاء الفقهاء. وحرصًا على صون الأصول، ينبغي تغيير الفروع على نحو منظم، وليس أفضل من التشذيب أو التقليم الجيد حتى تصبح هذه الفروع أكثر بهاءً وخصوبة وأقرب إلى استعادة رونقها. إذن ينبغي ألا تغيب عن الأذهان تلك الضرورة التي تنطوي أيضًا على أهمية والتي تتمثل في الوعي بالقيم الثابتة والتجديدات الواقعية في السياسة.

ولا يستحدث عالم السياسة في الإسلام، ولا عالم أصول الدين أو فقيه الشرع، المبادئ التي يعمل وفقًا لها، حيث يجدها قائمة فعلاً، وموحى بها قبل أي جهد تحليلي أو تفسيري. بيد أنه يجب أن يعيها ويتولاها ويستوعبها ويتمصصها، أي - بإيجاز - أن يعيد إنشائها. ولا تكاد حال عالم السياسة المسلم تختلف في هذا الصدد عن حال أي من نظرائه الباحثين عن قيمهم الأساسية هذه في الطبيعة، أو في مجال العقل والمنطق، أو في معرض الرغبة في الأخذ بأسباب القوة، في حين أن عالم السياسة المسلم يستمد هذه القيم من القرآن، ويوضحها ويفسرها بالعقل والمنطق، وينشئ عبر معاناة القضايا التاريخية أشكالاً مادية للدولة تثبت لعسير الامتحان. وتلك هي الدولة الإسلامية: مجموع النظم والمؤسسات التي ينشئها المسلمون لأنفسهم والتي تنظم السلطة وفقًا لما تقتضيه مشكلات الساعة ومتطلبات اللحظة لمعالجة قضايا جماعية، على ضوء المبادئ المقدسة الموحى بها من الله تعالى والتي ثبتت مبرراتها وجدواها، وذلك على نحو مستمر، باستخدام العقل والمنطق. وليست ممارسة السلطة سوى تطوير لعمل يجري انطلاقًا من الوحي القرآني.

إن وظيفة الدولة المسلمة هي أن تنشر في الواقع الملموس متطلبات البنيان الأخلاقي القرآني. ودور الفرد المسلم باعتباره مؤمنًا - وهو ما لا ينفصل ولا يتميز عن دوره باعتباره مواطنًا - هو المعالجة الديالكتيكية للوحي بالاستناد إلى تضاريس الأحداث، ومعالم الأحوال، وبخدمة مصالح «الأمة». فممارسة السلطان هي ترجمة المبدأ إلى واقع ملموس، أي تحقيقه، وتشكيله في حدث تاريخي.

وعند تأمل الفكر السياسي للإسلام على امتداد القرون، يبدو هذا الفكر للناظر وكأنه موضوع لتفسير مزدوج يستوي جناحاه في الصواب. وسواء شاركنا «لويس ماسينيون» فيما يراه في هذا الفكر من «ثيوقراطية علمانية»، أو شاطرنا محمد اسعاد بك مقولته «بالاشتراكية الثيوقراطية» فيه، فإن الدولة الإسلامية تظل رهناً قائماً، مؤداه مواصلة الشهادة على صحة الوحي القرآني ومجابهة تحديات الأثقال الاجتماعية؛ فالمنبع أنطولوجي، ولكن العماد أنثروبولوجي. والأمر في نهاية المطاف أمر التعايش الذي يجري النهوض بعثه بين الكينونة والضرورة، بين القيمة الباقية والعوارض الحائلة، بين المطلق والتقريبي.

إن الفكر السياسي للإسلام، بكل ما فيه من تعقد وثراء، يحسب حساباً لكل العوامل التي تصنع التاريخ ولكل القيم التي ترسي دعائم البنيان الأخلاقي. وهو يبغى إشاعة البنيان الأخلاقي في المجتمع وإبراز قيمة التاريخ. ولذا فقد ظل هذا الفكر منبعاً لمطالبات ثلاث كانت - ولا تزال - مصدرًا لقوة الإسلام، ألا وهي المطالبة بالعدل، والمطالبة بحق الاعتراض، والمطالبة بالحرية.

والعدل حق لا يجوز إنكاره أو المساس به (غير قابل لتصرف) يتمتع به الكافة، بمن فيهم - بل وربما في المقام الأول - «المستضعفون في الأرض». والعدل يستند إلى الحق ويحدده، كما أن الحق هو الصيغة الملموسة للعدل، وهاتان هما الفكرتان العظيمتان اللتان تمثلان أساس الدولة المسلمة. وقد يتعرض العدل للإنكار، ولكنه لا يمكن أن يتعرض للمحو أو الإلغاء أبداً، ومن هنا ينبع الدور الثوري الدائم للضمير الإسلامي، الذي يمكن أن يتحول سريعاً إلى الرفض السهل، بل الصياني، أو إلى التمرد المدمر والفضوي؛ فدينكما هما الانحرافان اللذان ابتلى بهما المسلمون دائماً، كما ابتليت بهما سائر الشعوب. ذلك أن حرية الحكم التي لا يجوز المساس بها تتطلب تحديداً واضحاً في السياسة وبرنامجاً للعمل، وهذا يتطلب بدوره قدرًا من صفاء الفكر ونفاذه وقدرًا من الدراية لا يسهل توافرها معاً في جميع الأحوال فضلاً عن أنهما ليسا من المواهب التي تكتمل بذاتها، وإنما تتطلب هاتان الصفتان قدرة معينة على التحليل يجتمع إليها مقدار كبير من صدق الحدس. ومن هنا يأتي الوضع الذي رسمنا معالمه فيما تقدم باعتباره أمرًا هاماً في الإسلام: ونعني به وضع المؤمن ضد السلطات؛ فهناك في الإسلام دائماً ثورة ينبغي القيام بها، وثورة لحقتها الخيانة، وثورة ينبغي القيام بها من جديد. وننسى أن أفضل الثورات هي أيضاً تلك التي يعرف أصحابها كيف يوقفونها في الوقت المناسب. والخطاب السياسي الإسلامي خطاب تعبئة إلى أقصى حد، خرجت من ثناياه - تاريخياً - الحضارة الإسلامية، وتمكن من الحفاظ على عظمة الإسلام طوال أربعة عشر قرناً من الزمان، رغم أقصى الصعوبات وأفدح الكوارث. بيد أنه إذا كانت لهذا الخطاب قيمة في ذاته، فإن له كذلك قيمة أخرى تستمد من الغرض الذي يستخدم فيه، حيث يمكن أن يكون هذا الغرض ديمقراطياً أو غوغائياً (ديماغوجياً)، أو نخبويًا وأرستقراطيًا، أو فاشياً وشمولياً. والخطاب السياسي بصفة عامة، وفي ديار الإسلام بصفة

خاصة، خطاب ينطوي على الحض على الحفاظ على يقظة الوعي وعلى تنبه العقل والمنطق بصورة دائمة؛ فالسياسة تحتاج إلى أهل اليقظة والانتباه، حتى لا تصبح القيم التي هي محور كل شيء في الإسلام عرضة للتشويه أو الانحراف أو إحلال قيم أخرى زائفة مكانها. ونحن نعرف تمامًا أن القيم يمكن استغلالها حججًا أو وسائل اعتذار أو تعلق لإخفاء العدل أو ستره. وكثيرًا ما اتخذ العدل الإسلامي تعلق لترويج نوع من الغوغائية لا يزيد عن مجرد وسيلة للانتهازية السياسية. ولم تكن السلطات الاستعمارية والقوى الامبريالية هي الوحيدة التي حاولت - بنجاح أحيانًا - أن تتمسح في القيم الإسلامية لتوطيد هيمنتها. ويتعين على السعي إلى الإمامة في عصرنا الحديث هذا أن يحترز، لا من السلبية والانقياد فحسب، وإنما أيضًا من احتمال استغلاله لتحقيق غايات لا أخلاقية.

إن فرصة الإسلام وقوته تتمثل في أنه يتيح للإنسان مجالًا كبيرًا للابتكار والتجديد، ولعل هذا ما يفسر شدة جاذبيته. بيد أن الإسلام إذ يفعل ذلك فإن فكره السياسي يعطي للإنسان حريته. ولكن الإسلام يتمسك بمطلب معين؛ فمسلمو اليوم الذين يحتاجون إلى مزيد من العدل ومزيد من الحرية ومزيد من الديمقراطية يجب عليهم أن يغترفوا من معين الفكر السياسي ما هم في حاجة إليه من القيم التي تكفل إقامة مجتمعهم على الأسس الصحيحة والخصيصة والمبدعة. وإذا نجحوا في ذلك فإنهم يكونون قد تمكنوا أخيرًا من اختراع حاضرهم. ذلك أن الإيمان بالقدرة السياسية المبدعة للإنسان أمر لا ينفصل عن الإيمان ذاته. ولكن الفرد المسلم لا يجوز له أن ينسى أن القانون الأخلاقي يغدو عمدًا بدون الأخلاق، وأن المدينة الخاوية من الأخلاق هي مدينة خربة تعاني سكرات الموت.

الفصل الثاني عشر

الجرائم والعقوبات

شريف بسيوني

الإسلام دين ونمط للحياة ونظام للسلوك الفردي والاجتماعي وإطار يحدد العلاقات بين الفرد والدولة؛ فهو، باختصار، نظام متكامل ومفصل وجامع من القواعد التي تشمل مجمل العلاقات والأنشطة الإنسانية إضافة إلى العلاقات بين الإنسان وخالفه سواء في الدنيا وفي الآخرة. ولا يكتسب القانون الجنائي الإسلامي كل مغزاه إلا ضمن هذا السياق.

لقد فجر ظهور الإسلام في ٦٢٢م ثورة اجتماعية كانت سيادة الشرع فيها تشكل حجر الزاوية. لذلك فإنه أحدث أيضاً ثورة قانونية أثرت في تاريخ الحضارة تأثيراً عميقاً. وتبين التجربة أن القانون والمؤسسات القانونية تتأثر بمجموعة من العوامل منها، على سبيل المثال، وجود بنى موائمة ورجال أكفاء وإدارة فعالة. وفضلاً عن ذلك، وكي يؤدي أي نظام جنائي وظيفته، فإنه ينبغي خصوصاً لإجراءات تطبيق القانون أو تعديله أن تتم على نحو صحيح وفعال. ثم إن هذه العوامل تخضع بطبيعتها للتغيرات والتقلبات من عصر إلى آخر، كما أنها مشروطة، إلى جانب ذلك، بالمحيط الذي تتواجد فيه، ولا سيما المحيط الثقافي.

لقد تطور القانون الجنائي الإسلامي طوال أربعة عشر قرناً من الزمان في مناطق من العالم ذات ثقافات مختلفة. ويزيد تعدد العصور والأماكن والثقافات من تعقيد هذا النظام الذي يشكل تحدياً فكرياً حقيقياً في غناه وسعة نطاقه. وبسبب هذا التنوع في الزمان والمكان، فلن يكون هذا الفصل إلا مقدمة عامة للنظام الجنائي في الإسلام، وبشكل خاص، لما يتصل في هذا النظام بالجرائم والعقوبات، تعيد التعميمات التي ترد في هذا الفصل عن المسائل التي يتفق عليها كبار علماء أهل السنة فضلاً عن أنها تمثل أحياناً ما يعتبره المؤلف القاسم المشترك للآراء الأكثر قبولاً.

مصادر الشريعة الإسلامية في مجال العقوبات الجرائم والعقوبات

يستند العدل إلى عدد من المبادئ الأساسية مثل افتراض البراءة الأصلية والمساواة أمام القانون وعدم رجعية سريان الأحكام الجنائية وتحديد العقوبات بالفرد الواحد وشرعية الإجراءات، وهكذا فإن للقضاء الجنائي الإسلامي غايتين إثنين تتمثلان في إعلان الحكم الشرعي وتطبيق القواعد الإجرائية الموائمة لذلك.

ويحض القرآن الكريم والسنة النبوية في عدة مواضع على العدل والإنصاف، ويحرم القرآن الظلم وينذر بالوعيد كل من تسول له نفسه بفعله. وعند قراءة القرآن الكريم يتبين أن كلمة «العدل» ومشتقاتها ترد فيه بهذا المعنى أكثر من عشرين مرة. أما كلمة «الظلم» ومشتقاتها فتد في زهاء ٢٩٩ مرة، كما ترد كلمة «العدوان» ثمانين مرة، والفعالان «اعتدى» و«تعدى» عشرين مرة^(١). وإذا كان لا جدال في أن القرآن يشكل المصدر الأول للشريعة، فإن الفقهاء والمذاهب الفقهية التي يعتد برأيها لا يتفقون بشأن المصادر الأخرى وقيمتها القانونية ومكائنها في الترتاب أو درجة المواءمة والثقل اللذين يجدر إيلأؤهما لها.

وتمثل السنة النبوية وهي أقوال الرسول ﷺ وأفعاله المصدر الثاني للشريعة. إلا أن ثمة خلافاً بين الفقهاء بشأن وجوه تأويلها، ومدى صحة بعض ما أورده الرواة من أقوال الرسول ﷺ وأفعاله، وتفسير القرآن بالسنة، والعلاقة بين السنة ومصادر الفقه الأخرى - ولا سيما الإجماع - التي يعتبرها القرآن والسنة مصادر. والسؤال مطروح عما إذا كان يجوز ترجيح روح النص أو حكمته أو فلسفته في حكم قرآني على جميع مصادر الفقه الأخرى؛ وهذا موقف الشيعة وإلى حد ما موقف بعض أهل السنة من أنصار الاجتهاد. وليست هذه إلا بعض المسائل التي يعالجها علم أصول الفقه الذي يبحث في أدلة الأحكام. ومما يدل على مدى التعقيد الذي ينطوي عليه هذا الموضوع كثرة الفقهاء والمدارس والمذاهب المعتمدة التي أثرت النظرية الفقهية عبر القرون.

وقد انقسمت الأمة الإسلامية إلى مذهبين كبيرين في مجال الفقه الإسلامي وفلسفته: مذهب أهل السنة (الذي يتبعه زهاء ٨٥٪ من المسلمين)، ومذهب الشيعة (الذي يتبعه قرابة ١٥٪ منهم). وتتمثل طائفة أهل السنة في أربعة مذاهب رئيسية انبثقت منها وترعرعت عدة تيارات وحركات إصلاحية في الفترة بين القرنين الخامس والحادي عشر الهجريين / التاسع والتاسع عشر الميلاديين.

(١) انظر M.C. Bussiouni : Sources of Islamic Law and the Protection of Human Rights in the Islamic Criminal Justice System، في M.C. Bassiouni (ed.)، ١٩٨٢، الصفحات ١-١٩؛ وانظر أيضاً: M. Hamidullah، ١٩٦١؛ و Nawaz، ١٩٦٥، ص ٣٢٥؛ و Ahmad، ١٩٦٥، ص ١.

والمذاهب السنية الأربعة التي نشير إليها في هذا الفصل هي الشافعية والمالكية والحنفية والحنبلية. ومن الجدير أن نلاحظ أن هذه المذاهب - وبصفة خاصة التيارات المتصلة بكل منها - يخالف بعضها بعضاً من وجوه عدة فيما يتعلق بمبادئ المسؤولية الجنائية وعناصر أنواع المخالفات وأحكام البيئة والإجراءات التي يتعين اتباعها والعقوبات التي يتعين الحكم بها وطرائق تنفيذ هذه العقوبات. وإذا كانت هذه الاختلافات لا تبدو ذات أهمية من الناحية الفلسفية، فإنها تظل حاسمة لتطبيق القضاء الجنائي.

وفيما يلي قائمة بمصادر الشرع المتعلقة بالأمر الجنائية مرتبة بحسب درجة الأهمية. وقد حاولنا في هذه القائمة تكوين خلاصة جامعة لمعتقدات آراء المذاهب الأربعة عند أهل السنة.

- القرآن الكريم (للتطبيق العام)؛
- السنة النبوية (للتطبيق العام)؛
- القوانين الموضوعية والالتزامات الناشئة عن المعاهدات (بما في ذلك الإجماع بوصفه عنصراً من عناصر التشريع وتصديق المعاهدات)؛
- الإجماع، وهو اتفاق المجتهدين من الفقهاء في عصر ما على أمر ديني، ويعد أصلاً من أصول التشريع؛
- أحكام المحاكم وتفسيرها الفقهي؛
- القياس، وهو حمل فرع على أصل لعله مشتركة بينهما، ويطبق في التشريع وفي أحكام القضاء والفقهاء؛
- الاستحسان وهو الاستعاضة عن بعض القواعد المستندة إلى المصادر المذكورة أعلاه بقواعد أخرى تستند إلى استدلال فقهي سديد، ويعتبر في أمور التشريع وأحكام القضاء والفقهاء؛
- الاستصلاح وهو الرأي الذي لا يستند إلى أي من المصادر المذكورة أعلاه ولا إلى أي حكم صريح في القرآن أو السنة النبوية، ولكن يستدعيه الصالح العام، ويعتبر في التشريع وأحكام القضاء والفقهاء؛
- العرف ويعتبر في أمور التشريع وأحكام القضاء وفي مسائل فقهية؛
- الاجتهاد وهو إعمال الفقيه نظره الشخصي فيما لم يرد فيه نص استناداً إلى مصادر الفقه الأخرى التي يمكن الاستعانة بها في الاستدلال ويعتبر في التشريع وأحكام القضاء والفقهاء.

خصائص الأحكام الجنائية للشريعة

يمكن إيجاز هذه الخصائص المنبثقة من القرآن والسنة النبوية على النحو التالي:

- كل ما هو غير محرم مباح؛
- يختلف أسلوب الأحكام الجنائية؛ فبعضها في منتهى العموم وبعضها في منتهى التفصيل؛

- تستند تعاليم وأحكام عديدة، بل وبعض النواهي الخاصة، إلى وقائع تاريخية وليس إلى مناهج نظرية (مما يدعو أكثر إلى استعمال القياس)؛
 - تحتل نصوص التحريم والنهي تفسيرات وتطبيقات بمقتضى النفع (بحسب الأهداف السياسية المعقولة والمقتضيات الاجتماعية والعامّة في هدى الروح الشريعة)؛
 - كثيراً ما تخفف من شدة نص بعض النواهي أحكام أخرى تسمح بإيراد المعاذير والمبررات القانونية التي تفتح للقضاة مجالاً للاجتهاد؛
 - وتخفف القواعد المفروضة فيما يخص إقامة البيئة من شدة العقوبات الظاهرية (حيث أن هذه القواعد جعلت للحد من اجتهاد القاضي ولتعمير الإدانة وفرض العقوبات في حالة بعض المعاصي)؛
 - إن وجود الضمانات الإجرائية (الرامية إلى حماية الفرد من تعديبات الآخرين عليه ولاسيما من تعسف السلطات والقاضي) يحمي الحقوق الفردية؛
 - لا ينحصر ورود الأحكام المتعلقة بالقضاء الجنائي في جزء محدد من القرآن أو السنة (بل هي متناثرة في موضوعات شتى في القرآن وفي السنة)؛
 - ترد المسائل الخاصة بالقضاء الجنائي (الجرائم والعقوبات وإقامة البيئة والقواعد الإجرائية، إلخ) في سياق مسائل أخرى (الأمر الذي يبرز الجوانب الاجتماعية والأخلاقية في القضاء الجنائي)؛
 - يجوز إصدار نظم وقوانين خاصة بالأنواع الثلاثة من الجرائم، ومدى استغلال هذا الجواز أمر تقديري، فيما يخص الجرائم التي يعاقب عليها بالتعزير.
 - لكل نوع من الجرائم عقوبات تختلف عن عقوبات النوعين الآخرين (ويعبر كل نوع من العقوبات عن فلسفة وسياسة جنائية مختلفتين عن غيرهما).
 - غاية العقوبات الردع رغمًا عن التركيز على إصلاح المذنب، ولاسيما في حالة الجرائم التي يعاقب عليها بالتعزير، ورغمًا عن الميل الصريح إلى إنزال عقوبات تعويضية غير جنائية في حالة الجرائم التي يعاقب عليها بالقصاص.
- وينبغي فهم النظام الجنائي الإسلامي وتفسيره على ضوء ما للأحكام الجنائية الشرعية^(٢) من خصائص - غير مستوفاة - مذكورة أعلاه. إلا أن هذه الخصائص تتوقف على اختيار مصادر الفقه (المشار إليها أعلاه) والمختارة لتطبيقها، وعلى مرتبة أهمية كل مصدر، والصلات التي تربط بين هذه المصادر وهي تخضع لأوسع قواعد التفسير قبولاً، المعروفة بأصول الفقه^(٣).

(٢) انظر صبحي المحمصاني، ١٩٨٠.

(٣) انظر الغزالي، ١٩٠٤؛ والسرخسي، ١٩٠٦-١٩١٢؛ والكاشاني، ١٩٠٩-١٩١٠؛ والعميدي، ١٩٦١.

مبادئ المشروعية^(٤)

لا يحرم في الفقه الإسلامي إلا ما هو محرم صراحة. وتحدّد الشريعة والقوانين المتفقة معها الخط الفاصل بين ما هو محرم وما ليس بمحرم. وعليه، فلا جريمة إلا إذا ورد فيها نص صريح في الشريعة أو في القوانين المعنية بتطبيقها، كذلك لا عقوبة إلا بنص شرعي. وينتج عن ذلك أن كل شخص يعتبر بريئاً ما لم تثبت إدانته بمقتضى الشرع. ولما كان يمتنع اعتبار أي شخص مسؤولاً ومسؤولية جنائية عن تصرف لا يحرمه الشرع صراحة، فلا تجوز عقوبة أحد عن فعل لا يعاقب عليه الشرع لحظة القيام بذلك الفعل ولا يمكن أن يكون أثر الفقه الجنائي رجعيًا.

إذن فمبادئ المشروعية إذن هي:

- افتراض البراءة الأصلية؛
- عدم رجعية سريان الفقه الجنائي: فلا جريمة ولا عقاب دون نص شرعي؛
- التسوية أمام الشرع وتطبيقه دون تفرقة.

افتراض البراءة الأصلية

يسترشد بهذا المبدأ في مجالي التشريع الجنائي وتطبيق هذا التشريع في آنٍ واحد؛ فقد قال الرسول ﷺ: «ادرأوا الحدود بالشبهات» - من حيث أن جرائم الحدود هي من أشد أنواع الجرائم لأنها محددة في القرآن الكريم. وتروي عائشة زوجة الرسول ﷺ، بشأن هذا الحديث، أن الرسول ﷺ قال أيضًا: «ادرأوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن وجدتم للمسلم مخرجًا فخلوا سبيله، فإن الإمام لأن يخطئ في العفو خير له من أن يخطئ في العقوبة».

ومن المبادئ الأخرى المعمول بها في القصاص اعتبار البيئة غير المباشرة التي تدافع عن المتهم وعدم الالتفات إلى النيات التي لا تكون في مصلحته.

وكذلك يعمل بمبدأ افتراض البراءة في الجرائم المعاقب عليها تعزيرًا^(٥)؛ فعن الرسول ﷺ أنه قال في حجة الوداع: «أيها الناس، إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام إلى أن تلقوا ربكم». ومعنى ذلك وجوب رعاية حرمة النفوس والأعراض والأموال ما لم تقم بيئة على ارتكاب الجريمة.

(٤) انظر: Al-'Awwa، ١٩٨٢، ص ٥، الحاشية رقم ١، وص ١٢٨؛ و Kamel، ١٩٨٢، ص ١٤٩.

(٥) انظر الفقرات الواردة فيما يلي.

وفي حديث آخر للرسول ﷺ أنه قال: «لو يعطى الناس بدعواهم لذهب دماء قوم وأموالهم، فالبينة على من ادعى واليمين على المدعى عليه».

وبمقتضى هذه القاعدة الأساسية في الفقه الجنائي الإسلامي تقع مسؤولية إقامة البينة على المدعى بينما يجب أداء اليمين على المدعى عليه^(٦).

ويعتبر بعض الفقهاء أن هذا المبدأ يضع المتهم في موضع مدعم بافتراض براءته (أي أن المدعى يتحمل المسؤولية في حالة بطلان التهمة)^(٧).

عدم رجعية سريان القانون:

لا جريمة ولا عقاب إلا بنص شرعي

يعتبر المبدأ الذي يقضي بعدم جواز الحكم بأي عقوبة إلا مع وجود نص قانوني، والمبدأ القاضي بعدم جواز تطبيق أي قانون بأثر رجعي «مبدأين أساسيين» أو قاعدتين أصوليتين ينص عليهما القرآن الكريم صراحة في الآية التالية: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ (سورة الإسراء، الآية: ١٥).

تعني هذه الآية أنه ينبغي أن تتوافر للمتهم، مسبقاً، إمكانية معرفة الشرع، وأنه لا يجوز الحكم بأية عقوبة دون وجود نص سابق. وجاء في القرآن الكريم أيضاً: ﴿وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولاً يتلو عليهم آياتنا﴾ (سورة القصص، الآية ٥٩).

وينص الكتاب الحكيم أيضاً على ما يلي: ﴿رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ (سورة النساء، الآية ١٦٥)، وعلى ما يلي: ﴿وأوحى إليّ هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ﴾ (سورة الأنعام، الآية ١٩)، وكذلك النص التالي: ﴿عفا الله عما سلف﴾ (سورة المائدة، الآية ٩٥).

ما أوضح هذه الآيات التي تؤكد بمثل هذه القوة مبادئ الإعلام المسبق بالشرع وعدم رجعية سريان هذا الشرع. وعليه فلا يجوز لمحكمة إسلامية أو قاض إسلامي أن يطبق أحكام الشرع على شخص لا علم له به قبل لحظة ارتكاب الجريمة. ويطبق القرآن الكريم هذا المبدأ بشكل صريح على الزواج أيضاً، فمن المحرم على المسلمين أن يتزوجوا من بعض النساء مثل أمهاتهم أو أخواتهم، أو أن يتزوجوا من أختين في آن واحد. ولما كان الزواج من أختين أمراً مشروعاً في الجاهلية، فإنه لا يشمل التحريم الذي جاء من بعد في القرآن. كما يبين ذلك قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم

(٦) انظر البيهقي، ١٩٢٥-١٩٣٦، ص ٢٥٣. وفيما يخص تطبيق هذا المبدأ، انظر ابن أبي الدم الحموي، ١٩٧٥.

(٧) انظر O. al-Saleh، ١٩٨٢، ص ٥٥ و٦٦، الحاشية رقم ١.

وبنائتكم وأخواتكم... وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف إن الله كان غفوراً رحيماً ﴿ (سورة النساء)، الآية ٢٣.)
 ويشير الرسول ﷺ إلى مبدأ عدم الرجعية، في «حجة الوداع» حيث يقول: «وإن كل دم كان في الجاهلية موضوع».
 إذن فقد أكد الرسول إذن مبدأ عدم رجعية سريان الأحكام الجنائية في الفقه الإسلامي فيما يخص المخالفات المرتكبة قبل ظهور هذه الأحكام.

المساواة أمام القانون

لا يدع القرآن الكريم أي مجال للشك في مساواة الجميع أمام القانون، فينص على ما يلي:
 ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً﴾ (سورة النساء، الآية ٨). ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ (سورة الحجرات، الآية ١٣).
 وبالتالي، فإن نفس المعايير تسرى على نحو متساوٍ على الجميع في مجال تحديد الجرائم والعقوبات. وينطبق هذا المبدأ على الإجراءات الجنائية. ومع ذلك، فإن الأمر لا يعتبر انتهاكاً لهذا المبدأ عندما يكون هناك تفريد للعقوبات ولا سيما في حالات جرائم التعزير حيث يلتمس إصلاح المذنب أو إعادته إلى الطريق السوي. إلا أن مبدأ المساواة أمام القانون يضمن عدم إساءة القاضي لسطاته التقديرية: فهذا المبدأ يساعد على تفادي التباين في الأحكام وشتى أشكال إساءة استخدام السلطة. ومع أن هذا المبدأ يبدو معنياً بالأساليب الإجرائية، إلا أنه يمس أيضاً الجوانب المتعلقة بالمضمون، إذ إنه يستبعد الأحكام التشريعية التي قد تتضمن تمييزاً على مستوى أهداف هذه الأحكام وأبعادها وتطبيقها، مع التحفظ بشأن أشكال التمييز المشروعة التي تمارس تلبية للضرورات المعترف بها قانوناً للحفاظ على الإسلام وسلامة الدولة وحقوق الفرد في المجتمع والصالح العام والرفاه الاجتماعي، وذلك وفقاً لمبدأ سيادة القانون.
 ثم إن النبي ﷺ قال: «أيها الناس: إن ربكم واحد وإن أباكم واحد. كلكم لآدم وآدم من تراب. لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأحمر على أسود إلا بالتقوى».
 وكذلك اعترف الرسول ﷺ بمبدأ المساواة اعترافاً جلياً عندما قال إن صلة القرابي بينه وبين ابنته فاطمة لن تنجيها من عقوبة الحد إذا سرت، وعلى المنوال نفسه، فإنه قرر إقامة الحد على أولئك الذين افترؤا على زوجته عائشة^(٨)؛ فهذه الأمثلة تبين أن جميع المسلمين يعاملون على قدم المساواة سواء أكانوا قريبين أم غير قريبين من النبي.

(٨) انظر ابن هشام، ١٩٥٥، المجلد ٢، ص ٣٠٢ وما بعدها.

مبادئ المسؤولية الجنائية^(٩)

المسؤولية الجنائية في الإسلام هي مسؤولية فردية في المقام الأول ولو أن فقهاء المسلمين وضعوا أيضاً عبر التاريخ نظرية عن المسؤولية غير المباشرة أو مسؤولية الشخص عن فعل غيره أو عما قد ينجم عن أشياء يتحكم في أمرها.

وترد في الكتاب العزيز إشارات محددة إلى مفهوم المسؤولية المباشرة والفردية، مثل الآيات التالية:

- ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ (سورة النجم، الآية ٣٩).
 - ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾ (سورة فصلت، الآية ٤٦).
 - ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا﴾ (سورة الأنعام، الآية ١٦٤)^(١٠).
- وقال الرسول ﷺ: «لا يؤاخذ الرجل بجريرة أبيه ولا بجريرة أخيه» (أبو داود، ديات، المجلد ٢). وقد أسهب فقهاء المذاهب المختلفة منذ عهد الرسول ﷺ في شرح المبادئ المتصلة بالمسؤولية الجنائية^(١١) وهم يتفقون على أن هذه المسؤولية هي مسؤولية فردية^(١٢) لا يجوز نقلها إلى الغير، وأنها تقوم على أساس السلوك الواعي والمتعمد لشخص يتمتع بكامل قواه العقلية ولا يملك عذراً للتحجج بظروف مخففة كالثمل أو تأثير المخدرات أو الإكراه أو الضرورة (مع اعتبار الدفاع عن النفس مبرراً مشروعاً). والمثالان الأولان للظروف المخففة، أي القيام بفعل ما تحت تأثير الكحول أو المخدرات، يشكلان في حد ذاتهما مخالفتين يعاقب عليهما الشرع بينما لا يعاقب الشرع ما قد يرتكب تحت تأثير الكحول أو المخدرات. وقد يكون الشخص مسؤولاً عن شخص آخر نتيجة لواجب مسبق كراية أطفاله مثلاً. وهو مسؤول أيضاً عن الحيوانات أو الأشياء التي في كنفه، ولا سيما إذا كانت مجلبة للخطر، والمبدأ الأساسي في هذا المجال هو مبدأ الموازنة بين حقوق كل فرد في الحرية والملكية والتمتع بهذه الحرية وبين حماية حقوق الآخرين. ومفهوم الموازنة بين الحقوق هذا موجود في الشريعة كلها وينطبق أيضاً على مسائل عديدة أخرى غير جنائية. وهذا المبدأ نفسه هو الذي انبثت عليه الحسبة التي هي نظام لمراقبة الأسواق والتي يمكن تشبيهها بما يسمى اليوم بالدفاع عن المستهلكين.

(٩) انظر عبد الملك عودة، ١٩٦٨، حيث يتناول المجلد الأول الجوانب العامة للمسؤولية الجنائية ويتناول المجلد الثاني المخالفات التي تتعلق بالحدود والقصاص والتعزير؛ وأبو زهرة، بدون تاريخ (حوالي ١٩٥٠)؛ وانظر أيضاً M.C. Bassiouni، المرجع السالف الذكر، الحاشية ١.

(١٠) انظر أيضاً سورة فاطر، الآية ١٨؛ وسورة النساء، الآية ١٢٣.

(١١) انظر A.F. Bahnasi، ١٩٨٢، ص ١٧١، حاشية رقم ١؛ وانظر لنفس المؤلف، ١٩٦١.

(١٢) تقول بعض المذاهب الفقهية بعدم وجود حرية حقيقية في الخيار، وبالتالي بعدم وجود مسؤولية جنائية إلا في الآخرة وليس في الدنيا. والقائلون بهذا أساساً هم الجبريون والمعتزلة. انظر ابن حزم، ١٨٩٩-١٩٠٣، لا سيما المجلد ٢، البغدادي، ١٩٠٥.

وهناك أيضاً مسؤولية تنجم عن التقصير عمداً في أداء الواجب القانوني الذي يفرض على الشخص أداء بعض المهام أو درء بعض الأحداث. ومن الجدير بالملاحظة أن الفقهاء الذين تتعارض آراؤهم في اعتبار النية شرطاً للمسؤولية (فهل تترتب - أم لا تترتب - مسؤولية جنائية على ارتكاب خطأ نتيجة إهمال غير متعمد؟) يختلفون أيضاً بشأن مسألة ما إذا كان يمكن أن تترتب مسؤولية جنائية على التقصير المتعمد والناجم عن الإهمال. ويمتد نطاق هذا الخلاف ليشمل موضوع مسؤولية شخص ما عن فعل غيره (عندما يعين شخص ما شخصاً آخر على ارتكاب مخالفة). ومن الأمور الأخرى التي يكثر الخلاف فيها أيضاً مسألة مدى التبريم الذي ينبغي أن يقع على الشخص نتيجة لما تجني يده، وبالطبع، لما ييدر من الأشخاص الذين قد يكون مسؤولاً عنهم. وعلى أية حال، لم يخل أي نظام قانوني في الماضي ولا في الحاضر من مثل هذه المناظرات. وأغلب النظريات التي وضعت على مر التاريخ في مجال الفقه الإسلامي مطابقة لروح الشريعة التي تترك للإجراءات التشريعية والقانونية في هذا الصدد القدر اللازم من المرونة لتحديد السياسات الخاصة بمجالى الشؤون القانونية والاجتماعية والموائمة للزمان والمكان اللذين يجري تطبيقها فيهما^(١٣).

أصناف الجرائم الثلاثة في الشريعة الإسلامية

تقسم الشريعة الإسلامية الجرائم إلى ثلاثة أنواع تبعاً للعقوبات التي تستوجبها وهي الحدود والقصاص والتعزير. أما الحدود فهي الأفعال الموجبة للحد - وهي عقوبة مقدرة وجبت حقاً لله تعالى، ورد بيانها في القرآن وإن تقرر بعضها بمقتضى السنة التي أوجبت أيضاً محاكمة الفاعل وجعلت من إقامة الحد عليه جزءاً لازماً لا يقبل الإسقاط. وجرائم الحدود سبع: هي الزنى والقذف وشرب الخمر والسرقه والحراة (أو قطع الطريق) والردة والبغي والسعي بالفساد (أو الخروج على الجماعة). وفيما يتعلق بالنوع الثاني - أي الأفعال الموجبة للقصاص - فلم يرد في القرآن أي بيان دقيق لها ولا النص على أي عقاب لازم عليها ولكنه وصفها بأنها «جرائم الدم» (وهو اصطلاح يعني جرائم القتل وغيرها من جنایات الأیذاء البدني). والفقهاء هم الذين تولوا على

(١٣) فيما يخص الأمور المذكورة أعلاه، انظر أبو زهرة، المرجع السالف الذكر؛ وعودة، المرجع السالف الذكر، ص ٤، الحاشية ٢؛ والماوردي، ١٩٧٣؛ والغزالي، المرجع السالف الذكر؛ والسرخسي، المرجع السالف الذكر؛ والكاشاني، المرجع السالف الذكر؛ وابن قدامة، ١٩٢٢-١٩٣٠. وهو يعرض آراء الشافعي وأبي حنيفة وابن حنبل، ومالك، ١٩٠٦-١٩٠٧ (نسخة سحنون)، ولا سيما المجلد ١١؛ وابن حزم، ١٩٢٧-١٩٣٢، المجلد ٢.

مر القرون تعريف هذه الأفعال وإن ظل القرآن مرجعهم الذي استندوا إليه في ذلك. ووفقاً للمصطلحات القانونية المعاصرة فإن جرائم القصاص يقابلها ما يلي: القتل الشبيه بالعمد والقتل العمد والقتل الخطأ والجنايات والجرح العمدية ضد الأشخاص والجرح غير العمدية ضد الأشخاص. وهاتان الفئتان الأخيرتان تتضمنان الضرب والجرح وأعمال العنف وغيرها من صور الإيذاء البدني غير المفضي إلى الموت. وللمجنى عليه حق إقامة الدعوى فيها. وهذه الجرائم عقوبتها القصاص أو الدية حسبما يختار المتعدى عليه الذي يملك أيضاً العفو عن الجاني وهذا هو الأفضل حسبما جاء في القرآن.

أما جرائم التعزير فهي التي لا تندرج ضمن أي من النوعين السابقين. وهي تتمثل في أفعال فيها إضرار ملموس أو غير ملموس بالفرد أو الجماعة وتستوجب تأديباً (وهذا هو معنى التعزير). وقد يكون عقاباً بدنياً، أو مقيداً للحرية أو مالياً ممتثلاً في دفع تعويض، أو فرض غرامة أو مجرد الزجر؛ إذ إن الهدف المقصود هو إصلاح أمر المذنب. وفي هذه الحالة يكون رفع الدعوى وإيقاع العقوبات متروكين لتقدير القاضي الذي يأخذ في الاعتبار المصلحة العامة للمجتمع المقصودة من إقامة الدعوى كما يراعي استصلاح الجاني ومطالب المعتدى عليه. وتتجلى في أهداف وتصور العقوبات المقدره لهذه الأنواع الثلاثة من الجرائم خصائصها المميزة. أما الحدود فهي انتهاكات جسيمة للنظام الاجتماعي وهي بهذا الوصف تستوجب عقاباً صارماً لا يجوز إسقاطه يجمع بين الكفارة والتنكيل. أما الجنايات والجرح التي توجب القصاص فهي اعتداءات ماسة بالعلاقات بين الأفراد. وفي القصاص المتضمن معنى التكفير ترضية للمعتدى عليه ما لم يفضل اقتضاء الدية تعويضاً عما أصابه من ضرر؛ كما يجيز القرآن للمعتدى عليه أن يعفو بل يحضه على ذلك، ويدعوه إلى التخلي عن اقتضاء القصاص والدية. أما جرائم التعزير فهي فئة غير محدودة من الجرائم ترك للقاضي تقدير عقوبتها التي يقصد بها استصلاح مقترفها.

جرائم الحدود (١٤)

تعريف وعموميات

سميت الحدود كذلك لأنها مقدره حقاً لله في القرآن. وقد ورد النص على تحريم تعدي هذه الحدود في قوله تعالى: ﴿... تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون﴾ (سورة البقرة، الآية ٢٢٩؛ وسورة الطلاق، الآية ١).

(١٤) انظر Maṣṣūr، ١٩٨٢، ص ٥، الحاشية رقم ١، وص ١٩٥؛ وانظر ع. عودة، المرجع السالف الذكر، ص ١٤، الحاشية رقم ٢؛ وأبو زهرة، المرجع السالف الذكر، ص ١٤، الحاشية رقم ٢.

وعقوبات الحدود مقدرة في القرآن أو مقررة بموجب السنة. بل جاء في القرآن الكريم أيضاً بيان القواعد المحددة التي تتبع في إقامة الحجة على اقرار بعض جرائم الحدود، كالنص على عدد الشهود وشروط صحة الإقرار، الخ... (انظر أيضاً القسم الخاص بإقامة البينة في هذا الفصل). وكذلك تتضمن الشريعة عدداً من قواعد الإجراءات التي تطبق في بعض الحدود. وتعد السنة مصدرًا هامًا للتفسير والتطبيق العلمي لأن الحدود يرجع عهدها إلى عهد الرسول ﷺ. ولما كانت هذه الأفعال معاصي وانتهاكات للنظام القانوني والاجتماعي الذي شرعه الله بالإضافة إلى ما تنطوي عليه من اعتداء على حقوق الأفراد، فإن إقامة الدعوى والحد على فاعلها واجبان شرعيان. وقد يترك أمر رفع الدعوى في بعض الحالات، كالقذف، للمعتدى عليه الذي يملك العفو عن الجاني كما في حال السرقة، فتسقط بذلك الدعوى. وفي عقوبات الحدود تكفير، وفي شدتها زجر لكل من تسول له نفسه اقرار جريمة من هذا القبيل.

ومن الأرجح أنه ما من مسألة تثير الجدل بين غير المسلمين، بل وداخل العالم الإسلامي نفسه، بقدر ما تثيره مسألة الحدود. ولا ينازع أحد في أن جرائم الحدود السبع تندرج في عداد الجرائم والانتهاكات الأشد خطراً على النظام العام وعلى النظام الاجتماعي. إلا أن الجدل يدور دومًا على العقوبات المقررة لها؛ إذ إن هذه الجرائم تستوجب القتل أو العقوبة البدنية، بل قد يوقع حد القتل على الجاني رجماً كما في حالة الزنى الذي يقترفه المتزوج أو من سبق له ذلك. أما العقوبة البدنية فقد تكون قطع يد السارق أو جلد شارب الخمر مثلاً. وتضاف إلى العقوبات الرئيسية المقررة لكل جريمة وما يتفرع عنها من عقوبات تبعية كالحرمان من الإرث وإسقاط الأهلية للشهادة. وقد تبدو هذه العقوبات في نظر المجتمع الحديث صارمة بل وقاسية وغير متفقة مع مقتضيات العصر، ولذا كثيراً ما تثير النقاش. وثمة جدل يصعب تجنبه فيما يخص معرفة ما إذا كانت أحكام القرآن المتعلقة بالحدود يجب تطبيقها حرفياً أم أن من الجائز تأويلها بما يتفق وروح الشريعة بدلاً من الأخذ بالمعنى المستفاد من تفسيرها الحرفي؟ ومن شأن مثل هذا التأويل لأحكام القرآن أن يؤدي إلى نتائج مختلفة تمامًا. بيد أنه تجدر في هذه الحالة إعادة النظر في مبدأ الالتزام بحرفية نصوص السنة دون الاكتفاء بمراعاة روحها. وقد يستعان في فهم السنة بالقياس وبغيره من مبادئ الاجتهاد؛ فقد يعتبر مثلاً أن حد السرقة معلقة إقامته على شرط قيام المجتمع الإسلامي الفاضل. ونجد سابقة في هذا الصدد؛ إذ شهد الحجاز عام مجاعة كبرى في عهد عمر بن الخطاب ثاني الخلفاء الراشدين، فعطل هذا الخليفة إقامة حد السرقة بحجة أنه يتعذر في زمن القحط تحقيق ظروف السلام والرخاء المثلى للمجتمع الإسلامي التي تسوغ تطبيق هذا الحد، ومن الغريب أن المفسرين المعاصرين المتمسكين بالدين قد نسوا فيما يبدو هذا التأويل الذي ذهب إليه عمر رغم ما فيه من تقرير مبدأ أساسي مقبول شرعاً ورغم أن أعمال هذا الخليفة وأفعال غيره من الخلفاء الراشدين تعد من مصادر التشريع الإسلامي في نظر المتدينين. وقد يقصد من قطع يد السارق مثلاً منعه من تكرار السرقة، وربما أمكن

بلوغ هذا الغرض بوسائل أخف. كذلك قد يشير رجم الزاني حتى الموت تساؤلات. ويمكن الاستناد إلى أمثلة مستمدة من حياة الرسول ﷺ فيها الدليل الساطع على أنه قد سعى جاهداً للحيلولة دون إدانة المتهم حتى لا يكون ذلك موجباً لإقامة الحد عليه. وقد وضع شروطاً شديدة لإثبات الجريمة. ولذلك دلالاته الواضحة على الروح التي استوحاها الرسول ﷺ في إقامة الحدود. ولم يرد في الكتاب العزيز نص على القتل رجماً بل إن الرسول ﷺ هو الذي شرع ذلك، بيد أنه لم يكن يقصد بهذه العقوبة في أول عهد الإسلام أن تكون مفضية إلى الموت وهو ما آلت إليه من بعد (حتى في عهد الرسول). ومن ثم فالأمر يدعو إلى النظر في جواز تفسير السنة على هدى أفعال أقدم عهداً وفي ضوء أحاديث أخرى وفي ضوء روح النص. ورغم أن بعض المؤلفين ممن يمثلون أشد الاتجاهات تمسكاً بتعاليم الإسلام قد يرون في مثل هذا التفسير ما يشبه البدعة، فإن من مواقف بعض الفقهاء^(١٥)، وأحياناً في تفسيرات الشيعة للشريعة، أسانيد تدعمها من بعض الوجوه، وذلك من حيث اعتبارها «الباطن»؛ أي المعنى الخفي لهذا الحكم أو ذاك من أحكام القرآن أو للحكمة التي أملت. وقد تعتبر جميع هذه التفسيرات اجتهادات ولكنها قد تلقى معارضة الفقهاء المتشددين.

ولم يجمع الفقهاء على تعريف الحدود السبعة وأركانها وما قد تفتقرن به من ملاسبات مخففة وأعدار، كما أنهم لم يجمعوا على قواعد البينة ولا على الأجزئة المختلفة التي ينبغي إيقاعها في حالة ارتكاب هذه الجنايات. وعليه فإنه يصح التساؤل عما يدعو إلى قبول هذه الاختلافات على علاتها واستبعاد كل اجتهاد مستنير يتفق ومقتضى العقل والإنصاف والرحمة التي حرص عليها الإسلام. تلك هي على كل حال بعض أوجه الجدل الذي تثيره اليوم هذه المشكلات.

الحدود السبعة

الردة

هي ترك الإسلام بالقول أو الفعل. وهي عبارة عن الخروج عن الإسلام بإنكار وجود الله أولاً ثم بإتيان أعمال منافية للإسلام. وقد جاء في ذلك قوله تعالى: ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ (سورة البقرة، الآية ٢١٧).

(١٥) ذلك ما ذهب إليه بوجه خاص الإمام الشافعي عند انعدام نص صريح في السنة، كما ذهب إليه من بعده بعض أتباعه في اجتهاداتهم الفقهية، وما يتضح كذلك في بعض آراء الحنفية أو تلك التي قال بها من بعد القاضي أبو يوسف. وإذا كان بوسع المتشددين من الفقهاء الأخذ بهذا الحل لدعم تفسيرات تنطوي على تشديد العقاب، فلا شك أن غيرهم من الفقهاء من أنصار مبدأ التيسير على العباد بوسعهم مع اتباع النهج نفسه التوصل إلى استنتاجات مختلفة.

وهذا النص لا ينطوي في رأينا على حكم قاطع بحيث يجيز التفسير والتطبيق المتبعين؛ فهو أولاً لا يتعرض للحد الذي يجب أن يقام على المرتد في حياته ولا يذكر حد القتل. ويمكن التساؤل عما إذا كان لتطبيقه وجه استناداً إلى أن هذه الآية قد تضمنت أن الردة لا تثبت نهائياً إلا بوفاة المرتد. ومن ثم فهو إذن يحتفظ إلى وفاته بإمكانية التوبة. ولذا يرى بعض الفقهاء استتابة المرتد ثلاثة أيام عند البعض، وسعة أيام في رأي البعض الآخر قبل قتله. ولكن لم لا تكون المهلة أطول عندئذٍ؟ ثم ما الداعي إلى تقييد عناية الله ورحمته بأجل؟ فإن جاز للمرتد أن يتوب ما دام حياً فلم لا يكون لله وحده الحكم في إنظاره؟ والواقع أن القرآن زاخر بالآيات التي تحض على التوبة وتمتدح رحمة الله الذي له الأسماء الحسنى فهو الرحيم.

إن الارتداد أو الإلحاد أمر يتعلق قبل كل شيء بصلية المرء بخالقه. وفي استحياء المرتد إكثار من فرص التوبة أمامه. وفي التعجيل بقتله وحرمانه من هذه الفرص مخالفة لروح القرآن الذي يدعو إلى إمهال مقترفي الذنوب لعلمهم يتوبون فينالوا مغفرة رب رحيم. ويروى عن الرسول ﷺ أنه جيء إليه ذات يوم برجل بدعوى أنه قد ارتد. فلما استفسر النبي ﷺ عن الأمر قيل له إنه قد برح به الألم لفقده عزيز عليه فأخذ يرمي رمحه نحو السماء معلناً أنه يريد قتل الله الذي لا يستحق العيش بعد أن أبلاه بهذه الفجيعة. وهو ما رأى فيه شهود هذا المسلك ضرباً من الارتداد عن الدين. وكان رد الرسول عليه الصلاة والسلام على ما جاء في الرواية أن قال مبتسماً: «أليس حسبكم أن يؤمن هذا الرجل بالله». ورغم أن الرواية قد قدموا روايات مختلفة لهذه الواقعة فخلعوا عليها بذلك درجات متفاوتة من الأهمية، فليس ثمة شك في أن الرسول ﷺ كان أحرص على التيسير من بعض المفسرين. والفقهاء منقسمون في تعريف الردة وأركانها وما يتبع في إثبات الارتداد. وعلى العموم يجب أن تصدر عن شخص أقوال وأفعال معينة، كالجهر بالرجوع إلى الوثنية، أو بقول يقتضي الكفر. وإننا نتساءل عما إذا كان المسيحي أو اليهودي الذي يعود إلى دينه الأول بعد أن كان قد اعتنق الإسلام ينبغي اعتباره مرتدًا. والجواب عن ذلك في رأينا بالنفي؛ إذ يتعلق الأمر في الحالين بدينين سماويين لهما وضع خاص في نظر الإسلام. وحسب الشخص المرتد أن يعاقب بالتعزير. والأمر كذلك حين لا تتوفر أركان حد الردة.

البغي

بين الفقهاء خلاف على تعريف هذه الجريمة وعلى أركانها. بيد أن ذلك يعتبر على نحو عام بمثابة التمرد على الحاكم الشرعي (الخليفة أو الإمام) مع اقتران ذلك باستخدام القوة. وقد ورد في القرآن قوله تعالى: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين﴾ (سورة الحجرات، الآية ٩).

وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جِزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ (سورة المائدة، الآية ٣٣). وقد رؤي في هذا الحكم أنه ينطبق على البغي والحراية^(١٦) على السواء بيد أنه لا يوضح أركان البغي.

وبالنظر إلى الطابع السياسي الأساسي للبغي، فقد أولى الفقه عناية كبرى للظروف التي تكتنفه وللطريقة التي يتبعها الإمام أو الخليفة في قمعه. ويجدر في هذا الصدد الالتفات إلى التفرقة بين البغاة الذي يصرون على الخروج وأولئك الذين يستسلمون؛ فهؤلاء لا يطبق عليهم الحد بل يكون جزاؤهم التعزير^(١٧) الذي يراعى فيه طريقة رجوعهم عن ضلالهم الأول وأداءهم يمين الولاء للخليفة أو الإمام.

وثمة مسألة أخرى يجدر ذكرها بصدد البغي، وهي أنه إذا حاد الخليفة أو الإمام عن سبيل الإسلام، جاز التمرد عليه وخلعه. وفي هذه الحالة لا يكون هناك بغي؛ كما أن الذين يشقون عصا الطاعة على الخليفة أو الإمام لا لأنه قد خالف تعاليم الإسلام بل لعدم استجابته لمطالبهم المشروعة، ثم يلقون بالسلح فور حصولهم على مطالبهم فإنه لا يقام عليهم الحد المنصوص عليه في القرآن. والأمر الذي يجدر تبينه جيداً في هذا الصدد هو أنه إذا كان الفقه ينظر فيما يجوز اعتباره إخلالاً بتعاليم الإسلام من جانب الخليفة أو الإمام؛ كما ينظر في المطالب التي قد تبرر الخروج المحدود عليه بوصفه حلاً أخيراً، فإن أحداً لا يستطيع بطبيعة الحال تصويب هذا الأمر أو ذاك عدا الأطراف المعنية نفسها وتحديد المنتصر من بينها.

السرقه

قال تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ﴾ (سورة المائدة، الآية ٣٨).

ويتضح من هذا النص صراحة أن جزاء السارقة هو قطع اليد. وقد شرع هذا الحد ليكون رادعاً. ويطبق على كل سارق ينوي حرمان الغير من ماله بدون رضاه. ويجب أن يكون السارق قد استولى على المال وحفظه أو استخدمه على نحو يبين نيته بجلاء. ويرى بعض الفقهاء أنه يلزم لوقوع السرقة أن يقترن فعل السارق بكسر، بأن يكون المال عند سرقته في بيت أو مكان آمن أو مودعاً في خزانة مغلقة أو ماشابهها كما يتعين أن تبلغ قيمة المال المسروق نصيباً معيناً^(١٨).

(١٦) انظر الجزء الوارد فيما يلي.

(١٧) انظر الجزء الوارد فيما يلي.

(١٨) ويرى عن الرسول عليه الصلاة والسلام أنه قال: «لا تقطع يد السارق إلا في المجنّ أو ثمنه: ربع دينار فصاعداً»، وقد اختلف الفقهاء بصدد القيمة التقديرية للمجن. فقدرها البعض بربع دينار ذهباً والبعض الآخر بثلاثة دراهم من الفضة.

ويتضح من العناصر التي يشترط توافرها على النحو المذكور أعلاه أن إضفاء وصف السرقة على فعل ما أمر غير يسير، والهدف المقصود هو ردع كل من تحدثه نفسه بالسرقة عن إتيانها والعمل في الوقت ذاته على تعسير إثبات الجريمة. والواقع أن صورًا شتى لانتهاك حرمة الأموال كخيانة الأمانة أو الاختلاس لا تعد من الأفعال التي تستوجب إقامة حد السرقة. وفضلًا عن ذلك، يمكن الاحتجاج بعدد من الظروف المخففة والأعذار ووسائل الدفاع لدرء الحد. ويرى بعض الفقهاء أن الدعوى الجنائية تسقط برضى المعتدى عليه وبغضه عن السارق. وعندما لا تتوافر الأركان اللازمة لإقامة الحد فإن الجزء يكون التعزير. وثمة شرط آخر يبدو ضروريًا أيضًا في رأينا ألا وهو قيام الدولة الإسلامية التي لا يعاني أحد في ظلها الفاقة^(١٩).

الحرابة أو قطع الطريق

هذه الجناية سرقة مقترنة بظرف مشدد يتمثل في استخدام العنف أو نصب الكمائن أو الاعتداء على المسافرين.

وقد جاء فيها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (سورة المائدة، الآية ٣٣).

وقد رئي أن هذا الحكم يسري على الحرابة والبغي على السواء، ولكنه لا يتضمن تحديد أركان الجريمة. وهناك خلاف بين الفقهاء حول ذلك ويصدد العقوبات الواجب تطبيقها. ومن البديهي أنه ينبغي تنوع العقوبات بالنظر إلى تعدد صور الحرابة. وقد ورد في القرآن ذكر عقوبات مختلفة. والمهم هو معرفة ما إذا كان من الممكن تطبيق أي منها بصرف النظر عن طبيعة الوقائع أم أن كلا منها يقابل فعلًا مختلفًا من حيث الجسامه. والفقهاء على خلاف حول ذلك، كما أنهم مختلفون بصدد أنواع الأجزاء التي تطبق تبعًا للوسائل المستخدمة لاقتراف الجريمة.

ويمكن اعتبار هذه الجريمة أساسًا من قبيل الغصب. وقد وصفها الكتاب الأوائل بأنها نوع من قطع الطريق أو الغصب المقترن بقتل المعتدى عليه أو بتهديد حياته. ومع ذلك فإنه يلاحظ أن بداية الآية التي سبق ذكرها هي: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...». ويترتب على ذلك، على الأقل في رأينا، أنه لا يكفي أن تكون السرقة قد وقعت غصبًا أو صراحة وعمدًا أو بقوة السلاح، بل لا بد من توفر عنصر إضافي مطابق لعبارة المحاربة. وهذا يفترض أن الجاني لا يأتي فعلته بمفرده بل يفعل ذلك، مثلاً، في إطار النشاط الإجرامي لجماعة لا تشكل تهديدًا لأمن وأموال المعتدى عليه فحسب، بل تهديدًا للنظام القائم (أي للنظام الذي شرعه الله).

(١٩) وهو ما دفع الخليفة عمر بن الخطاب إلى وقف تطبيق حد السرقة في عام مجاعة لعدم توافر الشروط الاقتصادية والاجتماعية اللازمة لقيام المجتمع الإسلامي المثالي حقًا مما جعل إقامة الحد المقرر مستحيلًا.

يبد أن الفقهاء قد جروا على تصنيف أفعال الحرابة ضمن فئات أربع تبعًا لتوفر إحدى الحالات التالية: اعتراض قاطع طريق أو سارق محتمل سبيل المعتدى عليه ولكن دون سرقة أو الاعتداء عليه؛ الاعتداء على الضحية مع غضبها أموالها؛ موت الضحية أثناء الغضب ولكن دون غضب أموالها؛ قتل الضحية وغضب أموالها. ويستعين عدد من الكتاب بهذا التصنيف كذلك لوضع ترتيب للعقوبات التي ورد بيانها في الآية المذكورة أعلاه. ومن هذه العقوبات القتل والنفي وهو لفظ جرى تفسيره على أنه يشمل الحبس أيضًا.

زنى المحصن وزنى غير المحصن

وهما في الواقع جريمتان مختلفتان، بالرغم من أن طبيعة الفعل واحدة. وترتكز التفرقة أساسًا على اختلاف الوضع القانوني للأشخاص المتهمين أي على ما إذا كانوا متزوجين أم غير متزوجين. فالمرأة المتزوجة أو الرجل المتزوج يعاقب كلاهما بالرجم إذا ما ارتكبا جريمة الزنى بينما يعاقب الشريك غير المتزوج، بالجلد مائة جلدة. وهذا بالرغم من أن العقوبة الثانية هي وحدها التي ورد بشأنها نص في القرآن الكريم (سورة النور، الآية ٢). وتستند عقوبة رجم الزانية والزاني المتزوجين وجلدهما إلى أحاديث الرسول ﷺ وسنته. فقد ورد في حديث للرسول ﷺ أنه أمر في من زنى ولم يحصن بجلده مائة جلدة وتغريبه عن مجتمع المسلمين مدة عام. أما المرأة والرجل المحصنان اللذان ثبت زناهما فيجلد كل منهما مائة جلدة ويرجمان (مسلم، حدود، ١٢-١٤؛ أبو داود، حدود، ٢٣؛ الدارمي، حدود، ٢١٩؛ ابن حنبل، المجلد ٣، ص ٤٧٦، والمجلد ٤، ص ٣١٣).

وجاء في القرآن الكريم: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين﴾ (سورة النور، الآية ٢).

وفي الفترة الأولى من عصر النبي ﷺ كان الزنى يعاقب عليه في بعض الحالات بالتغريب. ولم تفرض عقوبة الرجم إلا في وقت لاحق.

ولكي تقوم جريمة الزنى يجب أن يحدث إبلاج فعلى عمدي. ويجب أيضًا أن يكون الجاني حرًا، بالغًا، عاقلًا، مسلمًا، تتوفر فيه الأهلية القانونية. ويطلق لفظ المكلف على الشخص الذي تتوافر فيه كل هذه الشروط.

ولكي تثبت إدانة المتهم، يجب أن يشهد بوقوع الجريمة أربعة شهود عيان أو أن يعترف المتهم بالزنى. ويجب أن يشمل الاعتراف كل التفاصيل كما يجب أن تؤيد الوقائع هذه التفاصيل. وإذا كان من المطلوب شهادة أربعة شهود فإن الاعتراف أيضًا يجب أن يتكرر أربع مرات. وقد اختلفت المذاهب الفقهية بشأن معرفة ما إذا كان الاعتراف يجب أن يتكرر أربع مرات في نفس الجلسة أو في أربع جلسات مختلفة. ويجب أن يصدر الاعتراف جهريًا وعلانية، ويجب أن يتأكد القاضي من أن الاعتراف لم ينتزع بأية طريقة من طرق الإكراه. ويجوز الرجوع

عن الاعتراف في أية لحظة بما في ذلك أثناء تنفيذ الحكم نفسه، وإذا وجد أقل شك في صحة الاعتراف أو في صدق شهادة شهود العيان الأربعة فلا تجوز عندئذٍ إدانة الشخص المتهم. وقد حدث أثناء حياة النبي ﷺ أن تم فعلاً رجم رجل وامرأة أدينا بجريمة الزنى. وقد أثار النبي ﷺ هذا الموضوع في مناسبتين هامتين تجدر الإشارة إليهما؛ فقد حدث في الحالة الأولى أن شخصاً حكم عليه بالإعدام رجماً استناداً إلى اعترافه المؤيد بالوقائع ثم رجع عن اعترافه أثناء الرجم محاولاً بذلك وقف تنفيذ حكم الإعدام؛ فلما رويت هذه الواقعة للنبي بعد أن كان الحكم قد تم تنفيذه قال النبي ﷺ إنه كان يفضل لو أوقف تنفيذ الحكم، وتبين هذه الواقعة في المقام الأول أن النبي ﷺ أجاز الرجوع عن الاعتراف، وأنه بنى على الرجوع وقف تنفيذ الحد.

وفي الحالة الثانية، رفض النبي ﷺ قبول اعتراف امرأة لأنها ربما لم تكن في أفضل حالة من الوعي تؤهلها للإدلاء بذلك الاعتراف، فلما أصرت المرأة على الاعتراف وأعلنت أنها حامل، اضطر النبي ﷺ للاعتراف بأن هذه الواقعة تؤيد اعترافها، وتشكل بذلك دليلاً على إدانتها. ومع ذلك فقد رفض إدانتها وإقامة الحد عليها على أساس أن ذلك يؤدي إلى قتل الجنين البريء الذي تحمله في أحشائها، وطلب من تلك المرأة أن تعود للمثول أمامه بعد الوضع: عندئذٍ فقط إذا شاءت أن تعيد اعترافها فسيسمع منها ذلك الاعتراف، فعادت المرأة بعد الولادة وكررت اعترافها؛ فوجد النبي ﷺ سبباً جديداً لعدم قبول ذلك الاعتراف وصرف المرأة للعناية بطفلها حتى اليوم الذي يستغني فيه عن رعايتها. فلما حان ذلك الوقت ورغبت المرأة في تنفيذ الحكم امتثالاً لما أمر به الله، حضرت من جديد وكررت اعترافها، وعندئذٍ أمر النبي ﷺ على مريض بإقامة الحد عليها.

وتثبت هاتان الواقعتان أن الهدف من العقوبة هو الردع، وأن قسوتها التي ترمي إلى زجر النفوس، تخفف منها صعوبة إقامة البيئة على الجريمة. أما بالنسبة لجميع الأنواع الأخرى من العلاقات الجنسية أو الأفعال المماثلة أو عند عدم اكتمال الفعل الجنسي أو عندما لا يتوفر شرط من الشروط المطلوبة لإقامة حد الزنى، فإن العقوبة التي تطبق عندئذٍ هي الجلد. أما عدد الجلدات فإنه يختلف في رأي الفقهاء تبعاً لجسامة الفعل وظروف الجناة.

القذف

حدد القرآن عقوبة القذف في الآية: ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون﴾ (سورة النور، الآية ٤).

وتمثل عقوبة القذف إحدى الضمانات ضد الاتهام الكاذب بالزنى، الذي يعتبر جريمة يعاقب عليها بالإعدام في حالة الشخص المتزوج، وبالجلد مائة جلدة في حالة الشخص غير المتزوج. ولما كان من اللازم تقديم أربعة شهود لإثبات الزنى، فإن الشاكي الذي لا

يستطيع إحضار هؤلاء الشهود الأربعة، يعاقب بنفس العقوبة. وتقتصر جريمة القذف في الواقع على الاتهامات الكاذبة بزنا المحصن أو غير المحصن أو بالانحراف الجنسي، أو بالتشكيك في عفة امرأة مسلمة سواء أكانت متزوجة أم غير متزوجة. وحتى يمكن إقامة الحد فإنه يجب، ضمن شروط أخرى، أن يكون القاذف مكلفاً (حرّاً، بالغاً، عاقلاً، مسلماً، كامل الأهلية القانونية). وفضلاً عن ذلك يجب أن يكون الفعل عمدياً. ولكن يوجد خلاف بين الفقهاء حول ما إذا كان من اللازم أن يكون القذف علنياً. ويثبت القذف بشهادة شاهدين أو باعتراف مؤيد بالوقائع. وهذه الجريمة عقوبتها الجلد، وعدم سماع شهادة الجاني في أية صورة من صور الشهادة. والمجنى عليه هو الذي يملك حق طلب اتخاذ الإجراءات اللازمة لإقامة الحد.

شرب الخمر

نصت أول آية في القرآن الكريم تناولت هذا الموضوع على ما يلي: ﴿يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما﴾ (سورة البقرة، الآية ٢١٩).

ومما هو جدير بالملاحظة هنا أنه بالإضافة إلى «الخمر»، وهو تعبير يفسر بأنه جميع المشروبات الكحولية، فإن القرآن الكريم يحرم الميسر ولكن، خلافاً للخمر، لا يعتبر الفقهاء لعب الميسر جريمة يعاقب عليها بإقامة الحد، وهذا أمر ينطوي على خروج على القياس. وقد جاء في آية نزلت بعد ذلك ما يأتي: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون﴾ (سورة النساء، الآية ٤٣).

أما التحريم الصريح لشرب الخمر فقد ورد في القرآن الكريم بعد ذلك: ﴿يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون. إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم متبهون﴾ (سورة المائدة، الآيتان ٩٠-٩١).

وبعد ذلك ورد في حديث أن النبي ﷺ قال: «إذا شرب الخمر فاجلدوه». وهكذا أصبح شرب الخمر جريمة يعاقب عليها بالجلد. ولكن اختلفت آراء الفقهاء فيما يتعلق بعدد الجلدات.

ومما تجدر ملاحظته فضلاً عن ذلك بخصوص هذه الجريمة أنه كان بوسع الفقهاء، لو أنهم تقيدوا بحرفية نص الآية القرآنية، أن يوحّدوا في الحكم بين الميسر والخمر. غير أنهم فرقوا بين هاتين الجريمتين، لأنه لم يرد في أي حديث ذكر للعقوبة التي يجب توقيعها على من يلعب الميسر، وذلك خلافاً لشرب الخمر.

ويجب أيضًا أن يلاحظ أن تحريم شرب الخمر كان - وما زال - محل جدل. فلقد تم التحريم على ثلاث مراحل، وذلك أن شرب الخمر كان منتشرًا في الجاهلية. ويبدو أن اهتمام النبي ﷺ وجه في المرحلة الأولى إلى التحذير من الإفراط في شرب الخمر، ثم إلى النهي عن أداء الصلاة في حالة السكر، وأخيرًا إلى حظر شرب الخمر تمامًا.

الجرائم المعاقب عليها بالقصاص (٢٠)

المبادئ الأساسية

كلمة «القصاص» معناها «المساواة» أو «التعادل». وهي تعني أن مرتكب الجريمة ينزل به على سبيل العقاب نفس الأذى الذي ألحقه بالمجنى عليه وبوسائل مطابقة للتي استخدمها. ويعطي كثير من الكتاب الغربيين للقصاص مفهوم الانتقام في حين أنه يعني في الحقيقة التعويض عن ضرر بتوقيع عقوبة مساوية له.

والجرائم المعاقب عليها بالقصاص خمس، وهي: القتل الشبيه بالعمد؛ القتل العمد (مع سبق الإصرار أو بدونه)؛ القتل الخطأ؛ الإيذاء البدني العمدي؛ الإيذاء البدني غير العمدي. وقد ورد تعريف هذه الجرائم في القرآن الكريم وفي السنة، إذ نص كلاهما على نوعين من العقوبات: عقوبة «القصاص» وعقوبة الدية أو التعويض القانوني. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرِّ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدَ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى فَمَنْ عَفَى لَه مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّءْ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بِعَدْوٍ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ. وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (سورة البقرة، الآيتان ١٧٨-١٧٩).

﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (سورة المائدة، الآية ٤٥).

﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قَتَلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ (سورة الإسراء، الآية ٣٣).

(٢٠) نقلًا بتصريف عن M.C. Bassiouni في «Qesas crimes»، الذي تولى نشره M.C. Bassiouni، طبعة ١٩٨٢، ص ٥، الحاشية رقم ١، وص ٢٠٣ وما بعدها. انظر أيضًا أبو زهرة، المرجع السالف الذكر، ص ١٤، الحاشية رقم ٢، وانظر عودة، المرجع السالف الذكر، ص ١٤، الحاشية رقم ٢، وبهنسي، ١٩٦٧، و L. Berchet، ١٩٢٦، الصفحات ١-٣١.

جرائم القصاص وعقوباتها

يمكن في الواقع تمييز نوعين من الجرائم المعاقب عليها بالقصاص: القتل والإيذاء، ويندرج كل من القتل العمد والقتل الخطأ في إطار جرائم القصاص. ولكن العقوبة تختلف. والحقيقة أن المقصود هو القتل الذي ليس له مبرر أو عذر وينطوي على عنصر العمد أو الإهمال الجسيم.

وتوصف هذه الجرائم في القانون الجنائي الحديث في البلاد غير الإسلامية بالقتل العمد مع سبق الإصرار، والقتل العمد والقتل الخطأ^(٢١).

ويقصد بجرائم الإيذاء إلحاق أضرار بدنية عمدًا أو دون عمد بحيث تسفر عن جروح خطيرة أو عاهات مستديمة. ويتجاوز هذا التعريف مجرد الاعتداء على الجسم الذي توحى به فكرة الإيذاء في القانون الوضعي الحديث. وهو يشمل أيضًا إحداث تشوهات أو إنزال أضرار بسلامة الجسم.

وتعتبر جرائم القصاص انتهاكات لحقوق الشخص، ومن هنا تنشأ ضرورة تقديم ترضية للمجنى عليه أو أهله وضرورة تعويضه.

والعقوبات المقررة في هذا الصدد هي إما القصاص الذي يتمثل في إلحاق أذى بدني بالجاني معادل للأذى الذي تسبب فيه، وإما الدية على سبيل التعويض^(٢٢). غير أن القرآن ينص أيضًا على عقوبات أخرى منها على سبيل المثال التغريب والحرمان من الميراث وحرمان الشخص من التصرف في أمواله بطريق الوصية.

اختلاف الآراء في القصاص

توجد فروق كبيرة بين آراء الفقهاء فيما يتعلق بعدة مسائل؛ فيرى مالك، على سبيل المثال، أن القتل الخطأ لا يعاقب عليه بالقصاص. وقد استخلص هذه النتيجة من تفسيره للآيتين ٩٢ و٩٣ من سورة النساء اللتين لم تذكرتا إلا القتل العمد، كما يرى، مع فقهاء آخرين أن القتل الخطأ لا يعاقب عليه إلا بالدية. ويرى بعض الفقهاء أنه لا يملك حق المطالبة بتوقيع القصاص إلا الذكور من ذرية القتل، بينما يوسع آخرون نطاق هذا الحق ليشمل الزوجة في حالة القتل. ويمكن القول عمومًا بأن جميع ورثة المجنى عليه يملكون هذا الحق، ولكن بعض الفقهاء يرى أنه يجب أن يوجد إجماع حتى يمكن تطبيق القصاص، بينما يرى آخرون، على عكس ذلك أن كلا منهم يملك الحق في توقيع هذه العقوبة. وفيما يتعلق بالدية، يرى

(٢١) انظر M.C. Bassiouni، ١٩٨٠(أ)، الصفحات ٢٣٠-٢٨٣.

(٢٢) مبدأ الدية منصوص عليه في القرآن في سورة النساء، الآية ٩٢، حيث ورد بها ما يفيد أنه إذا قتل شخص شخصًا آخر بطريق الخطأ كان لأسرة القتل الحق في قبض مقابل لدمه.

بعض الفقهاء أن على الجاني أن يتوب وأن يقدم الدليل الملموس على توبته إما بالتصدق وإما بالصيام. ويرى بعض الفقهاء في حالة الجروح أو العاهات، أن القصاص يجب أن يوقع بطريقة واحدة تمامًا؛ بينما يذهب آخرون إلى أنه يمكن أن ينطوي على تعويض مساوٍ؛ فلا يحكم على الأعور مثلاً بأن يفقد العين الوحيدة الباقية له عقاباً على فقأ عين شخص آخر كان يتمتع بعينه الإثنتين؛ كما لا تقطع الذراع الثانية لشخص ذي ذراع واحدة إذا كان المجنى عليه يتمتع بذراع سليمة.

وتدعونا الأمثلة البسيطة للاختلافات العديدة القائمة بين الفقهاء إلى القول بأنه، بدلاً من الإخلال بمبدأ المساواة أمام القانون، فإنه يستحسن الاستعاضة عن هذه الأحكام التي تحتمل تأويلات مختلفة بتشريع عقلائي يقوم على المبادئ العامة للشريعة.

الأساس التاريخي للجرائم والعقوبات التي تندرج في باب القصاص والسياسة المتبعة في هذا المجال

ولكي نفهم جيداً معنى القصاص يجب أن نعرف السياق التاريخي لوروده عن طريق الوحي الإلهي في القرآن. ويجدر التذكير بأن القرآن ينطوي - وفقاً للمفهوم الإسلامي - على استمرار التقاليد اليهودية فيما يتعلق بالقصاص ﴿العين بالعين والسن بالسن﴾ (سورة النساء، الآية ١٣٥).

ويلي مبدأ القصاص الذي تشترك فيه الحضارات اليهودية والمسيحية والإسلامية هدفين: فهو يحول أولاً بين قيام المجنى عليه أو أهله بالإسراف في الانتقام من الشخص الذي تسبب في الضرر أو من أهله؛ فالقانون إذ يضع حداً على هذا النحو للعقاب يجعل الجاني وأفراد أهله أو أفراد قبيلته في مأمن من المغالاة في الانتقام. وقد تبين أن هذا الأسلوب فعال للغاية في الحفاظ على النظام الاجتماعي في الفترة الأولى من الإسلام، عندما لم يكن هناك بعد أي نظام جنائي منظم، وأنه نظرًا لعدم وجود مؤسسات مكلفة أو أشخاص مكلفين رسميًا بتنفيذ العقوبات، فقد كان المجنى عليه أو أهله هم الذين يقومون بتنفيذها.

أما المبدأ الثاني، فهو أن يفرض على الجاني أن يتحمل ضرراً مماثلاً للضرر الذي أوقعه بالمجنى عليه. ذلك أنه يتضح من القرآن (سورة البقرة، الآية ٢٨٦) أن القصاص قد وضع بحيث يكون الضرر الذي ينزل ببعض الجناة معادلاً للضرر الذي لحق بالمجنى عليه. ومن هذا يتبين أن من أهداف القصاص الحد من الآثار الجنائية لبعض أنواع الجرائم. وفضلاً عن ذلك فإن الشريعة تستلزم أن يطبق القصاص على نحو يجعله يسبب أقل ألم ممكن. وبهذا فإنه يسمح بإشباع الرغبة في الانتقام التي يشعر بها عموماً المجنى عليه وأفراد أسرته أو قبيلته دون أن يسبب من الضرر قدرًا أكبر مما يجب.

﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون﴾ (سورة البقرة، الآية ١٧٩). ويمكن أيضًا إشباع هذه الرغبة في العقاب بواسطة الدولة أو المجتمع بالنيابة عن المجنى عليه أو باسمه، كما تفعل غالبية النظم الجنائية الحديثة. وتوجد مع ذلك عقوبة بديلة هي: الدية (أو التعويض) التي يجب على الجاني أو أهله دفعها للمجنى عليه أو لأهله^(٢٣). ويوجد لمبدأ الدية مقابل في البحوث الحديثة المتعلقة بالمضوررين، ذلك أنه إذ يعنى بتعويض المضورر فإنه يؤكد على عدم تجريم الفعل وعلى تعويض الأضرار الناشئة عنه أكثر من تأكيده على عقوبات الحبس التقليدية.

وفي مجال المفاضلة بين القصاص والدية، يبين القرآن بجلاء تفضيله للدية والعفو، الذي يترتب عليه استبعاد تطبيق القصاص. وهذا التفضيل يصور الاستمرارية التي توجد بين القانون الزمني والدين، نظرًا لأن من يعفو سوف يثاب في الآخرة وهذا الثواب يرجح في نظر المسلم على كل شيء. ويقول تعالى: ﴿فَمَا رَحْمَةٌ مِنْ اللَّهِ لِنَتَّ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ (سورة آل عمران، الآية ١٥٩).

وهكذا تشجع الدية المجنى عليه تشجيعًا قويًا، على الصعيدين المادي والمعنوي، على العدول عن الانتقام المتمثل في القصاص. ولهذا يجب أن نرى في القصاص تعبيرًا عن سياسة عامة للردع تعترف برغبة المجنى عليه في الانتقام مما اعتدى عليه ولكنها تسعى إلى الحد من النتائج الجنائية بما يتناسب مع الضرر الذي وقع وتمنح المجنى عليه إمكانية اختيار التعويض أو العفو الكامل عن الجاني. إذن فمن الخطأ أن يظن أن الشريعة تدعو كل شخص إلى الانتقام عن طريق القصاص. بل إن العكس هو الصحيح حيث أنها تستهدف الحث على وضع نظام جنائي يسمح بإنشاء المؤسسات وتدريب الأشخاص الذين سيكلفون بتطبيق عقوبات من نوع خاص. وهذا المفهوم مشترك بين كثير من التفسيرات التي قدمت لعقوبة القصاص حيث أكدت جميعها على أن الشخص الذي يقوم بتنفيذ عقوبة القصاص يتعين عليه أن يكون قد اكتسب قدرًا من المعرفة وقدرًا من الخبرة عن طريق التدريب.

وعلى ضوء هذه الاعتبارات العامة، تجدر الإشارة إلى أن كثيرًا من المذاهب الفقهية ترى أن الجرائم التي يعاقب عليها قصاصًا هي وحدها جرائم القتل العمد وجرائم العنف والإيذاء البدني التي ترتكب بقصد إحداث جروح أو تشويهات خطيرة أو عاهات مستديمة، بينما لا يترتب على القتل الخطأ أو الجروح والتشويهات غير العمدية إلا الدية أي تعويض المجنى عليه. ويدعو القرآن صراحة إلى الحرص على الاعتدال: ﴿فَلَا يَسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾

(٢٣) ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (سورة النساء، الآية ٥٨).

(سورة الإسراء، الآية ٣٣). ويكمن في السيرة النبوية دليل آخر على ذلك حيث كان النبي ﷺ يعفو عن الجاني في كل مرة كان يحق له فيها أن يطبق القصاص.

المسائل المتعلقة بالإثبات وعلاقتها بالسياسة الخاصة بالجرائم المعاقب عليها بالقصاص

نظرًا لصرامة القصاص فإنه يجب توفر عدد معين من الشروط اللازمة لإقامة البينة بحيث يمكن توقيع العقوبة^(٢٤). وتتعلق هذه القواعد، ضمن أشياء أخرى، بالوقائع أو الأفعال المدعى بها، فإذا تعذرت إقامة البينة على ارتكاب الجريمة طبقًا للشروط التي حددها مختلف مذاهب الفقه، فإنه لا يمكن تطبيق القصاص، ويصبح الجزاء الوحيد الممكن هو الدية. وهنا أيضًا نرى أن النظام الجنائي يسعى إلى جعل تطبيق القصاص أكثر صعوبة وإلى حث المجنى عليه على قبول الدية. ولئن كانت القواعد الخاصة بإقامة البينة تؤدي إلى تسهيل تطبيق السياسة التي تتمثل في قصر القصاص على حالات القتل أو التشويه العمدي (أو الأضرار البدنية الجسيمة والدائمة)، فإن هذه السياسة تعترف لكل شخص بالحق في الانتقام في هذه الظروف، ولكن دون تشجيع الالتجاء إلى هذا الأسلوب على نطاق أوسع نظرًا لما ينطوي عليه ذلك من أخطار بالنسبة للنظام الاجتماعي. وبناء على ذلك فإن صور القتل الأخرى - القتل الخطأ، والقتل الناشئ عن تجاوز حق الدفاع الشرعي - وسائر صور الإيذاء البدني لا تدرج في عداد جرائم القصاص ولكن تطبق بشأنها قواعد الدية. وبهنا أن نشير أيضًا إلى أنه إذا لم تيسر إقامة الدليل الكافي وإذا لم تبلغ الجريمة من الجسامه حدًا يقتضي تطبيق القصاص، فإنه يمكن توقيع عقوبة تعزيرية.

وفيما يتعلق بالبينة، فإن القانون الجنائي الإسلامي يعترف بوجود تدرج هرمي بين الجنائيات والجنح الأقل جسامه؛ فإذا حدث مثلاً أن جريمة يعاقب عليها بعقوبة حدية لم تيسر إقامة البينة عليها وفقًا للقواعد المقررة بالنسبة لجرائم الحدود السبع، فإنه يمكن النظر إليها بوصفها جريمة أقل جسامه تتطلب توقيع عقوبة تعزيرية تخضع قواعد الإثبات فيها لمعايير أكثر مرونة، وتتوخى العقوبة التي يقضي بها في هذه الحالة إصلاح الجاني أكثر مجرد الرغبة في الردع. وينطبق ذلك أيضًا على الجرائم المعاقب عليها بالقصاص. وهكذا فإن أي ملامسة جسدية أو أي فعل يمكن وصفه فنيًا بأنه إيذاء جسدي، ولكن لم يسفر عن أضرار بدنية أو تشويهات، لا يمكن اعتباره جريمة من جرائم القصاص التي ينبغي بالتالي أن يعاقب عليها بالقصاص أو الدية. أما العقوبة التي توقع فتدخل في باب التعزير أي أنها عقوبة أخف أو تتمثل في تعويض يدفع للمجنى عليه وفقًا لنوع الضرر الذي لحقه.

(٢٤) انظر El-Berri، ١٩٧٥، ص ٣٧٣.

وهناك جانب هام آخر يتعلق بالدية، يتمثل في أنها ليست مجرد تعويض مدني، رغم ما قلناه في هذا الخصوص عن تعويض المجنى عليه، بل إن لها أيضًا طابع العقاب؛ وبالتالي فإن لها بعدًا جنائيًا. وهي تشبه من هذه الناحية الغرامة التي تعاقب بها بعض الجرائم والتي تختلف عن التعويض من حيث أنه في حالة الدية تدفع الغرامة إلى عائلة المجنى عليه لا إلى الدولة. ولهذا حدد كثير من الفقهاء قيمة الدية تحديدًا عينيًا.

وتعترف أغلبية المذاهب بحق المطالبة بالقصاص لأهل المجنى عليه من الذكور. وبناء على ذلك فإن والد المجنى عليه أو جده هما وحدهما اللذان يملكان حق المطالبة بتوقيع العقوبة على الجاني أو العفو عنه، أما باقي أفراد الأسرة فلا يملكون سوى حق المطالبة بالدية.

وفيما يتعلق بإقامة الدليل بوجه عام، يشترط في جرائم القصاص شاهد عيان واحد على الأقل أو اعتراف الجاني بجريمته. ولكن يوجد بخصوص هذه القواعد اختلاف كبير بين المذاهب الفقهية؛ ففيما يتعلق بالاعتراف تطبق نفس القواعد المتعلقة بجرائم الحدود (ولكن بعض الفقهاء يطبقها بمزيد من المرونة) أي أن الاعتراف يجب أن يصدر تلقائيًا مع العلم الكامل بالوضع وعن إرادة حرة دون ضغط أو إكراه. وفي حالة القتل يجب أن يقوم بالشهادة رجلان أو رجل وامرأتان، ويحق للمتهم أن يشترط على الشهود أداء القسم على صحة أقوالهم. وللمتهم أيضًا أن يقسم على كذب الوقائع التي يدعيها الشهود. ويجوز أيضًا سماع أقوال شهود غير مباشرين يتفاوت عددهم حسب الأحوال.

جرائم التعزير

مقدمة

«التعزير» من عَزَرَ فلأَنَّا: لامه، وعَزَّرَ الجاني: ضربه دون الحدِّ وأدبه (محيط المحيط) فالتعزير إذن - على ما فيه من معنى العقاب - تأديب يرجي منه استصلاح من ينزل به مثل هذا العقاب^(٢٥).

وتثير جرائم التعزير عدة أسئلة أساسية فيما يخص المسائل التالية: طبيعة هذا النوع من الجرائم؛ الأفعال التي ينطبق عليها التعزير؛ العقوبات التي يحكم بها في هذا المجال؛ طرق تنفيذ هذه العقوبات؛ شروط إقامة البينة؛ القواعد الإجرائية التي تطبق في الحكم في هذا النوع من الجرائم.

(٢٥) انظر Benmalha، ١٩٨٢، ص٥، الحاشية رقم ١؛ وانظر أيضًا عامر، ١٩٦٦؛ وعودة، المرجع السالف الذكر؛ وأبو زهرة، المرجع السالف الذكر، ص١٤، الحاشية رقم ٢. وانظر أيضًا L. Milliot، ١٩٥٣، ص٧٦٣.

ولا يفصل القرآن ولا السنة فضلاً دقيقاً في هذه المسائل، كما لم يتم البت بشكل قاطع في أي منها في تاريخ الفقه الإسلامي. وهناك اختلاف كبير بين المذاهب السنية الأربعة نفسها وكذلك بين المذاهب الشيعية.

طبيعة المخالفة

يمكن تلخيص آراء مذاهب أهل السنة ومذاهب الشيعة في هذا الشأن كما يلي: يدخل في باب التعزير أي سلوك مناظر للمحرمات أو ترك الواجبات المنصوص عليها في القرآن أو السنة (ولا يعاقب عليه بالحد أو القصاص)؛ وكل ما يعتبره الحاكم أو القاضي مساساً بالنظام العام أو بالأمن العام أو بالصالح العام أو بالحقوق الفردية المحمية؛ كل عمل تنهي عنه أوامر الحاكم (وينهي عنه القاضي لدخوله - على سبيل القياس - في المخالفات المنهى عنها في الفقه الجنائي) والذي يمس بالنظام العام وبالصالح العام وبالأمن العام وبمصالح وحقوق الأفراد والجماعة (ولا يعاقب عليه بالقصاص أو الحد).

فالتصوران الأول والثاني أعلاه يتركان مجالاً واسعاً لتقدير الحاكم أو القاضي^(٢٦). وهما في الواقع لا يضعان أي تقييد لهذا التقدير ما عدا في بعض الحالات التي يقر فيها بعض الفقهاء بخضوع تقدير الحاكم والقاضي فيها لنفس القيود العامة التي يخضع لها في المخالفات الأخرى. ويفترض هذان التصوران إنصاف الحاكم والقاضي بجميع الشروط المثالية التي يشترط الإسلام توفرها لتقلد هاتين الوظيفتين، وأن أحكامهما تتسم بالتالي، وبالضرورة، بالحكمة والإنصاف. أما التصور الثالث فإنه يحصر السلطات التقديرية للحاكم والقاضي في مجال التحريم وفي مجال تحديد العقوبات وتنفيذها.

طبيعة العقوبة

اختلفت المذاهب الفقهية في أنواع العقوبات وتنفيذها وفي مدى تقدير الهيئات القضائية. ويتسع مدى الفروق بين هذه الآراء بقدر سعة التباين في تحديد المخالفات التي تندرج في باب التعزير وحكمها الجنائي (وفقاً للائحة تشريعية أو مرسوم أو قرار تقديري خاص من الحاكم أو القاضي).

(٢٦) فيما يخص مبدأ تفريد العقوبات في الإسلام، انظر E. Charles، ١٩٦٥. ويعرف المارودي (١٩١٥، ص ٥٠٤) التعزير كما يلي: «والتعزير تأديب على ذنوب لم تشرع فيها الحدود، ويختلف حكمه باختلاف حاله وحال فاعله، فيوافق الحدود من وجه وهو أنه تأديب استصلاح وزجر يخلف بحسب اختلاف الذنب ويخالف الحدود من ثلاثة أوجه...» انظر أيضاً أبو زهرة، المرجع السالف الذكر؛ وعن العلاقة بين المخالفات والعقوبات، انظر الغزالي، المرجع السالف الذكر، ص ٢٨٦-١٨٧.

- ويمكن إيجاز الآراء الرئيسية في هذا المجال كما يلي:
- للحاكم أو القاضي حرية تقدير العقوبات التعزيرية. كذلك الأمر في طرائق التنفيذ، وللحاكم نقض قرار القاضي إن شاء؛
 - تحدد العقوبات قياسًا على القواعد التي تحكم تطبيق الحدود والقصاص. وعند انعدام ما يقاس عليه، يسترشد القاضي في تقديره بما يجده من النظائر في الحدود والقصاص ولا يتعداها؛
 - يجب أن تكون العقوبات أخف من عقوبات الحدود ويجب حصر سلطات القاضي التقديرية في حدود العقوبات المحددة لشتى المخالفات. وفي حالة عدم وجود قواعد دقيقة في هذا المجال، يتعين على القاضي أن يستشير أشخاصًا أكفاء (مثل هيئة من أهل الخبرة).

أما أحكام العقوبات عند مختلف المذاهب، فتشمل عقوبة القتل وأنواع العقاب الجسدي والحرمان من الحرية والغرامات المالية وتعويض ضحايا المخالفات، وأي نوع آخر من التغيريم يرثيه القاضي، بما في ذلك الاكتفاء بتوبيخ مرتكب المخالفة^(٢٧).

ويجدر التنويه بأن جميع المذاهب تقيم نهوجها ضمناً على مبدأ يكاد يجري تأكيده دائماً ألا وهو تحلي القاضي بصفات العدالة والإنصاف والحكمة والكفاءة والخبرة والورع. وعليه، يفترض أن من يتحلى بمثل هذه الصفات لن يسيء استخدام سلطاته حتى عندما يترك له مجال تقديرها بنفسه وأنه لن يتصرف إلا على أساس العدل والإنصاف والبصيرة^(٢٨).

(٢٧) يذهب أبو حنيفة إلى أن الحكم بالقتل في حالات التعزير لا يجوز إلا إذا كانت الجريمة المقترفة تشكل خطراً شديداً على الأمن العام، وأنه يجب توخي الاعتدال في تطبيقه. وعلى خلاف ذلك، نجد أن بعض فقهاء المذهب الشافعي يرون أن القتل لا يجوز في جرائم التعزير. والنقاش مستمر بشأن أنواع الأفعال (كالبجاسوسية مثلاً) التي يجوز اعتبارها خطراً كبيراً على الأمن العام؛ انظر M.C. Bassiouni، ١٩٨٠ (ب)، ص ٦٠٩.

(٢٨) قد تكون أفضل الضمانات المتاحة في التعزير هي اختيار القضاة وما يتوقع أن يصدر عنهم في الحكم وتنفيذ العقوبة؛ فقد يكفي القاضي أحياناً بتوبيخ الجاني، أو بنصحه، ويحرص على أن لا يتسبب الحكم على الجاني في الإضرار به أكثر مما يستحق، أو في حرمانه من الحقوق المدنية التي يتمتع بها في وسطه الاجتماعي، أو في حرمانه من عمله، أو في منعه من القيام على أهله وغير ذلك. وعلى القاضي أن يحرص على عدم المساس بشرف الفرد أو بشرف أسرته ولا بقدرة الفرد على أداء دوره في المجتمع. انظر عامر، المرجع السالف الذكر، ص ٣٩، الحاشية ١. وقد حدد الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) الصورة المثالية للقاضي المسلم في رسالته إلى القاضي العالم أبي موسى الأشعري عند توليه القضاء. انظر M.C. Bassiouni، «Sources of Islamic Law and the Protection of Human Rights»، in M.C. Bassiouni (ed.), 1982، ص ٥، الحاشية رقم ١، و ص ٣١-٣٢؛ وانظر أيضاً E. Tyan، ١٩٦٤.

التعزير ومبادئ المشروعية والمسؤولية الجنائية

يتضح مما سبق ذكره أن وجود مخالفات لا يحددها الشرع ولا ينص على عقوباتها، وتخويل سلطات تقديرية غير محدودة ولا محددة للحاكم أو القاضي هما أمران مناقضان لمبادئ المشروعية ومبادئ المسؤولية الجنائية. ومع ذلك، فإنه مما يثير الدهشة أن هذه المسألة لم تطرح قط بصورة مباشرة طوال تاريخ الفقه الإسلامي، ولم تبذل أية جهود للإجابة عنها إلا في الآونة الأخيرة التي شهدت بعض المحاولات^(٢٩). وقد بذل المؤلفون المعاصرون جهودًا كبيرة حقًا لشرح وتبرير ما حال دون تطبيق هذه المبادئ بشكل تام على المخالفات التي تندرج في باب التعزير. إلا أنه لا يمكن التهرب من المشكلة على هذا النحو، بل ينبغي لأي تجريم أو عقوبة أن يخضع للمبادئ الشرعية الأساسية. ثم إن «علم أصول الفقه» يرتب مصادر الشرع بحسب درجة أهميتها، كما يحدد علم التفسير أولوية بعض الأحكام على أحكام أخرى في القرآن نفسه. إذن ينبغي لجميع القواعد الرئيسية ذات المدلول العام أن تطبق على جميع جوانب المجال المحدد الذي سنت من أجله. وعليه، فمن غير المعقول أن تطبق بعض القواعد المتعلقة بالمشروعية والمسؤولية الجنائية والتي جرى تأكيدها بعبارات عامة وكذلك بعبارات محددة على بعض أنواع المخالفات دون أن يمكن تطبيقها على أنواع أخرى.

لذلك يبدو لنا أن جرائم التعزير لم تخضع لتحليل نظري وفهني دقيق إلا لدى الشافعية. ولسنا نرى أي مسوغ لاستثناء جرائم التعزير من مبادئ المشروعية والمسؤولية الجنائية. ولا يوجد في القرآن أو في السنة ما يفيد بأن هذه المبادئ لا تنطبق على التعزير. وعلى المشرع المتمتع في هذا المضمار بقدر أكبر من حرية التصرف أن يحترم مبادئ المشروعية والمسؤولية الجنائية بالاستناد إلى «الإجماع» وتصنيف مختلف أنواع الجرائم وفقًا لمبادئ «القياس»، أو بناءً على مصادر أخرى مثل «الاستحسان»، و «الاستصلاح»، أو أي مسلك آخر من مسالك الاجتهاد؛ فهذا النهج من شأنه أن يصلح خصوصًا للمجتمعات الحديثة التي يجب أن تستصدر فيها أحكام وعقوبات جنائية على بعض التصرفات، ولا سيما التصرفات المتعلقة باستخدام التكنولوجيا الحديثة والتي لم تشهد المجتمعات الإسلامية التقليدية سوابق لها، كما أنه لا يوجد ما يتعارض مع استصدار المشرع قواعد ومعايير تسند إليها الهيئات القضائية في الحكم ببعض العقوبات وتحديد طرائق تنفيذها.

وإذا ما تم العمل بهذا، فإن ذلك من شأنه أن ييسر ممارسة السلطات التقديرية الواسعة التي يوفرها القرآن والسنة ضمنيًا ممارسة تامة بفضل هذا الإجراء التشريعي الملائم. وهذا ما يكفل احترام شتى العناصر التي تكون مبادئ المشروعية الواردة في الشريعة وكذلك مبادئ

(٢٩) انظر Kamel، المرجع السالف الذكر، ص ٩، الحاشية رقم ٣، و Osman Abdel-Malek al-saleh، المرجع السالف الذكر، ص ١١، الحاشية رقم ٢.

المسؤولية الجنائية المنصوص عليها في الشريعة أو المستنبطة منها؛ كما أن ذلك يكفل الحفاظ على سلطات القاضي التقديرية مع إخضاع هذه السلطات لمبادئ توجيهية ملائمة تهدف إلى تفادي إمكانات إساءة استخدام السلطة وأي إجحاف في تطبيق العقوبات.

وكذلك ينبغي التأكيد على المسلمات الضمنية التي جعلت المذاهب الأربعة ومذاهب الشيعة تفرعاً عن الحاكم والقاضي بسلطات تقديرية واسعة أصبحت موضع اعتراض في الوقت الحاضر، إذ يفترض في الحاكم والقاضي أن يتحلياً فعلاً بكل الشروط المثالية التي يشترطها الإسلام، غير أنه من الصعب العثور عملياً في أيامنا هذه على شخص تتوافر فيه جميع هذه الصفات النادرة. وفي أحسن الأحوال، لا يوجد العدد الكافي من مثل هؤلاء الأشخاص لإدارة القضاء الجنائي في مجتمعاتنا التي تكاثر الناس فيها بما لا يقاس مع ما كانت عليه في الماضي.

البينة في مجال التعزير

لم يكن المتهمون بجرائم التعزير في الماضي يتمتعون بنفس الضمانات والحمايات التي كان يتمتع بها المتهمون بجرائم الحدود أو حتى القصاص.

وكان مفهوم سلطة القاضي التقديرية يفسر تفسيراً واسعاً بحيث أصبح المتهمون بجرائم التعزير لا يتمتعون إلا بقلّة قليلة من الحقوق والضمانات المكفولة بصفة محددة للأشخاص الواقعيين تحت طائلة حد من الحدود. إلا أن بعض الفقهاء، من الشافعية خاصة، يرون من باب القياس أن تقتضي في مجال التعزير ضمانات وبيانات مماثلة ومكافئة للضمانات والبيانات في مجال الحدود. ويكمن الفارق الرئيسي بين هذين النوعين من المخالفات في القواعد الخاصة بالاعتراف والبينة؛ فالاعتراف مقبول في التعزير حتى ولو وقع التراجع عنه، لكن التراجع عنه يجعله غير مقبول في حالة المخالفات التي يعاقب عليها بالحد. ثم إن الاعتراف لا يكفي في هذه الحالة كدليل إن لم تعززه عناصر أخرى أو شهادات. وبذلك يتبين أن الإجراء المتبع في التعزير لا يؤمن من تحصيل الاعتراف بالإكراه. ومع ذلك تجدر الإشارة إلى أن الشريعة ليس فيها ما يدعو إلى مثل هذا الإجراء أو العمل به.

وفضلاً عن سلطة القاضي في تقرير ما إذا كانت هناك مخالفة أو لا، فإنه حر أيضاً في أن يراعي كل الأشكال المعقولة الأخرى للبيانات^(٣٠). ويمثل اليمين الوسيلة الرئيسية للبينة والتي كانت تستخدم في مثل هذه القضايا. وجميع الشروط المعتادة والمطلوب توفرها لصحة اليمين مطلوبة في هذه الحالة أيضاً. وينبغي للشهود أن يدلوا بشهاداتهم،

(٣٠) فيما يخص حدود سلطة القاضي التقديرية في مجال التعزير، انظر الماوردي، المرجع السالف الذكر؛ وعودة، المرجع السالف الذكر، ص ١٤، الحاشية ٢، وص ٢٦١ وما بعدها؛ وأبو زهرة، المرجع السالف الذكر، ص ١٤، الحاشية ٢، وص ٣٢١ وما بعدها؛ وانظر Osman Abdel-Malek al-Saleh، المرجع السالف الذكر، ص ٥، الحاشية رقم ١، وص ٥٥، وص ٦١-٦٢؛ وانظر عامر، المرجع السالف الذكر.

بعد أداء اليمين إذا ما استدعى الأمر ذلك، وأن تتوفر فيهم جميع الشروط المطلوبة في الشهادة؛ أي أن يتمتع الشاهد بكامل قواه العقلية وأن يكون ورعاً ومعروفاً بالنزاهة وعدم التحامل على المتهم وأن يكون قد رأى رأى العين الوقائع المدعى بارتكابها وأن لا يروي ما سمعه من روايات فحسب، كما أن بالإمكان الطعن في سمعة الشاهد وشخصيته. وتعدل شهادة رجل واحد شهادة امرأتين.

وينطبق افتراض البراءة الأصلية باعتباره مبدأ عامًا على جرائم التعزير أيضًا. وهذا يعني أنه لا يمكن إدانة المتهم والحكم عليه إذا كان في الأمر شك. وبين المذاهب الفقهية خلاف بشأن شروط البينة، لا سيما فيما يتعلق بالشهادات وعدد الشهود. غير أن الخلاف بين الفقهاء فيما يخص هذه المسائل أخف حدة في حالة المخالفات الخاصة بالحدود، والسبب الرئيسي في ذلك هو أن السنة توفر الحلول لعديد منها.

البينة^(٣١)

اعتبارات عامة

في مجال البينة قواعد ومبادئ متميزة بالنسبة لكل نوع من أنواع المخالفات الثلاث. وتختلف هذه القواعد بعضها عن بعض بحسب الفئة (حدود، قصاص، تعزير)، وبحسب المخالفات نفسها أيضًا^(٣٢). وقد أعد الفقه هذه القواعد والمبادئ تدريجيًا على أساس بعض الأحكام الواردة في القرآن أو السنة. إلا أنه من الخطأ، في رأينا، الاعتقاد بوجود التقيد بنص هذه القواعد دون مراعاة لمساقها ودون التفات لمقاصد الشريعة ومبادئها فيما يتعلق بكل نوع من أنواع المخالفات الثلاث.

ومن المهم كذلك أن تفسر هذه القواعد على ضوء المبادئ العامة للمشروعية والمسؤولية الجنائية.

ويمثل مبدأ افتراض براءة المتهم ما لم يقدم المدعي البينة التي تثبت جرمه (أمام محكمة بما يرضي القاضي ويحترم بعض القواعد المحددة) أحد المبادئ الأساسية في مجال البينة. ولا لبس في القرآن في هذا الصدد، حيث جاء فيه: ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾ (سورة النور، الآية ٤).

(٣١) انظر M. Salama، ١٩٨٢، ص ٥، الحاشية رقم ١، وص ١٠٩ وما بعدها، والقائمة البيبوجرافية في ص ١٢٣ منه.

(٣٢) تختلف القواعد المتعلقة بالزنى عن القواعد المتعلقة بالسرقة أو المتعلقة بالقتل أو بالمخالفات التي تدرج في باب التعزير.



محكمة شرعية في الجزائر

كاي لوسون © رافو، باريس

وكذلك يجدر التأكيد على أن الزوج الذي يرمي زوجته بالزنى يقع تحت طائلة حد القذف. واشترط البينة صريح كل الصراحة حيث قال الرسول ﷺ: «لو يعطي الناس بدعواهم لذهب دماء قوم وأموالهم. فالبينة على المدعي واليمين على المدعى عليه» (البخاري، وهن، ٦؛ الترمذي، أحكام، ١٢؛ ابن ماجه، أحكام، ٧).

وفي حديث آخر يقول الرسول ﷺ كذلك: «بينتك أو يمينه» (البخاري، تفسير الآية ٣ من سورة آل عمران؛ ابن حنبل، المجلد ٤، ص ٣١٧).

مدلول البيّنة

تختلف المذاهب الأربعة والتيارات المنبثقة عنها والمذاهب الشيعية بشأن أساليب إقامة البيّنة وأنواع البيّنات المطلوبة صراحة لكل نوع من المخالفات ولكل مخالفة. ويذهب رأي الأغلبية إلى التضييق من حيث يرحح بيّنة الشهادة الشفوية على غيرها من البيّنات. وهذا مذهب الشافعية والحنفية والحنبلية، إلا ما شذ، ولئن كان في بعض الآيات القرآنية التي تتعرض لمسألة الشهادة تأييد لهذا المذهب، فإن في القرآن أحكاماً أخرى تتحدث عن البيّنة دون أن تحصرها في الشهادة الشفوية. ومن العجيب أن الفقه الإسلامي كله يعول، على ما يبدو على الشهادة ولا يكاد يلتفت للصور الأخرى من البيّنات التي يعتبرها ثانوية^(٣٣) وقد جاء في القرآن الكريم ما يلي: ﴿ولقد جاءتهم رسلنا بالبيّنات﴾ (سورة المائدة، الآية ٣٢).

وجاء فيه أيضاً: ﴿وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البيّنة﴾ (سورة البيّنة، الآية ٤). ثم إن ورود هذه الآية في سورة بعنوان «البيّنة» أمر له دلالاته. وإذا عدنا إلى القرآن مرة أخرى وجدنا فيه الآيتين التاليتين: ﴿قل إني على بيّنة من ربي﴾ (سورة الأنعام، الآية ٥٧).. و... ﴿أو لم تأتهم بيّنة ما في الصحف الأولى﴾ (سورة طه، الآية ١٣٣).

إن ذكر البيّنة في القرآن دليل على قبول جميع وسائل إيضاح الحقيقة حتى ولو استعانت هذه الوسائل بالتكنولوجيا أو العلوم الحديثة. والمسألة هي مدى الصلاحية والمصدقية والقيمة التي يمكن أن تولي لمختلف أنواع البيّنات. هذا في حين أن المثير للفضول إلى حد ما هو أن الأقدمين من الفقهاء المسلمين حرصوا على إخضاع البيّنة ولا سيما الشهادة، لقواعد وشروط أكثر من حرصهم على وضع قواعد عامة تكون أكثر نفعاً لهم وأيسر تطبيقاً على الأساليب الحديثة لإقامة البيّنة.

ويجب تقديم البيّنة في مجلس القضاء وأمام القاضي، كما يجب الجمع بين المتهم والشاهد للمواجهة. ويستحلف الشاهد وينظر في مخبره وسيرته. ويستشهد ويستحلف بمحضر القاضي والمتهم وجوباً. ولا يأخذ القاضي في الحسبان إلا البيّنات التي تقدم في مجلس قضاائه ولا يعتبر ما يعلمه وما يراه شخصياً. وله - إن علم أو اعتقد شيئاً - أن يستحضر أمامه وأمام المتهم عناصر البيّنة.

ويدراً العقاب عن المتهم في حالة الشك. ومن الفقهاء من يرى حصر هذه القاعدة في الحدود، ومنهم من يرى تطبيقها على جرائم القصاص. ويرى أغلبية الفقهاء استبعادها في حالات التعزير. وفي هذا خلاف لما يحسم حتى اليوم مع الأسف. ونرى من جهتنا أن القواعد الشرعية العامة، ولا سيما افتراض البراءة الأصلية، يجب أن تسمو على أي اعتبار آخر، وأنه ينبغي، بناء على ذلك، درء العقوبات بالشبهات في جميع الجنائيات.

(٣٣) والأعجب من ذلك أن القرآن نفسه يأمر بكتابة اللبوس في مجال العقود (انظر الآيتين ٢٨٢ و ٢٨٣ من سورة البقرة).

بيّنة الشهادة

تختلف أحكام الشهادة باختلاف المخالفات. ويشترط أربعة شهود في بعض مخالفات الحدود بينما يكتفى بثلاثة أو اثنين في مخالفات أخرى. ويكتفي شاهد واحد في بعض الحالات مثل مخالفات التعزير. ويبدأ الشاهد إفادته بكلمة «أشهد» التي يؤكد فيها أنه شهد بنفسه الواقعة التي يشهد بشأنها، أي أنه لا يؤخذ بالشهادات القائمة على سماع ما روي عن حدث ما ولا بأية شهادة غير مباشرة باستثناء بعض الحالات؛ فالشهادات غير المباشرة مقبولة في قضايا التعزير أو التي تؤيد إفادات الشهادات المباشرة.

ويشترط شاهدان في جرائم القصاص. ومن الفقهاء من يكتفي بشاهد واحد عند تعذر العثور على شاهد ثان. ومن الفقهاء من يقبل بوسائل أخرى لدعم عناصر البيّنة تعزيراً لأقوال استحلقت فيها الضحية أو في حالة وفاة الضحية. وبين الفقهاء خلاف بشأن معايير قبول الشهادات وتوثيقها.

وتتفق جميع المذاهب (على الرغم من بعض الفروق) في عدد من القواعد العامة: فيشترط في الشاهد البلوغ وكمال العقل والذاكرة والقدرة على التعبير وسلامة السمع والبصر والعدالة والتقوى والصدق وعدم عرضته لفقدان الأهلية القانونية بسبب مصاهرة أو قرابة بطرف من الأطراف أو بسبب عداً شخصي بينه وبين المدعي أو المدعى عليه أو بسبب تحيزه؛ ولا تقبل شهادة من حكم عليه سابقاً في مخالفات معينة (كالقذف مثلاً).

وإنا لنعجب لمقدار ما خصصه الفقه القديم من الكتابات في أحكام الشهادة والبيّنة في جرائم الحدود والقصاص بينما لم يخصص إلا التزر القليل للأمور نفسها في باب التعزير. والسبب في ذلك على الأغلب هو أن أكثر المخالفات التي كان يعاقب عليها في صدر الإسلام من صنف المخالفات المعاقب عليها حدّاً أو قصاصاً في حين أن الإجراءات الخاصة بالتعزير كانت تمارس بدرجة أقل بكثير، كما يبدو أن كل الفقه القديم كان يسعى إلى أن يزيد من صعوبة عملية إقامة البيّنة على المخالفات المتعلقة بالحدود بحيث يكون تطبيق هذا النوع من العقاب أصعب وذلك نتيجة لفداحة هذا النوع من المخالفات، بينما كانت أغلب المنازعات بين الأفراد والمتعلقة بالقصاص تسوى عن طريق دفع الدية.

القرائن

يعنى بالقرائن الاستنتاجات التي تستخلص عن طريق الاستدلال ببعض الظروف أو الوقائع أو البيّنات. والقرائن إما قاطعة (لا سبيل لنقضها) وإما غير قاطعة. ويتزل معظم الفقهاء القرائن منزلة العناصر الأخرى للبيّنة من حيث القوة إلا أن غالبيتهم يولونها قيمة أقل من الشهادة.

ويندر قبول القرائن في جرائم الحدود وذلك لفداحة هذه الجرائم. إلا أنه يجوز الاستعانة بالقرائن في تعزيز بينات أخرى. ومستند ذلك حديث الرسول ﷺ: «لو رجمت أحدًا بغير بينة رجمت هذه فقال لا: تلك امرأة كانت تظهر في الإسلام السوء» (البخاري، تمثني، ٩، حدود، ٤٣؛ ابن ماجة، حدود، ١١؛ ابن حنبل، المجلد ١، ص ٢٢٦). ويدعم هذا الحديث القاعدة الأساسية المتمثلة في درء الحدود بالشبهات ما دامت القرينة تبقى في جوهرها أمرًا غير أكيد ولا يقطع بشيء، ومن ثم لا يمكن أن يشكل عنصرًا من عناصر البينة قابلاً لإصدار الحكم بالاستناد إليه في المخالفات المتعلقة بالحدود. غير أن القرينة مقبولة مثلاً في حالة الحمل في قضايا الزنى عندما لا تكون المرأة متزوجة ولا تدلي بما يفيد بأنها قد اغتصبت كما أنه إذا كانت في أنفاس شخص ما رائحة كحول، فإنه يجوز الافتراض بأنه قد شرب مشروبًا كحوليًا.

ويقضي التيسير قبول أي عنصر من عناصر البينة، بما في ذلك القرائن، ما دام من شأن هذا العنصر أن يوضح الحقيقة؛ شرطة تقدير هذا العنصر وتوثيقه، وهذا أمر لا يمكن البت فيه إلا بحسب الظروف وطبيعة الوقائع الخاصة بكل حالة.

الاعتراف

اختلف الفقهاء في أمر الاعتراف وقبوله. ويجدر السعي إلى حل هذه المسألة بناءً على مبدأ عام وليس من خلال التعامل معها بشكل منفصل، إلا أنه لم تبذل في الماضي أية محاولة للسعي في هذا الاتجاه؛ فالفقهاء ناقشوا إذن الظروف التي ينبغي أن يتم فيها الاعتراف ومرات تكراره، وإذا كان من اللازم دعمه بأدلة أخرى أم لا، وما إذا كان للقاضي أن لا يأخذ به في حالة الشك، وما إذا كان من الجائز الرجوع عنه والآثار التي يمكن أن تنجم عن ذلك على قناعة القاضي؛ كما اختلف الفقهاء بشأن أهمية كل من هذه العناصر في إطار مختلف أنواع المخالفات. ولما كان القرآن والسنة متشددتين في قبول الاعتراف في جرائم الحدود، فإنه لا بد أن تكون السلطة التقديرية المتروكة للقاضي في مثل هذه الحالات أقل مما هي عليه في قضايا القصاص والتعزير التي يخول الفقه فيها للقاضي حرية أكبر في تقدير قبول الاعترافات وقيمتها.

والقاعدة العامة في مجال الحدود جواز الرجوع عن الاعتراف في أية لحظة ولا يقبل الاعتراف إذا كان مترعًا بالإكراه. ويعزز عادة بعناصر أخرى، ولا يقوم مقام الشهادة إلا إذا تكرر عددًا من المرات يعادل عدد الشهود الذين يقتضيهم الشرع (أي أربع مرات عند استشهاد أربعة شهود). وحتى في هذه المسألة الأخيرة يختلف الفقهاء في ما إذا كان الاعتراف يجب أن يتكرر أربع مرات في جلسة قضائية واحدة أم في جلسات متعاقبة.

ويرى بعض الفقهاء أن الاعتراف في مجلس غير قضائي مقبول إذا شهد شاهدان عدلان يشهدان بسماعهما له. ويجب أن يكون الاعتراف تلقائيًا ودون مواربة، وأن يكون صريحًا لا لبس فيه ولا شبهة، فإن لم يكن كذلك فهو غير مقبول.

الخلاصة

ما فتى القضاء الجنائي الإسلامي يتطور منذ القرن الأول الهجري / السابع الميلادي، وينبغي أن يتم البحث عن مغزاه الأصيل في روح الشريعة ونصها معًا؛ فلا يوجد في الشريعة ما يمنع من تقنين المخالفات والعقوبات. ويجوز، بل يجب، احترام مبدأ المشروعية. أما إدارة القضاء الجنائي فينبغي أن توفر للمتهم الضمانات التي تقضي بها الشريعة روحًا ونصًا وذلك فيما يتعلق بالناحية الإجرائية ومسائل البيئة مع مراعاة الممارسات القضائية الحالية والتكنولوجيا الحديثة.

ويجدر أن تستخدم في إدارة القضاء التقنيات الحديثة الفعالة التي تتجاوب مع روح الإصلاح في أيامنا هذه. وينبغي أن نتخذ من مثال الرسول ﷺ ومن بصيرة الخلفاء الراشدين قدوة حسنة نسترشد بها وتبهر لنا الطريق. إلا أنه ينبغي الحذر في تأويل أفعالهم على نحو مفرط في الجمود.

وينبغي لنا الاستفادة من نظريات علم الجريمة وعلم العقاب ما دامت الشريعة لا تحرم مثل هذه الاستفادة مطلقًا.

إن الذين يرمون الإسلام بالجمود لا ينصفون حيوية هذا الدين الذي هو في نهاية المطاف دين صالح لكل الشعوب والأزمنة.

حماية الأقليات في الإسلام

عبد الوهاب بوحدية

يعالج هذا الفصل مشكلة تعرضت معالمها للخلط والارتباك بسبب تداخل ثلاث مسائل، أولاها مسألة حق الأقليات كما تعرفها القوانين الوضعية الحديثة والقانون الدولي، وثانيها ظهور دول حديثة في ديار الإسلام، قامت على أسس إثنية أو لغوية ولكن مع استمرار التعايش في داخلها بين جماعات دينية محددة وجماعات بنيت على أسس وطنية، وثالثها موقف الإسلام منذ بدايته وعبر العصور، من غير المسلمين الذين يعيشون في دار الإسلام ويخضعون لسلطان إسلامي. وخطتنا هي أن نزيل الخلط والتشابك بين هذه المسائل، وأن نحاول تبيان الأمور وإزالة أوجه سوء الفهم العديدة التي رسختها قرون من التحيز. والواقع أن هناك جهات كثيرة جدًا استغلت مسألة الأقليات (بل واستغلت الأقليات ذاتها) بدرجات مختلفة من النجاح كي تحاول أن تجعل من هذه المسألة مطية لغاياتها. إذن فلنطرح الجدل العقيم جانبًا ولنحاول أن ندرس من الداخل المواقف السياسية والتشريعية والثقافية للإسلام في هذا الصدد، ولنلتزم بما ينبغي لنا التزامه من التشدد في الموضوعية ونسترجع الأسس الأولية للموضوع، ولتكن نقطة بدايتنا هي التفاهم والاتفاق على مفهوم «الأقلية» ذاته.

إن الجماعات في كل زمان ومكان يجمع بعضها البعض ويقهره بمجرد أن يتشكل الناس في مجتمعات أو أمم ذات تنظيم سياسي. وفي هذه الحالة يتحدد الانتماء إلى المجتمع أو الأمة عن طريق الضم أو الاستبعاد. «فنحن هؤلاء» نتظم «ضد أولئك»؛ و «نحن الإغريق» و «هم البرابرة»؛ و «نحن المسيحيون» و «هم الأغيار». ولتذكر أن كلمة الأغيار *Gentilis* في اللغة اللاتينية القريبة تعني «الغرباء البرابرة». وهذه هي العبارة التي تبنى استخدامها المسيحيون الأوائل كي يطلقوها على الوثنيين. وهي تناظر في هذا المدلول اسم الجمع العبري «*Goim*»، الذي يعني «الأمم الأخرى، غير اليهود، وفي اللاتينية: الآخريين».

وعلما علم الاجتماع الحديث مدى أهمية الدور الكبير الذي تؤديه علاقات الانتماء هذه في نشأة الوعي بالذات ونموه لدى كل تجمع إنساني. ومن السبل الممتازة لتناول موضوع الهوية الجماعية أن يسأل المرء نفسه عن الطريقة التي يظهر بها في صفوف

المجتمعات الإنسانية نوع من التبليد الداخلي، أو «التنادف»^(١) الذي يقيم التلاحم بين أعضاء الجماعات حول محاور معينة، مؤديًا في الوقت نفسه إلى إخفاء خصوصية وتمايز محددين على كل من هذه الجماعات. وتنتج هذه الخصوصية وهذا التمايز عن قوى متنوعة، طاردة أو جاذبة، تعمل على هيكلية المجتمع وتقوته. وعلى هذا النسق يتصف كل تجمع إنساني دائماً ببحته المتمحس عن قيم تأسيسية وسمات خاصة به تميزه عن غيره وتمثل العناصر الجوهرية في كينونته. ووفقاً لجدلية مشهورة أوضح هيغل معالمها الرئيسية، فإن الجماعة تثبت وجودها من خلال المعارضة، وتعارض فتفرض وجودها. و«مسألة» الأقليات هي في الوقت نفسه - إن لم يكن بقدر أكبر - مسألة الأغلبية.

والعمليات المتضمنة في ظهور الذات الجماعية لا ترتبط بالعدد، فهي توجد بين صفوف الجماعات المحدودة بقدر ما توجد في صفوف الجماعات الكبيرة؛ وهي تتيج للأقليات أن تمايز عن جماعات الأغلبية التي تقوم من جانبها بإبعاد جماعات الأقلية هذه بدرجة قد تزيد أو تقل. وكثيراً ما تستخدم هذه الممايزات من جانب الجماعات كعناصر لاستراتيجية ممارسة السلطة من جانب البعض على البعض الآخر. ولنلاحظ أيضاً أن جميع العصور قد شهدت أغليات، كما حدث في بلاد الإغريق القديمة، حيث كان المواطنون الاسبرطيون «متساوين»، ولكن فيما بينهم فحسب، إذ كان البضعة عشر ألفاً من المواطنين يمارسون فعلاً دكتاتورية صارمة على التابعين والأقنان. وكان مواطنو أثينا أكثر عدداً، إذ كانوا يبلغون بضعة وعشرين ألفاً، إلا أنهم كانوا بدورهم يمارسون دكتاتورية «شديدة الديمقراطية» على أكثر من مائة ألف من الأغراب المقيمين بين ظهرانهم، وأكثر من أربع مائة ألف من الرقيق. وشهدنا أيضاً أن دكتاتورية الأقليات على الأغليات تكتسب الصفة الاستعمارية، وأنها استمرت إلى يومنا هذا في صورة الفصل العنصري.

ينبغي إذن أن نكف عن إلحاق الأقليات آلياً بالجماعات المقهورة، وعن اعتبار أن الأغليات جماعات قاهرة على الدوام.

يضاف إلى ذلك أن مشكلة الأقليات لا تطرح نفسها في كل زمان ومكان بصيغة واحدة؛ ففي الغرب، كان ظهور الدولة الحديثة مصحوباً باضطهاد الأقليات لأسباب دينية في جوهرها. وعلى سبيل المثال، كان في فرنسا مبدأ أساسي تعبر عنه مقولة إن «أرض المملكة يحددها الدين»، هدفه أن يكفل للمملكة تجانسا دينيا حقيقيا. وانطلاقاً من ذلك، عانى تاريخ اليهود في أوروبا سلسلة طويلة من الاضطهادات، وموجات الإبادة، والاستشهاد. وهناك في التاريخ الأوروبي منطوق واستمرارية معينين، بدءاً بمحاكم التفتيش وانتهاء بالنازية

(١) «التنادف» اصطلاح يستخدم في الكيمياء للدلالة على «انفصال ندف مادة لا بلورانية من السائل المذيب الذي كانت عالقة فيه عن طريق تكوينها لندف صغيرة يزداد حجمها باطراد وتتقاطر متجمعة». وهذا الاصطلاح التعليمي (أي غير المستخدم في اللغة الشائعة) مناسب على نحو خاص لوصف هذه العملية الحبة التي تتألف من الانفصال والتواصل، وتشكل التجمعات المتميزة داخل المجتمع.

والشمولية. وبين عصر توركمادا، الرئيس الأعلى لمحاكم التفتيش، وعصر معسكرات الاعتقال والإبادة هناك جوانب انقطاع وانفصام، وهناك أيضاً جوانب متكررة. وقد كان يحدث أحياناً بطبيعة الحال أن تثور مشاعر العطف لدى الملوك ولدى السلطات الدينية فتجعلهم يسطون حمايتهم على جاليات خاصة معينة فيجنبونها بذلك هول المذابح والإبادة. وكان ذلك ينتهي بهذه الجاليات إلى أن تجد نفسها من حيث الواقع محرومة من الحقوق المدنية، حيث كان هذا الحرمان من الحقوق المدنية هو - بالتحديد والتعريف - حال الأقلية، كما أن الحروب الدينية لم تفلت من قبضتها أكثر المجتمعات قرباً من بعضها البعض؛ وبين التاريخ المأسوي البالغ الطول للعلاقات بين الكاثوليك والبروتستانت أن الإبقاء المادي للأشخاص وللممتلكاتهم وثقافتهم، الذي لا يزال مستمراً أمام أعيننا في إيرلندا مثلاً، لم يعف أياً من أعضاء المجموعتين من أن تكون قاهرة حيناً ومقهورة حيناً آخر، وقاهرة ومقهورة معاً حيناً ثالثاً. وإذا كان عنف هذه الصراعات قد خف لحسن الحظ إلى حد بعيد في أيامنا هذه، فيجب ألا يدفنا ذلك إلى التعميم ولا إلى اليأس.

وقد كانت الأزمنة الحديثة هي التي أدخلت، مع صفاء الرؤية، عناصر جديدة للتقييم التاريخي، حيث أصبحت الدولة تقدم نفسها كسلطة معنوية ملزمة لكل المواطنين على قدم المساواة، الذين ينص التشريع على تساويهم في الحقوق أمام القانون. وبذلك لم تعد مشكلة الأقليات في حد ذاتها مطروحة من الناحية القانونية، فالدولة الحديثة توحد الأمة التي يتحمل المواطن في داخلها نفس الالتزامات ونفس الواجبات، أياً كان موطنه أو ديانتها أو طبقتها الاجتماعية. والمفروض أن تقضي الوحدة الوطنية على أوجه التوتر بين الأقليات وبين الأغلبية، فضلاً عن انتقال هاتين الكلمتين ومتضمناتهما من الحقائق إلى الصعيد الانتخابي، واكتسابها مدلولات تاريخية محدودة بالزمن ولا دوام لها، ومن ثم فهي موضع النقض المتكرر المنتظم.

غير أن من النقائص أن يكون مولد القانون الوضعي الحديث هو الذي أعاد طرح مشكلة الأقليات. ذلك أن التوافق بين الدولة الأمة وبين الجماعة الإثنية واللغوية أمر بعيد عن أن يكون منتشرًا شاملاً، ففكرة الأمة لم تعد تتحدد اليوم بالبعد الديني وحده. وقد برزت مشكلة الأقليات بحدة زائدة عندما حدث في أوروبا الوسطى أن أدت قوى التجاذب المحلي إلى حرمان امبراطورية النمسا والمجر من كل أمل في إقامة كل متجانس. ونحن جميعاً نعرف النتيجة: وهي الحرب العالمية الأولى و«بلقنة» أوروبا الوسطى، دون أن يؤدي ذلك إلى حل المشكلات الفعلية للأقليات الأوروبية؛ إذ إن أخطر وأقسى اضطهاد وقع على «أقلية»، وهو محاولة إبادة الشعب اليهودي، بدا وكأنه نتيجة مباشرة - وإن كانت غير متوقعة - للمبادئ التي كان يجب أن توفر حماية فعالة ونهائية للأقليات اليهودية.

وتصدر العقيدة الحالية - التشريعية والسياسية - فيما يتصل بالأقليات عن الحاجة إلى حمايتها، نظراً لأن وضع هذه الأقليات في أوروبا نفسها وفي خارجها لم يكن على الأرجح

أكثر هشاشة منه الآن. إن الانتصار الحالي لفكرة حقوق الإنسان، وصدور الصكوك والوثائق الوطنية والدولية العديدة التي تضمن حماية خاصة للفرد البشري أيًا كان جنسه أو لونه أو انتمائه الإثني أو لغته أو ثقافته أو دينه - هذا كله فتح حقيقي لا ريب فيه، ولا بد أن تتمكن مشكلة الأقليات من أن تجد فيه حلاً قانونيًا أصيلاً من حيث أن حقوق الإنسان هي حقوق «عالمية مطلقة»، وبالتالي فإنها تتجاوز ضمناً كل الحدود التي يمكن أن تفصل بين مختلف فئات المواطنين في إطار الأمة الواحدة.

لقد كانت هذه المقدمة ضرورية لجلاء مفهوم الأقلية وتخليصه من الضباب الذي صار يغلفه. وهي تتيح لنا، على أية حال، أن ننتهي إلى أن فكرة الأقلية ليست مفهومًا دينيًا، بل هي مفهوم اجتماعي سياسي، ينطبق على كل مجموعة من الأفراد تقيم من نفسها جماعة أو جالية ذات ثقافة خاصة بها على قدر من الاتساق والتماسك، يكفل تمايز هذه الجماعة عن الجماعة الأكبر حجمًا التي تعيش بين ظهرانيها وتكون في إطارها أقل عددًا. والنتيجة الأخرى التي نخرج بها من التحليل السابق هي أن مكان الأقلية لا يمكن تبوؤه دون مصاعب إلا في نطاق مجتمع تعددي؛ فكل مجتمع مركزي أو واحد، بما يقوم عليه من مفاهيم وطنية، يصطدم بمشكلات التجمعات الإثنية التي لا يمكن لها أن تحدد أبعاد ذاتيتها إلا من خلال علاقتها بالجماعات المركزية.

ما هو إذن، من هذا المنطلق، موقف الإسلام من هذه المسألة؟ فلنلاحظ أولاً أن مفهوم الأقلية ذاته ليس إسلامياً ولا عربياً، فكلمة «أقلية» - وجمعها «أقليات» - لفظة جديدة طارئة ظهرت في القرن التاسع عشر. ولم تكن فكرة العدد أبداً في الإسلام معياراً للحكم على تماسك النظم القانونية أو على تلاحم المجتمعات. وهذا التماسك والتلاحم ينتظم حول نبي وكتاب. و «الأمة» تحدد في الإسلام بالوحي الذي تلقته؛ فالمسلمون يستند تعريفهم إلى القرآن الكريم والرسول محمد ﷺ، والمسيحيون إلى عيسى عليه السلام والإنجيل، واليهود إلى موسى عليه السلام والتوراة. و «نحن» تعني «نحن المسلمين»، و «هم» تعني «هم غير المسلمين»، الذين قد يكونون يهوداً أو نصارى أو مزدكيين... فالانتماء إلى الأمة هو الذي يعتبر مرجعاً للشخص. ومن هنا انبثقت فكرة أن الفرد عضو على الدوام في «أمة»، وأن العلاقات بين الأمم هي التي تحدد العلاقات بين الأفراد. إذن فهناك علاقات المسلمين فيما بينهم، وعلاقاتهم بالأشخاص الآخرين التي تحدد على أسس عامة شاملة أو خاصة محددة، تبعاً للأمم التي ينتمي إليها هؤلاء الأشخاص الآخرون.

والشرط الإسلامي الأساسي الذي لا يصح غيره هو إيجاد قانون للتعامل بين الأمم انطلاقاً من هذا التعايش بين هذه الأمم المحددة تحديداً دينياً. أما معايير اللغة والانتماء الإثني واللون والمركز الاجتماعي، فإنها جميعاً لاغية من الأصل والبدائية، منذ مطلع القرن السابع، حيث يتبدى موقف الإسلام باعتماداً على أشد الدهشة بحدائمه وعالميته واستناده إلى الإخاء البشري والإخاء الديني. ولم يحدث أبداً أن وجدت أي معايير أخرى، لا في القرآن

ولا في السنة، ولا في أي مرحلة من مراحل تطور التشريع الإسلامي. ويمكن القول بأن الإسلام يرفض من الأصل فكرة «الأقلية» ذاتها في صورتها التي تتجلى في التشريعات الوضعية الحديثة، الغربية منها والدولية، وأنه قد سبق أفكار المشرع الحديث واهتماماته وتجاوزها.

والواقع أن ما يبرز قيمة الحقيقة الإسلامية أو المسيحية أو غيرها ليس هو أبداً عدد المدافعين عنها؛ ففي مثل هذا الأمر يكون «واحد كألف، وألف كواحد». وعلى نقيض ما تقول به الأيديولوجيات المادية الهيجلية أو الماركسية أو غيرها، فإن الإسلام لم يربط الحقيقة أبداً بصفة أولئك الذين يعتقدونها أو بعددهم. ونحن نعلم أن ملايين الناس يمكن أن يتجمعوا للدفاع عن خطأ، وأن هناك للأسف حقائق وقيما لا نجد من يهب حياته للذود عنها، إلا أن هذا لا يحول الخطأ إلى حقيقة ولا يجعل من الحقيقة خطأ. والتضليل الأكبر في زماننا هو الاعتقاد بأن القيم يمكن أن تبرز على نحو سحري من جماعة أو أخرى تخرج فجأة إلى المقدمة بحجة أنها تحمل لواء التاريخ، أو بأن هذه القيم يمكن تجاوزها واعتبارها بالية عفا عليها الزمن.

لهذا السبب يمكن أن يصبح بعض المسلمين «أقلية» هنا أو هناك، اليوم أو غداً، دون أن يغير ذلك شيئاً من إيمانهم ولا من قيمة معتقداتهم؛ فإذا ما أصبحوا أغلبية فإن ذلك - أيضاً - لا يغير شيئاً، لا من التزاماتهم ولا من حقوقهم، إلا أن يكون زيادة في مسؤولياتهم عندما يتعذر التذرع بالضعف والقلة. ويصدق هذا القول على الأمم (بالمعنى الديني) الأخرى. ومن منطلق الانساق مع الذات، يطرح الإسلام مقولة الوحدة الجوهرية بين «أهل الكتاب»، حيث يرى أن مبعث اختلافهم هو أن الوحي الذي أنزل على موسى وعيسى حُرّف. فالإسلام إذن يرد الوحي إلى أصله الصائب. إلا أن هذا الرد إلى الصواب هو أيضاً إنشاء حقيقي، لأن الأمم تنتظم حول كلام الله، الموحى به من جديد مع بقاءه على حاله أبداً.

الأخوة البشرية إذن واحدة فريدة في جوهرها، حتى وإن انطوت على عدة درجات، فهناك أولاً الأخوة البشرية أو الإنسانية العالمية؛ إذ إن البشر جميعاً متحدون في الله بارئهم، حيث يقول القرآن: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾ (سورة الحجرات، الآية ١٣)، فالخطاب القرآني موجه صراحة - كما هو الحال هنا - إلى جميع البشر. وهو يطرح المساواة بين جميع الناس طرحاً صريحاً. والتقوى وحدها - التي لا ترد لها أي مواصفات - هي التي تنشئ التفاوت بينهم في المراتب. ولا تكون الفوارق إلا نتيجة لعمق روابطنا القوية بالله جل شأنه. أما تعدد الجماعات البشرية (في أمم وشعوب وقبائل) فهو مستمد من الوحدة الأساسية لأصل البشر، ومنتهاه إلى التبادل بينهم: ﴿لتعارفوا﴾ (سورة الحجرات، الآية ١٣).

والتنوع إثراء. وينطوي التنوع الجمعي ضمناً على قيام علاقات تعارف؛ فالآخر إذن ليس غريباً - أجنبياً، وإنما هو أخ لي أنا متضامن معه. والتضامن البشري أساسي ومؤسس لصرح عظيم: ﴿يا عبادي الذين آمنوا إن أرضي واسعة فإياي فاعبدون﴾ (سورة العنكبوت، الآية ٥٦).

وفي قلب هذه الوحدة الشاملة بين البشر، يؤلف أهل الكتاب أمة ذات امتياز خاص: ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمناً بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون. وكذلك أنزلنا إليك الكتاب فالذين آتيناهم الكتاب يؤمنون به ومن هؤلاء من يؤمن به وما يجحد بآياتنا إلا الكافرون﴾ (سورة العنكبوت، الآيتان ٤٦-٤٧).

وهناك اشتراك في العقيدة بين جميع المؤمنين، وعلى نحو متميز بين أهل التوحيد، ومن ثم فإن لهم الحق في وضع خاص. وعلى ذلك فإن العلاقات بين الأمة الإسلامية وبين المسيحيين واليهود هي علاقات متميزة: ﴿فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم الله ربنا وربكم لنا أعمالنا ولكم أعمالكم لا حجة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا وإليه المصير﴾ (سورة الشورى، الآية ١٥؛ انظر أيضاً سورة البقرة، الآية ١٠٩). وترد في آي القرآن كذلك: ﴿ليسوا سواءً من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون. يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين. وما يفعلوا من خير فلن يكفروه والله عليمٌ بالمؤمنين﴾ (سورة آل عمران، الآيات ١١٣-١١٥). فالمعايير المتبناة هنا تقرب تقريباً وثيقاً بين أهل الكتاب وبين الأمة المسلمة، لأن هذه الأمة تتحدد صراحة بـ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

وغني عن البيان أن العلاقات التي توحد بين أعضاء الأمة المسلمة أشد متانة وأكثر توثقاً، فأعضاء هذه الأمة توحد بينهم مشاركة روحية تتجاوز في نفوسهم كل تمايز ممكن، ولذلك فإن التلاحم فيما بينهم يبلغ أقصى مداه. فهم مستضيئون بالله الذي هو «نور السموات والأرض»، وهم ﴿رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة يخافون يوماً تتقلب فيه القلوب والأبصار﴾ (سورة النور، الآيتان ٣٥ و ٣٧؛ انظر أيضاً سورة محمد، الآيتان ١-٢).

لا فرق إذن بين الأنبياء، هذا ما يعلنه الإسلام: ﴿قولوا آمناً بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربه لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾ (سورة البقرة، الآية ١٣٦).

ويلقي التضامن الطبيعي الذي يوحد بين الناس مزيداً من الدعم والتعزيز بفضل الانتماء الكتابي الذي ينشئ روابط خاصة بين أعضاء الأمة الإسلامية والأمة المسيحية

والأمة اليهودية؛ وهو يبلغ من التلاحم أقصاه حول التنزيل القرآني؛ فهناك إذن ثلاثة مستويات للتضامن بين الناس، هي: التضامن الإنساني وهو الأوسع شمولاً، والتضامن بين أهل ديانات التوحيد، وهو أضيق نطاقاً، وأخيراً التضامن الإسلامي، وهو الأقوى والأشد توثقاً. إذن تتمحور الآفاق الإنسانية حول العقيدة، التي تنشئ بين الناس التزامات مرتبطة بمضمون الاعتقاد العالمي، والتوحيدي، والإسلامي على التخصيص. وإذ يتبين ذلك، تبدو فكرة الأقلية شيئاً شاذاً، لا مغزى له البتة. وليس في القرآن ولا في السنة أي أثر أو ظل للتمييز العنصري أو للتفضيل الإثني على أي وجه من الوجوه. بل إن هناك - على عكس ذلك - تأكيداً واضحاً جلياً على أن التضامن في الله (الأخوة في الله) يلغي جميع الحواجز، أيًا كانت طبيعتها؛ «فلا فرق بين عربي وعجمي إلا بالتقوى»، كما كان محمد ﷺ يحب أن يذكر ويكرر. وكل تمييز عنصري أو إثني أو لغوي أو غير ذلك هو فعل مضاد للإسلام، بل ويشكل موقفاً أساسياً سداه الجحود ولحمته عصيان الله.

هناك إذن بين الديانات فروق لا يكتفي الإسلام بأن يقرها ويعترف بها على ما هي عليه، بل إنه يتقبل كذلك كل ما يترتب عليها من متضمنات. ومن المشروع للمسلم أن يطبق في حياته العامة والخاصة ما ينص عليه القرآن من قواعد وأعراف. ويجب عليه أن يدافع عن حرته في الاعتقاد وفي ممارسة هذا التشريع القرآني وتطبيقه. وهو من نفس المنطلق وعلى نفس الأساس يعترف بحق الآخرين في ممارسة شعائر دينهم، بكل ما يترتب على ذلك من نتائج بالنسبة لجميع الأطراف.

أما أن تكون الجماعة أو الأمة أغلبية أو أقلية فإن ذلك لا يخول لها أي حق في فرض الاضطهاد أو القهر على الجماعات الأخرى أيًا كان شأنها. وتورد الفصول المخصصة في هذا المجلد لحقوق الإنسان والعلاقات الدولية دراسة مدققة لمجموع الحقوق المعترف بها للجماعات الأخرى، ولذا فإننا لن نطيل في بحث المسألة هنا، بل سنكتفي بعرض الموقف الإسلامي القائم على التسامح والمعاملة بالمثل، حيث «لا إكراه في الدين». ومن حق غير المسلمين الذين يعيشون بين ظهرائي المجتمع المسلم أن يمارسوا ديانتهم بكل حرية، لا فيما يتصل بالعقيدة والشعائر فحسب، بل وأيضاً فيما يتعلق بالقواعد التي تنظم الزواج والطلاق والميراث. وليس مطلوباً منهم أن يدافعوا عن الأمة الإسلامية بالسلاح، كما أنهم لا يخضعون للالتزام العسكري الذي يفرضه الجهاد، وإنما يُطلب منهم الولاء فقط.

ولقد كان من الضروري بطبيعة الحال تنظيم تعايش الأمم أو الجماعات الدينية تنظيمًا عملياً. والسلام هو الحالة الطبيعية والسوية للروابط بين البشر، في حين أن للحرب قوانينها وظروفها التي تفرض قواعد محددة وقيوداً خاصة. ولقد بذل محمد ﷺ جهداً صادقاً لإيجاد وحدة سياسية عامة مع اليهود والنصارى؛ فدستور العام الأول للهجرة هو، كما قال غودفروا

ديموميين «تحفة من تحف السياسة الدولية»^(٢). وقد حفظ لنا ابن هشام^(٣) نصه العريق، الذي يمثل أحد الجهود المبكرة من أجل إيجاد التوافق العام والاستعاضة عن التضامن القبلي الآلي بتضامن عضوي قائم على القانون والحق. ويعلن النص أن المسلمين ويهود المدينة يؤلفون حول محمد ﷺ «أمة واحدة من دون الناس». كما يعلن النص أن «ذمة الله واحدة»، وأن «اليهود الذين يعاهدوننا العون والنجدة»: «فإن له النصر والأسوة»، «وأنهم لا يتعرضون لقهرك، ومن عاداهم لا يجد عوناً «غير مظلومين ولا مستنصر عليهم». ويعلن النص أخيراً أن كل خلاف ينشأ يجب عرضه على الله وعلى محمد ﷺ: «مهما اختلفتم فيه فإن مردّه إلى الله وإلى محمد».

وهكذا أرسيت منذ العام الأول للهجرة (أي منذ أربعة عشر قرناً) الأسس الأولى للتضامن بين الأمم أو أهل العقائد المختلفة، فذمة الله واحدة. وتعني كلمة «ذمة»، في الأصل اللغوي، التزاماً وكفالة وضمناً، ومسؤولية وتنبهاً لعواقب أفعالنا. والعهد المشار إليه عهد رسمي يضمنه الله، ويكفل للأمم أو أهل العقائد الداخلين فيه تحالفاً وحماية متبادلة. و«أهل الذمة» هم أعضاء الجماعات الدينية التي عقد معها هذا العهد، الذي يمكن أن يكون صريحاً، مثل عهد العام الأول للهجرة، أو ضمناً ناشئاً عن القواعد الأساسية المستلهمة من القرآن.

وعليه فإن دستور المدينة يكفل في عهد رسمي يضمنه الله ومحمد ﷺ - حلفاً بين القبائل اليهودية وبين المسلمين من أجل الالتزام بالوفاق واحترام حياة الأفراد والمشاركة عند الاقتضاء في الدفاع عن واحة يثرب. وبمقتضى هذا العهد يقبل الجميع الخضوع لسلطان النبي ﷺ. ومن أهم الأمور العميقة المغزى هنا أن دية القتيل - ذات الأهمية الكبرى في ذلك العصر - تفرض على جميع أطراف الحلف. ومعنى ذلك أن هذا المبدأ الجوهرى بالنسبة لمجتمع تلك الفترة يوسع مجال التضامن ويخرج به من إطاره القبلي فيرسيه داخل إطار توافقي. وهو ما يشكل ثورة حقيقية في نطاق التضامن؛ حيث تصبح كل الخلافات التي تشتجر عوارض يتجاوزها الاحتكام إلى النبي محمد ﷺ، الحكم الأعلى في السلام والقائد في الحرب. ويلاحظ غودفروا ديموميين أن «من الأمور الملقطة للنظر ما نلاحظه من... اعتدال محمد عليه الصلاة والسلام الذي... لا يذكر الدين ولا بمجرد الإشارة؛ فتنظيمات الأسرة والقبيلة باقية على حالها بلا تغيير، فبیت القصيد هو السلام بين الجماعات»^(٤).

وهكذا فإن الاختلاف في الدين يجب ألا يكون بأي حال مبعثاً للتنافر أو الكراهية بين المسلمين وغير المسلمين. وهذا المبدأ الأساسي ظل يُؤكّد مراراً طوال القرون التي

(٢) M. Gaudet-Demombynes، ١٩٥٧، ص ١١٣.

(٣) ابن هشام، ١٩٥٥، المجلد ٢، ص ٣٤١.

(٤) نفس المرجع، ص ١١٥.

انضمرت منذ ذلك الحين. وفي العهد القريب منا نجد الشيخ محمود شلتوت، الشيخ السابق لجامعة الأزهر، يصوغ هذا المبدأ مرة أخرى بأسلوب قاطع، حيث يقول: «إن الإسلام لا يجعل مجرد المخالفة في الدين سببًا يحمل على التقاطع بالفتنة وسلب الحريات والإخراج من الديار، وإنما يجعل العداوة، الذي يدفع المخالفين إلى الإيذاء والفتنة، سببًا مانعًا من موالاتهم والامتزاج بهم والاعتماد عليهم»^(٥). ثم يستشهد الشيخ في هذا الصدد بالآيتين التاليتين الواضحتين للغاية: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ. إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تُوَلُّوهُمْ وَمَن يُتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾. (سورة الممتحنة، الآيتان ٨-٩).

لقد اختط الإسلام إذن طريقًا لا نظير لوضوحه، سبق به أحدث النظريات في ميدان حقوق الإنسان. وهذا هو السبب، كما يبين عبد العزيز كامل في هذا المجلد نفسه، في أن الإسلام يبدو منسجمًا غاية الانسجام مع مذهب حقوق الإنسان كما هو معروف اليوم، فوضع «الذمة» لا يعدو أن يكون تنظيمًا في وقت السلم، وعلى نحو عملي ملموس، لأوضاع التعايش مع أهل العقائد الأخرى في إطار المجتمع الإسلامي، دون إغفال التدابير اليقظة التي تغدو ضرورة في زمن الحرب. وقد عرف كلود كاهين وضع الذمة هذا تعريفًا جيدًا بأنه «العقد الذي يتجدد تلقائيًا بلا نهاية، والذي تبسط الأمة الإسلامية بمقتضاه الضيافة والحماية لأعضاء الديانات المترلة الأخرى، شريطة أن يحترم هؤلاء الأعضاء أنفسهم سيطرة الإسلام»^(٦). وكثيرًا ما اختلف وضع الذمة نفسه من حين إلى آخر؛ فكانت صرامته تشدد أو تضعف تبعًا للظروف ولوجهات النظر، ففترات الخطر والاضطرابات تؤدي بوجه عام إلى مزيد من الصرامة، بينما يتيح السلام والرخاء فرص ازدهار التسامح. ووضع الذميين ضمن لهم حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر وحرية استخدام الأماكن المخصصة لذلك، واحتفاظ كل طائفة دينية بحقوقها في اتباع قوانينها وتقاليدها ونظم الرئاسة فيها. بل إن نطاق العمل بهذا الوضع جرى توسيعه ليشمل غير الموحدين، مثل الزرادشتيين والبوذيين، بأن طبقت على حالتهم نفس القواعد المنطقية عن طريق القياس الذي يحتل موقعًا بالغ الأهمية في الفقه. وقد فرضت بطبيعة الحال هنا وهناك بعض القيود، مثل حظر سب الإسلام أو التبشير بغير الإسلام بين المسلمين. ويكون الطفل من الزواج المختلط مسلمًا بقوة القانون. إلا أن الطفل الذي يعثر عليه في حي غالبية سكانه من اليهود أو من المسيحيين يعتبر يهوديًا أو مسيحيًا. ويعفى غير المسلمين - حسبما سبق البيان - من الخدمة العسكرية، ولكن يجوز لهم

(٥) محمود شلتوت، ١٩٨٢، ص ٢٦٣.

(٦) انظر C. Cahen, *EF*² art. «Dhimma».

الالتحاق بأي وظيفة أو عمل في مجال الاقتصاد أو الإدارة. والقيود الوحيد هو المتعلق بالقيادة العسكرية أو السياسية في أعلى مراتبها. غير أن بوسعهم أن يصبحوا مستشارين أو عاملين حتى على هذا المستوى - بصفة خبراء. وقد كان من مسؤوليات المحتسب أن يسهر على كفالة المعاملة الحسنة للذميين، لأن من حقهم أن يلقوا الحماية والمعاملة الحسنة بمقتضى العهد الرسمي الذي يلزم الأمة الإسلامية جمعاء، إذ إن الله يأمر بالوفاء الصارم بالعهود، حيث تبدأ سورة المائدة بالآية: «يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود...»، ويؤكد النبي ﷺ بقوة قائلاً: «من آذى ذمياً أو معاهداً نحن خصمه يوم القيامة»^(٧).

ولا بد من الإقرار بأن قواعد الحماية هذه كانت فعالة، على الرغم من حالات التطرف التي أدانها العلماء جميعاً ورفضوها وقاوموها بنجاح في أحيان كثيرة. ويسجل المؤرخ كلود كاهين أن «الإسلام في العصور الوسطى لا يتضمن أي شيء يمكن أن يوصف تحديداً بأنه معاداة للسامية»^(٨).

وكلود كاهين أيضاً هو الذي يصدر الحكم الموضوعي المتزن التالي: «لقد كانت حال غير المسلمين إذن في الدول الإسلامية هي حال من يلقي معاملة عادلة [...] ولتجنب في نفس الوقت الإغراق في أحلام الهناء أو في الخلط بين العصور. فلقد كان الذميون يتعرضون لبعض أشكال المعاملة التمييزية في مجال الضرائب، والقضاء بين الأطراف المختلفة ديناً. وكانت هناك في فترات متقطعة - ومن ثم لا تشكل قاعدة - أوجه تمييز في الملابس (كان هدفها الرئيسي الحيلولة دون التجسس). وكان هنالك حظر على إنشاء دور العبادة الجديدة (وهو حظر أمكن الإفلات منه دائماً بالمال)، وكان ثمة حظر عقوبة مخالفه الموت - وهي عقوبة ندر تطبيقها - على سب الإسلام وردة من أسلم. وكان هناك من جانب المسلمين في أحيان كثيرة نوع من التعالي الأرستقراطي. غير أننا حين نراعي كل الاعتبارات ونجري مقارنة مع المجتمعات الأخرى في ذلك الوقت لا يبدو لنا أن حياة غير المسلمين كانت شاقة مرهقة. والملاحظ أن الذين كانوا يعيشون منهم على حدود ديار الإسلام ويستطيعون الهجرة منها لم يهاجروا؛ فلقد كانت الثقافة المسيحية متصلة حية، والثقافة اليهودية تتطور، والعالم الإسلامي - من الناحيتين الثقافية والاقتصادية - جنة لليهود في القرون من التاسع إلى الحادي عشر. وقد كان الأمر يتعلق - فوق استغلال الثقافات وبعيداً عن شؤون العقيدة - بالمشاركة في تلك الحضارة المشتركة الشاسعة الأبعاد التي لا يوجد لها اسم آخر غير اسم الحضارة الإسلامية، والتي تآخى فيها، ولا سيما في مجال العلوم، الأطباء والعلماء من جميع الأديان. وحدث في الحياة العملية أن وُجِدَت مهن غالبية ممارستها من دين معين، أو تجمعات من السكان

(٧) رواه ابن أبي الحديد عن الإمام علي، ١٩٥٨-١٩٦٤، المجلد ٣، ص ٩١.

(٨) انظر C. Cahen، المقال المذكور فيما تقدم.

حول المباني المخصصة لأداء الشعائر الدينية، إلخ. ولكن لم يحدث قط تمييز بين السكان ولا حَجْر سكاني يشبه الغيتو «Ghetto» (تجمع سكاني لفئة لا تحظى بالاحترام). وكانت في حالات نادرة ولأسباب دينية محضة تحدث فورات غضب من الجمهور، ولكن السلطات كانت تتدخل وتقر النظام وتفرض عقاب المخلين به»^(٩).

وكانت مسألة الضرائب - الخراج و الجزية - مصدرًا لقدر كبير من سوء الفهم، رغم أنها في جوهرها بسيطة؛ فغير المسلمين لا يؤدون زكاة عن أموالهم، كما أنهم معفون من الخدمة العسكرية. و الخراج ضريبة على الأرض، و الجزية ضريبة على الأفراد، وهما مناظرتان للزكاة وللخدمة العسكرية. والقرآن يذكر مؤكداً: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ (سورة التوبة، الآية ٢٩). فالجزية - ضريبة الرأس - فعل ولاء اجتماعي يقيم حقاً في الانخراط على نحو خاص في صفوف الأمة، وهو الذي يسجل القبول، من كلا الطرفين، للوضع والعهد الرسمي الذي كفل لأهل الكتاب أن يتمتعوا بكامل حريتهم في ممارسة شعائرهم وبالحق في الاحتفاظ بنظمهم الخاصة للأحوال الشخصية. وتعني هذه الآية ضمناً أن دفع الجزية يحول دون قتال أهل الكتاب، الذين يدخلون بصفتهم هذه في نطاق الضيافة الإسلامية.

فالجزية ضريبة «إبدال». وهي تعادل تقريباً «ضريبة الدم» المتمثلة في الخدمة العسكرية التي يقتضيها الجهاد، والمتسمة بسمة دينية، والتي لا يصح فرضها على غير المسلمين، احتراماً لعقيدتهم. وجدير بالذكر أن الذميين الذين يشتركون بصفة جماعية أو فردية في الدفاع عن الوطن يعفون من هذه الضريبة على الفور»^(١٠).

أما «الخراج» فضريبة عقارية تستحق على الأرض. وقد كان لها دور جوهري في التاريخ الاقتصادي للإسلام؛ ففي بداية الفتح العربي، استمرت نظم الضرائب المحلية مطبقة حسب التقاليد والأعراف التي كانت سارية في كل بلد، فاستمر جمع الضرائب القديمة، ولكن لصالح الدولة الجديدة»^(١١). ولعل ذلك يوضح الاختلافات التي كانت قائمة بين النظم في مختلف الأمصار: العراق، وسوريا، ومصر، والأندلس، حيث كان الوعاء الضريبي في كل منها يختلف عن نظائره في الأخرى. غير أن المؤرخين هم المختصون باستخلاص المعالم الرئيسية للنظم العملية التجريبية (البراغماتية) التي طبقت آنذاك. أما العنصر الجوهري الذي ينبغي لنا تأكيده وإبرازه هنا فهو أن ضمان ملكية الأرض كان مكفولاً لجميع السكان

(٩) انظر Cahen، C.، ١٩٨٣، ص ١٨-١٩.

(١٠) انظر الفصل الخامس عشر فيما يلي من هذا المجلد.

(١١) أبو يوسف يعقوب، ١٩٨٥. وهو من أقدم الكتب التي تناولت الموضوع، ويبدأ بإلحاق الخراج بالغنائم (انظر الصفحات ٩٧-١١٠) وهو يربط هذه الضريبة صراحة بتقديم الفتح.

المحليين من غير المسلمين نظير قيامهم بسداد «الخراج»، الذي كان يحسب غالبًا على نحو مماثل لحساب «الزكاة» المفروضة على المسلمين وحدهم.

ثم تطورت الضريبة لتصبح لصيقة بالأرض، وليس بمالكها. وفي بعض الحالات كان المالك يدخل الإسلام، ولكن الأرض تستمر خاضعة للضريبة. وعلى هذا النحو انتفت الصفة «التمييزية» عن ضريبة الخراج، لأن وعاءها - وهو الأرض نفسها - فصل بينها وبين دين مالك الأرض الخاضعة للضريبة بذاتها^(١٢). أما أن «الخراج» كان باهظًا أحيانًا، أو أن مصالح اقتصادية معينة زادت على الاعتبارات الدينية الأصلية بما أدى في حالات كثيرة إلى الاستغلال السيء، فإن هذا كله حق لا شك فيه. ولكن الأمر الجوهرى على أي حال يظل، حتى في هذه النقطة، أن المسلمين وغير المسلمين كانوا يعيشون في ظل نفس الظروف، فلم يكن الأمراء الجائرون يحفلون بالتمييز بين أفراد الرعية حسب دياناتهم.

وبعبارة أخرى، فإن مسألة الضرائب - وهي مرهقة دائمًا في كل زمان ومكان - لا يشوبها شيء يدل على أنها كانت أداة قهر في أيدي المسلمين يسلطونها على غيرهم، أو أنها كانت متصلة بوضع «الأقليات».

والحق أن مشكلة «الأقليات» ذاتها مرتبطة بموقف الغرب تجاه الجماعات المسيحية التي كانت تعيش في كنف الامبراطورية الإسلامية، وفي الامبراطورية العثمانية بصفة خاصة. فالغرب هو الذي أسقط أفكاره الخاصة على الآخرين في هذا الصدد، ورأى في المسيحيين المقيمين في دار الإسلام «أقليات». بل الأكثر من هذا أنه ادعى لنفسه حق الحماية تجاههم، وحاول أن يستغلهم - بنجاح في بعض الأحيان - لجعل منهم طلائع مستقرة في الموقع كي يفصمهم عن الميثاق الذي يربطهم بالوطن الذي يحتضنهم، ليربطهم ببلد الحماية. ولقد استعرت «الروح الصليبية» مع الاستعمار. فالامتيازات الأجنبية، واقتصادات «موانئ الشرق»، واستغلال «القوميات» التي كانت تعيش في الامبراطورية العثمانية، كلها عناصر أدت إلى خلق «مسألة شرقية» مصطنعة تمامًا، اتخذتها القوى الأوروبية ذريعة كي تساند - كل بدورها وتبعًا للمصالح ومقتضى الحال المناسبة - إما سلامة أراضي الامبراطورية العثمانية، أو حقوق الأقليات المقهورة في إقامة دولها الخاصة. ولا شك في أن المسيحيين لم يكونوا يرغبون في شيء رغبتهم في التحرر من الريقة العثمانية التي غدت بالغة الثقل بلا شك، ولا سيما بالنظر إلى التطلعات المغرية التي راحت القوى الأوروبية تستهويهم بها.

ولما صارت «الأقليات» موضع منافسة سياسية بين الأتراك والأوروبيين، أصبح وضعها مسيئًا إلى أقصى حد وأصبحت متورطة في مناقشات دولية لا شأن لها بالإسلام أو بالمسيحية

(١٢) لمزيد من التفاصيل، انظر «Kharadj» art. C. Cahen, *EF*

أو باليهودية. وقد كانت ضرورة تحديث الامبراطورية العثمانية وإحاقها بالعالم الحديث أكثر إلحاحاً، نظراً لارتباط ذلك بقدرة هذه الامبراطورية على أن تجابه على أسس جديدة عديداً من المسائل الدبلوماسية والعسكرية والسياسية. إلا أن مشكلة الأقليات تجاوزت إلى حد بعيد حق كل «ملة» في إدارة شؤونها ذاتياً، وغدت عنصر رهان مزدوج. فالأوروبيون يتدبرون كيفية تفتيت الامبراطورية العثمانية على أفضل ما يناسب المصالح والأطماع المتناقضة لهذه القوى الأوروبية، بينما كان هم السلطنة العثمانية هو تغيير البنى الشاملة للامبراطورية تغييراً جذرياً وإدخال التعديلات الاجتماعية والثقافية التي فرضت ضرورتها مقتضيات الساعة. أما حاجة المفكرين الدينيين إلى حل مسألة «الأقليات» العرقية فما كان من الممكن في ظل تلك الظروف إلا أن تقوم على سوء الفهم. وقد كان هدف «التنظيمات» التي أصدرها السلطان عبد المجيد هو إدخال إصلاحات مستلهمة من روح الإسلام ومن الفلسفة الحديثة لحقوق الفرد في الوقت نفسه. وتولى الصدر الأعظم رشيد باشا إصدار الأمر العالي المؤرخ ٣ نوفمبر/ تشرين الثاني ١٨٣٩، والمسمى ميثاق «قول - خانة»، متضمناً نصاً بعيداً المغزى بشأن موضوعنا:

«يجب للتنظيمات أن تتناول ثلاث نقاط، هي:

- ١ - الضمانات التي تكفل للرعية الأمن التام على حياتها وشرفها وأموالها.
 - ٢ - طريقة منظمة لتقدير الضرائب وتحصيلها.
 - ٣ - طريقة منظمة أيضاً لتطبيق الخدمة العسكرية الإجبارية وتحديد مدتها»^(١٣).
- ولم تكن تنظيمات «قول - خانة» في حد ذاتها مناقضة لروح الإسلام ولا لنصوصه، وذلك باستثناء التجنيد الإجباري.

وكما رأينا، فإن الإسلام كفل على الدوام الحقوق في الحياة وفي الملكية وفي حرية العقيدة الدينية وممارسة شعائرها. أما مسألة الضرائب والخدمة العسكرية على الرعية من غير المسلمين فكان من الميسور دون شك تعديلها على نحو أو آخر. إلا أن التصديق على ميثاق «قول - خانة» اعتُبر إخلالاً بالنظام القائم ومحاباة لا حياء فيها للمصالح الأجنبية، ومن ثم أدخل بوضوح في فئة التدابير التي تستهدف تفتيت الامبراطورية العثمانية وتعني هزيمة للإسلام. وقد كانت عبارة «كلمة حق أريد بها باطل»، التي أعرب بها المؤرخ التونسي بن ضياف عن خيبة الأمل وهو يعلق على «عهد الأمان» الذي صدر في تونس متضمناً نفس نصوص قول - خانة تقريباً، هذه العبارة كانت تنطبق بنفس القدر على «قول - خانة» أيضاً. ويسجل غاستون فيت بوضوح لعبة القوى الأوروبية في هذا الصدد؛ حيث كانت تدفع إلى إدخال الإصلاحات من جانب، وتعمل بهمة على تخريبها من جانب آخر. ويكتب غاستون

(١٣) انظر G. Wiet، ١٩٥٨، ص ١١٩٨-١١٩٩؛ وانظر نص الميثاق في E.D. Englehardt، ١٨٨٢، ص ٢٥٧ وما بعدها.

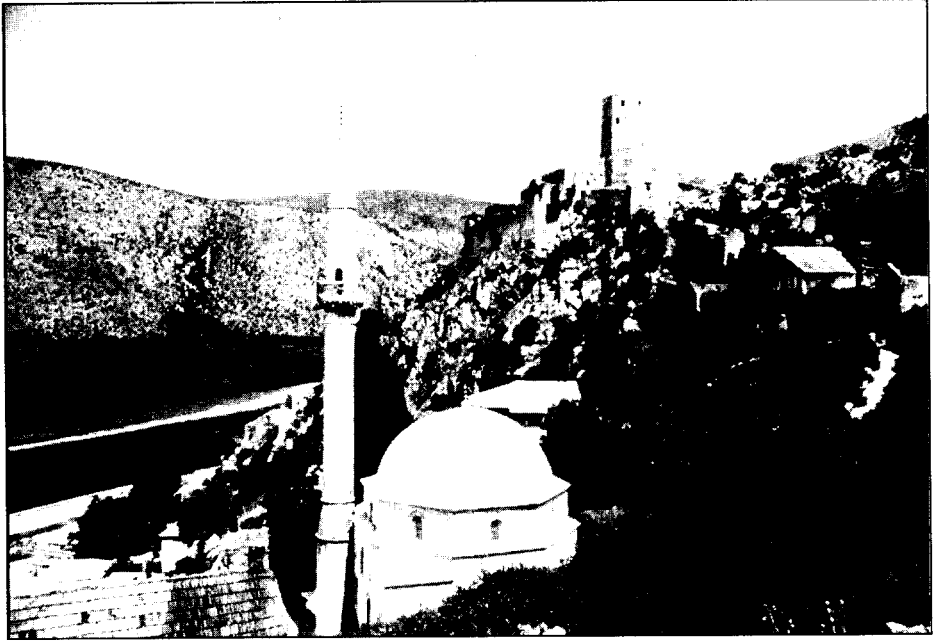
فيت بلا تردد في هذا الخصوص قائلاً إن «الإصلاحات التي شرع فيها بنية خالصة جرى اختراقها من الداخل، وأدى عدم تطبيقها - الذي كان يتفق على الأرجح مع الرغبة الخفية للقوى الأوروبية - إلى إيجاد المبرر لعمليات تفتيت جديدة»^(١٤).

وبكفي أن نذكر أن مسألة الأقليات في الإسلام لا يمكن دراستها في العصر الحديث خارج سياق السياسة الدولية التي اضطلعت فيها الأطماع الاستعمارية والامبريالية الأوروبية بدور بالغ الأهمية. ولا ريب أن هذه الأطماع لم تخلق هذه المشكلة من العدم، ولكن القوى الأوروبية اجتهدت باستماتة كي تنهي قرونًا طويلة من التعايش السلمي بين الجماعات الدينية وتستخدم المسيحيين واليهود سلاحًا ضد السلطة الإسلامية. ووعدت جميع «الأقليات» بالفردوس والنعيم المقيم، وزاد من سهولة هذه الوعود أن عبء تحقيقها لم يكن يقع على كاهلها، فالموارنة في لبنان^(١٥) والأقباط في مصر، والأكراد والأرمن واليونانيون في آسيا الصغرى، واليهود في فلسطين والمغرب، كانت كل جماعة منهم بدورها، وتبعًا لمقتضيات الساعة، موضع إغراءات تعدها بها القوى الاستعمارية. وقد خابت آمال هذه الجماعات كلها ولم تفلح واحدة منها في إقامة دولتها، وإنما كانت الصهيونية وحدها هي التي استفادت من مشاعر التعاطف العميق الناجمة عن عمليات الإبادة الهتلرية الفظيعة، التي ارتكبتها أوروبيون في أوروبا ذاتها، واستغلت إحساس الغرب بالعار وشعوره العميق بالذنب، لترجم في الواقع الملموس واحدًا من الإعلانات الأوروبية التي لا حصر لها. وبمكنا الآن على ضوء الأحداث التي وقعت والزمن الذي انقضى أن نقرر أن أيًا من مسائل «الأقليات» في دار الإسلام لم تنته إلى حل مستند إلى النهج الذي اتبعته الدوائر الأوروبية.

ذلك أن المشكلة لم تكن في الأصل، ولا هي اليوم، مشكلة أقلية أو أغلبية؛ فما يسمى أقلية هو حقيقة اجتماعية سياسية ينبغي معالجتها على أساس صفتها هذه والأقلية لا تصح كذلك إلا إذا كان لديها وعي بنفسها على أنها أقلية. والإحساس بالقهر هو الذي ينشئ الأقلية بما يضيفه عليها من تماسك. غير أن إحساس الأقلية هذا يحتاج إلى نظرة خارجية لكي يظهر ويتجلى. و «الأغلبية» التي «تقهر» «الأقلية» وتعاملها بهذه الصفة هي التي تمنحها جواز دخولها حلبة التاريخ. وقد أوضحنا بجلاء كاف أن الإسلام يدرك «الآخر» على أنه «آخر»، ولكنه لا يرى فيه أبدًا كائنًا أقل شأنًا. ولذلك فإننا إذا استثنينا قليلًا من الحالات التي كانت لحسن الحظ محدودة في الزمان والمكان، والتي تناقض على أي حال تناقضا صارخا مع الإسلام نصا وروحا، نجد أن القهر لم يمارس قط ضد الجماعات المسيحية أو اليهودية أو غيرها ممن أقاموا في ديار الإسلام. ونلاحظ في الوقت نفسه أن اليهود مثلا، الذين

(١٤) G. Wiet، المرجع السالف الذكر، ص ٢٠١.

(١٥) أصدر لويس الرابع عشر التعليمات الدبلوماسية التالية: «ينبغي لنا توجيه تعليمات لجميع قناصل الأمة الفرنسية ونواب قناصلها في جميع موانئ الشرق بأن يظهروا بكل قواهم وسلطانهم البطريرك الماروني وجميع المسيحيين الموارنة في جبل لبنان». نقلًا عن G. Wiet في المرجع السالف الذكر، ص ١٢٠٢.



مسجد وبرج في بوسيتلج (على نهر الناريتوا)، البوسنة والهرسك
لوارا © اكسلورور، باريس

كانت تضطهدهم أوروبا، كانوا يلقون دائماً في كنف المسلمين كريم الضيافة التي يفرضها اشتراكهم في الانتماء إلى كتاب منزل من عند الله. ولقد كانت إيزابيل الكاثوليكية هي التي طردت يهود إسبانيا وكان المغرب الإسلامي هو الذي فتح لهم ذراعيه، كما فعل بعد ذلك مع يهود ليفورنو. ولقد كان انعدام أي قهر منظم حائلاً دون تحول الجماعات العرقية أو المخالفة إلى «أقليات» بين ظهرائي البلدان الإسلامية، فهي لم تتعرض قط لأي محاولة لاستيعابها، وظلت متمتعة بقدر كبير من الاستقلال الذاتي ومحافضة على شخصيتها المتميزة. ثم جاءت النظرة الأوروبية لتحاول، لاعة بالنار، إغراء هذه الجماعات بأن تقيم من نفسها «أقليات» في مواجهة الأغلبية، فدفعتها على درب التمرد، وأطلقت بذلك ردود أفعال تتعذر السيطرة عليها وتبلغ في أحيان كثيرة مبلغ المآسي التي لا مخرج منها، كما حدث في حالتي الأرمن والأكراد. والواقع أن المشكلة قد خرجت من حيز الدين لتدخل في حيز السياسة، ولم يعد يمكن القول إن الإسلام هو مصدرها، وإنما سببها هو مولد الأمم الدول الحديثة في ظل الألم والعنف، فقد فرضت

نفسها بوصفها كيانات مركزية وأحادية ولم تترك إلا أقل الفرص للمثل الأعلى الإسلامي للمجتمع التعددي.

ولا ريب في أن الحقائق المشهودة اليوم تدين الطريقة التي طرحت بها القوى والدوائر الأوروبية مشكلة الأقليات، لأنها أفضت إلى طريق مسدود، فضلاً عن تجردها من الواقعية والمنطق. ولقد شاءت تلك الطريقة أن تطابق، مهما كلف الأمر، بين الإثنية والدولة، رغم أن من الواضح استحالة حل مشكلة الأقليات بإعطاء كل منها دولة خاصة بها، لأن الدولة تستمد شرعيتها التاريخية من عناصر كثيرة أخرى. وليس معنى هذا إطلاقاً القول بأن مشكلة الأقليات مصطنعة أو أنها لا تعدو أن تكون اختلاقاً شيطانياً استحدثته «المصالح الأجنبية». فمن المشروع أن تسعى جماعة دينية أو إثنية أو لغوية إلى أن تثبت، بل وتنمي، شخصيتها الخاصة وتعزز هويتها. ولكن الرغبة في أن يحيا المرء على طريقته الخاصة لا يمكن أن تتحقق بمعزل عن الآخرين. وهناك اليوم في كل مكان توازنات لا بد من الحفاظ عليها بين مختلف الجماعات والمناطق والطبقات الاجتماعية. ولا مفر من أن تكون مصالح الجميع والعلاقات مع الخارج موضع تنازلات وحلول وسطى يجري التفاوض بشأنها على ضوء القيود الخارجية التي تفرضها علاقات الجماعة المعنية مع المجموع، والروابط التي تربط مختلف الجماعات بمستويات الإنتاج وهيكله، ومع مراعاة القطاعات ذات الأهمية الحاسمة في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. غير أنه أياً كانت هذه القيود، فإن مسألة الأقليات لا بد من معالجتها اليوم دائماً من منطلق حقوق الفرد وحقوق الجماعة، إذ إن القضية الرئيسية تظل دائماً من الناحية العملية هي مشكلة التنظيم السياسي للتعايش بين الجماعات البشرية في إطار الوحدات الكبيرة التي تضمها. ويجب في هذا الصدد عدم إغفال الدروس المستمدة من الإسلام.

والواقع أن المجتمع الدولي يطرح القضية اليوم في صيغة تكاد تكون إسلامية، متأثراً في ذلك بما صادفه من حالات الفشل الخطير في معالجتها؛ فالعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية الذي أصبح الآن نافذاً تحت رعاية الأمم المتحدة يعلن أنه «في الدول التي توجد فيها أقليات إثنية أو دينية أو لغوية، لا يجوز حرمان الأفراد المنتمين إلى هذه الأقليات من التمتع مع سائر أفراد جماعته بحياتهم الثقافية الخاصة وبأن يعتنقوا ويمارسوا دينهم الخاص وبأن يستخدموا لغتهم الخاصة» (المادة ٢٧).

ويؤدي طرح القضية على هذا النحو إلى نقل مسألة الأقليات من حدودها الضيقة إلى الأفق الرحيب لحقوق الإنسان والتسليم لكل جماعة بشرية بالحق في أن تقيم من نفسها شخصاً جماعياً، دون أن يؤدي ذلك بالضرورة إلى الانفصالية السياسية. والمثل الأعلى الاجتماعي المتوخى في ميثاق الأمم المتحدة مثل تعددي يعترف بالشخصية الإنسانية ويقوم على الحرية. وقد بذل عصرنا من أجل هذه المسألة جهوداً كبيرة، ولا تزال هناك أمور كثيرة تستدعي الحل من أجل تعزيز الحماية القانونية في هذا الصدد وجعلها أكثر فعالية. وعلى

ذلك، فإن تجاوز المسألة وإخراجها - بالنسبة للبلدان الإسلامية على الأقل - من إطارها الاستعماري هو الذي أدخل مسألة الأقليات مرحلة حاسمة.

إلا أن هذا الوضع الخاص لا يجوز أن يتخذ ذريعة للتشكيك في الإسهام الهائل الذي قدمه الإسلام. فمن المفارقات - وإن لم يكن ذلك أكثر من أمر ظاهري - أن واضعي ميثاق الأمم المتحدة لم يزدوا عن إعادة صياغة ما جاء به دستور العام الأول للهجرة الذي أكد أن «ذمة الله واحدة»؛ فالتسامح الإسلامي لم يكن مؤقتًا ولا انتهازيًا، بل كان يقوم على مسلمة أساسية تأكدت على مدى قرون طويلة في أبهى صورها، وهي كرامة الإنسان «ولقد كرمنا بني آدم»^(١٦). وحقوق الإنسان، التي هي في الإسلام حقوق الله، تنطبق انطباقًا عالميًا مطلقًا دون قيد ولا تحفظ. وليست رسالة الإسلام هذه في التسامح أمر يمكن أن يستغني عنه عالمنا، حيث لا يزال الشوط الذي ينبغي قطعه طويلًا، سواء في ديار الإسلام وخارجها.

والإسلام قادر إذن على أن يسهم إسهامًا حاسمًا في الفهم السليم والتمسك لمسألة الأقليات من أجل التوصل إلى تنظيم مؤسسي للتعايش السلمي بين الجماعات، دون استغلالها ضد بعضها البعض، ودون السعي إلى إقامة كيانات وهمية على الأكاذيب والنهب وإخراج الضعفاء من ديارهم.

وسيتناول المجلد الأخير من هذا المصنف بصورة مفصلة الأوضاع الحالية للأقليات في ديار الإسلام - وكذلك أوضاع المسلمين الذين يعيشون خارج مجالهم الثقافي. ويبدو لنا أن من المسلم به منذ الآن أن موقف الإسلام المتسامح، بأوسع معاني التسامح وأعمقها وأسمائها، قد حقق ثمارًا ينبغي بيانها وتحديدها. ولا يوجد فيما تحويه النصوص الكبرى للقانون الدولي شيء لم يسبق الإسلام إلى القول به. وإذا لم يكن من الجائر عقلا أن نطلب من الإسلام حل مشكلات نشأت عن منطق يخالف منطقهم - هو منطق «الأمم الدول» على وجه التحديد - فإن من الممكن دائمًا أن نلتمس فيه دروسًا في الحكمة والتسامح.

(١٦) سورة الأسراء، الآية ٧٠: «ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلًا».

الفصل الرابع عشر

عالمية الإسلام والعلاقات بين المجتمعات

أمل دوغرامجي

لقد أحدث الإسلام في العالم وقت ظهوره انفصامًا حقيقيًا عما كانت عليه العلاقات بين المجتمعات حتى ذلك الوقت. وإذا كانت الدولة الإسلامية قد أحلت المجتمع محل القبيلة على الصعيد الداخلي، فإنها، على الصعيد الخارجي، أدخلت مفهومًا كاملاً للعلاقات بين البلدان. فالثورة الإسلامية لم تكن دينية وأخلاقية فحسب، بل كانت أيضًا ثورة سياسية. وكانت رسالتها العالمية ترسم بين البشر حدودًا فاصلة جديدة وتحدد مواطن قوة جديدة، فبدلاً من «نحن العرب»، و«هم البيزنطيين أو الفرس» أحلت مفاهيم «نحن المسلمين» و«هم غير المسلمين». وخلف التضامن القبلي تضامن مستمد من المعتقد الجديد.

وقد تأثرت العلاقات الدولية بذلك تأثراً هائلاً؛ فكان على المدن الدول والامبراطوريات القائمة آنذاك أن تعمل حساباً للمجتمع الإسلامي الجديد، ليس فقط لأن كياناً سياسياً جديداً أخذ يظهر في الأفق، ويلزم التفاهم معه سياسياً واقتصادياً، ولكن أيضاً، وعلى الأخص، لأن المثل التي تحدوه تقدم مفهومًا جديدًا تمامًا للعلاقات بين الأفراد وبين الدول. والواقع أن الإسلام إذ يتوخى العالمية يسقط الحدود ويكاد يعطي لنفسه حق الرقابة في داخل الدول الأخرى ذاتها. وبذلك تفقد دول وفاء رعاياها لها. فالأمة الإسلامية تضم كل أولئك الذين يعتقدون هذا الدين الجديد، والذين ينخرطون، بذلك، في نظام عضوي بعيد عن نظام مجتمعهم الأصلي. ويمكن أن نقول إنه لحق فعلي في التدخل ذلك الذي يدرجه الإسلام ضمناً في برنامجه: الموعظة الحسنة ونشر الرسالة الجديدة والدعوة إلى اعتناق الدين الجديد وتمجيد أشكال جديدة من التضامن، وبزوغ قيم جديدة، ومن ثم إيجاد مؤسسات تقوم عليها الدولة. والإسلام يتطلع منذ البداية إلى تحقيق المواطنة العالمية. والمجتمعات السياسية هي المدعوة جميعها إلى أن تتحول. وهكذا يدخل الإسلام في التاريخ عنصرًا جديدًا، فإلى جانب القوى التقليدية التي كانت تدير شؤون المجتمع السياسي في المدن وفي الدول والامبراطوريات، بعث الإسلام قوى أخرى.

لقد أظهر الدين الإسلامي أقطاباً أصيلة، ففي شبه الجزيرة العربية ذاتها تبدى كقوة جذب مركزي توحد الجماعة وتكفل تلاحمها، وتحقق اندماج ما لم يكن من قبل سوى مجموعة من القبائل. ولم يعد الاستقطاب يحدث على مستوى القبيلة والعشيرة، بل ولا على مستوى العرق. ذلك أن رابطة الدم أخذت تخلي مكانها للأخوة في الله. وهذا الاستقطاب يحدث أحياناً على أساس الانضمام إلى المعتقد الجديد الذي يمثل القرآن ميثاقه المكتوب ومحمد رمزه الحي. كذلك يبدو الإيمان، بصورة أكثر رهافة ولكنها لا تقل عمقاً وواقعية، كقوة طرد مركزي بقدر ما يستبعد من أمة محمد عليه الصلاة والسلام أولئك الذين يتكبرون برسائله ويخرجون أنفسهم بذلك منها عمداً وتلقائياً. ولكن هذه الرؤية الجديدة تتجاوز الإطار الضيق، إطار الأصل؛ فالحدود الجغرافية للدول، بل والولاء لعاهل أو لرئيس أو لملك أو أمير لم تعد هي الفيصل، حيث أصبح الحد الفاصل الجديد هو ذلك الذي يحدده الانتماء إلى الدين، وهو حد يمر داخل المجتمع ذاته وداخل القبيلة بل وداخل الأسرة. وبذلك يجري الإسلام تصنيفاً اجتماعياً حقيقياً لا يمكن أن يفضي إلا إلى تقسيم سياسي جديد.

والتضامن الحقيقي هو تضامن الإيمان الذي يتسع ليشمل الأمة. إذن فهو توحيد من الداخل ولكنه - وهذه سمة أساسية جديدة أخرى - لا يبخر بالضرورة قيمة الغير، فالإيمان الإسلامي لا يخلق احتكاراً مدنياً أو سياسياً. ذلك أن الإسلام لم يقل مطلقاً بأن للمجتمع الإسلامي وحده الحق في أن يتأسس. صحيح أنه ينعم بالمزية التي يمنحها إياها الوحي والإيمان بما نزل به القرآن، فلديه مفاتيح الملك؛ وهو طريق الحق. وعليه أن يعمل على نشر الحقيقة بطرق سلمية، وإذا تعرض لأعمال عنف فعليه أن يقبل التحدي ويرد بالمثل. ولكنه يمكن لمجتمعات مدنية أخرى - وليس ذلك إلا واقعاً يمكن ملاحظته - أن تؤسس بطريقة مشروعة كيانات سياسية، بل وأحياناً في ظل الإسلام. إذن فلكل مجتمع محاوره الخاصة التي يتجمع حولها. والإسلام لم يفرض نفسه قط باعتباره الطريق الوحيد لتحديد البنية الاجتماعية؛ فهناك طرائق أخرى لتشكيل هذه البنية بحيث لا يكون الفرد من غير المنتمين إلى الأمة الإسلامية مستبعداً أو منبوذاً أو هامشياً أو أقل قيمة، فهو جزء من أمة أخرى، أمة عيسى أو موسى أو غيرهما. والإيمان يحدد الأمة أيضاً؛ إذ هو طريقة انتماء. وليس من اختصاص الإسلام، بداهة، تحديد طرائق لتنظيم بنى الأمم الأخرى التي يعود إليها هي أمر تنظيم هياكلها على نحو مستقل تبعاً لمعتقداتها الخاصة ولأعرافها ونظمها القيمة.

وينبغي للإسلام الاعتراف بهذه المجتمعات بل وأيضاً إقامة أحسن علاقات معها، وكذلك تقديم العون والمساعدة لها إذا لزم الأمر. والإسلام، بالمعنى الدقيق، يؤسس نظاماً دولياً لا شك أنه الأول في التاريخ، نظاماً لا تزال عصريته وتسامحه يثيران الدهشة. إن التضامن الإسلامي لا يستبعد أشكال التضامن الأخرى، ولا سيما على صعيد البشرية جمعاء. بل إنه يدعو إلى هذا التضامن ويعترف بطابعه الفطري الذي لا يتقدم. وإلى جانب الإطار

الاجتماعي السياسي الذي يضم الإخوان في الإسلام، يرمى الإسلام بقوة الإطار الذي يجمع كل الإخوان في الله.

تلك هي الأسس الأولية التي يركز عليها الإسلام. وهي تتضمن تغييرًا جذريًا في التطلعات الجماعية؛ وأخلاقيات للعلاقات الاجتماعية داخل كل جماعة؛ وقواعد أخلاقية للعلاقات مع كافة الأمم الأخرى تقوم على الاعتراف المتبادل؛ وأسلوبًا للعلاقات الدولية يركز على الإسلام؛ وإضافة للمشروعية على الحرب في حالات الدفاع عن النفس.

إن التقسيمات الاجتماعية في الإسلام تدير الظهر للانتماءات الطبقية أو العرقية. فالإسلام يعلن إنهاء أشكال التمييز القائمة على الأصل الاجتماعي أو الوضع الاقتصادي أو اللغة أو اللون أو حتى الدين. وتعد الآياتان التاليتان آيتين أساسيتين من حيث أنهما تحددان النظام وتعرضان رؤية أصيلة للعلاقات بين المجتمعات البشرية:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ خَلْقَنَا مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (سورة الحجرات، الآية ١٣).

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ (سورة النساء، الآية ١).

وقد أفسح هذا التضامن المجال لتفسيرات عديدة لا يتسع المقام هنا للخوض في تفاصيلها. ولتكتف بالإشارة إلى أن وحدة البشرية أكدت هنا بشكل مطلق، فكلنا مخلوقون من نفس واحدة. والتكاثر ظاهرة بيولوجية، طبيعية، ليس لها أن تخلق أي انقسام أو أي طبقية. والوحدة والكرامة والمساواة قيم يندرج تحت لوائها البشر كافة. إن النفثة التوحيدية للجنس البشري تخلق بيننا جميعًا تضامنًا دائمًا لا يمكن تجاوزه.

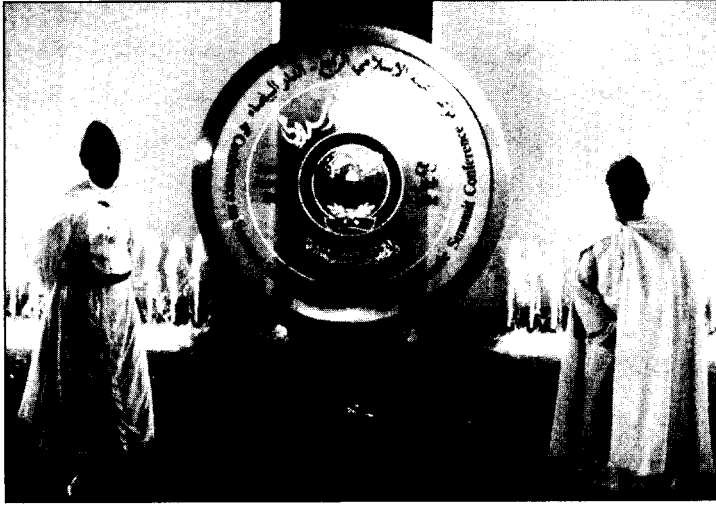
وفضلاً عن ذلك فإن التوزيع في جماعات وشعوب وقبائل مبين صراحة على أن له غاية محددة جداً: ألا وهي التعارف، فالتعددية ليست شرًا. ذلك أنها ليست نتاج عملية تاريخية دينوية تصارعية بالضرورة. وهي، بعيداً عن أن تكون سلبية، إيجابية تماماً. وهي تنبثق من فعل من أفعال الله، ومن حكمته وهي من ثم مصدر إثراء متبادل، فالقرآن يقول بحق «لتعارفوا». والعلاقات التي يجب أن تقيمها الأمم فيما بينها هي علاقات تبادل وتكامل وانسجام؛ فلدى كل منها دائماً ما تعلمه للأخرى وما تتعلمه منها. فليس ثمة اكتفاء ذاتي. وليس هناك اكتفاء اقتصادي أو فكري أو أخلاقي أو ثقافي، فالأمم كيانات تتعاون وليست فقط كيانات تتنافس. وهي منخرطة باستمرار في عمليات ليست غايتها المنافسة. ولدى كل منها دائماً إسهام يمكن أن تقدمه. وإن الاعتراف المتبادل بأهمية هذا الإسهام هو ما تركز عليه قاعدة التبادل.

وهكذا تشكل وحدة المنشأ ثم تنوع البنى قطبي التنظيم الديني للبشر. وهذا التنظيم حيادي وموضوعي بذاته؛ فالترتيب الدرزي الوحيد فيه يعتمد على درجة التقوى لهؤلاء

وأولئك. وكرامة كل واحد تتحدد عند الله؛ أي في حيز يتجاوز الطبيعة ويتجاوز التاريخ، بمقياس تقواه هو ذاته. وهذا الترتيب الدرّجي يتعلّق بالعلم الإلهي، الذي يتسم بالبصيرة والإحاطة بكل شيء، بما يمكنه، هو وحده، من معرفة النوايا الدفينة في أعماق كل وجدان.

وهذا الإثراء المتبادل تكمله مساعدة متبادلة يجب على كل أمة أن تقدمها لغيرها. والله هو الشهيد على هذه المساعدة المتبادلة. وهكذا يجد التعارف امتداده الطبيعي في العون المتبادل الذي يقدمه البشر بعضهم لبعض. وليس هنا نبذ أو إنكار لعرى التضامن الأسري وروابط الدم ولكنها يجب أن ترتهن بالتقوى، هذه التقوى التي تحدد وحدها درجات البشر. وليست روابط الدم مرفوضة ولكنها تكف عن أن تعمل بشكل آلي تلقائي، فالإسلام يخضعها هي أيضاً لمعيار التقوى. والحب الإيجابي الذي يكتنه أفراد أسرة ما بعضهم لبعض يظل مصوناً بل إنه يعد قيمة مؤكدة، ولكنه ليس استثنائياً ولا أولياً ولا مؤسساً للروابط الاجتماعية السياسية. وهذا تعديل كبير ويكفي لتجسيد الثورة الإسلامية.

وقد فسرت الآيتان السابقتان بطبيعة الحال على أنهما تعطيان كافة الجماعات الاجتماعية العربية وغير العربية مكانة متساوية وامتيازات متماثلة. وقد أدى انتقال الهيمنة السياسية من العرب إلى المسلمين، مع اتساع الامبراطورية الإسلامية، إلى تغذية النقاش الواسع



مؤتمر القمة الإسلامي الرابع، يناير / كانون الثاني ١٩٨٤

أ. نوغ © سيغما، باريس

حول الشعبية^(١). على أن هذا النقاش يتعلق بالصراعات التاريخية أكثر مما يتعلق بمناقشة الأفكار التي تعيننا هنا.

وعلى أساس المبادئ المستخلصة على هذا النحو، يجدر التمييز بين طرائق تنظيم العلاقات فيما بين البلدان الإسلامية من جهة، وطرائق تنظيمها بين هذه البلدان وباقي البلدان التي يتألف منها المجتمع الدولي من جهة أخرى. وفيما بين البلدان الإسلامية نجد أن الآداب القرآنية هي التي تفرض قواعدها، فالجميع ينتمون إلى الأمة. والجميع يعتقدون نفس العقيدة. ومن ثم فإن ما يفرق بينهم لا يمكن إلا أن يكون وقتياً. وليس هناك أي شيء جوهرى يمكن أن يفرق بينهم، فهم، بإخضاع خلافاتهم لتعاليم القرآن، يمكنهم ويجب عليهم أن يجدوا الحل المناسب. وهذا ما يعلمنا القرآن إياه بصراحة تامة حيث يقول: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين﴾ (سورة الحجرات، الآية ٩).

ومن الممكن جداً لتعدد التنظيم التاريخي للأمة الإسلامية أن يثيرا خلافات ترجع إلى اختلافات في المصالح بل وفي مفاهيم الحياة. على أن الانتماء إلى عقيدة من شأنه أن يوجد أساساً للاتفاق. وليس من المعقول أن يقتتل المسلمون، فذلك هو الإنكار بذاته للتضامن الإسلامي. واستخدام العنف بين المسلمين يعد عملاً فاضحاً لا يحتمل ويجب إخماده، فعلى المسلمين الآخرين إيقافه. ﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾ (سورة الشورى، الآية ١٠).

إذن فللمجتمع الإسلامي وظيفة تحكيم في الخلافات التي تنشأ في إطاره. وعليه أن يسهر على تأمين شرطة حقيقية داخله لتقمع، بالقوة إذا لزم الأمر، الطرف أو الأطراف التي تعتدي على الأخرى.

وهذه النصوص الجديرة بالإجلال لم تتقدم بأي شكل، حيث أنها ترسم إطاراً أخلاقياً قانونياً يجب أن يحل فيه بطريقة سلمية - وإلا بالقوة - ما ينشأ من خلافات. وهذا الإطار يكمله تحديد المعتدي وتحديد قواعد التحكيم والوسائل العملية لإجرائه ولفرضه على أطراف النزاع. وفيما يتعلق بالعلاقات بين البلدان الإسلامية والبلدان غير الإسلامية نجد أن الآداب القرآنية يتعذر اتخاذها كأساس لها ما دام أحد الأطراف هنا لا يعتقدونها. وحينئذ يفرض الأمر

(١) ليس تأسيس الامبراطورية الإسلامية من صنع العرب وحدهم، حتى وإن كانوا قد أسهموا فيه بنصيب أساسي، فجميع الشعوب التي اعتنقت الإسلام أسهمت فيه كثيراً. وكان طبيعياً أن تظهر توترات وصراعات بين العرب وغير العرب، فكان العنصر الفارسي على الأخص يطالب في إطار الخلافة الإسلامية بمكانة تتناسب مع عددهم والدور الذي لعبوه وتراثهم الثقافي لاسيما وأن العقيدة المشتركة تفتح الباب أمام الحق في تكافؤ الفرص والمعاملة. وقد أطلق على هذا الاتجاه الذي يطالب بالمساواة والذي امتد فيما بعد إلى شعوب أخرى، إسم «الشعبوية».

اللجوء إلى المبادئ العالمية للعدل والإنصاف والحرية. والاعتراف المتبادل بهذه المبادئ هو ما نجد فيه الأساس الأوسع والطبيعي بالدرجة الأولى للعلاقات بين الأمم. وهذا الاعتراف هو ما سعت الدولة الإسلامية الوليدة، في المدينة، سعيًا جادًا للحصول عليه. وهذا هو المعنى التاريخي العميق للرسائل التي حفظها التراث، والتي بعث بها محمد عليه الصلاة والسلام للحصول على اعتراف الدول الأخرى، والتي يتجاوز معناها مجرد الموعظة أو نشر الدين، حيث كتب النبي عليه الصلاة والسلام إلى هرقل امبراطور بيزنطة، وإلى كسرى، ملك الفرس، وإلى المقوقس حاكم مصر، وإلى النجاشي ملك الحبشة، وإلى هودّة بن علي صاحب اليمامة، وإلى جيفر وعباد في عمان، وإلى المنذر في البحرين، كتب إلى كل هؤلاء^(٢). وكانت هذه الرسائل أولاً بلاغا للجمع، وانطوت على دعوتهم إلى الإسلام والخضوع لا لمحمد وإنما لله.

واتخذ النبي بذلك الخطوات الأولى لسياسة خارجية للدولة الإسلامية الجديدة. وكان بإرسال هذه الرسائل إلى رؤساء الدول المجاورة، يرمي إلى إثبات وجود الدولة الجديدة ودمجها في الإطار التاريخي والجغرافي السياسي. وكان يكفيه أن يستحثها على الاعتقاد بوحدانية الله وبصدق رسالته. ولكن رفض بعض هذه الدول والعداء السافر من البعض الآخر، وعلى الأخص اضطهاد الإسلام الناشئ، حملا الدولة الإسلامية الجديدة على الدفاع عن نفسها واللجوء إلى العنف، الذي اعترف به كوسيلة لا بد منها لدخول التاريخ. وهكذا يعتبر العنف وسيلة أخيرة واستثنائية. وهو لا ينشئ بذاته أي حق ويظل على أي حال الوسيلة الأكثر عرضية. وبالطبع تظل العلاقة السوية بين الأمم متمثلة في الوعظ والكلمة والصدقة والسلام.

والعدالة هي ما تركز عليه العلاقات الدولية. فإذا اعتدى الآخرون وآثروا الظلم ودفَعوا إلى العنف، فلا بد عندئذٍ من الردّ عليهم لوضع حد لتصرفاتهم. ولكن الرسالة القرآنية تبقى مع ذلك رسالة لا تتقادم بأي حال. ويؤكد التراث بحق على المغزى العالمي للآيتين: ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله...﴾ (سورة النساء، الآية ١٣٥). و﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾ (سورة المائدة، الآية ٨).

تلك هي القاعدة المطلقة التي أتاحت للمرحوم الشيخ شلتوت أن يكتب بعمق ما يفيد بأنه على هذه الأسس شيد الإسلام سياسة مصالحة فيما بين المسلمين من ناحية، وبين غيرهم من الأمم من ناحية أخرى، بحيث يكون السلام هو الحالة السوية التي تخدم التعاون والتعارف ونشر الخير على صعيد العالم، وأن هذه الحالة السوية لا تتطلب من غير المسلمين سوى أن يكفوا عن العدوانية^(٣). وبعد أن رفض الشيخ شلتوت بشكل قاطع أي

(٢) محمد حميد الله، ١٩٥٢.

(٣) محمود شلتوت، ١٩٧٥، ص ٤٥٣.

لجوء إلى الإكراه والعنف، استشهد بالآية المعروفة ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾ (سورة يونس، الآية ٩٩). واختتم قائلاً «إذا اختار غير المسلمين السلام فإنهم يصبحون في نظر الإسلام، مثلهم تمامًا مثل المسلمين أنفسهم، إخوة في الإنسانية، يتعاونون لضمان الخير للعالم ولكل دينه الذي يدعو إليه بالحكمة والموعظة الحسنة دون أن يؤذي أحداً أو ينتهك حقوق أي من كان^(٤)». ولن يتسنى التشديد بما فيه الكفاية على أن الكلمة الأخيرة في الإسلام هي كلمة سلام وصداقة وتعاون عالمي.

إن المثالية ليست بالطبع يوطوبيا خيالية. والمسلمون، شأنهم شأن الشعوب الأخرى، يعرفون تمامًا أن العالم الذي نعيش فيه يصبو حقاً إلى هذه المثل ولكنه يتضمن جانباً من الشر والعنف لا يمكن القضاء عليه وبالتالي يتضمن جانباً من نزعات الحرب. والحرب مقبولة كحل أخير، ولكن دائماً في حدود الدفاع عن النفس.

ويقول الشيخ شلتوت هنا أيضاً «إن الإسلام لا يتخلى عن ذلك الخيار الطبيعي والمبدئي للسلام إلا إذا أعلنت عليه الحرب أو وضعت أمامه العراقيل أو دبرت ضده مكائد تثير الفتنة أو تعرض أبنائه لمعاملة مجحفة وأعمال تنكيل؛ فحينئذ، وحينئذ فقط يسمح للمسلمين برد العدوان، وذلك لغاية واحدة هي إعادة إقرار السلام وإقرار العدل. وهو في ذلك يحظر عليهم القيام بأي حرب عدوانية وأي قمع وأي تدمير عشوائي للموارد الطبيعية وأن يخضعوا مخلوقات الله للقمع^(٥)». ذلك هو المعنى الذي قال فيه الله: ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾ (سورة البقرة، الآية ١٩٠).

وفي هذا السياق يذكر الشيخ شلتوت^(٦) بأن السنة تبرز المبادئ الستة التالية:

- أن الإسلام والتعاون يمثلان القاعدة للعلاقات بين البشر؛
- أن الحرب لا يمكن أن تكون سوى المعالجة الوقتية والتي لا مناص منها لحالة لم تفلح في حلها الحكمة والكلمة الطيبة؛
- إذا وقعت الحرب فلا يمكن أن ينظر إليها إلا كضرورة ويجب أن تعامل بوصفها هذا دون عداوة أو ضغينة؛
- يجب تجنب المدنيين كل معاملة مجحفة وحمائتهم من أي معاناة لا مبرر لها؛
- يجب إقرار الصلح على الفور إذا ما طلبه أحد الأطراف؛
- يجب معاملة أسرى الحرب بروح إنسانية وخيرة في انتظار الإفراج عنهم أو مبادلتهم.

(٤) نفس المرجع.

(٥) نفس المرجع.

(٦) نفس المرجع، ص ٤٥٤.

لقد سن الإسلام قانوناً للحرب ولكنه قانون لا يفتح الباب مطلقاً للحق في الحرب. ذلك أن الشر هو أحد مكونات المجتمعات البشرية، ونحن في عصرنا هذا في موقع مناسب لنذكر ذلك. ولكن السلام هو القاعدة في العلاقات الدولية. ويجب على أي حال، إذا ما طلب الصلح طرف، أن يقبل الطرف الآخر ذلك على الفور. ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها﴾ هكذا يوصينا القرآن (سورة الأنفال، الآية ٦١).

وهكذا فإن الإسلام، الذي هو بناء دائم وتشديد لا نهاية له، لا يتصور دوره إلا كإسهام في صنع الله، وقد خلق الله البشر في سياق التعددية. إذن فليس لكائن من كان أن يلتمس وحدة وهمية وغير معقولة، وليس له من باب أولى أن يفرضها بالسلاح. وفي اعتراف الأمم المختلفة بعضها ببعض يكمن سر السلام، وفي ذلك يتحقق مراد الله بل ويتحقق أيضاً تطلع من أعمق تطلعات الإنسان؛ فالبشرية إما أن تكون متعددة وإما ألا تكون - وسوف يمضي التاريخ ويتطور وفقاً لمثل السلام والتبادل والتعاون والصدقة..

إن رسالة الإسلام تستجيب الآن لمقتضيات الساعة أكثر من أي وقت مضى. وتعاليمه تخاطب البشرية كافة. ولكنها تخاطب أولاً وعلى الأخص جميع أولئك المسلمين الذين يحاولون بحماس شديد تجاهل هذه المثل النبيلة التي يفترض مع ذلك أن يدافعوا عنها ويعملوا بها.

إن العلاقات فيما بين المسلمين وبينهم وبين باقي المجتمع الدولي لا ينتظر لها إلا أن تكسب من العودة إلى ممارسة سوية للعلاقات الدولية؛ أي العودة إلى العمل بروح الإسلام.

من أجل حقوق الإنسان

د. عبد العزيز كامل

تحتل حقوق الإنسان، في الوقت الراهن، مكان الصدارة في ما حققته الإنسانية من مكاسب في المجالات السياسية والقانونية والمدنية. وأصبحت هذه الحقوق تحظى بتوافق في الآراء لم يسبق له مثيل. وهي تستقطب، على الصعيدين المحلي والدولي، نشاط كل المؤمنين بالإنسان والساعين إلى تحريره من القيود وتحقيق تقدمه. ومع ذلك، فإن الحديث عن حقوق الإنسان في الإسلام ليس أمرًا قد عفا عليه الزمن أو تجاوزته الأحداث، ولا هو من قبيل الجدل الذي لا طائل منه، لأنه إذا كان الذود عن حقوق الإنسان في كل مكان قد أصبح مسألة لا خلاف عليها حتى في دار الإسلام إذ من الخطأ الاعتقاد أن الأمر فيها بلغ حد الكمال، فإن الإسلام أسهم أسهمًا عظيمًا في هذه الحقوق.

والواقع أن هذا المصنف يحوي فصولًا عديدة توضح العناية الفائقة التي أحاط بها الإسلام مسألة حقوق الإنسان سواء في الفلسفة التي يستلهمها أو الأنظمة القانونية التي أقامها حتى يكفل لمن يعيشون في دار الإسلام التمتع الفعلي بهذه الحقوق. وقد حظيت مسألة حقوق الإنسان بدراسة مستفيضة في هذا المجلد، سواء تعلق الأمر بالحقوق والمسؤوليات في القانون الإسلامي أو بالتربية أو المرأة أو الأطفال والشباب أو القيم الاقتصادية أو الدولة أو العقوبات الجنائية أو الأقليات أو العلاقات الدولية. وإذ يراعي هذا الفصل عدم الازدواج مع الفصول الأخرى، فإنه يستهدف إبانة مساهمة الإسلام الحقنة والحاسمة في تشكيل نظرية حقوق الإنسان، وإيضاح الدور الهام الذي يمكن أن يضطلع به أيضا، في الوقت الراهن، في نصرة هذه الحقوق.

ومع ذلك، فليس ثمة حقوق جديدة للإنسان؛ فهذه الحقوق أزلية وقديمة قدم الضمير الإنساني. والمقصود هنا في واقع الأمر هو بلورة وصوغ مبادئ ترى الإنسان مخلوقًا كريمًا، حرًا مسؤولًا يسوس أمره بنفسه ويمسك بزمام مصيره. ومن المهم استخلاص النتائج النهائية التي تسفر عنها هذه المبادئ الأساسية. ويتعلق الأمر خصوصًا بتطوير نظم التفكير واستحداث الوسائل الكفيلة باستدامة حقوق الإنسان الأساسية والأزلية والثابتة في المجتمع. ومن هذا

المنطلق فإن حقوق الإنسان تعد في آنٍ معاً أزلية ثابتة في جوهرها، ومتطورة دوماً فيما تتخذه من أشكال. ولعل ميزة المواثيق الدولية الخاصة بحقوق الإنسان تكمن في أنها تشكل مرجعيات حديثة وتكتسي بعداً قانونياً يلزم المجموعة الدولية التي تعتمدها، وهي تحظى باتفاق عام واسع النطاق وتعد جزءاً لا يتجزأ من القواعد الملزمة. وهي بهذا المعنى تنطوي على قيمة عالمية، كما أن صياغتها القانونية الواضحة، واحتلالها موقع الصدارة بين الهموم التي تشغل المنظمات الدولية المرموقة، حكومية كانت أم غير حكومية^(١)، تضفي عليها طابعاً جوهرياً وقيمة كبيرة.

أما في ما يخص الإسلام، فيمكن للمرء أن يستطرد في هذا الصدد ويؤكد دون تحفظ أنه كان سباقاً إلى إلزام نفسه بهذه الحقوق، وأنه لم ينتظر بزوغ القرن العشرين ليعلن المبادئ الواردة في ميثاق الأمم المتحدة. وليس هناك من تناقض بين تلك المبادئ وبين الحقوق الواردة في القرآن، فهي تتحد في غاياتها، كما أن المجتمع الإسلامي لم يتوان طوال قرون عديدة عن السعي من أجل ترسيخ دعائمها.

غير أن حقوق الإنسان في الإسلام هي في المقام الأول حقوق لله؛ فالله هو الذي خلق الإنسان وخصص له مكاناً أساسياً في الكون واتخذ منه خليفة في الأرض. وفعل الخلق الإلهي هو ما طبع حقوق الإنسان بطابع مقدس وخلع عليها أهمية مطلقة. ويهدف القرآن من ذلك إلى تأكيد الرباط بين الدين والفطرة، فالدين فطرة. والفطرة السليمة دين. وللدين عقيدته وشريعته، وللفطرة سلوكها وتطبيقاتها. ومن تطبيقات الحياة الإسلامية هذا اللقاء - أو هذا التوحد - بين الدين والفطرة. ومن هذا التوحد الأساسي تنبع المسؤولية بجناحها: الحق والواجب، أو هما: الأمانة أو التكليف إذا ما أردنا كلمات قرآنية.

(١) نورد فيما يلي قائمة بالنصوص الأساسية التي اعتمدها الجمعية العامة للأمم المتحدة بشأن حقوق الإنسان:

- I - الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (اعتمد في ديسمبر/كانون الأول ١٩٤٨) الذي يتخذ عادة أساساً للمقارنة مع الشريعة الإسلامية لأنه يعد أكثر النصوص تفصيلاً في صياغة حقوق الإنسان في العالم المعاصر.
 - II - إعلان الأمم المتحدة بشأن إزالة كافة أشكال التمييز العنصري (٢٠ نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٦٣).
 - III - العهد الدولي بشأن الحقوق المدنية والسياسية (ديسمبر/كانون الأول ١٩٦٦) الذي تقرّر سريان مفعوله اعتباراً من ١٥ يوليو/تموز ١٩٦٧.
 - IV - العهد الدولي بشأن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الذي اعتمد أيضاً في ديسمبر/كانون الأول ١٩٦٦. وفي أعقاب المؤتمر العالمي بشأن السياسات الثقافية الذي عقدته منظمة اليونسكو في ٢٦ يوليو/تموز إلى ٦ أغسطس/ آب ١٩٨٢، بمدينة مكسيكو، صدر «إعلان مكسيكو عن الثقافة» ومفهوم الثقافة الواسع الذي اعتمده المؤتمر والبيان هو: «إنها جماع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعاً بعينه أو فئة اجتماعية بعينها، وهي تشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة، كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان ونظم القيم والتقاليد».
- ويمكن الرجوع إلى نص هذا الإعلان وإلى قرارات المؤتمر الذي نشرته اليونسكو، انظر عثمان، محمد فتحي، ١٩٨٢، بشأن الدراسة المقارنة لحقوق الإنسان.

ويأتي التكليف في القرآن عامًا للمؤمنين. ويحمل كل فرد ما تستطيع قدراته أو موقعه في المجتمع الوفاء به. وفي هذا نقرأ قول الله تعالى: ﴿آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا تفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير. لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾ (سورة البقرة، الآيات ٢٨٥-٢٨٦).

فهناك مسؤوليات محددة يقوم بها الفرد في المجتمع: حقوق يمارسها أو يطالب بها ويسعى إلى تأمينها وواجبات عليه أن يقوم بها وأن يرهاها حق رعايتها. وقد كان خلق الإنسان استثمارًا وتعليمًا وتجربة وجودية، وآدم الجد الأوحيد لكل البشر والنبي الأول والنموذج العالمي كانت له تجربتان: الأولى هي أن الله علمه الأسماء فتعلمها. وسأله عنها أمام الملائكة فقالها. وأسكنه جنته، وأعطاه فيها حقوقًا وكلفه بواجبات. أما الحقوق فيبينها قول الله تعالى: ﴿إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى. وأنت لا تظمأ فيها ولا تضحي﴾ (سورة طه، الآيات ١١٨-١١٩).

يقول الإمام ابن كثير في تفسير هاتين الآيتين: ﴿إنما قرن بين الجوع والعري لأن الجوع ذل الباطن، والعري ذل الظاهر... والظمأ حر الباطن، والضحي حر الظاهر^(٢). فإذا أضفنا إلى هذه الأربعة، السكن والأسرة، بدت لنا الركائز الست لحقوق الإنسان. وما يؤدي إليها هو حق مثلها، كالسعي وحرية الحركة والانتقال.

أما الواجب فكان (وفقًا لما جاء في قصة آدم) الامتناع عن شجرة معينة، لم يوضح القرآن أمرها إلا ما جاء من أنها «شجرة الخلد». وإذا كانت التجربة الأولى لآدم علمًا واستيعابًا، فإن التجربة الثانية له ولزوجه كانت في مدى الالتزام. وبعبارة أخرى: في الطاعة مع توفر حرية الإرادة والاختيار. وما عصيان آدم وزوجه وهبوطهما من الجنة سوى رمزين لتعلم ممارسة الحرية وما يكتنفها من مخاطر، وهما أيضا بداية المسيرة الإنسانية الكبرى. لقد أخطأ آدم وحواء عندما مارسا حرية الاختيار ولكنهما أحسا نتيجة الخطأ. وحاسبهما الله تعالى. وأقرا بالذنب قائلين: ﴿ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين﴾ (سورة الأعراف، الآية ٢٣).

وإذا كان الله قد تاب عليه وهده واجتبه، فنزول آدم وزوجه وذريتهما من بعدهما إلى الدنيا، إنما كان نزول خلافة واجتباء، بعد أن تلقى آدم «دروس الإعداد» لهذه المهمة، تعليمًا فتعلم وسجد له الملائكة، حرية اختيار واختبار أخطأ فيها، وسارع إلى الاعتراف بخطئه، فأدرسته رحمة الله توبة واجتباء وهداية. وكان ذلك بداية النهوض بمهمة نبيلة هي عمارة هذ الكون، الذي يتحرك فيه الإنسان بنورين من الوحي والعقل. وفي هذا نقرأ قول الله تعقيبًا على قصة آدم: ﴿يا بني آدم إما يأتينكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي فمن اتقى

(٢) تفسير الإمام ابن كثير، وطبعاته متعددة. ولهذا سنكتفي بإشارة إلى مواضع الآيات. وله أيضًا مختصر قام به الشيخ محمد علي الصابوني صدر في ثلاثة مجلدات عن دار القرآن الكريم، بيروت.

وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴿ (سورة الأعراف، الآية ٣٥)، فمن «حق» الإنسان أن يبدأ مع ربه بصحيفة بيضاء، ليس فيها ذنب سبق، لا يد له فيه. ومن واجب الإنسان أن يلتزم بالنهج الذي أهداه إليه ربه، والذي تؤكد مرة أخرى أنه وحي وعقل (سورة العنكبوت ٢٩، الآيات ٤١-٤٣) ومن ثم كانت تلك الفكرة الأساسية في الإسلام، وهي أن الأخوة الإنسانية مسؤولية.

إن الإسلام لا يحمل الإنسان عاقبة لون أو وضع اجتماعي، فالقرآن يؤكد أن الإنسانية كلها أسرة واحدة كبيرة، الإله واحد، والأب واحد. ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً﴾. (سورة النساء، الآية ١). إذن فالإسلام ينهي عن كل أشكال التمييز بين البشر، والتفاضل بين الناس إنما يكون بالتقوى والعمل الصالح.

والتوحيد في الإسلام لا يقتصر على وحدة الألوهية، بل يمتد ليشمل وحدة الإخاء الإنساني ووحدة المعاملة المكفولة للإنسان. وعلى أساس هذه الوحدة ذات الأبعاد الثلاثة تقوم المساواة بين الجميع.

وتمثل هذه العناصر الثلاثة أساس حقوق الإنسان في الإسلام؛ فإذا اتخذنا الإنسان مركزاً للدراسة، وجعلنا الآفاق من حوله نقاطاً على محيط دائرة، وجدناها ستة أساسية نقرأها مع عقارب الساعة وفق الترتيب الآتي: البيئة والكون والأسرة والدولة والمجتمع الدولي والله. ونستطيع أن نضعها في تصوير آخر: ساق شجرة لها خمسة فروع: الساق هي علاقته بالله، والفروع الخمسة علاقته بالكون والبيئة والأسرة والدولة والمجتمع الدولي.

ونحن لا نستطيع أن نضع علاقة الإنسان بالله كأنها «حق» أو «واجب» بالمفهوم القانوني. ووجود الإنسان - في المنظور الإسلامي - هو من فضل الله ورحمته. «ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين». (سورة الأعراف، الآية ٥٤).

والكلمتان - الحق والواجب - لمجرد التمييز بين فضل من الله سبق، ومسؤولية تحملها في رحلة الحياة في ظل رحمة الله التي وسعت كل شيء. ونقطة الانطلاق في دراسة الحقوق هي «الموقع» الذي جعل الله الإنسان فيه؛ فالإنسان يبدأ صحيفته مع الحياة بيضاء، ينطلق فيها وفق قدراته ومواهبه دون عدوان منه أو عليه. وهذا الموقع فاصل في الفكر الإسلامي^(٣)، يحس معه المسلم في انطلاقه، بكرامته من ناحية، وبعدهل الله من ناحية أخرى. وهو يحتاجين من الكرامة والعدل يستطيع أن يخلق في آفاق الحياة.

(٣) انظر M. Iqbal، ١٩٧٧. وأصل الكتاب محاضرات ألقاها إقبال عام ١٩٢٨ باللغة الإنجليزية في مدارس حيدر اباد وعليكره. وترجمت إلى عدة لغات من بينها العربية. وكانت المحاضرة الثالثة عن «مفهوم الإله ومعنى الصلاة». ويخص محمد إقبال في كتاباته حقوق الإنسان وواجباته ومسؤولياته بقدر كبير من الاهتمام. انظر أيضاً عبد العزيز كامل، ١٩٧٠.

إن اختلاف الناس في الألسنة والألوان وفي المواقع الجغرافية وفي القدرات، لا يعدو في الإسلام أن يكون مظهرًا لقدرة الله، وزيادة تمكين في التعاون بينهم (سورة الحجرات، الآية ١٣). وإن تعدد الأوضاع وتباينها لمما يدل على الثراء، وهو عامل يخضب التاريخ والحضارة ويطورهما. فالثقافة الإنسانية تنبثق إذن من ظروف الوجود كما أراد الله سبحانه وتعالى لها أن تكون، وهي مجال تلتقي فيه إرادة الله وإرادة الإنسان.

ولهذا فإن الحقوق عامة على نحو مطلق وهي مقدسة لأنها من إبداع الخالق. وهي ترسي أسس المساواة التامة والأخوة الإنسانية الشاملة، وتضمن كرامة الإنسان الأساسية. فلإنسان منذ البداية حق الحياة وحق السعادة. ومن هذا المنطلق، يسعى التنظيم العملي لحياة المجتمع الإسلامي إلى توفير الشروط الحقيقية التي تكفل للإنسان التمتع الإيجابي بالحق في الحياة وبالحق في السعادة.

وتبسيطًا للأمور، سنحاول أن نبين كيف ينظم الإسلام هذه الحقوق، فنستعرض، الواحد تلو الآخر، الحقوق المتصلة بالضمير (حرية التفكير وحرية العقيدة وحرية المعرفة)، وبالحياة السياسية (المشاركة في شؤون الدولة والديمقراطية)، وبالحياة المدنية (الحقوق القضائية) وبالحياة الاقتصادية (حق العمل وحق التمتع بالصحة وحق التضامن والتكافل) وستناول أخيرًا الحياة الثقافية.

وحرية العقيدة هي حجر الزاوية في الإسلام، فالقرآن يؤكد أن لا إكراه في الدين (سورة البقرة، الآية ٢٥٦). وقد ورد هذا المبدأ على نحو صريح بين في مواضع عدة في القرآن الكريم: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (سورة الكافرون، الآية ٦).

﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضلّ عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين﴾ (سورة النحل، الآية ١٢٥) فهذه ثلاثة أساليب متكاملة تعتمد على الكتاب والسنة والحوار العقلي والتاريخي وتؤسس العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين فيما يخص العقيدة: الحكمة، وهي في مخاطبة أصحاب الفكر أقرب؛ والموعظة الحسنة، وفيها اعتماد أكبر على الترغيب والترهيب وأخبار الأمم السابقة والمعاصرة والمعاد؛ والجدال، وهو مقارعة الحجة بالحجة بين أهل دين واحد أو أديان متعددة، إذ إن من الطبيعي أن تختلف الآراء، وأن يمتد الحوار بين أصحاب العقائد والآراء؛ فالدعوة إلى إعمال الفكر قائمة، بل ومأمور بها؛ من الله والرسول: ﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا﴾ (سورة النساء، الآية ٨٢).

ولا تقوم دعوة وتفكر في ظلّ قهر فكري. ومن هنا كانت السماحة وحرية العقيدة ضرورة وأصلًا في العقيدة الإسلامية.

يقول الله تعالى: ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم﴾ (سورة البقرة، الآية ٢٥٦).

ويرد هنا أمران: الأول: هو حسن معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي واعتبارهم في «ذمة المسلمين». ولهم حقوق وواجبات تنظمها الشريعة الإسلامية، إماماً بنصوصها العامة، وإماماً وفق معاهدات أو قواعد يحترمها الطرفان. والثاني يتعلق بموقف الإسلام من المسلم المرتد، فالمجتمع الإسلامي يستوعب إذن المسلمين وغير المسلمين ومدى حرية المسلم في تغيير دينه.

هنا ينبغي التفرقة أولاً بين المحافظة على كيان الدولة - فالإسلام في جوهره دولة عقيدة - وبين حرية الفرد في اختيار عقيدته. والسؤال هنا هو ما إذا كان المسلم يستطيع أن يتخلى عن إسلامه وما إذا كان ثمة تقييد لحرية الاعتقاد.

لقد حارب أبو بكر المرتدين، وقد اجتمع فيهم أمران: إنكار جزء معروف من الدين بالضرورة، والقيام بثورة مسلحة ضد الدولة. وهذه الثورة هي المقصودة بالإجماع بوصفها لا تهدد أمن الدولة فحسب، وإنما تهدم كيانها، وتمزق وحدتها أرضاً وفكراً. وكانت تلك سابقة ذات أهمية حاسمة في حماية العقيدة الإسلامية الناشئة وفي تحديد الجريمة.

ولا خلاف في البدء بدعوة هؤلاء المرتدين إلى العودة إلى الصف الإسلامي بالحكمة والموعظة الحسنة، والجدال بالتي هي أحسن. فإذا أبوا، لا يبقى أمام الدولة إلا أن تحافظ على كيانها ولو أدى الأمر إلى استخدام القوة. غير أن الأمر يتعلق هنا بحالة من الردة الجماعية التي تقترن بثورة مسلحة مما لا يمت بصله إلى الحرية الدينية.

أما في حالة المرتدين الأفراد، فإن الحوار لازم بطبيعة الحال، ولا ينبغي أن يتوقف. وإذا كان حد القتل^(٤) منصوصاً عليه، فإنه يطبق في الحالات القصوى التي يقترن فيها الارتداد بالثورة المسلحة. ويمكن أيضاً ألا يصل الأمر بالمرتد إلى حد القتل، إذا كان الأمر فكرياً وفردياً، لا يحمل التآمر على الدولة، وإنما هو مجرد عدم اقتناع. وأنقل هنا ما ذهب إليه الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الأزهر تحت عنوان عقوبة الاعتداء على الدين بالردة: «الاعتداء على الدين بالردة يكون بإنكار ما علم من الدين بالضرورة، أو ارتكاب ما يدل على الاستخفاف والتكذيب. والذي جاء في القرآن عن هذه الجريمة، هو قوله تعالى: ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ (سورة البقرة، الآية ٢١٧).

والآية كما ترى لا تتضمن أكثر من حكم بحبوط العمل والجزاء الأخروي بالخلود في النار. أما العقاب الدنيوي لهذه الجناية، وهو القتل، فيثبته الفقهاء بحديث يروي عن ابن عباس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: ﴿من بدل دينه فاقتلوه﴾ (البخاري، جهاد، ١٤٩، المقام، ٢٨؛ أبو داود، حدود، ٨؛ الترمذي، حدود، ٢٥؛ النسائي، تحريم، ١٤٤؛ ابن ماجه، حدود، ٢؛ ابن حنبل، المجلد ١، ص ٢١٧، ٢٨٣، ٣٢٣، المجلد ١، ص ٢٣١).

(٤) رواه البخاري ومسلم عن ابن مسعود. انظر التبريزي، ١٩٦١، المجلد ٢، ص ٢٥٨، الحديث رقم ٢٣٣٦.

وقد تناول العلماء هذا الحديث بالبحث من جهات: هل المراد من بدل دينه من المسلمين فقط، أو هو يشمل من تنصر بعد أن كان يهوديًا مثلًا؟ وهل يشمل هذا الحكم العام الرجل والمرأة، فقتل إذا ارتدت كما يقتل إذا ارتد، أو خاص بالرجل، والمرأة لا تقتل بالردة؟ وهل يقتل المرتد فورًا أو يستتاب؟ وهل للاستتابة أجل، أو لا أجل لها فيستتاب أبدًا؟

وقد يتغير وجه النظر في هذه المسألة إذا لوحظ أن كثيرًا من العلماء يرى أن الحدود لا تثبت بحديث الأحاد، وأن الكفر بنفسه ليس مبيحًا للدم، وإنما المبيح للدم هو محاربة المسلمين والعدوان عليهم ومحاولة فتنهم عن دينهم، وأن ظواهر القرآن الكريم في كثير من الآيات تأبى الإكراه في الدين (سورة البقرة، الآية ٢٥٦؛ يونس الآية ٩٩)^(٥). إن التسامح هذا، وهو مبدأ أساسي في الإسلام، هو الذي ينبغي أن تكون له الغلبة، وبذلك تكفل حرية الضمير صراحة؛ إذ إن وضع الدميين يكفل لهم حرية العبادة والتمتع الكامل بحقوقهم.

ولقد قطع الإسلام شوطًا بعيدًا فيما يتعلق بالمعرفة واستخدام العقل بحرية. وإن العقيدة الإسلامية تنطوي على التربية من أجل العلم.

وإنا لنرى عناية القرآن من أول الأمر بالعلم، فأول كلمة نزل بها الوحي هي «اقرأ». وأول أداة ذكرها الله هي «القلم» و«العليم» من أسماء الله الحسنى. ومهمة الرسول «التبيين»: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (سورة النحل، الآية ٤٤).

وكان البيت النبوي «مدرسة» للمسلمين. والله يخاطب زوجات الرسول في القرآن: ﴿وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا﴾ (سورة الأحزاب، الآية ٣٤).

وآيات الله هنا تدل على القرآن الكريم، وأما المقصود بالحكمة فهو البيان النبوي والأحاديث الشريفة. وعلى هذا سار الصحابة والذين اتبعوهم بإحسان: رأوا العلم حقًا وواجبًا. والله تعالى يعلم رسوله ويدعوه إلى أن يقول: ﴿رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (سورة طه، الآية ١١٤).

ولم يشهد تاريخ الحضارة الإسلامية على امتداده إلا قليلًا من الصراع بين العلم والدين الذي شهدته حضارات أخرى. كذلك ليس فيه سلطة تتحكم في تفسير النصوص، وتضع نفسها في مكانة بين الله والناس. فالتخصص في علوم الدين لا يختلف عن التخصص في أي فرع آخر من فروع المعرفة: يجعل للفرد مكانة العالم، دون استعلاء على غيره، وإنما تعاون معهم وإرشاد لهم وإفادة منهم في مجال تخصصه. ومن هذه النظرة كانت «حرية» البحث العلمي مكفولة. واتصلت بها حرية الإفادة من الحضارات الأخرى، السابقة والمعاصرة.

ولهذا فتح المسلمون - في عصور ومواطن الازدهار الحضاري - الأبواب على الحضارات الإنسانية: الهندية والصينية والفارسية واليونانية بل والإفريقية والماليزية وإن كان اتصالهم - بحكم الموقع - بالحضارتين اليونانية والفارسية أكثر. وترجموا تراثها وصانوه، وعقبوا عليه، واتخذوا منه قاعدة ومنطلقا إلى آفاق أوسع، ونسبوا الكتب إلى أصحابها ووقروهم فيما كتبوا عنهم. وأباحوا العلم لكل صاحب موهبة، وأوقفوا الأموال والدور على الحركة العلمية وأهلها وأبنائها. وفي حجج الأوقاف في التراث الإسلامي ثروة رائعة لتوفير «حق العلم» و«كفالة العلماء»، عوناً لهم على الاستقلال الفكري في المجتمع الذي يعيشون فيه أو ينتقلون إليه. وهذا يفسر لنا حركة العلماء وسهولة انتقالهم وحياتهم، مما كان له أعمق الأثر على اللقاء والحوار وإثراء الحركة العلمية.

ويمكن أن نستخلص من كل ذلك أن الإسلام يعتبر حقوق الإنسان في مجالات المعرفة والفكر والبحث والتعبير حقوقاً ثابتة لا تتقدم، وشرطاً لازماً لازدهار الإنسانية على الصعد الروحية والأخلاقية والفكرية والفنية والمادية.

وقد قطع الإسلام أبعاد الأشواط في مجال الحقوق المدنية والسياسية. والعلاقة مع الدولة هي الأشد تشابكاً وامتداداً في دراسة الحقوق والواجبات؛ وذلك لأن أكثر هذه الجوانب تنظمها قوانين مكتوبة يحتكم إليها الأفراد والجماعات من ناحية والحكومات من ناحية أخرى، وتصل إلى آحاد يرتفع فيها هذا التساؤل إلى: من يحكم من؟ وما مصدر السلطات؟ وما العلاقة بين الشورى والقرار؟ وبين مصدر القرار ومسؤوليات القيادة؟ إن نظم الحكم - كمثل - جاءت مجتمعة، تكفي فيها المبادئ العامة: كالشورى ورفع الحرج والتكافل. وللمجتمع أن يتخذ من «النظم» ما يطبق به هذه المبادئ، فالمبادئ ثابتة، والنظم متغيرة.

ويقوم نظام الحكم في الإسلام على الشورى، وحق الأمة في اختيار من يحكمها. وتتخذ الشورى في الإسلام اتجاهين: أحدهما رأسي والآخر أفقي. أما الرأسي فيتمثل في قول الله تعالى: ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين﴾. (سورة آل عمران، الآية ١٥٩).

ولم ينزل القرآن بعدها ليهدر حق الشورى وإبداء الرأي ويشرع فردية القيادة، وإنما دعا إلى العفو وهو باللسان والكلمة، وإلى الاستغفار وهو بالقلب. هذا في جو من الرحمة واللين، يفتح الطريق إلى أخذ الرأي والمشاورة؛ فإذا انضحت الآراء وأخذ القائد القرار، عن رضى وتفاهم، قام بالتنفيذ متوكلاً على الله. ولقد كانت المشورة بطلب من الرسول ﷺ أحياناً، وطوعاً من الصحابة أحياناً؛ فهي في طريقها رأسية الحركة بين القيادة والقاعدة.

وأما الاتجاه الأفقي فيتمثل في وصف الله للمؤمنين بقوله: «وأمرهم شورى بينهم». وجاء هذا في سورة تحمل اسم «سورة الشورى»، (الآية ٣٨). وهذه أيضاً لها مستوياتها من احترام التخصص والخبرة. وفي هذا يقول الله تعالى: ﴿ولو رده إلى الرسول وإلى أولي

الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ﴿ (سورة النساء، الآية ٨٣). ﴿ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾ (سورة الأنبياء، الآية ٧).

وبهذا تصبح الشورى في المجتمع الإسلامي نسيجًا محكمًا له خيوطه الرأسية والأفقية وأسلوبًا من أساليب الحياة في المجتمع.

ولقد كان الخلفاء الراشدون يطلبون المشورة ممن حولهم. ويرحبون بها وهي بهذا حق وواجب. وفي هذا نقرأ كلمة الخليفة الأول أبي بكر عندما تولى الخلافة بعد اختياره خليفة: «أيها الناس قد وليت عليكم ولست بخيركم... فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني. أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم»^(٦).

وكان عمر بن الخطاب أول والٍ فرضت له رعيته نفقة^(٧)، فهو «عامل» عند المسلمين، وأعطاهم الحق في تحديد نفقته، وكان تحديد الأجر محل نقاش قصير فيما بينهم، شارك فيه كبار الصحابة. وكان في ممارسة العمل الذي كلفوه به يطلب منهم الرأي والمشورة والتقويم.

وتؤكد كلمة عمر بن الخطاب كرامة الفرد في المجتمع الإسلامي، فالعلاقة بينه وبين الحاكم وعماله لا تقوم على الإذلال والقهر، وإنما تقوم على أساس من احترام كرامة الإنسان؛ فهو آمن في حياته، آمن حين يبدي الرأي، وآمن بعد أن يبدي الرأي. وطلب عمر من المسلمين أن يرفعوا إليه أي انحراف من أحد من عماله، فجعل الأمة رقيبة على العمال. وهذا حق يؤكده عمر ولا ينشئه إنشاء. ويؤكد معه حقوق الأفراد في حياتهم الأسرية فلا يتعد المحاربون في الثغور إلا مدة محددة يعودون بعدها إلى أهلهم. وجعل الحرمان من الحق طريقًا إلى الكفر بالمجتمع ونظامه، ونهى عن ذلك نهيًا صريحًا.

أما أساليب الشورى، وترتيباتها وآفاقها ومجالاتها فقد تركتها الشريعة الإسلامية لتتطور وفقًا لما تقتضيه الظروف؛ فالمجالس العلمية المتخصصة والمجالس النيابية بمستوى واحد أو مستويين من الشيوخ والنواب، والصحافة الحرة والجمعيات العلمية والجامعات كلها مؤسسات بوسعها أن تشارك في صناعة القرار والإفادة من الكفاءات حيثما وجدت وإبراز قيمتها وتكوين مجموعات أكبر فأكبر من الرجال المدربين على التعبير الراشد والحوار البناء.

ولا تقتصر الحقوق السياسية على المجتمع الإسلامي فحسب، بل تكتسب بعدًا عالميًا أيضًا؛ فلا يجوز أن تظني على الحقوق الجماعية للشعوب ولا أن يحدث نقيض ذلك وهذان المستويان من الحقوق لا يناقضان الإسلام، ولا يتناقضان فيما بينهما.

(٦) محمد يوسف الكاندهلوي، ١٩٧٤، المجلد ٤، الصفحات ٢٦٧-٢٦٩.

(٧) ابن الأثير، ١٩٦٥، المجلد ٢، ص ٤٢٤.

ولهذا فإن حقوق الشعوب حظيت في الإسلام، عقيدة وممارسة، بقدر وافر من التحليل والتفصيل. وإن شئنا الاختصار لقلنا إن الإسلام أقام حق تقرير المصير. ولكن ماذا لو تعرض أمن الشعب لخطر؟ هنا يعطي القرآن الحق له في أن يدافع عن أرضه ووجوده ومصيره. يقول الله تعالى: ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير. الذين أُخرجوا من ديارهم بغير حقٍ إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرنَّ الله من ينصره إن الله لقوي عزيز﴾ (سورة الحج، الآيات ٣٩-٤٠).

فأمامنا قصة كاملة: ظلم وقع على المسلمين في مكة. هجرة منها إلى المدينة ومصادرة المشركين أموال المؤمنين. حق هؤلاء المهاجرين في الدفاع. حق العودة. وهي ليست عودة انتقام، ولكنها انتصار للحق واتباع في حدود رسمها القرآن وطبقها الرسول. وصورة أخرى نقرأها في القرآن وفيها بحث على «الدفاع عن الحق». فلا يجعله أمراً اختياريًا، ولكنه ضرورة دين وحياة يمارسه الأفراد والجماعات وله جزاؤه في الدنيا والآخرة. (سورة النساء، الآية ٧٥).

وفي الآية تحريض على الدفاع عن «حق» المستضعفين من الرجال والنساء والولدان، الذين يقاسون الظلم ولا يستطيعون الدفاع عن أنفسهم، ويجعل هذا «واجبًا» على القادرين في أن يدافعوا عن إخوانهم.

وبهذا يمتد «حق» تقرير المصير، إلى «واجب» على القادر، وإن كان هذا القادر في موطن آخر. وهذا الترابط (وهو في القصة بين مكة والمدينة) يمثل «التكافل العسكري» الذي لا يقف عند حدود الكلمات. ولقد كان لقوة المسلمين تأثيرها في «ردع» قريش وعصمة دماء المسلمين وفتح الطريق إلى إيمان أهل مكة. وكان وجود القوة في خدمة الحق. وتمثل هذا في قول الرسول لأهل مكة وقد سألهم: «ماذا تظنون أنني فاعل بكم؟» قالوا: «خيرًا. أخ كريم وابن أخ كريم». قال: «اذهبوا فأنتم الطلقاء»^(٨).

واستخدام القوة له قوانينه: كان من وصايا الرسول لقادة جنده عند الحرب: «انطلقوا باسم الله والله. ولا تقتلوا شيخًا فانيًا ولا طفلًا ولا امرأة ولا عسيفًا، ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا... ولا تقتلوا أصحاب الصوامع. وأصلحوا وأحسنوا. إن الله يحب المحسنين»^(٩).

وكانت هذه الوصايا تهدف إلى الحد من سفك الدماء، إذا ما اضطر المسلمون إلى خوض حرب.

(٨) مسلم، ١٩٧٦، المجلد الثالث، ص ٩٤١.

(٩) يورد ابن الأثير، (مجد الدين، ١٩٧٦ وما بعدها، القاهرة)، مجموعة من الأحاديث جاءت فيها هذه الوصايا نقلًا عن بريدة (المجلد ٣، ص ٢٠١، رقم ١٩٧٣) وعن أنس (المجلد ٣، ص ٢٠٧، رقم ١٠٧٦).

وكان الجيش - قبل أي معركة - يدعو الخصم إلى أحد خيارات ثلاثة: إما الدخول في الإسلام وإما العهد وإما القتال. وليس العهد في ذاته إلا تعاوناً على التعايش السلمي كما يعبر عن ذلك ساسة العصر وكتابه^(١٠). وكان أولو الأمر يشددون في حمل قوادهم على تكرار الدعوة كلما ساروا وأحاطوا بالخصم.

ولقد حدث أن قتيبة بن مسلم دخل سمرقند غدرًا دون أن يعرض الخيارات الثلاثة على أهلها، فشكوه إلى أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز، فأجلس لهم القاضي يفصل بينهم وبين قتيبة، ففضى بأن يخرج عرب سمرقند إلى معسكرهم، وينابذوهم على سواء، فيكون صلحًا جديدًا أو ظفرًا عنوة. فقال أهلها: «بل نرضى بما كان. ولا نجدد حربًا». وتراضوا بذلك. وقال أهل الرأي: «قد خالطنا هؤلاء القوم وأقمنا معهم، وأمنونا وأمانهم، فإن حكم لنا عدنا إلى الحرب ولا ندري لمن يكون الظفر، وإن لم يكن لنا قد اجتلبنا عداوة في المنازعة. فتركوا الأمر على ما كان، ورضوا ولم ينازعوا»^(١١).

والإسلام يعطي الفرد «حق» الحركة ابتعادًا عن الظلم والقهر، ويدعو المجتمع القادر إلى قبول اللاجئين. ولقد فتح العالم الإسلامي أبواب إيواء لغير المسلمين دون أن يفرض عليهم الإسلام دينًا. وفتح لهم أبواب العمل والحياة والتقدم. وظهر في المجتمع الإسلامي متخصصون في فروع شتى من المعرفة من النصرى واليهود والمجوس. ذلك نابع من إيمانه بحق الفرد في الحياة والعمل والانتقال والأمن. وإذا كانت القوانين المعاصرة تنظم هذا كله، فإن الأساس الإسلامي الذي تنطلق منه قائم كركيزة من ركائز حقوق الإنسان. والعباد كلهم إخوة.

وأضيف إلى النصوص السابقة عن الإخاء الإنساني العام دعاء النبي عليه الصلاة والسلام وهو يناجي ربه في آخر الليل: «اللهم أنا شهيد أنك أنت الله لا إله إلا أنت، وأن العباد كلهم إخوة»^(١٢).

وإن منهج الإسلام في فتح الأبواب وإزالة الحواجز أمام حركة البشر والمعرفة، على الصعيد العالمي، يلتقي مع الأمر الإلهي بالسير في الأرض وطلب العلم وطلب السلام العادل القادر على حماية نفسه. وعلى هذا النحو التزم المسلمون بصلح الحديبية، المبرم في السنة السادسة من الهجرة، وساعد هذا الصلح في انتشار الإسلام دون قتال وفي ازدهار الحرية الدينية. غير أن قریشا نقضت الصلح فزحفت جيوش المسلمين على مكة فأكملت بالفتح ما بدأته الدعوة.

والقرآن يدعو المسلمين إلى الوفاء بالعهود ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ...﴾ (سورة المائدة، الآية ١). وينطبق هذا الأمر على كافة المستويات فيشمل الدولة والجماعة

(١٠) أبو زهرة، ١٩٦٥، ص ٤٨.

(١١) الطبري، ١٩٦٠، المجلد ٦، ص ٥٦٨.

(١٢) أبو داود، سنن، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٦٥، المجلد ٢، ص ١٧٤ عن زيد ابن أرقم.

والأفراد. ثم إن القرآن يدعو إلى احترام الفرد وحياته وفكره ﴿وإن أحدٌ من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثمَّ أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون﴾ (سورة التوبة، الآية ٦). واحترام الإنسان لذاته ولغيره ولما قطعته على نفسه من وعد والالتزام بالعقود كلها أمور مترابطة لا ينفصل بعضها عن بعض. وعلى هذا النحو يعيش الإنسان في سلام مع ربه ومع نفسه ومجتمعه وإخوانه من بني الإنسان.

وأول ما يتبادر إلى الذهن عند دراسة حقوق الإنسان على الصعيد الدولي هو علاقة دولة بدولة، إحداهما أو كلاهما مسلمة. وفي هذا الإطار الواسع تأتي علاقات الأفراد إذا ما انتقلوا من دولة إلى أخرى.

ولقد كانت الدولة في أول أمر الإسلام محددة المساحات والأبعاد والحدود؛ فقد قامت دولة الإسلام في المدينة وانتشرت منها إلى الجزيرة العربية، وظلت إلى آخر العهد الأموي مركزية الحركة، إلا مناطق قليلة اعتصمت بها أفكار وجماعات أثرت المعيشة المنطوية أو رفعت السلاح في وجه الدولة دون اعتراف بخلافتها. ومع الهدوء والحرب كانت أرض الإسلام تنتظمها إلى حد بعيد هذه الوحدة السياسية، تنظم علاقاتها مع جيرانها بمعاهدات يحترمها الأطراف إذا ما صدقت نوايا التعايش. وعندما تفككت الوحدة السياسية ظلت حرية الأفراد في الانتقال والإقامة مستمرة، كأنما كانوا يعيشون في «حصانة العقيدة» و«كرامة الإنسان».

وعلى هذا الضوء نستطيع أن نقرأ المواثيق النبوية، وأولها وثيقة المدينة لأول الهجرة والتي تنظم العلاقة بين من فيها من المسلمين وغير المسلمين تحت قيادة الرسول عليه الصلاة والسلام.

وبجانب هذه الحقوق السياسية ينظم الفقه الحقوق المدنية. وفي هذا المجال أيضا تمثل المساواة المبدأ الأساسي الذي يؤدي إلى افتراض البراءة وإلى الوسائل المتعلقة بالإثبات القانوني. فكل مواطن في المجتمع الإسلامي له الحق في المثل أمام قضاء عادل.

والواقع أن تقنين الحقوق والواجبات السابقة، وممارستها قد لا يكون فيها التقاء على كلمة سواء: إما بين الأفراد بعضهم وبعض، أو بين الأفراد والجماعات وبين أجهزة الحكم. فالقضاء هو قطع الخصومة بقول ملزم يصدر عن ولاية عامة، على هدى الكتاب والسنة (سورة ص، الآية ٢٦؛ وسورة المائدة، الآية ٤٨؛ وسورة النساء، الآية ٥٨) (١٣). وكان الرسول ﷺ أول قاض في الإسلام. تولى القضاء بنفسه، وعهد به إلى ولاته، أو أصحابه في حقوق معينة. واتبع أبو بكر سنة الرسول في هذا. ولما اتسعت مسؤولية الخلافة والولايات في عهد عمر بن الخطاب، عين القضاة للأمصار وخصهم بذلك. ولم يحل هذا دون أن يتصدى الخليفة للقضاء بنفسه. وكان القضاء بالكتاب والسنة والاجتهاد فيما لم يرد فيه نص. وجاء كتاب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري دستورًا في القضاء ووثيقة

من أهم الوثائق الإسلامية في بيان حقوق الأفراد في قضاء عادل: «إن القضاء فريضة محكمة، وسنة متبعة، فأفهم إذا أدلي إليك، فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له. وآس بين الناس في وجهك وعدلك ومجلسك حتى لا يطمع شريف في حيفك، ولا يئأس ضعيف من عدلك... الصلح جائز بين المسلمين، إلا صلحا أحل حراما، أو حرّم حلالا. ولا يمنعك قضاء قضيته بالأمس فراجعت اليوم فيه عقلك، وهديت إلى رشدك، أن ترجع إلى الحق... فمراجعة الحق خير من التماذي في الباطل... الفهم فيما تلجلج في صدرك، مما ليس في كتاب ولا سنة، ثم اعرف الأشياء والأمثال، وقس الأمور بنظائرها...»^(١٤)

وتؤكد نصوص القرآن والسنة قداسة «العدل». وفي هذا النور يحرص الفرد على حقه، ويؤدي واجبه في صيانة العدل وإشاعته. ويبدو هذا في الدراسات التمهيدية قبل القضاء واحترام «الإنسانية» الإنسان دون قهر ولا إذلال، مع تعمق في دراسة الأسباب التي أدت إلى الجريمة والخطأ، وتحديد المسؤولية فيها، دون وقوف عند الجزء الظاهر من القضية، وإعطاء الفرصة للأطراف ليعبروا عن وجهات نظرهم.

ونذكر هنا نموذجا لهذا التعمق في دراسة الأسباب عن عمر بن الخطاب: فقد روى أن غلاما لحاطب بن أبي بلتعة سرقوا ناقة لرجل من مُرَبَّة، فأتى بهم إلى عمر، فأقروا، فأرسل إلى عبد الرحمن بن حاطب... وأنبأه بذلك. وأمر بقطع أيدي الغلمان السارقين... ولما ولّوا ردّهم عمر ثم قال: «أما والله لولا أنني أعلم أنكم تستعملونهم وتجيعونهم، حتى أن أحدهم لو أكل ما حرم الله عليه حل له، لقطعت أيديهم».

فعمر لم يقطع أيدي السارقين، وأمر حاطبًا بدفع ثمن الناقة، فهو السبب المباشر في السرقة عندما أجاج غلامه. وفي الحرمان تحريض على السرقة^(١٥).

ولقد سادت وجهة النظر المتسامحة في مجال القضاء؛ فظلت الممارسة وفيه لتعاليم النبي ﷺ الداعية إلى درء الحدود بالشبهات. وفي ذلك يقول الرسول ﷺ: «ادروا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن وجدتم للمسلم مخرجًا فخلوا سبيله. فإن الإمام لئن يخطئ في العفو خير له من أن يخطئ في العقوبة» (الترمذي، حدود، ٢).

وفضلا عن هذه الحقوق المدنية والسياسية، يحدد الإسلام حقوقًا اقتصادية واجتماعية وثقافية مثل حق الإنسان في تكوين أسرة وحقه في الصحة والغذاء والكساء والمأوى وفي كل ما نطلق عليه اليوم لفظ الرفاهية أو الضمان الاجتماعي. ويجد القارئ في فصول أخرى من هذا المصنف تفاصيل وافية عن هذه الحقوق. ومع ذلك فحري بنا أن نؤكد على حقين اثنين يكتسبان في نظري دلالة خاصة هما حق الصحة وحق العمل اللذان يضعهما المجتمع

(١٤) ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين، بدون تاريخ، بيروت، دار الفكر حيث شُرح هذا النص بالتفصيل، المجلد ١، الصفحات ٥٨-٨٦.

(١٥) نفس المرجع، المجلد ٣، ص ٢٢.

الإسلامي في مرتبة الحقوق الأساسية بينما لم يعترف بهما العالم الحديث إلا منذ عهد قريب . ففي الإسلام يمثل هذان الحقان لبنات أساسية في صرح التضامن الاجتماعي . فالعدالة بوصفها قيمة مطلقة وكلية تنجرد من كل معنى إن هي لم تفض إلى العدالة الاجتماعية . ويقرن كتاب الله في أكثر من موضع بين حق الله وحق الفقير . ويدعو إلى أدائهما معًا ويحذر من عصيانهما معًا . والزكاة في الإسلام من أركانه الخمسة : وهي صلة بين الإنسان وإخوانه . وفي مؤلفات الفقه الإسلامي يأتي كتاب الزكاة ، بعد الصلاة ، وقبل الصوم . ويحدّد القرآن مصارف الزكاة الثمانية في قوله تعالى : ﴿ إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم ﴾ (سورة التوبة ، الآية ٦٠) .

وفي الزكاة يرد الأمر صريحًا للحاكم أن يجمعها من القادرين لينفقها في أبوابها (سورة التوبة ، الآية ١٠٣ ؛ سورة الذاريات ، الآية ١٩) . ويأتي تارة في صورة تحذير من البخل ومنع العون . وفي هذا يربط القرآن بينه وبين عدم أداء الصلاة أو تأخيرها : ﴿ ما سلككم في سقر . قالوا لم نك من المصلين . ولم نك نطعم المسكين ﴾ (سورة المدثر ، الآيات ٤٢-٤٤) . ولقد درس علماء التشريع «حق» الفقير و«حق المجتمع» فيما فوق الزكاة إذا اقتضت المصلحة ذلك في ضوء العدل الاجتماعي دون جور على حق صاحب المال ، أو إهدار لحياة المحتاجين . وما كان يتم هذا إلا بدعوة القادرين إلى مزيد من الإنفاق وبخاصة في أوقات العسرة من مجاعة أو قحط أو حرب ، وقيام الحاكم بتنظيم ذلك ، صيانة للمجتمع ككل ، وهي مسؤولية عامة ، تتقدم بضرورتها على الحقوق والواجبات الممارسة في الظروف العادية . جاء في وصية الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه إلى الأشتر النخعي عندما ولاه على مصر وأعمالها : «واشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللطف بهم . ولا تكونن عليهم سبغًا ضارًا تغتنم أكلهم ، فإنهم صنفان : إما أخ لك في الدين ، وإما نظير لك في الخلق ، يفرط منهم الزلل ، وتعرض لهم العلل . . . فاعطهم من عفوك وصفحك مثل الذي تحب أن يعطيك الله من عفوه وصفحه . . . الناس كلهم عيال على الخراج وأهله ، وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج ، لأن ذلك لا يدرك إلا بالعمارة . ومن طلب الخراج بغير عمارة ، أخرج البلاد وأهلك العباد ، ولم يستقم أمره إلا قليلًا»^(١٦) .

ونقف هنا عند أمرين أولهما مسؤولية الحاكم عن الأمة كلها ، وثانيهما العناية بالعمارة . والمقصود بها زيادة الإنتاج . وليس التكافل الاجتماعي في الإسلام مدعاة إلى السلبية والاعتماد على الدولة ، وإنما هو إيجابية يمارسها القادرون حسب كفاءتهم وقدراتهم ، ويضعها الإمام في عبارة موجزة قائلًا : «وفي الله لكل سعة ، ولكل على الوالي حق بقدر ما يصلحه»^(١٧) .

(١٦) نهج البلاغة من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب : جمع الشريف الرضي ، شرح الشيخ محمد عبده ، المجلد ٣ ، ص ٩٦ . وهذه الوصية من أجمع وصايا الإسلام في الإدارة الحكومية والعلاقة بين الحاكم والمحكوم .

(١٧) نفس المرجع ، ص ٩١ .

أما عن حدود هذه الحاجة وما يصلح به حال الفرد، فنقرؤها مفصلة في كتب الفقه الإسلامي. وذهب ابن حزم الأندلسي إلى أنها تشمل - بعد توفير الطعام والشراب - كسوة الصيف والشتاء والمسكن والدابة التي تحمله إذا كان ضعيفاً، وقائد يقوده إذا كان غير مبصر... واعتبر هذه «حقوقاً» يطالب الأفراد الوالي بها، وعليه أن يوفرها لهم، وأن يخاصمها عليها^(١٨). ولكن لنذكر دائماً كلمة الإمام علي «وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج».

ونظرة الإسلام إلى التكافل الاجتماعي شاملة: وهي تضم الجوانب التربوية والصحية وقائماً وعلاجياً، والنفسية والمالية. وهذا نابع من النظرة إلى الإنسان كإنسان له ذاته وتعاونه مع أفراد المجتمع أخذاً وعطاء ومسؤولية مشتركة.

ولنتوقف لحظة عند حق الصحة؛ فكما أن الإيمان يحرر الإنسان من برائن الشك والتوجس ومن الخوف النفسي والروحي من المجهول، فإن الإسلام يسعى إلى تحرير الإنسان من أغلال الخوف من المرض. وهذه الصنوف من المرض: النفسي والأخلاقي والجسمي يتناولها القرآن والسنة بالعلاج، ويدعو الإسلام إلى تحرير الفرد منها ما استطاع إلى ذلك سبيلاً؛ وذلك بمقابلة الانحرافات الفكرية بالحوار، والأخلاقية بالتوجيه ودعم الإرادة الشخصية للصعود فوق الضعف، والصحية بالوقاية والعلاج. ومع تشابك هذه الجوانب يتكامل العلاج فيها.

ولقد دعا الرسول ﷺ إلى العناية الطبية فقال: «يا عباد الله تداووا، فإن الله لم يضع داء إلا وضع له شفاء، غير داء واحد. قالوا: ما هو؟ قال: الهرم»^(١٩). وفي حديث آخر: «إن الله لم ينزل داء إلا أنزل له شفاء، علمه من علمه وجهله من جهله»^(٢٠).

وكان من هدى الرسول ﷺ: أن تداوى في نفسه، وأمر به أهله وأصحابه: بدءاً من الوقاية وتنظيم الغذاء إلى استخدام الأدوية، علاجاً للأمراض باطنة أو ظاهرة. وإذا كان الأمر كذلك فمن «حق» أفراد المجتمع أن يتوافر لهم المختصون في الطب، وأماكن ووسائل العلاج. والطب بهذا في المجتمع «فرض كفاية»، إذا قام بأمره نفر من المجتمع سقطت مسؤوليته عن الباقيين.

وكانت العناية بهذا الأمر محدودة بحجم المجتمع الأول، ثم توسعت مع اتساع المجتمع وزيادة مصادر المعرفة فيه، وتنوع أساليب الخدمات الطبية. وفي وثائق الأوقاف بخاصة ثروة علمية عن هذه الخدمات والدافع الديني والإنساني إليها وعن اتساع آفاقها.

(١٨) ابن حزم، ١٩٢٧-١٩٣٢، المجلد ٦، ص ١٥٦ وما بعدها.

(١٩) رواه الإمام أحمد عن أسامة بن شريدة، انظر ابن القيم الجوزية، زاد المعاد، القاهرة، أنصار السنة المحمدية، ص ٦٦.

(٢٠) نفس المرجع.

ونذكر - كنموذج - البيمارستان الذي أنشأه السلطان قلاوون في مصر، وافتتحه عام ٦٨٣هـ / ١٢٨٤م وأوقفه على الملك والمملوك، والجندي والأمير، والكبير والصغير، والحر والعبد، والذكور والإناث^(٢١) من غير اشتراط لعوض من الأعواض بل لمحض فضل الله العظيم. وكان المستشفى عامًا لعلاج جميع الأمراض دون مقابل. وهو قسمان: أحدهما للذكور والآخر للإناث. وفي كل قسم قاعات متخصصة: الأمراض الباطنية، والجراحة والكحالة (أي طب العيون) والتجبير ولكل قسم أطباؤه. وفي موضع آخر من وثيقة الوقف سرد للخدمات التي يوفرها البيمارستان للمرضى.

وكانت العناية تمتد إلى فترة التأهيل السابق للخروج والحالة النفسية والوسائل المتخذة لرفعها عوناً للمريض على تجاوز أزمات المرض، ثم رعاية المرضى في منازلهم، إذا كان من الأفضل لهم أن يكونوا بين أهلهم^(٢٢).

هذا النموذج كانت له نظائره في العالم الإسلامي. وحتى الآن نرى مكانة الرعاية الطبية في العالم الإسلامي، وإن تباينت بين أقطاره حسب مستوياتها الاقتصادية، ومدى ما يستطيع أن يقدمه كل قطر إلى من فيه من المواطنين والوافدين. وإذا كانت هذه الرعاية من قبل نابعة من إحساس الحكام والمسؤولين، فهي الآن حق وواجب تنظمه القوانين، وتطالب به القواعد الشعبية، وهو من مسؤولية مؤسسات الدولة الحديثة.

وحق العمل حق أساسي أيضاً. وقد جاءت إشارات إلى ذلك فيما سبق من قول عن التكافل والعناية «بالعمارة»، أكثر من جمع «الخراج». ونذكر العمارة هنا على المستوى الفردي والجماعي؛ فالعمل - وهو المدخل الأول للكسب - أمر إلهي: ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون﴾ (سورة التوبة، الآية ١٠٥).

ولقد مارس الرسول عليه الصلاة والسلام العمل بنفسه؛ فرعى الغنم في شبابه، واشتغل بالتجارة وبعد الهجرة شارك في أكثر من نشاط بيده وفكره: بناء المسجد والتعليم، وتكوين المجتمع وقيادة الجيوش. وكان في عون أهله وخدمتهم (سورة الأحزاب، الآية ٢١).

إن العمل في الإسلام حق وواجب معاً. والله مدح الأنبياء بأنهم كانوا يعملون، فقال عن نوح: ﴿واصنع الفلك بأعيننا ووحينا﴾ (سورة هود، الآية ٣٧). واعتبر الإسلام العمل قرية إلى الله، وباباً إلى مثوبته، فضلاً عما يعود به العمل على الفرد وأهله من خير. جاء في الحديث: «مثل الذي يعمل ويحتسب في صنعته الخير، كمثل أم موسى: ترضع ولدها وتأخذ أجرها»^(٢٣).

(٢١) محمد أحمد أمين، ١٩٨٠، ص ١٥٩. ويتناول الكتاب عصر المماليك في مصر حتى بداية العصر العثماني.

(٢٢) نفس المرجع، ص ١٦٩. وفي وثيقة وقف قلاوون تفاصيل كثيرة عن مختلف أشكال البر والمعاملات الإنسانية التي كانت تحظى بها شتى فئات المجتمع.

(٢٣) انظر تفسير ابن كثير للآية ١٣ من سورة القصص.



معاهدة استسلام أيرمها سليمان الأول (ابن السلطان سليم)
 مع جمهورية البندقية بتاريخ ٣ أكتوبر / تشرين الأول ١٥٤٠م، القسطنطينية
 © المكتبة الوطنية، باريس

والعامل في كسبه أحد أربعة: إذا كان له فضل كسب كانت عليه فيه زكاة. وإذا تقاربا أو تعادلا فلا له ولا عليه، وإذا أعسر أعانته الدولة بما يصلحه وإذا عجز فالدولة مسؤولة عنه وعن أسرته. جاء في الحديث: «ما من مؤمن إلّا وأنا أولى الناس به في الدنيا والآخرة. أقرأوا إن شئتم «النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم». فأیما مؤمن ترك مالاً فليرثه عصبته من كانوا. وإن ترك ديناً أو ضياعاً فليأتي فأنا مولاه»^(٢٤).

وحري بنا وقد بلغنا هذا الموضوع من البحث أن نؤكد إلى أي مدى تُعدُّ هذه الحقوق مطلقة وصالحة في كل مكان وزمان. غير أن هذه المساواة المبدئية ينبغي ألا تحجب عن أنظارنا ما يشوب الممارسة من انتهاكات متعددة لا سيما وأن المجتمعات الإنسانية لا تتصف بالكمال، فإذا كان أهل القوة والمنعة يتمتعون قبل سواهم بحقوقهم المشروعة، فقد يصعب على الضعفاء والمقهورين أحياناً المطالبة بما لهم من حقوق ولهذا، فإن الفقه استلهم القرآن والسنة فعزز الحماية المكفولة للمستضعفين في الأرض كالأطفال والنساء والفقراء والأجانب واليتامى والطلاب وأبناء السبيل والشيوخ. ولا تعد الإجراءات الخاصة المتخذة حماية لهذه الفئات بمثابة «مخالفات سلبية» تنتقص من مبدأ المساواة بل هي «مخالفات إيجابية» أي رد للحقوق التي تنتهك في الممارسة اليومية إلى أهلها. فبفضل مبدأ الأخوة تصبح «النساء أخوات الرجال» وغير المسلمين المقيمين في دار الإسلام ضيوفاً على إخوانهم المسلمين. ورغم أن هذا المصنف أفرد فصلاً مستقلاً لدراسة مسألة الأقليات، فإننا سنؤكد في هذا الموضوع ما لغير المسلمين من حقوق في دار الإسلام.

وهناك اصطلاحان يحسن توضيحهما في هذا الأمر: الأول هو «الذمي»، ويقصد به غير المسلم الذي يعيش في المجتمع الإسلامي وفي أمانه وضمانه. والثاني هو «المستأمن» ويقصد به غير المسلم الذي يعيش في المجتمع الإسلامي فترة مؤقتة. وهو بهذا «زائر» أو «وافد»، فإذا استقر أصبح ذمياً. وعقد الذمة عقد مؤبد يتضمن إقرار غير المسلمين على دينهم وتمتعهم بحماية الجماعة الإسلامية، ويشارك القادرون منهم في أعباء الدولة بدفع الجزية، ويلتزمون بأحكام القانون الإسلامي في غير الشؤون الدينية^(٢٥).

وأساس هذه العلاقة من حق وواجب قول الله تعالى: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين. إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون﴾ (سورة الممتحنة، الآيتان ٨-٩).
فغير المسلم له في المجتمع الإسلامي حق المواطنة، وجنسية الدولة الإسلامية التي يقيم فيها. وله عليها حق الدفاع عنه من أي عدوان داخلي أو خارجي. جاء في الحديث الشريف

(٢٤) رواه البخاري عن أبي هريرة، انظر تفسير ابن كثير للآية ٦ من سورة الأحزاب.

(٢٥) أ. زيدان، ١٩٨٢، ص ٢٢ وما بعدها. وهو من خير المراجع في هذا الموضوع.

«من ظلم معاهدًا أو انتقصه حقًا أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئًا بغير طيب نفس منه، فأنا حجيجه يوم القيامة»^(٢٦).

ويقول الإمام علي بن أبي طالب: «إنما بذلوا الجزية لتكون أموالهم كأموالنا ودماؤهم كدمائنا»^(٢٧). وهم يتمتعون بالحرية الدينية، يذكر أبو يوسف في كتاب الخراج ما جاء في عهد الرسول لأهل نجران: «ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله ﷺ على أموالهم وملتهم وبيعهم وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير»^(٢٨).

ونذكر هنا الوثيقة التاريخية التي تتضمن عهد عمر بن الخطاب إلى أهل إيلياء - بيت المقدس - : «هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان: أعطاهم أمانًا لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم وسائر ملتها، لا تسكن كنائسهم، ولا تهدم، ولا ينتقص منها، ولا من حيزها، ولا من صليبها، ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم، ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود»^(٢٩).

وقدم الإسلام لغير المسلمين تأمينًا عند العجز والشيخوخة والفقير. وفي خلافة أبي بكر الصديق، كتب خالد بن الوليد في عقد الذمة لأهل الحيرة بالعراق وكانوا من النصارى: «وجعلت لهم: أيما شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات أو كان غنيًا فافتقر، وصار أهل دينه يتصدقون عليه، طرحت جزيته، وعيل من بيت مال المسلمين هو وعياله»^(٣٠).

ورأى عمر بن الخطاب شيخًا يهوديًا يسأل الناس، فسأله عن ذلك، فعرف أنها الشيخوخة والحاجة، فأخذه إلى خازن بيت مال المسلمين، وأمره أن يفرض له ولأمثاله من بيت المال ما يكفيهم ويصلح شأنهم، وقال في ذلك «ما أنصفناه إذ أخذنا منه الجزية شابًا، ثم نخذه عند الهرم»^(٣١).

وبهذا تقرر حق الضمان الاجتماعي في الإسلام للمواطنين جميعًا مسلمين وغير مسلمين، كما تقرر لهم حق الكسب والعمل عند قدرتهم عليه، وحق العلم، وهذا أمر مستمر ما دامت الحياة.

(٢٦) ابن قدامة، ١٩٢٢-١٩٣٠، ص ٤٩٧.

(٢٧) أبو يوسف، ١٩٨٥، ص ١٩١-١٩٢. وفي الكتاب النص الكامل للمعهد وبليه نصوص عهود من الخلفاء الراشدين الأربعة لنصارى نجران، إلى ص ١٩٧.

(٢٨) أ. زيدان، المرجع السالف الذكر، ص ١٥٥.

(٢٩) الطبري، ١٩٦٠، المجلد ٣، ص ٦٠٩.

(٣٠) أبو يوسف، المرجع السالف الذكر، ص ٣٠٦. وفي عهد خالد تفصيل يوضح أبعاد مفهوم «الذمة والمصالحة» وكيف أن بيت مال المسلمين للذمي أخذ وعطاء: ففي نهاية عهد خالد بن الوليد «وشرطنا عليهم جباية ما صالحتهم عليه حتى يؤديه إلى بيت مال المسلمين... فإن طلبوا عونًا من المسلمين أعينوا به، ومؤونة العون من بيت مال المسلمين» (ص ٣٠٧).

(٣١) نفس المرجع، ص ٢٧٨-٢٧٩، وانظر في هذا الفصل أيضًا ما يورده المؤلف بشأن قواعد ومبادئ التسامح التي تنظم العلاقات مع الذميين والحقوق التي كفلها الإسلام لهم.

ولأهل الذمة الحق في تولي وظائف الدولة كالمسلمين إلا ما غلب عليه أو احتاج إلى الصبغة الدينية كرتاسة الدولة والقيادة العليا في الجيش والقضاء بين المسلمين، وولاية الأموال. وفيما عدا هذا تكون المفاضلة على أساس الكفاية والأمانة.

ويفرق فقهاء الإسلام بين وزارة «التفويض» التي يكمل فيها الإمام إلى الوزير تدبير الأمور السياسية والإدارية والاقتصادية بما يراه، ووزارة «التنفيذ» التي يبلغ فيها الوزير أوامر رئيس الدولة ويقوم بتنفيذها ويمضي ما يصدر عنه من أحكام. وذهب الماوردي إلى جواز ولاية وزارة التنفيذ دون التفويض^(٣٢). أمّا عن المهن المتخصصة كالطب والهندسة والعمارة، فيكفي - كمثال - أن نرجع إلى كتاب مثل طبقات الأطباء لنرى المجال المفتوح أمام الذميين للدراسة والتفوق في المجال الطبي والمناصب التي شغلوها، والصلة والثقة بينهم وبين الحكام والولاة وعامة الناس.

وفي الجزية أمران: الأول نظامي وذلك بالخضوع لنظام الدولة الإسلامية. والثاني عسكري لأنها مقابل «الخدمة العسكرية». وفي ذلك يقول آدم متر: «كان أهل الذمة - بحكم ما يتمتعون به من تسامح المسلمين معهم، ومن حمايتهم لهم - يدفعون الجزية، كل منهم بحسب قدرته. وكانت هذه الجزية أشبه بضريبة الدفاع الوطني، فكان لا يدفعها إلا الرجل القادر على حمل السلاح، فلا يدفعها ذوو العاهات، ولا المترهبون وأهل الصوامع إلا إذا كان لهم يسار»^(٣٣). وكانت الجزية تسقط إذا لم يستطع المسلمون حماية أهل الذمة، أو إذا شاركوا المسلمين في القتال والدفاع عن الوطن.

وفيما سوى الجزية والخراج، فللدولة أن تفرض من الضرائب ما تستطيع أن تقابل به مسؤولياتها، وهي تقابل الزكاة التي يدفعها المسلم، وقد سبق القول بأنه إذا اقتضت المصلحة العامة العادلة في ظروف خاصة زيادة الأموال - على المسلمين وغير المسلمين - فوق أنصبة الزكاة كان للحكومة - وهي من الشعب وإليه - أن تفعل ذلك.

ولنا في خاتمة هذه الدراسة أن نسأل أنفسنا عما عساه أن تكون مواضع اللقاء الرئيسية على أرض حقوق الإنسان كما خططتها المواثيق الدولية، وأبرزها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وبين مفهوم الإسلام لهذه الحقوق، وأن نسأل أيضًا عما يميز الإسلام في طريقة طرحه لهذه القضية. والجواب عن ذلك هو أن أرض اللقاء واسعة إذ يلتقي المصدران في تأصيل المبادئ العامة وهي دين وفطرة معًا.

ولقد لخصها الإمام الشاطبي حين بين المقاصد الضرورية للشيعة في خمس لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة. والحفظ لها يكون بأمرين: الأول: ما يقيم أركانها، ويثبت قواعدها. والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال.

(٣٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، القاهرة، المحمودية التجارية، ص ٢٤-٢٥.

(٣٣) آدم متر، ١٩٦٧، المجلد ١، ص ٩٦.

وهذه المقاصد الضرورية الخمسة هي: حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل. ثم عرض الشاطبي لمستوى أوسع درس فيه ما تحتاج إليه هذه الضروريات وسماه «الحاجيات»، ثم مستوى ثالث أكثر اتساعاً سماه «التحسينات».

والذي نأخذه من عرض الشاطبي هو إمكانية التوسع في الحقوق والارتفاع بمستواها مع تطور الحياة واتساع آفاقها^(٣٤).

هذه المقاصد الخمسة الضرورية تغطي الحقوق الواردة في المواثيق الحديثة، ومن أبرزها: كرامة الإنسان والإخاء الإنساني وفتح آفاق الحياة والتقدم أمامه وإزالة العقبات من طريقه ومقاصده على أساس عادل دون ظلم بسبب العقيدة أو اللون أو الطبقة أو الموطن وإعطاء الفرصة للثقافات أن تنمو وتزدهر في ظل السماحة دون إكراه ولا قهر. فهناك إذن اتفاق وإجماع والإسلام جزء من الوفاق الدولي.

وسنرى في أرض اللقاء «مظلة إسلامية» لها ما يميزها. وهي تعترف بهذه الحقوق، ولا تقف عند رباطها الأرضي، من حيث علاقة الإنسان بالإنسان والبيئة. ولكنها تصعد بالحقوق فتحصنها بالإيمان بالله تعالى، وتجعل السعي لهذه الحقوق والمحافظة عليها فريضة دينية، والتوسع في تطبيقها عبادة، لها مكانتها وجزاؤها في الدنيا والآخرة.

ويتفرع من هذه القاعدة أن التقصير في طلب الحقوق يعتبر تقصيراً دينياً، كما هو تقصير دينوي، ولنضرب لذلك مثلاً. فمن حق الإنسان أن يتعلم. ومن حق المجتمع أن تتكامل فيه العلوم التي يحتاج إليها في حفظ وجوده والتقدم به. وعلى الفرد في الإسلام أن يتعلم ما تصح به حياته. أما العلوم التخصصية فهي «فروض كفاية»، إذا قام بها بعض القادرين عليها سقط هذا الفرض عن الباقين. وإذا قصرُوا في هذا جميعاً، كانوا محل مؤاخذه دينية بالإضافة إلى التخلف الذي يعانیه المجتمع من تلك الفجوة الحضارية.

وثمة أمر ثالث مما تفرّد به الإسلام: أنه مع إقراره حرية العقيدة «لا إكراه في الدين» (سورة البقرة، الآية ٢٥٦)، فإنه يعتبر الإيمان بالله فطرة، من «حق» الفرد أن يستمع إليها وأن تقدم إليه دون إكراه. يقول الإمام محمود شلتوت عن الذي لم يؤمن بعقائد الإسلام: «أما الحكم بكفره عند الله، فهو يتوقف على أن يكون إنكاره لتلك العقائد - أو لشيء منها - بعد أن بلغته على وجهها الصحيح، واقنع بها فيما بينه وبين نفسه، ولكنه أبى أن يعتنقها عناداً واستكباراً. فإذا لم تبلغه تلك العقائد، أو بلغته بصورة منفرة، أو صورة غير صحيحة ولم يكن من أهل النظر، أو كان من أهل النظر ولكن لم يوفق إليها، وظل ينظر ويفكر، طالباً للحق، حتى أدركه الموت أثناء نظره فإنه لا يكون كافراً يستحق الخلود في النار عند الله». ثم يقول «والشرك الذي جاء في القرآن أن الله لا يغفره هو الشرك الناشئ عن العناد والاستكبار»^(٣٥).

(٣٤) الشاطبي، ١٩٧٠، المجلد ٢، ص ١٢٨.

(٣٥) محمود شلتوت، ١٩٧٥، ص ١٩-٢٠.

ولا يجعل الإسلام طريق الحصول على هذه الحقوق هو الصراع بين القواعد الشعبية والحكومات. ذلك لأن قداسة هذه الحقوق تجعل المحافظة عليها من مسؤولية الشعب والحكومة معًا. وعندما توفي الرسول ﷺ في سنة ١١هـ/٦٣٢م، وتولى الخلافة أبو بكر، ارتدت كثير من القبائل العربية عن الإسلام ورفضت دفع الزكاة، وهي تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم، فقاتلهم أبو بكر على ذلك. وكان الهدف الرئيسي لهذه الحرب المحافظة على وحدة المسلمين من ناحية، والدفاع عن حق الفقير من ناحية أخرى، والأمران متكاملان؛ فهذا الحق مكفول في ظل الوحدة^(٣٦).

ويبدو من هذا أن حقوق الإنسان في الإسلام تلتقي فيها أوامر الدين بإرادة الشعب بمسؤولية الحاكم. ولقاء هذه الروافد الثلاثة يمثل صورة من صور الوحدة في الإسلام التي تستهدف القضاء على التناقضات صعودًا بالمجتمع إلى أفق تتسع فيه ممارسات الحقوق ليعود خير ذلك على المجتمع كله، ويشع على ما حوله في إخاء إنساني شامل. وعندئذٍ تكتسب هذه الأخوة كامل معناها. وبناءً عليه، فإن للإسلام المعاصر دورًا عظيمًا ينهض به وبوسعه أن يقدم إسهامًا حاسمًا لنصرة حقوق الإنسان^(٣٧).

(٣٦) الطبري، ١٩٦٠، ص ٢٤٥. وفي الكتاب دراسة مفصلة توضح أهداف حروب الردة ومسارها ونتائجها، وقد أسفرت هذه الحروب عن ميلاد دولة إسلامية موحدة واضحة الأهداف. انظر أيضًا ابن هشام، ١٩٥٥. صحيفة المدينة هي أول دستور إسلامي (المجلد ١، ص ٥٠١ وما بعدها). وعن خطبة الوداع، انظر المجلد ٢، ص ٦٠٣ وما بعدها.

(٣٧) منظمة المؤتمر الإسلامي، المؤتمر الرابع عشر لوزراء خارجية الدول الإسلامية، دكار، ديسمبر/كانون الأول ١٩٨٣. وقد وضع أثناء هذه الدورة الميثاق الإسلامي لحقوق الإنسان، الذي عرض على مؤتمر القمة الإسلامي الرابع في الدار البيضاء، إلا أنه تقرّر تأجيل اعتماد هذا النص حتى يتسنى دراسته بمزيد من التعمق.

الحياة اليومية في المدينة الإسلامية

محمد الطالبي

كان ابن خلدون، خلافًا لما كان يعتقد أهل عصره ومن سبقهم ومن لحقهم حتى بداية هذا القرن، لا يعتبر التاريخ عودًا على بدء، بل هو في نظره حركة خلاقة وتغير مستمر بتغير الزمان: «ومن الغلط الخفي في التاريخ الدهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام»^(١).

ففي العصر الوسيط الذي يهمننا - أو الكلاسيكي - وإن كان التغير فيه خفيًا وبطيئًا بالنسبة لعصرنا، فإن نسيج المجتمع وعاداته وتقاليده، التي تشمل الحياة اليومية، لم تتواصل فيه ثابتة مستقرة. وذلك أن الحياة ولادة ونمو وموت. فالعقليات تتطور، والعادات تولد وتموت، وفيما بين ذلك تمر بكل مراحل النمو والتلاشي.

وهذا ما يجعل موضوع الحياة اليومية في المدينة الإسلامية شائكًا؛ فلو أردنا الدقة العلمية المطلقة لوجب علينا أن نربطه بزمان مضبوط ومكان محدود أيضًا. ذلك أن العالم الإسلامي في عصره الوسيط امتدت ربوعه، لا من الخليج إلى المحيط، بل من المحيط إلى المحيط: فبالصين إسلام، وكذلك بجزر هندونيسيا، وبالهند وإفريقيا السمراء. ولم تكن الحياة اليومية بكل هذه الأوطان واحدة. وهناك أصقاع دخلت الإسلام في أواخر العصر الوسيط، وأخرى، كصقلية والأندلس، خرجت عنه في الفترة نفسها أو ما قبلها.

ولذا لعله يحسن، بادئ ذي بدء، أن ننبه أننا سنحصر القول في العالم العربي الإسلامي دون غيره، وأنا سنختاره من بين مظاهر الحياة اليومية، والتقاليد والماهيات، ما يبدو لنا جامعاً مشتركاً بين كل أجزائه. ذلك أنه مهما كانت الاختلافات باختلاف الأصقاع، ومهما كانت التغيرات بتغير الأزمنة، فإن هناك أسلوب حياة إسلامية يعطي للعالم العربي الإسلامي على الخصوص كبريات ملامحه، ويجعل مرآة الماضي تعكس له - حتى اليوم - صورة يعرف فيها هويته. فهذا لويس غاردي (Louis Gardet) مثلاً ينبه إلى أنه يكفي أن يكون

(١) ابن خلدون، المقدمة، ط. دار الشعب، القاهرة بدون تاريخ، ص ٢٧.

المرء قد عاش ولو قليلاً في البلاد الإسلامية، وتابع في الماضي والحاضر التظاهرات الجماعية للإسلام كي يلاحظ ملاحظتين. يلاحظ قبل كل شيء الصلة المتينة جداً التي تربط المسلمين بعضهم ببعض، وتجعل منهم حقيقة أمة تشعر شعوراً قوياً بذاتيتها^(٢). ويضيف في موطن آخر «إن العقلية شبيهة بانعكاس حياة المجموعة في كل فرد من أفرادها. إنها تستلزم إذن الانتساب إلى مجموعة - أي إلى ثقافة وإلى حضارة - تقبلهما المجموعة وتفتخر بهما عادة. فهي نظرة إلى الكون، نظرة تملي التصرفات اليومية»^(٣).

الإطار الاجتماعي للحياة اليومية

إن الحياة اليومية كانت تدور في إطار مجتمع كان يشعر بقوة بوحدته، مهما كان عدد الدول التي كانت تقسمه، فلم تكن هناك جوازات سفر، ولا تأشيرات، ولا بطاقات تعريف تضبط «الجنسية». وتواصل هذا الشعور بالوحدة، وإنني أذكر جيداً أنني كنت، عندما كنت صبياً، أجب معلمي الفرنسي بتلقائية تامة، عندما يسألني عن جنسيتي، إنني مسلم. ولقد كان التقل حراً، ومكثفاً بالنسبة لما توفره وسائل العصر. وكان كل مسلم يشعر أنه بوطنه حيث ما حل بدار الإسلام، وكان يمكن له أن يرتقي إلى أعلى الرتب والمناصب في جهاز الدولة من دون حاجة إلى التجنس «بجنسية» البلد، بل لم يكن لمفهوم «الجنسية»، الذي اقتبسناه من الغرب، ونحتنا له الكلمة وأفرغناه فيها، أي مدلول بالنسبة لأهل العصر، فهذا ابن خلدون (٧٣٢-٨٠٨هـ / ١٣٣٢-١٤٠٦م) مثلاً، وهو أندلسي من أصل عربي حميري، ينتقل بين عواصم المغرب والمشرق، فيشغل وظائف هامة بتونس، وفاس، وغرناطة، وبجاية، وتلمسان والقاهرة. وهذا الرحالة ابن بطوطة (ولد في ٧٠٣-٧٧٠هـ / ١٣٦٨/١٣٦٩-١٣٠٤م) يجوب انطلاقاً من المغرب، كامل العالم الإسلامي من أقصاه إلى أقصاه - بما في ذلك الهند، الصين وجنوب الصحراء الإفريقية - من دون أن يشعر أنه يزور بلداناً «أجنبية». وما ذلك إلا لأن الانتماء لم يكن - كما هو الشأن في عصرنا - جغرافياً، بل كان دينياً. ما كان الرجل المسلم الوسيط يتصور الوطن كما نتصوره اليوم بحدوده الترابية، إنما كان «وطنه» الإسلام، بغض النظر عن النظم السياسية المتعددة - أو المتعادية - التي كانت تقاسمه أو تتنازعه. فهذه النظم لا تزيد في نظره عن سلطات محلية لا يهتم كثيراً لتزاعاتها وإنما يهيمه على الخصوص جورها أو عدلها، أو ما تجره له من نفع شخصي إذا ما كان من أهل السيف أو القلم الذين يدورون في فلك السلطة. كان ابن

(٢) Louis Gardet، ١٩٦١، ص ١٩٣.

(٣) L. Gardet، ١٩٧٧، ص ١٩.

خلدون تونسي المولد، من عائلة «مخزنية» متينة الصلة بالبلاط. فخدم الحفصيين، ثم قلب لهم ظهر المجن وتحول إلى أعدائهم من المرينيين بفاس، من دون أن يشعر هو، أو يشعر معاصروه، أنه خان وطنه. ذلك أنه لا خيانة في نظرة الرجل الوسيطي سوى الردة، التي يعاقب عليها وحدها، شرعًا، بالإعدام. فالحدود الحقيقية كانت تمر، في عقلية الرجل الوسيطي، بين دار الإسلام ودار الحرب.

كان المسلم الوسيطي يعيش إذن في عالم حدوده الداخلية مفتوحة، فتحها الإسلام، يتجول فيه كيفما شاء. وكانت أجناس هذا العالم متعددة، تضم إلى العرب عرقًا، وكانوا أقلية بهذا المفهوم، الفرس والبربر والقبط والترک والزنج وغيرهم. فاشتد أحيانًا واختدم التفاخر بين هذه الشعوب. ونشأت بالأندلس، وبالشرق على الخصوص، حركة الشعوبية^(٤) التي أدت خاصة إلى المواجهة بين العرب والفرس، كل فريق يفتخر بنسبه وحسبه، بماضيه وحاضره، وبماهبه العرقية وخصاله. وغذت هذه الحركة الإنتاج الأدبي، وكثيرًا ما لوتنه بلونها، كما يشاهد ذلك في بخلاء الجاحظ (توفي في ٢٥٥هـ / ٨٦٨م) وبعض رسائله.

وتوترت كذلك بالمغرب صلات الفاتحين بالفتوحين من البربر. فابن خلدون يروي عن هشام بن محمد الكلبي (توفي ٢٠٤هـ / ٨١٩م) أنه «اختلف الناس فيمن أخرج البربر من الشام، فقيل داود بالوحي. قيل يا داود أخرج البربر من الشام فإنهم جذام الأرض»^(٥) وإن أغرق البعض من العرب هكذا في احتقار البربر وإذلالهم إلى حد وصفهم «بجذام الأرض»، فإننا نجد أيضًا من العرب من حاول أن يؤاخي بين الجنسين. فإنه ينسب إلى عبدة بن قيس العقيلي قوله:

ألا أيها الساعي إلى فرقة بيننا توقف، هداك الله سبل الأطايب!
فأقسم أنا والبرابر إخوة نماانا وهم جد كريم المناسب^(٦).

وأدت المناظرة بين الأجناس إلى زرع العقد والمركبات في بعض النفوس؛ فالبهلول ابن راشد (توفي ١٦٣هـ / ٧٩٩م) - وكان من أعلام القيروان زهدًا وفقهًا في عصره - كان يخشى أن يكون من البربر، وهو بدون منازع منهم. يروي أبو العرب (توفي ٣٣٣هـ / ٩٤٤م) في شأنه ما يلي: «صنع البهلول طعامًا فأحضر له جماعة من أصحابه، فقالوا له: يا أبا عمرو لم صنعت هذا الطعام وليس عندك شيء يصنع له الطعام؟ - فقال لهم: إني كنت خائفًا أن

(٤) أبو عامر غرسية، القاهرة ١٩٥٤. وقد سبي أبو عامر غرسية صغيرًا من بلاد البشكنس في شمال أسبانيا، وربى في بلاط مجاهد صاحب دانية. وهو في رسالته يفتخر ببياض العجم على سمره العرب، وبمجد القياصرة والأكاسرة، ويقارن بين هاجر، أم العرب، وسيدتها سارة أم العجم... إلخ.

(٥) ابن خلدون، ١٩٥٦-١٩٦١، المجلد ٣، ص ٨٥.

(٦) نفس المرجع، المجلد ٦، ص ١٨٦-١٨٧.

أكون من البربر لما جاء فيهم من الحديث^(٧)، فسألت عن أصلي من يعلمه، فأخبرت أنني لست من البربر، فأحدثت لذلك هذا الطعام^(٨).

ووجد البربر بدورهم في انتحال أحاديث معاكسة لتلك التي تحقر من شأنهم غسولاً ناجعاً لغسل ما علق بهم من مركبات؛ فأبو زكرياء (توفي ١٠٧٨/٤٧١) يورد في فضائلهم ما نصه: «قالت عائشة - رضي الله عنها - كنت أنا ورسول الله ﷺ جالسين، إذ دخل علينا ذلك البربري، معفر الوجه غائر العينين. فنظر إليه رسول الله ﷺ فقال: ما دهاك؟ أمرضت! فارقنتني بالأمس ظاهر الدم صحيح اللون، وجئتني الساعة كأنما نشرت من قبر. فقال البربري: يا رسول الله، بت بهم شديد. قال له رسول الله ﷺ ما الذي همك؟ قال: تردد بصرك علي بالأمس. خفت من ذلك أنه نزلت في آية من عند الله. قال له النبي ﷺ إنما تردد بصري عليك بالأمس من أجل جبريل عليه السلام. جاءني فقال: يا محمد! أوصيك بتقوى الله والبربر. وقلت لجبريل: وأي البربر؟ قال: قوم هذا - وأشار إليك - فنظرت إليك. وقال النبي: قلت لجبريل: وما شأنهم؟ قال: قوم يحيون^(٩) دين الله بعد إذ يموت، ويجددونه بعد إذ يبلى...^(١٠).

ولم يكن الاختلاف والتنافس بين الأجناس المختلفة بأقل عمقاً منه بين الحضرة والرحل. إن الإسلام نشأ وانتشر في مناخ تتخلله، إلى جانب الجبال الشاهقة والسهول الخصبة التي تروها الأنهار، الفيافي والصحاري الفاحلة التي تفرض على الإنسان حياة الترحل. وباختلاف المناخ، وأسلوب العيش الموافق له تختلف الحياة اليومية؛ فحاجات المترحل بسيطة، والحرف التي يحتاجها قليلة بدائية، وأسلوبه التقشف في طعامه وشرابه ولباسه، ومسكنه خفيف متنقل. وهو لا يعول إلا على نفسه وضبة سيفه للدفاع عن مكاسبه وحياته. بينما تهدف مساعي أهل الحضرة نحو توفير أكثر ما يمكن من أسباب اقتصاد الجهد وتعميم الراحة والترف، والتفنن في الصناعات التي تلبى الرغبات المتزايدة. والحاجة إلى الاستهلاك لا تقف عند الضروري كما هو الشأن بالنسبة للبدوي والمترحل. «إن أهل الحضرة ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة، وانغمسوا في النعيم والترف، ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى اليهم والحاكم الذي يسوسهم، والحامية التي تولت حراستهم، واستناموا إلى الأسوار التي تحوطهم، والحرز الذي يحول دونهم، فلا تهيجهم هيعة، ولا ينفر لهم صيد.

(٧) فيما يخص هذه الأحاديث التي تحقر البربر، انظر M. Talbi، ١٩٦٦، ص ١٨-١٩؛ الترجمة العربية ١٩٨٥، ص ٢٣.

(٨) أبو العرب، ١٩١٤، ص ٥٨. وورد هذا النص أيضاً في المالكي، ١٩٥١، المجلد ١، ص ١٣٩؛ وفي عياض، ١٩٦٨، ص ٣٠.

(٩) بالنص المطبوع «يحيون»، وهو خطأ. والإشارة إلى «إحياء» الإسلام على يد البربر الإياضية بعدما «أمانته» الأمويون بجورهم.

(١٠) الورجلاني، ١٩٨٥، ص ٥٢-٥٣؛ ونفس المرجع، طبعة ١٩٧٦، ص ٣٣.

فهم غارون آمنون، قد ألقوا السلاح وتوالت على ذلك منهم الأجيال^(١١). وأما أهل البدو والترحل، فهم «قائمون بالمدافعة عن أنفسهم، لا يكلونها إلى سواهم، ولا يتقون فيها بغيرهم. فهم دائماً يحملون السلاح، ويتلفتون عن كل جانب في الطرق، ويتجافون عن الهجوم إلا غرازًا في المجالس، وعلى الرحال وفوق الأقتاب، ويتوجسون للنبات والهيئات، ويفردون في القفر والبيداء مدلين بأسهم، واثقين بأنفسهم، قد صار لهم البأس خلقًا والشجاعة سجية^(١٢)».

هذان عالمان متجاوران في الحياة اليومية، لكن لكل منهما عاداته وتقاليده، وأخلاقه ومثله العليا. وبالرغم من شديد الاختلاف فقد نسج بينهما طول الجوار والتعايش في دار الإسلام، إذا ما استثنينا فترات التأزم، علاقات تكامل وتبادل. فالبدوي والمترحل يحملان إلى القرية أو المدينة متوجات مواشيهم، فيوفرون لأهل المدن اللحوم، والجلود، والألبان، والصوف والشعر والوبر. وقد يقومون بوظيفة نقل البضائع وحماية القوافل. ويشترون من المدينة الأواني، واللجم والسرج والسلاح، وكل ما يحتاجون إليه من المصنوعات. والعلاقات غالبًا سلمية بين العالمين. لكن عندما تضعف السلطة المركزية - كما حدث بالمغرب ابتداءً من منتصف القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) - يختل التوازن، ويجنح الرحل إلى بسط «حمايتهم» على الحضر واستخدام بأسهم قصد النهب. «فطبيعتهم انتهاب ما في أيدي الناس، وأن رزقهم في ظلال رماحهم، وليس عندهم في أخذ أموال الناس حد ينتهون إليه. بل كلما امتدت أعينهم إلى مال أو متاع أو ماعون انتهبوه»^(١٣). وهكذا تنقلب الحياة اليومية، بالنسبة للحضر، كابوسًا وذعرًا، فيفسد الرحل زرع المدن وبساتينها، كما حصل مثلاً بالنسبة لغابة زيتون صفاقس بإفريقيا على يد بني هلال. فالتيجاني، الذي زار المنطقة سنة ٧٠٦هـ / ١٣٠٦م، يروي أنه «قد كانت بها قبل غابة زيتون ملاصقة لسورها، فأفسدتها العرب فليس بخارجها الآن شجرة قائمة»^(١٤). ويورد العبدري، الذي زار إفريقيا قادمًا من المغرب سنة ٦٨٨هـ / ١٢٨٩م، أن أهل باجة كانوا «لا يفارقون السور خوفًا من العريان، وأنهم يستعدون لدفن الجنائز كما يستعدون ليوم الظراب والطحان»^(١٥). ولا يجب أن نغفل عن صنف آخر من أصناف المجتمع الوسيط، نهض بدور هام واسع النطاق في الحياة اليومية، وهو صنف الرقيق^(١٦). كان للرقيق حضور مكثف في البيت على

(١١) ابن خلدون، المقدمة، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١١٤.

(١٢) نفس المرجع.

(١٣) نفس المرجع، ص ١٣٥.

(١٤) التيجاني، ١٩٥٨، ص ٦٨.

(١٥) العبدري، بدون تاريخ، ص ٣٤.

(١٦) انظر مصطفى الجوادى، ١٩١٧.

الخصوص، وكذلك أيضًا في دواليب الحياة الاقتصادية من حقل وسوق. لكن المجتمع الإسلامي الوسيط لم يكن مجتمعًا استرقاقًا بالمفهوم الذي كان عليه الوضع في الامبراطورية الرومانية مثلًا، إذ الإسلام لم يعتبر المُسترق «شيئًا»، بل شخصًا له حقوق وواجبات^(١٧). وقد حرض القرآن على العتق وفك الرقاب، وفرض لذلك في مال الزكاة، غير أن الإسلام، ككل الأديان الأخرى، لم يحرم الرق، واكتفى بتقييده بشروط حسن المعاملة، وما ذلك إلا لأن تحريم الاسترقاق من جانب واحد غير عملي، ولأن ظروف تجاوزه ومنعه لم تتوفر بعد. كان الرقيق إذن حاضرًا في كل شرائح المجتمع، وفي كامل أنواع الأنشطة اليومية داخل البيت وخارجه. كان يستخدم في الحرب، وفي الدكان، وفي المنازل وفي الزراعة. وذلك أن الفتوحات وفرت عددًا هائلًا من الرقيق في أول الأمر، ثم عند ما نضب معين الحروب تلاه معين الغارات على سواحل دار الحرب وعلى الثغور، كما زودت التجارة مع الأفرنج وغيرهم دار الإسلام بما تحتاجه من علوج وغللمان وخصيان وجواري من أجناس عديدة مختلفة: من الأفرنج - ويدعون عادة بالصقالبة - ومن الهنود، والترك، والصينيين، والبربر، والسود وغيرهم، وكثيرًا ما استعمل السود في الحرب؛ فلقد اتخذ ابراهيم الأول مؤسس الإمارة الأغلبية بالقيروان، حرسًا من السود بلغ عددهم ٥ آلاف مقاتل^(١٨) وبلغ عدد السود في حرس المعز بن باديس الصنهاجي (٤٠٧-٤٥٤هـ / ١٠١٦-١٠٦٢م) ٣٠.٠٠٠^(١٩).

وخلافًا لما يعتقد عادة، فلقد اضطلع الرقيق في الحياة اليومية الريفية بدور بالغ الأهمية، وذلك سواء في كبير الحقول وصغيرها^(٢٠). ففي بعض الحالات كانت اليد العاملة من الرقيق. ويصدق ذلك خاصة في المزارع الكبرى التي كانت تتسع أحيانًا لعدة قرى. فنحن نرى مثلًا أبا عبد الله محمد بن مسروق (مطلع القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي)، بعدما انخلع من جميع ما تركه له أبوه وتزهد، «يمر» بقرية من قرى أبيه، فيخرج إليه أهلها ومن فيها فيقولون: «نحن عبيدك، وكل ما في هذه القرية فهو لك». فيقول: «إن كنتم صادقين فأنتم أحرار ومالكم لكم»^(٢١). وعندما يضيق الحقل فصاحبه يملك على الأقل عبدًا واحدًا يتولى العمل به، كما قد يتولى صاحب الحقل العمل بنفسه عند الاقتضاء. وفي ذلك دلالة على اللحمة العائلية التي كثيرًا ما تربط العبد بسيده. فهذا سحنون (١٦٠-٢٤٠هـ / ٧٧٧-٨٥٤م)، وكان فقيه القيروان في عصره، يخرج يوميًا على طلبته بساحل إفريقيا وعلى كتفه المحراث وبين يديه الزوج - أي ثوران للحرث - فيقول للطلبة المجتمعين على

(١٧) انظر R. Brunschvig «Abd» art. EP².

(١٨) انظر M. Talbi، مرجع سابق، ص ١٣٦؛ وانظر الترجمة العربية، ١٩٨٥، ص ١٥٤.

(١٩) Al-Hadi، ١٩٦٢، المجلد ١، ص ٢١٥.

(٢٠) M. Talbi، ١٩٨٢، ص ١٣١-١٨٥.

(٢١) المالكي، المرجع السالف الذكر، المجلد ١، ص ١٢٦.

بابه: «إن الغلام حم البارحة، فإذا فرغت أسمعتمكم»^(٢٢). حياة بسيطة يحمل فيها المحراث على الكتف ويخلف السيد عبده في عمله. وشاهد ابن طالب عبد الله (٢١٧-٢٧٥هـ / ٨٣٢-٨٨٨م)، وكان من أصحاب الضياع الواسعة، يبيع عبده عندما ولي القضاء بالقيروان^(٢٣)، ونراه يعتق غلامًا كان راعيًا لغيره^(٢٤)، وأمثال ذلك عديدة وكلها تدل على الدور الذي لعبه الرقيق في الحياة اليومية بالقرى والأرياف.

غير أن الصدارة كانت على الإطلاق للجواري، فكتب الأدب تطفح على الخصوص بأخبار الأديبات والشاعرات والعازفات والقينات المغنيات منهن، من ذوات الدلال والجمال الفاتن وسحر البيان؛ فهؤلاء لا يطولهن إلا الخواص، وقد تبلغ أثمانهن أرقامًا خيالية. لكن غيرهن، من غير المولدات المهذبات، كن في متناول اليد، وكان كل يستطيع أن تقتني منهن على قدر ما بيده. وكن على الخصوص، بخلاف الحرائر، يمكن فحصهن مكشوفات بالأسواق. فكن يتخذن، حسب مواهبهن، للخدمة أو للفراش، وكانت لا تكاد تخلو أسرة منهن بأعداد تزيد وتقل؛ فيزعم أن الجواري بقصر الرشيد «قد ناف عددهن على الألفين»^(٢٥). و«كانت لمحمد بن سحنون (٢٠٢-٢٥٦هـ / ٨١٧-٨٧٠م) تسعة أسرة، يريد لكل سرير سرية»^(٢٦). ولم يكن الجواري يتخذن للذة والترفيه والخدمة في قصور الخلفاء - وكان بعضهم أبناء جواري - ويوتوات الأثرياء فقط، بل نجدهن أيضًا في حجرات الفقراء يعملن ويمولن بعمل أيديهن مالكنهن. دخل أبو شريح المتعبد، في النصف الأول من القرن الثاني، على أبي عبد الله محمد بن مسروق، وقد خرج من إفريقيا إلى الاسكندرية بعد ما تزهد، فوجده راقداً على لبد، وبين يديه شقفة فيها رماد يبصق فيها، وجارية جالسة في بيته تغزل»^(٢٧).

وحيث كانت بضاعة الرقيق نافقة ومرغوبًا فيها لاستخدامها في كامل أغراض الحياة اليومية، فقد كثر الغش فيها حتى احتاج بعضهم إلى التأليف في إرشاد الحرفاء إلى مكامن العيوب وكشف التدليس. ومن ذلك رسالة لابن بطلان - وهو طبيب مسيحي توفي حوالي سنة ٤٥٥هـ / ١٦٠٣م - «في شرى الرقيق وتقليب العبيد»؛ و«هداية المرید في شراء العبيد» لمحمد الغزالي^(٢٨). ويفتح ابن بطلان رسالته بقوله إنه: «يعلم منها الراغب في هذا الشأن

(٢٢) عياض، المرجع السالف الذكر، ص ٩٧.

(٢٣) نفس المرجع، ص ٢١٢.

(٢٤) نفس المرجع، ص ٢١٤.

(٢٥) عبد الجبار الجومرد، ١٩٥١، المجلد ١، ص ٢٦٣.

(٢٦) عياض، المرجع السالف الذكر، ص ١٨٤.

(٢٧) المرجع السالف الذكر، المجلد ١، ص ١٢٧.

(٢٨) حقق النص الأول والثاني عبد السلام هارون وطبعهما معًا في سلسلة نوادير المخطوطات، عدد ٤، القاهرة، ١٩٥٤، الصفحات ٣٥٢-٣٨٩، و٣٩٢-٤١٠.

الأعضاء السليمة من المؤوفة، والأخلاق الطاهرة من الرديّة، وأي الإماء يصلحن للخدمة، وأيهن للمتعة، وأي الأجناس عبيد طاعة وولاء، وأيهم ذوي أنفة وحمية، وأيهم لا يصلحه إلا الكد والعصا، فيختار من كل جنس ما يوافق غرضه وينال به أربه. فإنه يقال: من أراد الجارية للذة فليتخذها بربرية، ومن أرادها خازنة وحافظة فرومية، ومن أرادها للولد ففارسية، ومن أرادها للرضاع فزنجية، ومن أرادها للغناء فمكية»^(٢٩). وليس أدل من هذا النص على حضور الرقيق، غلماناً وجواري، في كل مجالات الحياة اليومية.

وكان المجتمع الوسيط، إلى جانب اختلاف عناصره، تعددياً في مستوى الأديان، يتجاور فيه المسلمون في حياتهم اليومية، لا في الشرق فقط، بل في المغرب أيضاً، مع أهل الكتاب من يهود ونصارى، ويتسع في مناطقه الشرقية إلى المانويين والبوذيين والهندوس وغيرهم. إن بنيامين التدي (Benjamin de Tudel)، الذي زار بغداد حوالي سنة ١١٧١هـ / ١١٧١م، وجد بها ٤٠٠٠٠ يهودي لهم عشر مدارس^(٣٠). وقد سن الإسلام بطريقة لا لبس فيها احترام كل المعتقدات، إذ ﴿لا إكراه في الدين﴾ (سورة البقرة، الآية ٢٥٦). لكن فكرة المساواة بين أصحاب كل الأديان كانت بعيدة كل البعد عن الذهنية الوسيطة، ولم تكن تعتبر من طرف أي فرقة من الفرق فضيلة. إن هذا التطور في الذهنيات لم يحدث إلا في هذه الأحقاب الأخيرة، أي بعد الإعلان الدولي لحقوق الإنسان (١٠-١٢-١٩٤٨)، وهو إلى حد الآن لم يشق طريقه بعد إلى كل العقول. كانت إذن كل نحلة تعتبر أنها تملك الحقيقة كلها، وتعض عليها بالنواجذ، ومن أجلها تضحي بالحياة، وتقبل الإهانة والعذاب والاضطهاد. وذلك لأنه لا تستوي طبعاً الحقيقة والضلال. فتصرفات كل فريق وفرد نحو الطرف المقابل من ملة أخرى كانت تنبع إذن اضطراراً من هذا الاعتبار.

وكانت الغلبة للمسلمين. فجنح بعض الخلفاء والأمراء إلى تمييز المسلمين من غيرهم في مظاهر حياتهم اليومية، ففرضوا عليهم من حين إلى حين بعض التضييقات القصد منها فرزهم، وإذلالهم أيضاً. كان أول من جنح إلى ذلك عمر بن عبد العزيز^(٣١) (٩٩-١٠١هـ / ٧١٧-٧٢٠م)، ثم أمر بعده الرشيد (١٧٠-١٩٣هـ / ٧٨٦-٨٠٩م) سنة ١٩١هـ / ٨٠٧م بهدم الكنائس بالثغور وكتب إلى السندي ابن شاهك بأمره بأخذ أهل الذمة بمدينة السلام بمخالفة هيئتهم هيئة المسلمين في لباسهم وركوبهم^(٣٢). ومعنى ذلك أنه لم يكن هناك تمييز قبل إصدار هذا الأمر ولا شك أن هذا الأمر بدوره لم يعمل به طويلاً إذ إن المتوكل

(٢٩) نفس المرجع، ص ٣٥٢.

(٣٠) انظر A.A. Duri: «Baghdad», EF².

(٣١) انظر A. Fattal، ١٩٥٨، ص ٩٦.

(٣٢) الطبري، ١٩٦٨، المجلد ٨، ص ٣٢٤.

(٢٣٢-٢٤٧هـ / ٨٤٧-٨٦١م) احتاج إلى تجديده^(٣٣) سنة ٢٣٥هـ / ٨٤٩م، «وسرعان ما تنوسيت قراراته»^(٣٤). عرف إذن أهل الذمة في لباسهم وسلوكهم اليومي أيامًا عسيرة في مواطن شتى من دار الإسلام، وقسا عليهم خاصة بالمغرب الموحدون وفي مقدمتهم أبو يوسف يعقوب المنصور^(٣٥) (٥٨٠-٥٩٥هـ / ١١٨٤-١١٩٨م)، غير أنه بصفة عامة «لم يسجل ضدهم إلا اضطهاد واحد حقيقي طوال القرون الإسلامية الكلاسيكية، وكان ذلك أيام الحاكم (٣٩٥-٤١١هـ / ١٠٠٤-١٠٢٠م)... وهو خليفة موسوس لعل قراره الغامض لا ينبع من تفكير عادي»^(٣٦).

وبالرغم من فترات التوتر فقد كانت إذن علاقات المسلمين بأهل الأديان الأخرى مقبولة جملة إن لم تكن طيبة غالبًا. لقد كان التصاهر ممكنًا إلى حد ما عن طريق زواج المسلمين بالكتبايات. وكان التعامل عاديًا ومرضيًا في التجارة والأسواق. ولم يكن يشد عن ذلك إلا بعض الزهاد من أضراب البهلول بن راشد. قال بعضهم: «دفع بهلول إلى بعض أصحابه دينارين ليشتري له بهما زيتًا استعذبه له. فذكر للرجل أن عند نصراني زيتًا أعذب ما يوجد. فانطلق إليه الرجل بالدينارين فأخبر النصراني أنه يريد بهما زيتًا عذبًا للبهلول بن راشد. فقال النصراني: فنحن نتقرب إلى الله بالبهلول كما تتقربون أنتم إليه به، وأعطاه بالدينارين من ذلك الزيت ما يعطي بأربعة دنانير ثم أقبل إلى بهلول فأخبره بذلك الخبر. فقال له بهلول: قضيت حاجة، فاقض لي أخرى. رد علي الدينارين. فقال: ولم؟ قال: ذكرت قول الله تعالى «لا تجد قومًا يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله»، فخشيت أن آكل زيت النصراني فأجد له في قلبي مودة، فأكون ممن واد من حاد الله ورسوله على غرض من الدنيا يسير»^(٣٧).

وكان الحوار بين المسلمين وأهل الكتاب يدور في بلاط الخلفاء بكل حرية وفي أعلى مستوى، كالحوار الذي شارك فيه الجليلق تيموتي الأول^(٣٨) في حضرة المهدي (١٥٨-١٥٩هـ / ٧٧٥-٧٨٥م). كما كان ينشب الحوار بأسلوب شعبي في الحمام، ولم تكن فيه تفرقة بين المسلمين وغيرهم في حياتهم اليومية. ذكر أن رجلًا من أصحاب محمد بن سحنون دخل بمصر حمامًا عليه رجل يهودي، فتناظر معه الرجل فغلبه اليهودي لقلة معرفة الرجل. فلما حج محمد بن سحنون صحبه الرجل. فلما دخل مصر قال له: «أمض بنا - أصلحك الله - إلى الحمام». فأتى به إلى الحمام الذي عليه اليهودي. فلما دنا محمد، سبقه الرجل وأنشبه

(٣٣) نفس المرجع، المجلد ٩، ص ١٧١-١٧٤.

(٣٤) انظر A. Fattal، المرجع السالف الذكر، ص ١٠٢.

(٣٥) عبد الواحد المراكشي، ١٩٦٣، ص ٣٨٣.

(٣٦) انظر C. Cahen: «Dhimmi»، art. *EF²*؛ وانظر أيضًا Bar Ye'or، ١٩٨٠، وهو عرض متحيز.

(٣٧) عياض، المرجع السالف الذكر، ص ٣٧. وتوفي البهلول في القيروان في ١٨٣هـ / ٧٩٩م.

(٣٨) للاطلاع على الرواية العربية للحوار الذي جرى بين تيموتي الأول والخليفة المهدي، انظر R. Casper، ١٩٧٧، ص ١٠٧-١٧٥.

المناظرة مع اليهودي حتى حانت الصلاة. فصلى محمد الظهر ثم رجع معه إلى المناظرة»^(٣٩)... ودامت المناظرة إلى الفجر، وأسلم طعماً اليهودي في هذه الرواية الشعبية، ولم يسلم تيموتي. وقد يبلغ الامتزاز بين المسلمين وغيرهم في حياتهم اليومية وفي تشابه العادات إلى حد استتار الكتايبات كالمسلمات. قال الشيخ البرزلي: والعادة عندنا بتونس أن نساء النصارى يستترن كالمسلمات، غالباً من غير علامة، ومنهن من يلتزم زي النصارى»^(٤٠).

الإطار السكني للحياة اليومية

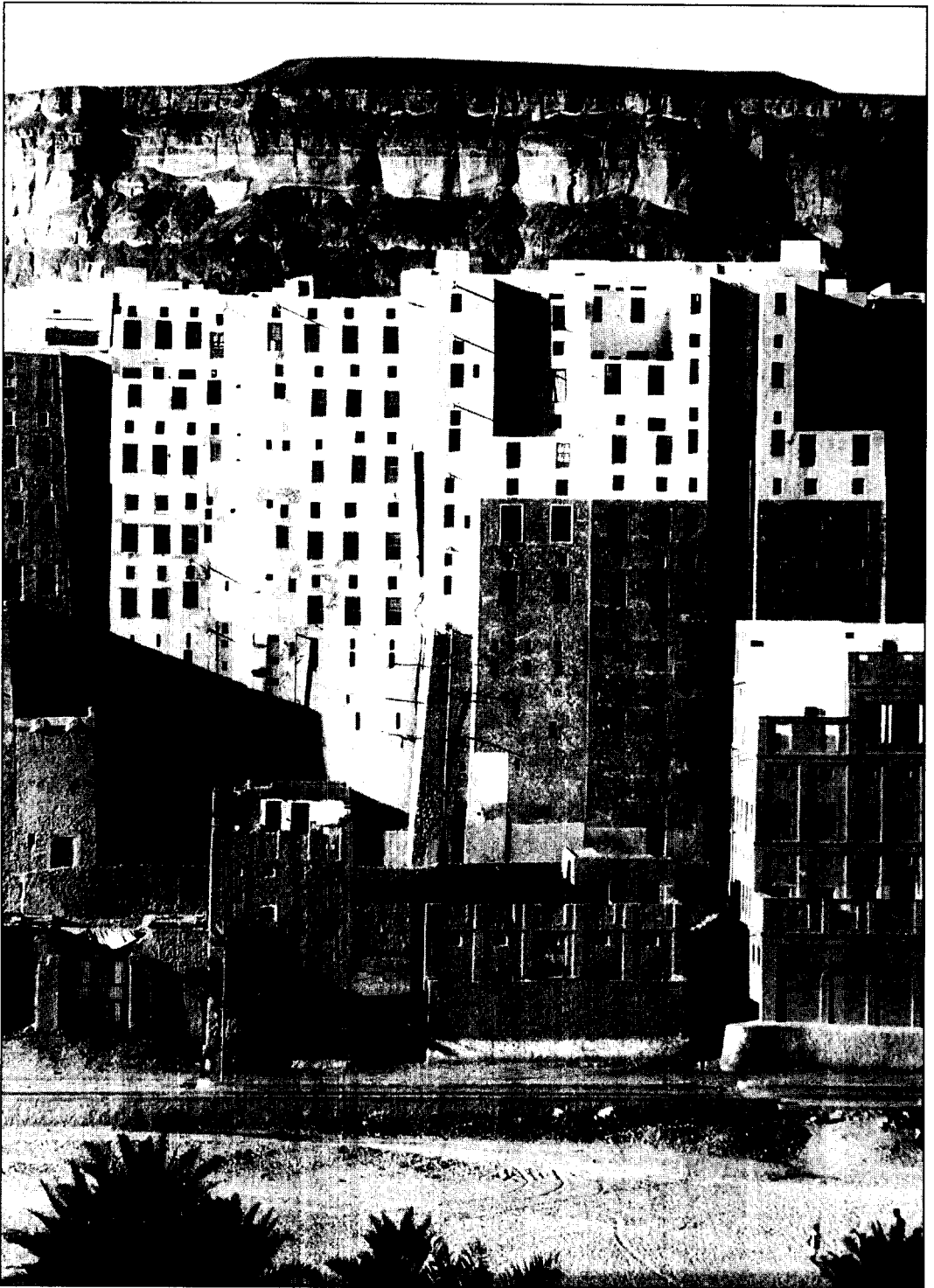
إن المدينة هي الإطار المفضل للحياة اليومية الإسلامية. ذلك أن هذه الحياة لا تستوفي كل مرافقها وشروطها إلا بها؛ فالمدينة أو القرية هي التي توفر شروط صلاة الجمعة، وهي التي توفر الحمام الضروري للطهارة، كما توفر إطار القضاء، والحسبة، وتعليم القرآن والفقهاء وما إلى ذلك. لذا نرى أولي الأمر في الإسلام، من خلفاء وولاة وأمراء، يسارعون إلى تأسيس المدن الجديدة، أو إلى استيطان القديم منها والعناية بها. فالكوفة والبصرة وبغداد والقاهرة والقيروان وفاس ومراكش والرباط وغيرها مؤسسات إسلامية. ولم يزد عمران قرطبة إلا في عهدها الإسلامي، وكذلك اشبيلية وبلنسية وغيرها. ولقد اعتنى الفقه بالمدينة عناية خاصة، فنظم بها المعاملات والعلاقات.

ذلك أن الحياة اليومية الإسلامية جملة من العلاقات لا تكتمل على أتم وجه إلا في المدينة: علاقات الخالق بالمخلوق، والمخلوق بالخالق، والمخلوق بالمخلوق فرادي وجماعات. فهي علاقات ثلاثية، قمتها الله، وفي زاويتي قاعدتها الفرد من ناحية والمجتمع من ناحية أخرى، وكل زاوية من زوايا المثلث في تفاعل مستمر ومتواصل مع بقية الزوايا طرداً وعكساً. لذا يستحيل الفصل في حياة المسلم اليومية بين الروحي والزمني، لا لأن هناك خلطاً بين المستويين لكن لأنه يستحيل على المسلم، لا سيما في العصر الوسيط، أن يكون تارة روحاً بلا جسم وطوراً جسماً بلا روح. فهو في حياته اليومية في كل حالاتها، في المسجد وفي الحقل، في الدكان وفي البيت، روح وجسم معاً، مادة وفكر.

فالمدينة الإسلامية، والوسطية على الخصوص، تجسد هذه الوحدة الجدلية بين الروحي والزمني دون خلط أو تخليط. تصعد فيها المثذنة من أحشاء السوق وضجيجها نحو الفضاء الفسيح وسكون السماء فتضفي القداسة على المكان والزمان. إن الزمان بها يرتله صوت المؤذن، فيجزئه إلى أجزاء حية نامية تطول وتقصّر بتغير الأيام والفصول، إلى أجزاء تنظم

(٣٩) عياض، المرجع السالف الذكر، ص ١٨١-١٨٢.

(٤٠) العقباني، ١٩٦٥-١٩٦٦، ص ١٧٢، وتوفي البرزلي سنة ١٤٣٨/٨٤١.



شيام، اليمن
اليونسكو / س. دارل

نشاط الجسد والروح معًا. لا يقسم اليوم إلى ساعات تقاس وتكال بدقائق متساوية وإنما إلى فجر وصبح وظهر وعصر ومغرب وعشاء. ولكل جزء من أجزاء اليوم ضروب من العبادات الروحية والأعمال الجسدية، وفي العبادات يشترك الجسد، والأعمال هي ذاتها عبادات تكفر الذنوب وتعظم الأجر ينص على ذلك أكثر من حديث. فبعد صلاة الفجر والصبح ينتشر أهل المدن والقرى في الأرض كل يتبغى «من فضل الله»^(٤١).

وفي هذه المدينة يتم، بصفة أشد وأعمق مما نعرف، ترابط الأجيال لا في المستوى الأفقي فحسب، مستوى التعايش اليومي في البيت والحقل والسوق وإنما أيضًا في المستوى الرأسي، مستوى تداخل الماضي والحاضر. كان الزمان يسير سيرًا بطيئًا، فلا يشعر الفرد ولا الجماعات بتغير الأحوال والانفصام. إن المدينة الوسيطة ذاكرة قوية، ذاكرة تجسم في كل معالمها وتصرفات أهلها اليومية ذكريات الماضي الممتزجة بالحاضر. المدينة الوسيطة تواصل حي وامتداد وتوارث: توارث الحرف والعادات والتقنيات والعقليات والسلوك والقيم. ففي نفس الدرب منها، ونفس المسجد والدكان والحمام تتعاقب وتمر الأجيال شاعرة باستقرارها وارتباطها، متأثرة بما سبق ومؤثرة فيما لحق. المدينة أخذ وعطاء. فهي تكيف حياة ساكنيها اليومية وتكيف بها، وهكذا تسهم في رسم صورة أسلوب هذه الحياة، وتحافظ عليه على مر الزمن. وليس معنى ذلك أن الحياة بها لا تتغير. إن الحياة في كل زمان ومكان تتغير، ونمو مستمر وقطعية. الموت يلازم الحياة. غير أن القطعية في العصر الوسيط لا تبلغ أبدًا من السرعة والحدة ما يفقد المدينة وظيفتها المُطْمَئِنَّة ويقذف بأهلها في القلق والابتات.

المقبرة، مدينة الأموات، لم تكن منفصلة عن مدينة الأحياء. المدينة الوسيطة مجمع التعامل فيه مستمر بين الأحياء والأموات. «فُزِبَ لحد صار لحدًا مرارًا» كما يقول المعري. فيدفن المرء على أمه وأبيه، وجده وأخيه فتلثم العائلة من جديد، ويتم التلاقي في الأزل الذي يمحو الزمن. إن الفضاء السكني بالمدينة الوسيطة يعج بالأحياء والأموات على حد سواء. والمقابر غير معزولة عن المدينة، وتملؤها المشاهد التي تشد لها الرحال^(٤٢)، ويترك بها النائي والقريب. وكما من مرة يرد الأموات الإحسان بالإحسان فيزورون الأحياء في النوم. إن الزمان في حياة المدينة الوسيطة اليومية بقاء تكتنفه القداسة وترتله، يضم الأحياء والأموات، أي أنه مقاومة ضد الزوال والبلبلى.

إن القاهرة كانت، أيام صلاح الدين الأيوبي، أعظم المدن الإسلامية. وقد زارها ابن جبير في طريقه إلى الحج ونزل بها يوم الأربعاء ١١ ذي الحجة ٥٧٨/٦ أبريل ١١٨٣. وكان أول ما بادر إليه زيارة مقبرتها الشهيرة بالقرافة، وهو يروي ذلك قائلاً: «وفي ليلة اليوم المذكور بتنا بالجبانة المعروفة بالقرافة، وهي أيضًا إحدى عجائب الدنيا لما تحتوي عليه من مشاهد الأنبياء صلوات الله عليهم، وأهل البيت رضوان الله عليهم، والصحابة والتابعين، والعلماء والزهاد

(٤١) القرآن الكريم، سورة الجمعة، الآية ١٠.

(٤٢) انظر مثلاً الهروي، ١٩٥٤.

والأولياء ذوي الكرامات الشهيرة والأنباء الغريبة. وإنما ذكرنا منها ما أمكنتنا مشاهدته. فمنها قبر ابن النبي صالح، وقبر روييل بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم خليل الرحمان، صلوات الله عليهم أجمعين، وقبر آسية امرأة فرعون رضي الله عنها، ومشاهد أهل البيت، رضي الله عنهم أجمعين، مشاهد أربعة عشر من الرجال وخمس من النساء، وعلى كل واحد منها بناء حفيظ. فهي بأسرها روضات بديعة الإتقان، عجيبة البنيان، قد وُكِّلَ بها قَوْمَةٌ يسكنون فيها ويحفظونها، ومنظرها منظر عجيب، والجرايات متصلة لقوامها في كل شهر»^(٤٣).

بات ابن جبير «بالجبانة» - وهكذا تدعى المقبرة إلى اليوم في لغة المغرب ولم يكن تصرفه هذا شذوذاً. إن الحياة اليومية الوسيطة تقتضي أن تزار المقابر وبيات بها. ذلك أنه لا فصل في المدينة الإسلامية الوسيطة بين الأحياء والأموات. صعد ابن جبير كغيره الزمن وتخطاه وألغاه، وتم له هكذا الالتقاء بأنبياء بني إسرائيل، وصحابة محمد عليه أفضل صلاة وتسليم، والعلماء والزهاد والأولياء السابقين. ولا عبرة لكونهم مدفونين حقاً بالقرافة أم لا. هناك حقيقة أخرى تتجاوز التاريخ، وهي أن الحياة اليومية بالمدينة الوسيطة، لها فرع ظاهر يعلو سطح الأرض، ولها جذور خفية تغوص في أعماقها وتتغذى من أديمها. فلا يورق الفرع لو نزع جذوره، ولا حياة بلا موت. وهكذا فلا عجب إذا ما كانت القرافة المذكورة «كلها مساجد مبنية، ومشاهد معمورة يأوي إليها الغرباء والعلماء والصلحاء والفقراء، والأجراء على كل موضع منها متصل من قبل السلطان في كل شهر»^(٤٤). فكأنما ضمير المدينة وروحانيتها يتجمعان بها.

إن التصور الكلي للحياة هو الذي مزج بين المدينة ومقبرتها. وهو الذي فرض عليها أيضاً تخطيطها المعماري. إن هذا التخطيط لم يكن طبعاً مبتكراً كله، إذ نجد له قبل الإسلام بقرون، بل بالآف السنين، ما يماثله^(٤٥). لكن مقتضيات الحياة اليومية الإسلامية كيفته بطريقة ثلاثها. وهذه الحياة تقتضي الفصل الجذري بين الشارع والبيت، بين «الجزيرات» السكنية ومراكز الإنتاج والتوزيع. إن الأخلاقية الإسلامية تهدف إلى حماية أنس الحياة العائلية من تطفل الأنظار الخارجية، وهذا ما جعل من الزقاق الحاد أو الرذب، «العنصر القاعدي في الفن المعماري الإسلامي التقليدي»^(٤٦). فعند مدخل الرذب يقع الفرز والتمييز، فلا يدخل الرذب إلا أصحاب البيوتات التي تفتح عليه أبوابها، إذ هو ليس بمعبر، وإنما هو الرحم التي تحفظ الحياة العائلية. وفي كثير من الأحيان يأوي الرذب عائلات تربط بينها صلوات القرابة أو المصاهرة، وفي صلبه يصح الجار فرداً من أفراد العائلة الكبيرة التي تلتئم بين جناحيه، وهكذا يأخذ كامل معناه المثل القائل: «الجار قبل الدار».

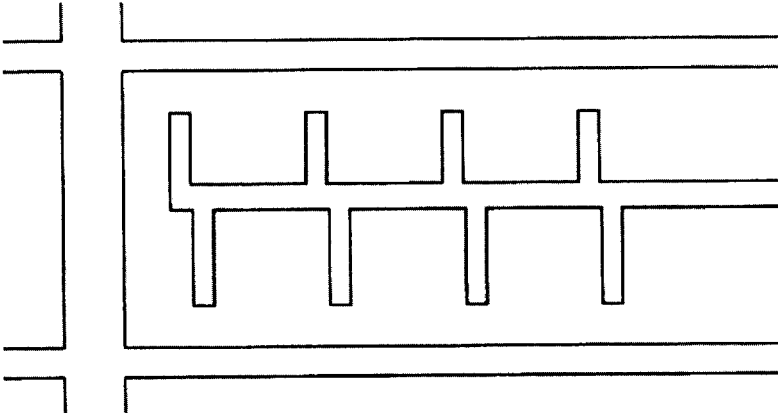
(٤٣) ابن جبير، ١٩٠٧، ص ٤٦.

(٤٤) نفس المرجع، ص ٥٠.

(٤٥) انظر E. Wirth، ١٩٨٢، ص ١٩٨.

(٤٦) انظر A. Lézine، ١٩٧١، ص ١٣٦.

وتتوزع الردوب حسب أشكال مختلفة، ولكنها منطوية دائمًا على نفسها؛ ففي بعض أحياء المدن العتيقة أو أرياضها التي لم تتغير بصفة مفرطة في العصر الحديث يظهر، بكثير من الوضوح، الدور المنطقي تمامًا الذي تلعبه الردوب. إن الرسم النظري الذي تقدمه هنا أسفله لدور تربط بينها الردوب مستوحى من جزيرة^(٤٧) سكنية تقع بأحد أرياض القيروان. فهذه الجزيرة النظرية تحيط بها أربعة طرق عامة، وتحتوي على ٦٠ مسكنًا مساحة كل واحد منها ١٩٦ مترًا مربعًا. فهي تأوي إذن ما يناهز ٣٠٠ ساكن، ويقسمها إلى نصفين رذب طويل أساسي تتفرع عنه ردوب ثانوية، أربعة من كل جهة، منحرفة قليلاً بعضها بالنسبة للبعض. إن هذا الانحراف يخضع للقاعدة التي ينبغي بموجبها ألا يتقابل بابان لمزولين أبدًا، وذلك كي لا يتسرب نظر جار إلى جار مباشرة عند مغادرة المنزل. وهذه قاعدة كثيرًا ما انطبقت على الردوب التي كان جملها مسالك خاصة^(٤٨). وقد تأخذ هذه الردوب أشكالاً أخرى، فتكون على هيئة أسنان المشط، أو تلتوي على نفسها بأنماط شتى^(٤٩) لكن وظيفتها تبقى ثابتة لا تتغير: وهي توفير الهدوء للحياة داخل البيوت ومنع تسرب الأنظار إليها. وليس معنى ذلك أن العرب لم يعرفوا قط نمط المدن التي تتعامد طرقاتها، كما كان الشأن مثلًا بالنسبة لسامراء. لكن النمط الذي شاع وفرض نفسه هو المرتكز على الردوب، وذلك لموافقته لمقتضيات الحياة اليومية الوسيطة كما كلفتها الأخلاقية الإسلامية. وكانت الطرقات في سمعتها تستجيب أيضًا لهذه المقتضيات. إن طرقات المدينة الإسلامية الوسيطة لم تهياً للمركبات المحمولة على عجلات، وإنما كانت معدة للمرور بها على الأقدام أو على الدواب، ولذا كان عرضها يقدر بأربعة أمتار بالنسبة للشوارع، وبمترين بالنسبة للردوب^(٥٠).



(٤٧) يذكر لزين (A. Lézine) نفس المرجع، ص ١٣٤، الحاشية ٢ أنها تقع على مسافة ٢٥٥ مترًا تقريبًا في الشمال الغربي من باب تونس.

(٤٨) نفس المرجع، ص ١٣٤.

(٤٩) نفس المرجع، ص ١٣٧؛ انظر أيضًا عبد العزيز الدولاتي، ١٩٧٦، ص ٣٣.

(٥٠) A. Lézine، المرجع السالف الذكر، ص ١٣٥.

وكانت المدينة الإسلامية الوسيطة، خلافاً لما كان عليه الوضع بالغرب في العصر نفسه، كثيراً ما تتسع لعشرات الآلاف، بل مئات الآلاف من السكان. وكانت بغداد أعظم المدن الإسلامية وأفخمها، وهي من تأسيس المنصور (١٣٦-١٥٨هـ / ٧٥٤-٧٧٥م). أسس المنصور أولاً مدينته المستديرة، وكانت خالية من كل منشآت الترفيه^(٥١). ثم التفت حولها الأحياء والأسواق والمنازه، وغصت بالناس حتى أنه كان يقدر عدد سكانها في أواخر القرن الرابع بمليون ونصف^(٥٢)، وتواجدت بها كل المرافق التي تحتاج إليها الحياة اليومية المتحضرة المهذبة فبلغ عدد حماماتها، حسب إحصائية سنة ٣٨٣هـ / ٩٩٣م، ١٥٠٠ حمام، وكانت مساجدها تعد بعشرات الآلاف، وكان عدد الأطباء بها من الكثرة بحيث أمر المقتدر (٢٩٥-٣٢٠هـ / ٩٠٨-٩٣٢م) سنان ابن ثابت أن يجري عليهم اختباراً سلمت إثره ٨٦٠ رخصة تمنح حق ممارسة المهنة. ويقال إن الزوارق التي كانت في خدمة أهلها بلغت ٣٠٠٠٠.

كانت حياة من يسكن العواصم الكبرى في العصر الوسيط شبيهة بما نعرفه اليوم من الاكتظاظ والازدحام الذي يواكب حتماً النمو الديمغرافي والنشاط الاقتصادي. وكانت الحياة في هذه العواصم الكبرى تتوزع حسب الثراء. فقد كانت ببغداد أحياء أرستقراطية، كالزاهر، والشماسية، والمأمونية، ودرب عين؛ وأخرى فقيرة، كقطيعة الكلاب، ونهر الدجاج. وكانت الدور لها طابقان، غير أن دور ضعفاء الحال لم تكن تحتوي إلا على طابق واحد. وكانت دور الأثرياء، التي كانت تحتوي على حمامات خاصة، تنقسم إلى ثلاثة أقسام يحيط بها جدار: خدر الحریم، وقاعات الاقبال، وجناح الخدم. وكانت العناية شديدة بالحدائق^(٥٣). أليس هذا الوصف يكاد ينطبق على الحياة بمدننا الكبرى اليوم؟ ويزيد الشبه عندما نضيف أن بغداد كان لها حزامها الأحمر، يسكنه العيارون الذين كثيراً ما تسبوا في قلاقل وانتفاضات دامية، ومارسوا النهب، وأدخلوا الهلع والرعب على أهلها.

وكانت العواصم الكبرى مجهزة بما يحتاج إليه المسافر من مطاعم وفنادق على الخصوص. وكانت أزقتها وشوارعها تحمل أسماء تعرف بها. يقول ابن جبیر في رحلته - وكان كما قدمنا دخل القاهرة في ١١ ذي الحجة ٥٧٨/٦ أبريل ١١٨٣-: «وكان نزولنا في مصر بفندق أبي الثناء، في زقاق القناديل، بمقربة من جامع عمرو بن العاص - رضي الله عنه - في حجرة كبيرة على باب الفندق المذكور»^(٥٤). وكان نزوله بالاسكندرية «فندق يعرف بفندق الصفار بمقربة من الصبابة»^(٥٥).

(٥١) انظر Saleh A. El-Ali، ١٩٧٠، ص ٩٣.

(٥٢) A.A. Duri، المقال السالف الذكر.

(٥٣) نفس المرجع.

(٥٤) ابن جبیر، المرجع السالف الذكر، ص ٤٥.

(٥٥) نفس المرجع، ص ٣٩.

وكثيرًا ما كانت تثير العواصم الكبرى إعجاب المسافرين - أي سائح العصر - بجمال وعظمة معالمها قديمها وحديثها. التقى ابن جبير لأول مرة بالمشرق عند حلوله بالاسكندرية، فراحه جمالها قال: «أول ذلك حسن وضع البلد واتساع مبانيه، حتى إننا ما شاهدنا بلدًا أوسع مسالك منه، ولا أعلى مباني، ولا أعتق ولا أحفل منه. وأسواقه في نهاية من الاحتفال أيضًا. ومن العجب في وضعه أن بناءه تحت الأرض كبنائه فوقها، وأعتق وأمتن، لأن الماء من النيل يخترق جميع ديارها وأزقتها تحت الأرض، فتتصل الآبار بعضها ببعض ويمد بعضها بعضًا. وعائنا فيها أيضًا من سواري الرخام وألواحها، كثرة وعلوًا واتساعًا وحسنًا، ما لا يتخيل بالوهم، حتى أنك تلقي في بعض الممرات بها سواري يغص الجوبها صعودًا، لا يُدْرَى ما معناها ولا لما كان أصل وضعها...»^(٥٦) إن وصف ابن جبير للاسكندرية لا يخلو من مبالغات وأخطاء^(٥٧)، غير أن هذه المبالغات والأخطاء غزيرة الفائدة بالنسبة إلينا، لأننا نلمس فيها انطباعات الرجل الوسيط المثقف في حياته اليومية أمام المعالم الأثرية، وهي لا تكاد تختلف في جوهرها عن انطباعات كل سائح، مع مراعاة فارق الزمن، عندما تعوزه الإحالات العلمية ويجمع به إعجابه على جناح الخيال.

وكانت المدينة الوسيطة خلية حية توفر لأهلها فرص التلاقي والتجمع في حياتهم اليومية حول بعض المشاهد العمومية التي تحفل بها الساحات. لا نجد بها - كما كان الشأن بالنسبة للحضارة الرومانية القديمة مثلًا - المسارح التي تعرض بها المسرحيات، ولا المدرج التي تغص بالمتفرجين على مصارعة الضواري من الوحوش أو مبارزات المجالدين حتى الموت. لكنها كانت تتيح للجماهير فرصًا أخرى أقل ضراوة للتجمع حول أشكال شتى من الفرجة الشعبية. كانت الجماهير تحيط بالقصاص والوعاظ فتستمع إلى غرائب قصصهم أو بليغ وعظهم: «حدثنا عيسى بن هشام قال: «بيننا أنا بالبصرة أميس، حتى أداني السير إلى فرضة قد كثر فيها قوم على قائم يعظهم وهو يقول: «أيها الناس إنكم لم تتركوا سدى، وإن مع اليوم غدًا، وإنكم وارد وهوة، فأعدوا لها ما استطعتم من قوة...»^(٥٨) ولا شك أن هؤلاء القصاص والوعاظ كانوا كثيرين، وكانوا يستغلون سداجة من يلتف حولهم ويرهم، وينقلون أحيانًا إلى مخادعين ومهرجين، حتى أن المعتضد حجر عليهم سنة ٢٧٩هـ / ٨٩٢م ممارسة نشاطهم في الطرقات وفي المساجد، كما حجر التجمع حولهم^(٥٩).

(٥٦) انظر بقية النص، الذي لا يتسع المجال للاستشهاد به كاملاً، في ابن جبير، المرجع السالف الذكر، ص ٤٠-٤١.

(٥٧) تبه إلى ذلك جودفروا - ديمومبين (M. Gaudfrey Demombynes) في تعليقاته على ترجمته الفرنسية لرحلة ابن جبير: Ibn Jobair, 1949-1965, I, p. 40, n. 2; p. 41, n. 4 وكانت الاسكندرية قد فقدت كثيرًا من جمالها عندما زارها الرحالة أدورنو في سنة ١٤٧٠م.

(٥٨) الهمذاني، ١٩٥٨، ص ١٣٠.

(٥٩) A.A. Duri، المقال السالف الذكر.

وتزدحم الجماهير حول القَرَّادين. حدثنا عيسى بن هشام قال: «بيننا أنا بمدينة السلام، قافلاً من البلد الحرام، أميس ميس الرُّجْلَة على شاطئ الدَّجْلَة، أتأمل تلك الطرائف واتقصى تلك الزخارف، إذ انتهيت إلى حلقة رجال مزدحمين، يلوي الطرب أعناقهم ويشق الضحك أشداقهم. فساقني الحرص إلى ما ساقهم، حتى وقفت بمسمع صوت رجل دون مرأى وجهه لشدة الهجمة وفرط الزحمة، فإذا هو قَرَّاد يرقص قرده ويضحك من عنده»^(٦١). وكذلك تحفل الساحات بمن يقومون بالألعاب بهلوانية، وقد يدعى هؤلاء أيضاً إلى اللوائم، فهناك من «يمشي على الحبل، وآخر يجعل على جبهته خشبة كبيرة يركبها إنسان وهي على جبهته»^(٦٢)، وهناك من «يجلسون في الطرقات ولهم ملاعب يرين الناس أنهم يقطعون رأس الإنسان ثم يدعونه فيجيهم حيناً»^(٦٣). وقد شاهد الرحالة الغربي أنسلم أدورنو، في النصف الأول من يونيو ١٤٧٠ الألعاب التي كانت تقام بخارج تونس، بين باب البحر والبحيرة، عشية كل يوم، وهو يصفها كما يلي: «وفيما وراء الفنادق»^(٦٤) تمتد ساحة فسيحة عريضة طويلة، شاهدنا أنها تدور فيها كل يوم، طوال الساعتين اللتين تسبقان قدوم الليل، مشاهد عجيبة. فحيث أن المسلمين (les Maures) ليس لهم في الأسبوع أي يوم راحة أو عيد، فإنهم يجتمعون كل عشية، عند قدوم الليل، في مكان معلوم، قادمين بعضهم على الخيل والبعض راجلين حسب حالهم ومواردهم، كي يحضروا ألعاباً وعروضاً شتى. وهكذا يستريحون من العمل بالجسد والفكر. والساحة المذكورة بتونس معدة خاصة لهذه الضروب من التسلية. بهذه الساحة ترى قصاصاً واقفين، بأيديهم عصي طويلة يشيرون بها إشارات مختلفة توافق ما يقصونه من القصص، وحولهم عدد كبير من المستمعين المسلمين ينصتون إليهم بانتباه شديد كما ينصت أهل بلادنا إلى الخطب [بالكنائس]. وهؤلاء القصاص يقصون أساطير الأولين.

«وفي زاوية أخرى من الساحة جمع آخر من المسلمين يغنون، كل واحد منهم يتبعه صاحبان يوقعان الغناء بالضرب في أيديهم. وهم يضعون أمامهم نعالهم كي يستطيع من يريد أن يتصدق عليهم بشيء أن يرمي به فيها. وهناك آخرون، في ناحية أخرى من الساحة، يعزفون على مزمار القرية (musette) ويضربون على طبول كبيرة وعريضة جداً لها صوت بهيم. وعلى أنغام هذه الآلات يرقص بعضهم غير أنه لا يرقص إلا من دفع مقداراً من المال إلى العازفين، وهم يتبعون رقصهم بحركات جسدية متنوعة»^(٦٤).

(٦٠) الهمذاني، المرجع السالف الذكر، ص ٩٦.

(٦١) يحيى بن عمر، ١٩٧٥، ص ٨٠.

(٦٢) نفس المرجع، الحاشية رقم ٣٦.

(٦٣) فيما يخص هذه الفنادق التي يقيم بها تجار النصارى وقناصلهم، انظر: R. Brunschvig, 1947, I, p. 433 ff. وبصفة خاصة C.E. Dufourcq, ١٩٦٦، ص 177، 273، 440، 508، 519، pp. 99-101.

(٦٤) يتساءل الأستاذ برنشفيك، في تحقيقه لنص أدورنو (١٩٣٦، ص ١٨٠، الحاشية رقم ١) عما إذا كان هذا المؤلف قد أدرك جيداً ما شاهد، ويدي عدة ملاحظات وافتراضات مفيدة.

«كما يوجد في نفس الساحة، ولكن في ناحية أخرى منها، مبارزون بارعون في استخدام السيف والدرقة يعلمون فن القتال. إن مسلمي المغرب يجيدون هذا الفن، وهم يفوقونا فيه بكثير. فهم يفوقون الأمم الأخرى بصفة عامة في ثلاثة فنون هي المبارزة بالسيف والسباحة والشطرنج. فإنه يستحيل أن يحسن المرء في هذه الفنون الثلاثة أكثر مما يحسنون. وفي مكان آخر من الساحة يوجد صبيان، تتراوح أعمارهم بين عشر سنين واثنتي عشرة سنة، يحملون على رؤوسهم ثماني أو تسع جرار من الطين بعضها على بعض من دون أي رابط بينها كما يحمل المرء رمحًا طويلًا. ويهرع الشعب كل مساء في جموع غفيرة إلى هذا النوع من المشاهد، على الخيل أو على الأقدام، كل حسب حاله»^(٦٥).

وكانت المدينة، بفضل ما توفره من أسباب الرفاهية والتسلية، قطب جاذبية. إن ظاهرة التزوح ليست حديثة العهد. فلقد لاحظ ابن خلدون في عصره أن سكان المدن أصلهم من البادية: «ومما يشهد لنا أن البدو أصل للحضر ومتقدم عليه أنا إذا فتحنا أهل مصر من الأمصار وجدنا أولية أكثرهم من أهل البدو والذين بناحية ذلك المصّر، وأنهم أسروا فسكنوا المصّر وعدلوا إلى الدعة والترف الذي في الحضر»^(٦٦). والفرق بين واقعنا وما كان عليه واقع المدن في الماضي هو أن المدينة الوسيطة كانت لها هياكل تمكّنها من صهر القادمين إليها من ضواحيها القريبة والبعيدة، وكان الرّيبض يلعب دور محطة تربص بالنسبة إليها. كان الرّيبض التقليدي - أو «الرّيبط» في لغتنا العامية - «الذي يقع، بمراى العين، على هامش المدينة، وسيلة اقتراب، يمكن في زمن لاحق من الاندماج فيها»^(٦٧). غير أن هذا الاندماج لا يتم طبعًا بسرعة إذ إن البدوي، ولو كان من كبار العلماء، كثيرًا ما يحافظ على عاداته، ومنها مثلًا المشي حافيًا. إن ابن عرفة (٧١٦-٨٠٣هـ / ١٣١٦-١٤٠١م)، «لما تولى الخطابة بجامع الزيتونة، أباه أهل تونس، لأنه ليس من مدينة تونس، إلى أن اشترطوا شروطًا لقبولها. منها أن لا يأكل التين، لعسر الإنقاء منه، فقال من فضل الله ما أكلته قط، ومنها أن لا يمشي في الأرض حافيًا...»^(٦٨) وفي هذا المجال يلاحظ أيضًا الرحالة أنسلم أدورنو «أن الفقراء والعمال» بمدينة تونس، خلافًا «لأهل البلد والأثرياء، يمشون حفاة». وقد شاهدت صبيان البدو الذين يدخلون عاصمة تونس لممارسة صناعاتهم، كبيع اللبن مثلًا، لا يتنعلون، وينسب إليهم أهل المدينة، تهكمًا، هذه القولة: «في ساقى ولا في السباط»^(٦٩).

(٦٥) A. Adorno ، ١٩٧٨ ، الصفحات ١٠٣-١٠٥.

(٦٦) ابن خلدون، المرجع السالف الذكر، ص ١١٢.

(٦٧) A. Bouhdiba, ch. in A. Bouhdiba et D. Chevalier (dir. publ.), 1982, p22

(٦٨) الوزير السراج، ١٩٧٠، المجلد ١، ص ٥٨٢.

(٦٩) انظر A. Adorno ، مرجع سابق، ص ١١٩، ١٢١.

الجِرف

إن الجِرف من أهم ما يفرق بين أهل المدينة وأهل البادية في حياتهم اليومية؛ فالبدوي يقضي يومه، حسب الفصل، بين الحرث والزرع والحصاد والعناية بالماشية وقنوت الري. وكان يعتمد في حرثه على محراث بسيط، يمكن حمله على الكتف^(٧٠)، وعلى زوج من الثيران. ومن المصنفات التي تقدم لنا صورة صادقة وحية عن الحياة الريفية في القرن الثالث الهجري (التاسع ميلادي) بإفريقية أجوية محمد بن سحنون (٢٠٢-٢٥٦هـ / ٨١٧-٨٧٠م). فإن المتصفح لهذا الكتاب «يستطيع أن يجمع لنفسه ما يكون صورة للحياة الفلاحية خصوصاً، والحياة البدوية عمومًا، فيقف على المتعاطين لها وهم يستغلون الثيران للحرث، ويدرسون ويحملون على البقر... ويسترعى انتباهه أيضًا أصحاب الزرع، وقد آذتهم المواشي بالاعتداء عليه، فيحاولون دفعها عنه فلا يجدون أحسن وأسلم من إحاطتها بحفير كالخندق»^(٧١). وكان المطر بطبيعة الحال هو شغل البدوي الشاغل. إذ يروى عن البهلول بن راشد (توفي ١٨٣هـ / ٧٩٩م) أنه كان في مجلسه ذات يوم بالقيروان «وعنده صاحبه رياح بن يزيد الزاهد، إذ أقبل أخو البهلول من البادية؛ فجعل يلهج بخبر المطر والزرع، وبهلول يتقلّى ويتلون اغتمامًا لرياح، لعلمه بكراهية ذكر الدنيا وأسبابها»^(٧٢). وكما هو الشأن بالنسبة لكل العصور كانت شواغل الحياة اليومية تختلف باختلاف الفضاء السكني والأصناف الاجتماعية والاهتمامات.

غير أن بعضهم كان يجمع بين حياة الريف وحية المدينة، بين الزهد وصناعة التدريس مثلاً، والخروج إلى البادية للعناية بضيعته وشؤون دنياه. هكذا كانت حياة سحنون تقتسمها القيروان، وكان أكبر علمائها في عصره، وساحل إفريقية. قال يحيى بن عمر: «لما قدمت إلى سحنون سألت عنه، فقبل لي: خرج إلى البادية. فجتته، فرأيت رجلاً أشعر، عليه جبة صوف ومنديل، وهو متولّ حرثه وشأنه. فاستصغرته وندمت على تركي من تركت بالمشرق ومجيئي إليه، وقلت في نفسي: ما أراه يحفظ شيئاً من العلم. فرحب بي. فلما جالسته في العلم رأيت بحرًا لا تكدره الدلاء»^(٧٣).

ولئن كانت حياتنا اليومية الريفية قد تغيرت وأخذت تطفئ عليها التجهيزات العصرية، فإن هناك عوائد لم تنقرض بعد تمامًا، وذلك لأن المجتمعات في نموها انقطاع وتواصل في نفس الوقت. ومن التقاليد البدوية الوسيطة التي ما زالت مستمرة إلى يومنا هذا أن يصنع صاحب

(٧٠) هذا ما يستفاد من ترجمة سحنون، وقد خرج يومًا على أصحابه بساحل تونس وعلى كتفه المحراث (عياض، المرجع السالف الذكر، ص ٩٧).

(٧١) ابن سحنون؛ تحقيق عبد الحميد المنيف، ١٩٨٢، ص ٢٣٣.

(٧٢) عياض، المرجع السالف الذكر، ص ٣١.

(٧٣) نفس المرجع، ص ١٢٣.

الحقل للحصادين، أو من يجمع له الثمار، طعامًا كما كان الشأن في القديم^(٧٤). ومن ذلك أيضًا أن يرسل ضعيف الحال من أهل البوادي، عند مواسم الحصاد وجني الثمار، زوجته أو بناته يلقطن الزرع والزيتون أو التمر في أجنة الناس وفدادينهم^(٧٥).

أما يوم الحضري، فإنه ينقضي في المدينة في ممارسة الحرف المنتجة للبضاعة المصنعة أو المروجة لها، وكذلك في الخدمات المختلفة التي تحتاج إليها الحياة الحضرية. ويقسم ابن خلدون الصنائع «إلى ما يختص بأمر المعاش ضروريًا كان أو غير ضروري، وإلى ما يختص بالأفكار التي هي خاصية الإنسان من العلوم والصنائع، وإلى ما يختص بالسياسة. ومن الأول الحياكة والجزارة والنجارة والحدادة وأمثالها؛ ومن الثاني الوراقة، وهي معاناة الكتب بالانتساخ والتجليد، والغناء والشعر وتعليم العلم وأمثال ذلك؛ ومن الثالث الجندية وأمثالها»^(٧٦). ويضيف، في فصل خاص، أن الصنائع إنما تكمل بكمال العمران الحضري وكرثته^(٧٧). فنوعية الحياة اليومية بالمدينة الوسيطة تختلف إذن باختلاف حظ هذه المدينة من العمران وتعقده وتبحره. ففي بعضها تكتمل كل الصناعات المعروفة في العصر وما يواكبها من مهارات يدوية وفكرية ومن تقنيات مناسبة لها، وفي البعض الآخر لا يوجد منها إلا القليل. ولم تكن الحياة اليومية واحدة في كل المدن. وتتوزع الصناعات بصفة منظمة، حسب مقتضياتها ووظيفتها، في أطراف المدينة أو في وسطها، وكلما ازداد نبلها أو ترفها اقتربت من مركز الثقل في المصر. فالذي يتعاطى الصناعات القذرة - نقول اليوم الملوثة - كالدباغة والصباغة، يمارس صناعته في طرف الریض، والذي يبيع العطور أو الأقمشة أو الكتب يتخذ لذلك دكانًا بالأسواق التي تتجمع في وسط المدينة وكثيرًا ما تلتف حول جامعها الأعظم.

وتخضع أسواق المدينة الوسيطة إلى نظام محكم ينسجم تمامًا مع حاجيات أهلها في مرافق حياتهم اليومية بها. «فإن شبكة هذه الأسواق تكون أيضًا وبشكل ما، شبكة من الطرقات غير أن هذه الشبكة مكونة من بنايات يمكن غلق بعضها على بعض، إذ كل ضلع من أضلاعها إنما هو مبنى يملك أبوابه ويتسع لنشاط تجاري منسجم. وعلى هذا الأساس فدخل سوق ما يعني دخول قضاء هندسي مُعَلَّق يحدد تحديدًا كاملًا نسق الصلات التي تدور به حول الوظيفة الصناعية والتجارية»^(٧٨). فالصانع والتاجر والحريف يجدون كلهم في السوق قضاء منظمًا يمكن بيسر من مراقبة البضاعة، ومقارنة الجودة والأسعار، واختصار

(٧٤) هكذا كان الشأن بإفريقية في أيام محمد بن سحون. انظر ابن سحون، ١٩٨٢، ص ٢٣٦، والمالكي، ١٩٨١، ص ٢١٥.

(٧٥) ابن سحون، المرجع السالف الذكر، ص ٢٣٦.

(٧٦) ابن خلدون، المرجع السالف الذكر، ص ٣٦٠.

(٧٧) ابن خلدون، نفس المرجع.

(٧٨) انظر R. Bernardi، ١٩٧٠، ص ١٦٩.

الوقت، وحراسة المكان الذي تغلق أبوابه ليلاً. وحيث كانت الأسواق مسقفة فإن ذلك يعين على التنقل داخلها في أمن من الحر والقر ويجعل منها أروقة تجارية كبرى تكتظ بالحرفاء. ولقد أعجب بهذا النظام الرحالة أنسلم أدورنو عندما زار أسواق تونس التي يقول عنها: «يوجد في المدينة مكان مخصص لكل صناعة، وكل صنف من السلع له مكانه المحدد له، وهذا مريح جداً للتجار الذين لا يجدون أنفسهم في حاجة إلى العدو من مكان لآخر»^(٧٩). ويضيف قائلاً «إن أكثر الشوارع ازدحاماً بالمارة، وهي التي توجد بها أكبر أنواع التجارة، مسقفة؛ وذلك كي يحال دون دخول الشمس إليها ومضايقة التجار في أعمالهم وصفقاتهم. وهناك رجال مكلفون برش الساحات بالماء كي تكون أكثر نظافة وبرودة، وآخرون يحملون ماء بارداً عذباً جيداً يسقون منه كل من طلب منهم ذلك، ولو بدون أجر، لكن إن أعطي لهم مقابل ذلك مقدار من المال فإنهم لا يرفضونه»^(٨٠). ويقول في وصف دمشق: «إن كل صناعة أو تجارة لها بازار أو سوق خاص بها وهو مكون من شارع مغطى تملؤه الدكاكين التي لا يباع بها شيء سوى منتجات تلك الصناعة»^(٨١). وأعجب كذلك ابن جبير بأسواق حلب، فوصفها كما يلي: «وأما البلد فموضوعه ضخم جداً، حفيل التركيب، بديع الحسن واسع الأسواق كبيرها، متصلة الانتظام مستطيلة، تخرج من سماط صنعة إلى سماط صنعة أخرى إلى أن تفرغ من جميع الصناعات المدنية. وكلها مسقف بالخشب، فسكانها في ظلال وارفقة. فكل سوق منها يُقَيَّد الأبصار حسناً، ويستوقف المستوفز تعجباً. وأما قيساريتها فحديقة بستان نظافة وجمالاً مطيفة بالجامع المكرم»^(٨٢).

ويجد الحريف البضاعة معروضة في الأسواق بصور شتى حسب عادة المدينة أو القرية. أما في القرى فكثيراً ما كان يباع اللحم «جزافاً مكدساً»^(٨٣). وكانت العادة قد استقرت بتلمسان في عصر العقباني (توفي ٨٧١هـ / ١٤٦٧م) على «أن ما يبيعه الجزار من اللحم يدخل في وزنه شيئاً من الكرش والمصران على قدر شدة الثمن وقلته. إلا أن ذلك لا ينضبط تساويه بين جميع الناس على نسبة محفوظة من كل ثمن ومثمون، وإنما يختلف بحسب اختلاف من يُتَقَى بأسه من المستضعف الذي لا ناصر له إلا الله»^(٨٤)، وما زالت أمثال هذه القضايا تحدث إلى اليوم.

(٧٩) انظر A. Adorno، المرجع السالف الذكر، ص ١٠١.

(٨٠) نفس المرجع، ص ١٢٣.

(٨١) نفس المرجع، ص ٣٢٩.

(٨٢) ابن جبير، المرجع السالف الذكر، ص ٢٥٢.

(٨٣) العقباني، المرجع السالف الذكر، ص ١١٤.

(٨٤) نفس المرجع، ص ١١٤.

وفي إفريقية، في عصر سحنون، كان التين يباع مكومًا في أزيار^(٨٥). وكان الرمان والبطيخ يباع في قفاهه ويقلب أعلاه^(٨٦) دون أسفله مما يؤدي إلى مجادلات عديدة ومتنوعة بين البائعين والمشتريين جملة وتفصيلاً. وكذلك أيضًا أحمال العنب، يؤتى بالحمل المنضود في القفاف والسلال، فيشتره المشتري على رؤية الأعلى من الظاهر^(٨٧)، ويجد أسفله أردأ مما شاهد، وتنشأ عن ذلك بين البائع والحريف مشاكل عديدة ما زلنا إلى يومنا هذا نشاهد منها ضروريًا شتى، وفي ذلك دلالة على أن عادات وتقاليد الحياة اليومية الوسيطة لم تنقرض كلها، بل لها امتداد في حياتنا اليوم.

وهكذا تنشأ بين الباعة والحرفاء في تعاملهم اليومي مشاكل متجددة لا يضبطها حصر، يقع فيها الالتجاء إلى المحتسب. وكانت محكمة المحتسب في العصر الوسيط أقرب المحاكم من الطبقات الشعبية في حياتهم اليومية، فهي التي تقوم بالدفاع عن المستهلك ومراقبة الأسواق والأسعار. فالمحتسب يراقب الصنجات والموازين والمكاييل - وكانت كلها تختلف باختلاف العصر والبلاد - ويراقب العملة من دنانير ذهب ودرهم فضة، التي تختلف أيضًا قيمة باختلاف المصر والعصر، وكثيرًا ما يقع فيها الغش. ففي السنة التي زار فيها ابن جبير الشرق (٥٧٨هـ / ١١٨٢م) كان الدينار المصري الأيوبي يساوي دينارين مغربيين من العملة الموحدية^(٨٨). ويخشى البائع والمشتري، على حد سواء، من زيف الدنانير. وهكذا جرت العادة، عندما يعطى أحدهم دينارًا، أن يضعه «بين أسنانه لينظر ذهب الدينار ليئًا أو يابسًا، لأن سنة الدنانير، إذا وزنت، أن تجعل بين الأسنان لتختبر فإن كان الذهب ليئًا، علم أنه جيد، وإن كان الذهب يابسًا، علم أنه رديء»^(٨٩). ومن مشاكل السوق التي على المحتسب أن يفضها يوميًا بين الباعة وحرفائهم ما يتعلق منها بالغش. فهذا يشتري لبئًا فيجده مخلوطًا بالماء^(٩٠) والآخر قلنسوة فإذا بها محشوة «بصوف أو قطن بال»^(٩١). ويستحيل حصر أنواع الغش هذه في الخبز الذي توجد به حجارة أو ينقص وزنه، والزيت الذي يخلط جديده بقديمه. فكتب الحسبة ممتلئة بها وتنبه المحتسب إليها^(٩٢).

(٨٥) نفس المرجع، ص ١١١.

(٨٦) نفس المرجع.

(٨٧) يحيى بن عمر، المرجع السالف الذكر، ص ١٢٢-١٢٣.

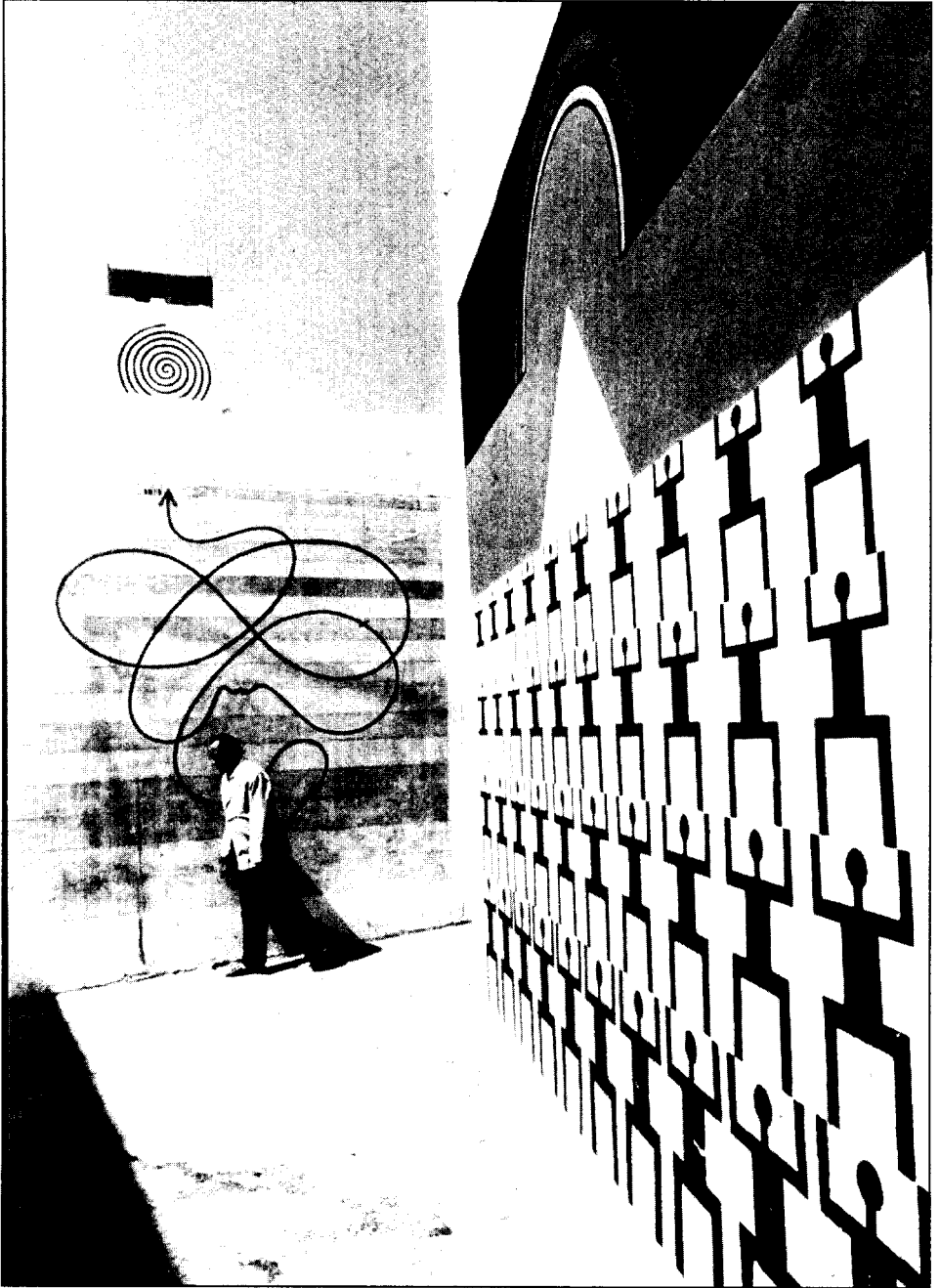
(٨٨) ابن جبير، المرجع السالف الذكر، ص ٤٣.

(٨٩) يحيى بن عمر، المرجع السالف الذكر، ص ١٢٧-١٢٨.

(٩٠) نفس المرجع، ص ٥١.

(٩١) العقباتي، المرجع السالف الذكر، ص ١٢٤.

(٩٢) نفس المرجع، الصفحات ١١٦-١١٨، وكذلك ص ١٠٧ وما بعدها.



رسوم حائطية معاصرة، أصيلة (المغرب)

© ريشار كايو

وكان الشغل اليومي الشاغل - ودار لقمان على حالها في هذا الميدان - قضية الأسعار والمزاحمة والاحتكار. كانت أسعار المدن عامة غالية بالنسبة للبوادي، وذلك لكثرة الطلب الناشئ عن الكثافة الديموغرافية والترف، ولثقل المغارم المرتبة على البضاعة. ففي مصر، حسب تحليل ابن خلدون، تصير «المراقق غالية بازدهام الأغراض عليها من أجل الترف وبالمغارم السلطانية التي توضع على الأسواق والبياعات وتعتبر في قيم المبيعات، ويعظم فيها الغلاء في المراقق والأقوات والأعمال. فتكثر لذلك نفقات ساكنه كثرة بالغلة على نسبة عمرانه، ويعظم خرجه، فيحتاج حينئذ إلى المال الكثير للنفقة على نفسه وعياله في ضرورات عيشهم وسائر مؤنهم. والبدوي لم يكن دخله كثيرًا إذا كان ساكنًا بمكان كاسد الأسواق في الأعمال التي هي سبب الكسب، فلم يتأثر كسبًا ولا مالًا. فيتعذر عليه من أجل ذلك سكنى المصر الكبير لغلاء مرافقه وعزة حاجاته، وهو في بدوه يسد خلته بأقل الأعمال لأنه قليل عوائد الترف في معاشه وسائر مؤنه، فلا يضطر إلى المال»^(٩٣). فكان إذن الحرفاء بالمدن كثيرًا ما يطالبون بأن تقام قيمة على الجزائريين والخيازين وأهل الأسواق مما يحتاج إليه العامة، لأنهم «إذا تركوا بغير قيمة أهلكوا العامة»^(٩٤)؛ فجماهير الضعفاء اقتصاديًا كانوا هكذا يطالبون بتسعير المواد الأساسية الضرورية لحياتهم اليومية. غير أن الفقه كان متحفظًا في هذا الميدان، وهو يفضل حرية الأسعار الخاضعة لقانون العرض والطلب، ما لم يكن هناك احتكار اصطناعي أو تواطؤ للرفع من قيمة الأسعار. فإن حدث شيء من هذا وجب تدخل السلطة لحماية المستهلك، كما قد تتدخل أيضًا لصالح الباعة لحمايتهم من المزاحمة بتخفيض الأسعار تخفيضًا مفتعلًا لغايات غير شريفة^(٩٥).

وكانت حياة التجار اليومية، كما هو الشأن اليوم، مقامة على التعامل بالصكوك والفائدة، وهي ربا في نظر الفقهاء مهما كانت نسبتها. ويلتجئ الباعة بالجملة والتفصيل إلى ضرب من الحيل كي يتسنى لهم الاقتراض من الصيارفة - وهم أرباب البنوك في العصر الوسيط - وتسديد عجز حساباتهم لديهم عند الاقتضاء. كان مثلًا يافريقية في أيام المازري (٤٥٣-٥٣٦هـ / ١٠٦١-١١٤١م) «أصحاب الأسواق من الكتانين والقطانين والزبائين وغيرهم يدفعون غلاتهم دراهم إليهم، ويكتبونها عليهم بدنانير، ويحولون بها عليهم من يشتركون منه»^(٩٦). وتنشأ عن المعاملة بالحوالات، أي الصكوك، المشاكل التي نعرفها،

(٩٣) ابن خلدون، المرجع السالف الذكر، ص ٣٢٩.

(٩٤) يحيى بن عمر، المرجع السالف الذكر، ص ٤٠.

(٩٥) فيما يخص التسعير، انظر M. Talbi، ١٩٨٧، الصفحات ١٢١-١٥٨. ومن بين المصادر العديدة نكتفي هنا بالإشارة إلى يحيى بن عمر، المرجع السالف الذكر، الصفحات ٤٣-٤٧، ١٠٣، و١١١-١١٢، و١١٣-١١٧؛ والعقباني، المرجع السالف الذكر، الصفحات ٢٠٥-٢١٤، والمجلدي، ١٩٧٠.

(٩٦) انظر M. Talbi، ١٩٨٢، ص ٤٢١.

والمعلقة بانعدام الرصيد، والإفلاس الحقيقي والمكذوب، وما يتبع ذلك من قضايا ترفع إلى القضاة. وبالرغم من هذه المشاكل فإن البيع إلى أجل، والتعامل بالحوالات على أساس الفائدة، كان فاشيًا، والحيل المستعملة لتجاوز تحريم الربا متعددة. فالعقباني يسجل عموم هذه «البلية»، وينكرها كغيره من الفقهاء إنكارًا شديدًا، مقرًا بعجز الفقه عن استئصالها: «وقد كثر وقوع هذا المنكر، الذي هو أخبث المناكر، جهازًا بين الناس، بحيث لا يستخفي به أحد علمه أو جهله»^(٩٧).

وكان من التجار من يجهز القوافل العظيمة والسفن العديدة بمختلف البضاعة الواردة من الهند إلى الاسكندرية، أو المتوجهة إلى إفريقيا السوداء عبر سجلماسة وأودغست؛ ومغامرات السندباد، المستوحاة من هذه التجارة الكبرى، عالقة بكل الأذهان. ولقد شاهد الرحالة أنسلم أدورنو، عند مروره بالاسكندرية، نشاط هذه التجارة باندهاش شديد: «لا تملك أي مدينة آسيوية أو شرقية تجارة توابل أكثر نشاطًا من الاسكندرية لأن عددًا كبيرًا من التوابل يأتي إليها من الهند. فمن الهند تحمل هذه التوابل في السفن إلى جدة ومنها إلى مكة وإلى توزيم على ساحل البحر الأحمر. ومن هناك تحمل على ظهور الإبل حتى الاسكندرية أو دمشق. فبينما كنا بالاسكندرية قدمت قافلة تتكون من ٢٠٠٠٠ بغير موقرة بالتوابل، لأن هناك سفينة قدمت من الهند بحمولة من التوابل قيمتها مائة ألف ألف دوك»^(٩٨)، وذلك أن سفينة واحدة من السفن الهندية تحمل حمولة تفوق حمولة ثلاث من أكبر سفننا»^(٩٩). وسجل ابن حوقل، عندما كان بسجلماسة سنة ٣٤٠هـ/ ٩٥١م، التعامل بالصكوك على نطاق واسع: «ولقد رأيت بأودغست صكًا فيه ذكر حق لبعضهم على رجل من تجار أودغست، وهو من سجلماسة، باثنين وأربعين ألف دينار، وما رأيت ولا سمعت بالمشرق لهذه الحكاية شبيهًا ولا نظيرًا»^(١٠٠).

وإلى جانب هذه التجارة الكبرى التي تخترق الأقطار والقارات، يكتسب عموم الناس قوت يومهم من كد يمينهم في مختلف الحرف الصغرى التي تحتاج إليها المدينة. فهذا يحترف كسقاء - وهي حرفة شاهدناها في صبانا واضمحلت تمامًا اليوم - يبيع الماء، بثلج وبدون ثلج^(١٠١)، وذلك كسمسار يربط الصلة في السوق بين البائع والحريف، ويتعرض إلى مشاحنات عديدة من الطرفين تتعلق بالثمن وعقد البيع ونقصه والنجش وجودة البضاعة، وما يكشف فيها بعد البت

(٩٧) العقباني، المرجع السالف الذكر، ص ١٣٨.

(٩٨) قطعة نقدية ذهبية من عملة البندقية.

(٩٩) A. Adorno، المرجع السالف الذكر، ص ١٦٧.

(١٠٠) ابن حوقل، ١٩٣٨، المجلد ١، ص ٩٨. وقد رجح ليفتزيون (Levtzion) أن ابن حوقل شاهد الصك بأودغست؛ لا بسجلماسة. انظر M. Talbi، ١٩٨٢، ص ٤٢٧، الحاشية رقم ٢، وانظر أيضًا J. Devise، ١٩٧٢، الصفحات ٤٢-٧٢، و ٣٥٧-٣٨٧.

(١٠١) انظر A. Adorno، المرجع السالف الذكر، ص ١٢٣، ٣٣٣.

من فساد خفي أو غش، إلى غير ذلك^(١٠٢). وهناك من يملك دكانًا، أو يعمل فيه كصانع. والخاصة تحاشي دخول بعض الدكاكين، فالظرفاء لا يشربون «الماء في دكاكين الشراب، ولا ماء المساجد والسبيل، ولا يدخلون دكان هراس، ولا دكان رواس، ولا يجتازون بدكان مراق، ولا يأكلون شيئًا مما يتخذ في الأسواق»^(١٠٣) وكذلك «الظريف لا يأخذ شعره في دكان حجام ولا يدخل بغير متر إلى الحمام»^(١٠٤). فالسلوك في الحياة اليومية بالنسبة للتردد على الأماكن العمومية، وما تحتضنه من حرف، يختلف إذن باختلاف الطبقة التي ينتمي إليها الفرد. وعندما يدخل بدوي إلى المدينة، فقد يتعرض إلى كثير من المفاجآت، ويتصيد المحتالون، كما وقع إلى السوادي الذي دخل بغداد: «يسوق بالجهد حماره، ويطرف بالعقد إزاره»، فاقتنصه بطل مقامات الهمداني، واستضافه إلى دكان شواء لأن «السوق أقرب، وطعامه أطيب». وبعد غداء من الشواء مشفوع برطلين من اللوزينج^(١٠٥)، خرج عيسى بن هشام ليأتي بسقاء يسقيهما «ماء يشعشع بالثلج»، فاخفى، وترك السوادي وصاحب الدكان الذي أزمه دفع ٢٠ درهماً، «فجعل السوادي يبكي ويحل عقده بأسنانه» ليقضي ثمن سداجته و«حمى القرم» التي استفزته وأوقعت في فخ المدينة^(١٠٦).

التعليم والأسفار

وإلى جانب الإحتراف الذي يوفر يوميًا لقمة العيش يضطلع التعليم - وهو أيضًا حرفة، بالنسبة للتعليم الابتدائي على الأقل - بدور أساسي في الحياة اليومية في العصر الوسيط. لا ندري مدى شمول التعليم بالنسبة لمختلف شرائح المجتمع الوسيط، غير أننا نعتقد، اعتمادًا على ما بلغنا من إشارات متفرقة، أن هذه النسبة كانت مرتفعة، وأنها تزداد ارتفاعًا كلما ارتقينا في السلم الاجتماعي، بحيث أن الأمية تضمحل تمامًا أو تكاد بالنسبة للخاصة. كان إذن التعليم من أهم القضايا اليومية التي تشغل بال الأسر وتشد اهتمامها وليس أدل على ذلك من اعتناء الفقه بهذا القطاع وإفراده بالتأليف، مؤكدًا على قواعد مهنة التأديب المادية والأخلاقية وضبط شروطها وحدودها بالنسبة للمؤدب والولي والتلميذ^(١٠٧). بل يمكن أن نعتبر الأمية المطلقة كانت

(١٠٢) انظر M. Talbi، ١٩٨٢، الصفحات ١٣١-٢٦٣؛ وكذلك الهمداني، ١٩٥٨، ص ١١.

(١٠٣) الوشاء، ١٩٨٠، ص ٢٢٠.

(١٠٤) نفس المرجع، ص ٢٢١.

(١٠٥) نوع من الحلوى يحشى بالجوز واللوز، وهو شبيه «بالقلاوى» عندنا اليوم (والكلمة فارسية).

(١٠٦) الهمداني، المرجع السالف الذكر، الصفحات ٥٩-٦٢.

(١٠٧) انظر مثلاً ابن سحنون، ١٩٧٢؛ والقاسبي، ١٩٥٥. وانظر أيضًا م. أ. طلس، ١٩٥٧؛ وإبراهيم النجار والبشير الزريبي، ١٩٨٥.

مستحيلة بالنسبة للمسلم الواعي القائم بواجباته الدينية كاملة، إذ لا بد له من حفظ نصيب من القرآن، واستيعاب قدر أدنى من المعارف الضرورية التي تستقيم بها صلاته وصيامه وزكاته وسائر واجباته. وهذا ما أدى إلى انتشار التعليم بالكتاتيب والمساجد، على الأقل في كبير العواصم. وينقسم التعليم في العصر الوسيط إلى مرحلتين: تعليم «ابتدائي» يلحق في الكتاتيب، وآخر «عالي» يقدم في المساجد أو يؤخذ عن العلماء في بيوتهم، في أفئيتها أو على أبوابها حسب فصول السنة. نشأ الكتاب في أول عهد الإسلام، أيام الصحابة، وكانت وظيفته الأولى تعليم القرآن حفظًا وخطًا. قال ابن مسعود: «ثلاث لا بد للناس منهم: لا بد للناس من أمير يحكم بينهم، ولولا ذلك لأكل بعضهم بعضًا، ولا بد للناس من شراء المصاحف وبيعها، ولولا ذلك لقل كتاب الله، ولا بد للناس من معلم يعلم أولادهم، ويأخذ على ذلك أجرًا، ولولا ذلك لكان الناس أميين»^(١٠٨). يأتي هكذا التعليم في المرحلة الثالثة من ضروريات الحياة اليومية.

يدخل الطفل الكتاب في سن الخامسة أو السادسة^(١٠٩)، وبه يقضي المرحلة الأولى من طفولته. ولم تكن تتغير حياة الكتاب حتى منتصف هذا القرن: غرفة بسيطة يجلس فيها الأطفال على الحصر ماسكين ألواحهم، ويجلس المؤدب على مقعد مرتفع عليه سباط. ولم يكن التعليم عامة - وخاصة قبل ظهور المدارس - منظمًا من طرف الدولة، ولا تقوم عادة هذه بتكاليفه، بل كان حرًا. ومثال ذلك أن أسد بن الفرات (توفي سنة ٢١٢هـ/٨٢٧م)، قبل أن يصبح عالمًا من أكبر علماء القيروان وقضاتها، وقبل أن يقود غزو صقلية، بدأ حياته كمؤدب^(١١٠)، وكذلك الإمام سحنون كان أول أمره يكرى بيتًا يعلم فيها الصبيان بأجره^(١١١). كان الكتاب عُوِّلَمًا ينض بالحياة ويحتل جانبًا وافرًا من نشاط الصبيان اليومي وشواغل أوليائهم. ففيه تتشعب العلاقات بين المؤدب من ناحية، والأطفال وأسرهم من ناحية أخرى. «فعلى المعلم أن يكسب الدرّة والفلقة، وليس ذلك على حساب الصبيان؛ وعليه كراء الحانوت، وليس ذلك على الصبيان؛ وعليه أن يتفقدهم بالتعليم والعرض، ويجعل لعرض القرآن وقتًا معلومًا، مثل يوم الخميس وعشية الأربعاء، ويأذن لهم في يوم الجمعة. وذلك سنة المعلمين منذ كانوا ولم يجب ذلك عليهم»^(١١٢). وعليه كذلك أن يتحرى في التسوية بين الصبيان، «يعلمهم بالسوية فقيرهم مع غنيهم»^(١١٣)، ومعنى ذلك أنه كثيرًا ما

(١٠٨) ابن سحنون، ١٩٧٢، ص ٨٢. وابن مسعود الذي نقل عنه هذا الحديث صحابي توفي سنة ٣٢هـ/٦٥٢م.

(١٠٩) نفس المرجع، ص ٥٠.

(١١٠) عياض، المرجع السالف الذكر، ص ٥٢.

(١١١) ابن سحنون، ١٩٨٢، ص ٢٣٩.

(١١٢) ابن سحنون، ١٩٧٢، ص ١٠٣-١٠٤.

(١١٣) نفس المرجع، ص ٨٥.

كان لا يفعل. و «كان المؤدب له إجماعة، وكل صبي يأتي كل يوم بنوته ماء طاهرًا فيصبونه فيها فيمحوون به ألواحهم... ثم يحفرون حفرة في الأرض فيصبون ذلك الماء فيها فينشف»^(١١٤). وكان من عبث الصبيان أن يمحو بعضهم «ألواحهم بأرجلهم»، وإن كان ذلك محظورًا في شأن القرآن فإنه مباح في غيره، لكن الأفضل «اللعط» باللسان أو استعمال منديل^(١١٥). وكان المعلم يفخر بأن يرى في ثوبه وشفته مداد^(١١٦). وهناك طبعًا قضية التأديب الجسدي. فالمعلم له درة وفلقة، وهما من أدوات التعليم، وقلما لا يتعرض تلميذ للضرب فيعود إلى أبيه يبكي^(١١٧). وقد يولي المعلم أحدًا من الصبيان الضرب^(١١٨)، وقد يبالغ في العقاب إلى حد حدوث بعض الحوادث، كفقء العين خطأ^(١١٩)، فتنشأ عن ذلك نزاعات بين المعلمين والأولياء تعرض الفقه لها. ويتجنب من أوتي من الصبيان حدًا وشطارة كل ذلك بتقديم بعض الهدايا^(١٢٠) للمعلم؛ وهناك من المعلمين من يشجع على ذلك. ومن عاش حياة الكتاب في أوائل هذا القرن - بل من يعيشها الآن في بعض البلاد والقرى - يعلم أن هذه المشاهد مازال لها امتداد في حياتنا، وفي مؤلف طه حسين الأيام، الذي يروي فيه قصة طفولته، شاهد بذلك.

وإن كان التعليم في الكتاب يرتكز خاصة على حفظ القرآن، ويسمى حفظه كاملاً إلى اليوم «ختماً»، فإن الصبي يتلقى به أيضًا معلومات أخرى تزيد وتقل وتختلف باختلاف الطلب وأجر المعلم. ويضبط محمد بن سحنون واجبات المعلم هكذا بالنسبة لقيروان القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي): «وينبغي أن يعلمهم الحساب، وليس ذلك بلازم له إلا أن يشترط ذلك عليه، وكذلك الشعر والغريب والعربية والخط وجميع النحو، وهو في ذلك متطوع. وينبغي له أن يعلمهم إعراب القرآن، وذلك لازم له، والشكل والهجاء والخط الحسن والقراءة الحسنة والتوقيف والترتيل، يلزمه ذلك. ولا بأس أن يعلمهم الشعر مما لا يكون فيه فحش من كلام العرب وأخبارها، وليس ذلك بواجب عليه»^(١٢١).

وتختلف مناهج التعليم من قطر إلى قطر، وللشركيين في ذلك أساليب استحسنتها الرحالة الأندلسي ابن جبير: «وتعليم الصبيان للقرآن بهذه البلاد المشرقية كلها إنما هو تلقين. ويعلمون

(١١٤) نفس المرجع، ص ٨٧.

(١١٥) نفس المرجع، ص ٨٧-٨٨.

(١١٦) نفس المرجع، ص ٨٨.

(١١٧) نفس المرجع، ص ٨٩.

(١١٨) نفس المرجع، ص ٩٨.

(١١٩) نفس المرجع، ص ١٣١.

(١٢٠) نفس المرجع، ص ٩٦.

(١٢١) نفس المرجع، ص ١٠٢.

الخط في الأشعار وغيرها، تزيئها لكتاب الله عز وجل عن ابتذال الصبيان له بالاثبات والمحور. وقد يكون في أكثر البلاد الملحق على حدة والمكتب على حدة، فيفصل من التلقين إلى التكتيب. لهم في ذلك سيرة حسنة، ولذلك يتأتى لهم حسن المعخط لأن المعلم له لا يشتغل بغيره»^(١٢٢). ولا شك أن صبيان الكتاب كانوا كلهم من الذكور. فالاختلاط الجنسي كان محظورًا من أول خطوات الحياة. غير أن هذا لم يمنع البنات من التعلم أحيانًا في البيوت عن طريق الأولياء والأقارب عندما تسمح الفرصة بذلك. فإن من سيرة القاضي عيسى بن مسكين (توفي سنة ٢٩٥هـ/٩٠٨م) بالقيروان أنه كان، في غير مدة قضائه، «إذا أصبح قرأ حزبه من القرآن، ثم جلس للطلبة إلى العصر. فإذا كان بعد العصر دعا بنته وبنات أخيه يعلمهن القرآن والعلم»^(١٢٣). وقد برع عدد من النساء، ومنهن مثلاً ولادة (توفيت سنة ٤٨٤هـ/١٠٩١م) الأندلسية ابنة المستكفي، التي اشتهرت بشعرها ومغامراتها الغرامية مع الوزير الشاعر ابن زيدون (٣٩٤-٤٦٣هـ / ١٠٠٤-١٠٧١م)، في فنون الأدب.

ولئن كان التعليم حرًا وبأجر، فإن السلطات كانت تحرص أحيانًا، ابتغاء الثواب، على توفيره مجانًا للفقراء، وبعد ذلك مشروعًا خيريًا لا واجبًا من واجبات الدولة. وهذا ما حدث مثلاً أيام صلاح الدين الأيوبي (٥٣٤-٥٨٩هـ / ١١٣٨-١١٩٢م) بالقاهرة. فإن «من مآثره الكريمة المعربة عن اعتناؤه بأمر المسلمين كافة أنه أمر بعمارة محاضر أئمتها معلمين لكتاب الله عز وجل، يعلمون أبناء الفقراء والأيتام خاصة، وتجري عليهم الجراية الكافية لهم»^(١٢٤). وينتهي التعلم بالكتاب «بالختم»، ويتم ذلك بهدية إلى المؤدب «على قدر يسر الرجل وعسره»^(١٢٥)، وبحفل منزلي وإيلام اعتاد خلاله أهل القيروان في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) أن تنشر الفاكهة على الناس^(١٢٦). وبعد الختم تبدأ المرحلة الثانية من التعليم، وقد تواصل زمناً طويلاً حتى يصبح الطالب بدوره من رجال العلم ويجلس للتدريس. إنه يروي عن النبي أنه قال: «اطلب العلم من المهد إلى اللحد» (الترمذي، فضل طلب العلم، ٢ و٣٥). وقد جسد هذا الحديث كثير من العلماء في حياتهم اليومية التي حبسوها على طلب العلم ونشره. يجلس طالب العلم - أي علوم الدين على الخصوص - في حلقة من يرتضيه من العلماء، وذلك بدون قيد أو شرط، وبدون أي ضرب من ضروب الإجراءات المسبقة. غير أن الطالب المواظب كثيرًا ما كان يتميز بزى خاص. يروي القاضي عياض في المدارك عن ابن طالب أنه قال: «كنت يتيمًا لا أب لي، وكنت آتي مع معلمي الخميس

(١٢٢) ابن جبير، ١٩٠٧، ص ٢٧٢. انظر أيضًا فيما يخص طرق التدريس المختلفة، ابن خلدون، المرجع السالف الذكر، الصفحات ٥٠٦-٥٠٨.

(١٢٣) عياض، المرجع السالف الذكر، ص ٢٥١.

(١٢٤) ابن جبير، المرجع السالف الذكر، ص ٥٢.

(١٢٥) ابن سحنون، ١٩٧٢، ص ٩٤.

(١٢٦) نفس المرجع، ص ٩٩.

والجمعة - وأنا إذك صغير ذو جُمَّة - إلى مجلس سحنون. فقرأ يوماً عليه في الموطأ اسم عمر بن حسين في كتاب الزكاة، فقال سحنون: هذا كان يشاور في القضاء أيام مالك. ثم قرأ القارئ، فبعد قليل قال سحنون: كيف سميت لكم الرجل الذي كان يشاور في القضاء أيام مالك، فقد نسيت اسمه؟ فسكت الناس، فقلت له أنا من موضعي: «هو عمر بن حسين، أصلحك الله». فقال: «بارك الله عليك» أحسنت يا غلام. ثم قال: «من هذا الغلام؟» فعرف بي. ثم قال لي: «أحب أن أرى عليك زي أهل العلم، ما ينبغي أن يمنع هذا العلم من أحد. فما أتيت الموعد الآخر إلا وقد حلق رأسي وكسيت ثياب العلماء. فلم أزل أتردد إلى سحنون وهو يقربني حتى نفعتني الله به»^(١٢٧). تعرض لنا هذه القصة صورة حية عن حلقات التعليم العالي. وكان يجلس في هذه الحلقات، إلى جانب صغار الطلبة، يريدون في مستويات مختلفة من أصحاب الشيخ وأحياناً من معارضيه، فيحتمل أحياناً النقاش بحجج دامغة حقيقة لا مجازاً فقط. وهذا ما حدث بالفعل يوماً في حلقة أسد بن الفرات بالقيروان: قال يحيى بن سلام: «حدثت أسد يوماً بحديث الرؤية وسليمان الفراء المعتزلي في مؤخر المجلس، فأنكر ذلك، فسمعه أسد فقام إليه وجمع بين طوقه ولحيته، واستقبله بنعله فضره حتى أدماه وطرده من مجلسه»^(١٢٨).

وقبل ظهور المدارس - وأشهرها النظامية^(١٢٩) التي أسسها الوزير السلجوقي نظام الملك (توفي ٤٨٥هـ / ١٠٩٢م) - لم تكن هناك مؤسسات رسمية للتدريس. فبينما كانت حلقات العلم تنعقد عادة بالمساجد، كان كبار الشيوخ كثيراً ما يفتحون دورهم للطلبة. هكذا فعل مالك (توفي ١٧٩هـ / ٧٩٥م) إمام المدينة. وكذلك كان شأن سحنون بالقيروان. حكى بعض أصحابه قال: «كان سحنون يجلس للسمع على باب داره، ونجلس نحن بالأرض إلا من أتى منا بحصير. فإذا أتمنا قال: قوموا قيمة رجل واحد. فنتفرق»^(١٣٠). ولم تكن حلقات العلماء يقصدها الطلبة فقط. بل كانت تقصد أيضاً للتبرك ورجاء الثواب. فلقد «كان الذين يحضرون مجلس سحنون من العباد أكثر ممن يحضره من طلبة العلم»^(١٣١)، والأجر ثابت في كل حال، وإن نام بعضهم. ذكر سليمان بن سالم أن بعض أصحاب سحنون نام حتى قرأ القارئ ما شاء الله، ثم انتبه. قال: «فاختلفنا في سماعه، فسألنا سحنون، فقال: إذا جاء للسمع وله قصد فهو يجزى»^(١٣٢). وعندما يكون الشيخ شهيراً يكتظ المسجد وما

(١٢٧) عياض، المرجع السالف الذكر، ص ٢٠٩.

(١٢٨) نفس المرجع، ص ٦٣.

(١٢٩) فتحت المدرسة النظامية أبوابها سنة ٤٥٩هـ / ١٠٦٧م. انظر N. Nakosteen، ١٩٦٤، الصفحات ٣٨-٤١.

(١٣٠) عياض، المرجع السالف الذكر، ص ٩٦-٩٧.

(١٣١) نفس المرجع، ص ١١٩.

(١٣٢) نفس المرجع، ص ٢٦٦.

حوله، ويتجاوز عدد المستمعين طاقة بلوغ الصوت، وفي هذه الحالة أيضًا بركة السماع حاصلة. كان يحيى بن عمر (توفي ٢٨٩هـ/٩٠٢م) بسوسة يُسمع النَّاسَ في المسجد، فيمتلئ المسجد وما حوله. فسأله من بعد عن سماعهم، فقال لهم: «يجزيكم»^(١٣٣). وهكذا لم تكن دروس العلماء، صغارهم وكبارهم، مقصورة على طلبة رسميين ومرسمين، بل كانت، إلى جانب وظيفتها التدريسية الصرفة، تؤدي خدمات ثقافية واسعة وتقوم مقام المحاضرات العامة اليوم، وكان إقبال الجمهور عليها عظيمًا أحيانًا. وهكذا لم تكن «الجامعة» منفصلة عن الحياة اليومية، بل كانت مندمجة فيها، موفرة التكوين المستمر لكل من يرغب فيه، والبركة لكل من يسعى إليها.

ويروى عن النبي ﷺ أيضًا أنه قال: «اطلب العلم ولو في الصين». ولقد عمل فعلاً عشاق العلم بهذه التوصية على أوسع نطاق. فشدوا الرحال إلى كبار الشيوخ ومواقد المعرفة على اختلاف أنواعها ومذاهبها. ولقد أدت الرحلة دورًا هامًا جدًا في تكوين العلماء ومزج الأجناس وتوسيع الآفاق؛ وقل من لم يرحل ممن اشتهر بالعلم. فابن تومرت (٤٧١-٥٢٤هـ / ١٠٧٨-١١٣٠م) مثلاً انطلق من جبال أقصى المغرب فقضى أكثر من عشر سنوات بالشرق، ولقي الطرطوشي بالاسكندرية، وأبا بكر الشاشي ومبارك بن عبد الجبار ببغداد، وغير هؤلاء، ثم رجع حسب تعبير ابن خلدون «بحرًا منفجرًا من العلم»^(١٣٤)، فأنشأ المذهب الموحي الذي عليه أقيمت الدولة الموحدية. غير أن رحلة ابن خبير الإشبيلي (٥٠٢-٥٧٥هـ / ١١٠٨-١١٧٩م) لم تتجاوز جزيرة الأندلس، وقد أفرغ نتائجها العلمية في مؤلفه الفهرسة. وكانت الرحلة في طلب العلم تقتزن بالحج، ولعل هذا من الأسباب التي جعلتها تسلك اتجاهًا واحدًا نحو الشرق، فلا نكاد نعثر على رحلة علمية في اتجاه معاكس. زد إلى ذلك إعجاب أهل المغرب بالمشرق «حتى لو نعت بتلك الآفاق غراب، أو طن بأقصى الشام والعراق ذباب، لجثوا على هذا صنمًا، وتلوا ذلك كتابًا محكمًا»^(١٣٥).

وبينما كان الرجال يرحلون على هذا النحو كثيرًا بحيث قد يتواصل غيابهم السنوات الطويلة، فإن النساء كنَّ قابعات في البيوت لا يفارقن منازلهن. ولا شك أن ظاهرة غياب الرجال في الأسفار كانت من الشبوع ومن الطول والإضرار بالزوجات بحيث اضطر عديد من النساء إلى الاحتياط من ذلك في عقود زواجهن. فلقد اعتاد الولي بالأندلس، وكذلك أيضًا الشأن بإفريقية، أن يشترط في عقد نكاح ابنته «ألا يغيب عنها زوجها غيبة متصلة قريبة أو بعيدة أكثر من ستة أشهر، إلا في أداء حجه الفريضة عن نفسه، فإن له في ذلك مغيب ثلاثة

(١٣٣) نفس المرجع.

(١٣٤) ابن خلدون، العبر، ١٩٥٦-١٩٦١، المجلد ٦، ص ٤٦٦.

(١٣٥) ابن بسام (توفي ٥٤٢هـ/١١٤٧م)، ١٩٣٩، المجلد ١، ص ٢.

أعوام، إذا أعلم ذلك من سفره فاصلاً إليه قاصداً نحوه مجرّياً لنفقتها وكسوتها وسكنائها، فمتى زاد على هذين الأجلين أو أحدهما، فأمرها بيدها والقول قولها»^(١٣٦).

كانت هكذا الأسفار ظاهرة من أهم ظواهر الحياة اليومية وأكثرها انعكاسات على الحياة الزوجية والعائلية. كان الرجل الوسيطي، بالرغم من عسر المواصلات وطولها ومشقتها، كثير التنقل يسافر في الأرض وفي البحر، ويتكبد من أجل ذلك التعب والنصب، ويعرض بنفسه أحياناً للأهوال والخطر. يصور لنا ذلك الهمذاني (٣٥٧-٣٩٧هـ / ٩٦٨-١٠٠٧م) أروع تصوير في مقامته الحرزية حيث يروي لنا بطله عيسى بن هشام إحدى مغامراته قائلاً: «وقعدت من الفلك بمثابة الهلك، ولما ملكنا البحر، وجن علينا الليل، غشبتنا سحابة تمد من الأمطار حباً، وتحوذ من الغيم جباً، بريح ترسل الأمواج أزواجاً والأمطار أفواجاً، وبقينا في يد الحَيْن بين البحرين، لا نملك عدة غير الدعاء، ولا حيلة إلاّ البكاء...»^(١٣٧). ولم يكن من النادر أن يغرق راكبو السفن في البحر، وهذا ما حصل فعلاً لعائلة ابن خلدون عندما عبرت البحر لتلتحق به بالاسكندرية. وكذلك أوْشك ابن جبير أن يلقى نفس المصير حين عبوره من صقلية إلى نفس المدينة، وهو يصور لنا في رحلته تصويراً واقعياً هول البحر الغاضب الذي يمزق الشرع والقلوب: «وفي ليلة الأربعاء بعدها من أولها عصفت علينا ريح هال لها البحر، وجاء مطر ترسله الرياح بقوة كأن شآبيب سهام. فعضم الخطب واشتد الكرب... واشتدت الريح والمطر عصفواً حتى لم يثبت معها شراع، فلجئُ إلى استعمال الشرع الصغار، فأخذت الريح أحدها ومزقته، وكسرت الخشبة التي تربط الشرع فيها وهي المعروفة عندهم «بالقربة». فعندها تمكن الياأس من النفوس، وارتفعت أيدي المسلمين بالدعاء إلى الله عز وجل»^(١٣٨).

ولم يكن السفر في البر بأسلم منه في البحر دائماً. فكثيراً ما كان المسافرون براً يتعرضون لقطاع الطريق، كما يتعرض المسافر بحرًا للقرصنة والاسترقاق. ويحتاج من يقطع الصحارى إلى التزود بالأغذية الجافة التي لا تحتاج إلى طبخ، كالجين واللوز والزيت، وخاصّة إلى حمل قرب الماء. ويكتري المسافرون الإبل، ولا بد لهم من الاستعانة بدليل. ويحمل البعير مسافرين متزاملين على جانبيه. ويمكن لمسافري «الرتبة الأولى» أن يوفروا لأنفسهم، بخلاف ضعفاء الحال، جائباً وافرًا من الراحة النسبية، وذلك بالسفر في الشقاديّف: «ولا يسافر في هذه الصحراء إلاّ على الإبل لصبرها على الظمأ. وأحسن ما يستعمل عليها ذوو الترفيه الشقاديّف. وهي أشباه المحامل، وأحسن أنواعها اليمنية، لأنها كالأشاكين السفرية، مجلدة متسعة، يوصل منها الاثنان بالجمال الوثيقة، وتوضع على البعير. ولها أذرع قد خفت بأركانها، يكون عليها مظلة، فيكون الراكب فيها مع عديله في كَيْن من

(١٣٦) ابن العطار (٣٣٠/٣٩٩هـ - ٩٤٢/١١٠٩م)، ١٩٨٣، ص.٨.

(١٣٧) الهمذاني، المرجع السالف الذكر، ص١١٨-١١٩.

(١٣٨) ابن جبير، المرجع السالف الذكر، ص٣٦-٣٧.

لفح الهاجرة، ويقعد مستريحًا في وظائفه، ومتكئًا، ويتناول مع عدله ما يحتاج إليه من زاد وسواه، ويطلع متى شاء المطالعة في مصحف أو كتاب. ومن شاء، ممن يستجير اللعب بالشطرنج، أن يلاعب عديله تفكها وإجمامًا للنفس لآعبه. وبالجملة فإنها مريحة من نصب السفر. وأكثر المسافرين يركبون الإبل على أحمالها، فيكابدون من مشقة سمن الحر عنتًا ومشقة^(١٣٩).

ولم يكن مسافر العصر الوسيط بأرضى على شرطة الحدود وعلى الديوانة من مسافر اليوم، فعند ما يبلغ نقطة عبور الحدود أو الميناء يبدأ التثبث من هويته ووجهة سفره، وتعمير بطاقة النزول. ثم يشرع في التفتيش ودفع المغارم على ما يحمله معه من بضاعة. يقص علينا هكذا ابن جبير نزوله بالاسكندرية: «فمن أول ما شاهدنا فيها يوم نزولنا أن طلع أمناء إلى المركب من قبل السلطان بها لتقييد جميع ما جلب فيه، فاستحضر جميع من كان فيه من المسلمين واحدًا واحدًا، وكتبت أسماؤهم، وصفاتهم، وأسماء بلادهم. وستل كل واحد عما لديه من سلع أو ناصر ليؤدي زكاة ذلك كله دون أن يبحث عما حال عليه الحول من ذلك أم لم يحل»^(١٤٠). كانت الأسفار في العصر الوسيط للحج طبعًا، وكذلك للعلم أو التجارة، أو في مهام رسمية. انطلق ابن فضلان سنة ٣٠٩هـ/ ٩٢١م من بغداد إلى بلاد البلغار في سفارة رسمية. لكن الانتقال حبًا في الإطلاع والاكتشاف والمغامرة كان أيضًا عنصرًا أساسيًا في حياة رجال العصر الوسيط اليومية. وقد يبلغ بعضهم الشغف باختراق الصحاري والبحار والتطوع في أقاصي البلاد حد ركوب الخطر وتعريض النفس للهلاك، وهذا ما تعبر عنه قصة السندباد الشهيرة. وهذا ما دعا ابن بطوطة إلى ترك مسقط رأسه طنجة ليشرع في جولة دامت تسعًا وعشرين سنة وطوحت به من إفريقيا ونهر النيجر إلى الهند، وسومطرا، وجاوة، وسواحل الصين، قبل أن يعود في خاتمة هذا المطاف الطويل إلى مستقره^(١٤١).

المسكن والملبس

مستقر الرجل الوسيطي منزله، كما هو الشأن بالنسبة لكل زمان ومكان. وتنتهي الأسفار عادة، مهما طالت، بالعودة إلى ميناء الانطلاق. ولم تكن الحياة اليومية الوسيطة تختلف جوهريًا عن حياتنا اليوم من حيث الاهتمام بالمسكن، وتجمع الشرائح الاجتماعية في أحياء تختلف اختلافًا كبيرًا باختلافها تواضعًا وأناقة، ورفاهة وبؤسًا. بنيت الكوفة أولاً من قصب،

(١٣٩) ابن جبير، المرجع السالف الذكر، ص ٦٦.

(١٤٠) ابن جبير، نفس المرجع، ص ٣٩.

(١٤١) انظر J. Sourdél-Thomine: «Ibn Battûta» EP².

وبعد احتراقها أذن عمر (١٣-٢٣هـ/ ٦٣٤-٦٤٤م) في أن يعاد بناؤها من حجر، على ألا «يزيدَ أحد على ثلاثة أبيات، وألا يتناولوا في البناء»^(١٤٢). لكن سرعان ما تنوسبت هذه البساطة الأولى التي كانت ترمي إلى بناء مجتمع بدون طبقات، ونشأت المدن الكبرى بأحيائها الثرية والبائسة التي تعبر عن الطبقة حتى في أسمائها الزاهية أو المستهجنة، كما سلف أن رأينا بالنسبة إلى بغداد؛ ففي المدينة الواحدة «من يتخذ القصور والمصانع العظيمة الساحة، المشتملة على عديد الدور والبيوت، والغرف الكبيرة لكثرة ولده وحشمه وعياله وتابعه، ويؤسس جدرانها بالحجارة ولحم بينها بالكلس، ويعالي عليها بالأصبغة والجص، ويبالغ في ذلك بالتنجيد والتنميق، إظهارًا للسلطة بالعناية في شأن المأوى. وبهيء مع ذلك الأسراب والمطامير للاختزان لأقواته، والإصطبلات لربط مَقرباته إذا كان من أهل الجنود وكثرة التابع والحاشية، كالأمرء ومن في معناهم. ومنهم من يبني الدويرة والبيت لنفسه وسكنه وولده، لا يبتغي ما وراء ذلك لقصور حاله عنه، واقتصاره على الكن الطبيعي للبشر. وبين ذلك مراتب غير منحصرة»^(١٤٣).

فكانت إذن أثمان المنازل تتفاوت تفاوتًا فاحشًا. فهذا يقضي حياته في كوخ لا يزيد ثمنه عن ستة أو ثمانية دنانير^(١٤٤)، وذلك بيتي أو يشتري قصرًا بعشرات الآلاف من الدنانير. ففي سنة ٣٠٧هـ/ ٩١٩م ابتاع إبراهيم بن الخليفة المقتدر، دار محمد إسحاق كنداج بثلاثين ألف دينار^(١٤٥)؛ ويروي الجهشيارى أن الفضل بن ربيع، الذي خدم المنصور والرشيد والأمين، كان «يتزل في الشارع الأعظم بإزاء درب السقائين، وكان لما عزم على بناء منزله هذا وهب له الرشيد من مال الأهواز خمسة وثلاثين ألف درهم معونة له على بنائه»^(١٤٦). وكان بناء المنزل إذن بال الغني والفقير كل على قدر ما بيده. ويظهر ذلك في الأمثال، ومنها قولهم «جنة المرء داره»، وقولهم «ولتكن الدور أول ما يشتري وآخر ما يباع»^(١٤٧).

لكن لم يكن الاشتراء في متناول كل الجيوب، فبالتجى من ليس في وسعه اقتناء المنزل إلى الاكتراء. وتختلف طبعًا الأكرية باختلاف المنازل، غير أن معلوم الكراء يستحوذ دائمًا، كما هو الشأن في أيامنا، على جانب وافر من دخل المكتري وينقل كاهله. ويظهر ذلك في المثل القائل: «أثقل من كراء الدار»^(١٤٨). وتختلف طبعًا مقادير

(١٤٢) ابن خلدون، المقدمة، ص ٣٢٣.

(١٤٣) ابن خلدون، نفس المرجع، ص ٣٦٥-٣٦٦.

(١٤٤) انظر M. Ahsan، ١٩٧٩، ص ١٦٧.

(١٤٥) نفس المرجع.

(١٤٦) الجهشيارى (توفي ٣٣١هـ/ ٩٤٣م)، ١٩٣٨، ص ٢٨٩.

(١٤٧) الثعالبي (توفي ٤٢٩هـ/ ١٠٣٨م)، ١٩٦١، ص ٢٩٧.

(١٤٨) الطالقاني، ١٩٦١، ص ٧.

الأكرية باختلاف المدن والأحياء والعصور. نذكر على سبيل المثال أن كراء منزل بسيط بالبصرة في القرن الثالث للهجرة (التاسع الميلادي) وبغداد في القرن الرابع (العاشر الميلادي) كان يدور حول خمسة دراهم في الشهر^(١٤٩). ولا شك أنه كان يشترط في عقد الكراء ألا يشغل المكثري المنزل بغير عياله، ويراعي بصورة أو بأخرى في ثمن الكراء عدد أفراد العائلة. يروي لنا الجاحظ (توفي ٢٥٥هـ/ ٨٦٩م) بأسلوبه الهزلي أن الكندي سوغ منزلاً إلى معبد الفقيه، فترل عليه ضيفان لمدة شهر، فكتب إليه: «إن دارك بثلاثين درهماً، وأنتم ستة، بكل رأس خمسة. فإذا قد زدت رجلين فلا بد من زيادة خمستين. فالدار عليك من يومك هذا بأربعين»^(١٥٠). وكانت المشكلات عديدة - ولم يتغير شيء على سطح البسيطة - بين المالك والمكثري، يصورها لنا الجاحظ، في قصة الكندي، بريشته الخفيفة ونكته اللطيفة؛ منها أن المكثري كثيراً ما «يدافع بالكراء، ويماطل بالأداء، حتى إذا اجتمعت أشهر عليه فر»^(١٥١)، وهو يسكن الدار، وقد كسحها المالك ونظفها «لتحسن في عين المستأجر وليرغب فيها الناظر، فإذا خرج ترك فيها مزبلة وخراباً»^(١٥٢)، ويجعل المالك في ناحية من الدار «صخرة ليكون الدق عليها»^(١٥٣)، فيدق المكثري التوابل في كل مكان ويفسد سطح المنزل، وهذا ما يزهده في استثمار المال في الدور المعدة للتسويق لقلّة المردود، وانعدامه أحياناً إذا ما روعيت نفقات الصيانة والإصلاح، ويجعل الكثير من الناس يرى «أن نزول دور الكراء أصوب من نزول دور الشراء»^(١٥٤). وفي كلتا الحالتين، الاكتراء أو الاشتراء، كان الرجل الوسيط يراعي، لضمآن راحته، الجوار، فمن أمثالهم: «الجار ثم الدار»^(١٥٥).

وكانت الدور عادة لا تزيد عن طابق أرضي. وحيث أن وظيفتها الأساسية حماية حرمة العائلة من تطفل النظر الخارجي، فإن الغرف «تلتثم بها حول فناء داخلي»^(١٥٦) عليه تفتح النوافذ والأبواب، وهكذا تصبح معزولة تماماً عن الطريق، منطوية على فنائها الذي يمثل مركز ثقلها والذي كثيراً ما تحتل وسطه فوارة ماء. غير أن الدور ذات الطابقين أو الطوابق العديدة لم تكن مجهولة أيضاً، فدور الأثرياء كثيراً ما كانت تحتوي على طابق أرضي وآخر

(١٤٩) انظر M.M. Ahsan، المرجع السالف الذكر، ص ١٦٩.

(١٥٠) الجاحظ، ١٩٧١، ص ٨٢.

(١٥١) نفس المرجع، ص ٨٤.

(١٥٢) نفس المرجع.

(١٥٣) نفس المرجع.

(١٥٤) نفس المرجع، ص ٨٨.

(١٥٥) الثعالبي، المرجع السالف الذكر، ص ٢٩٧.

(١٥٦) انظر E. Wirth، المقال السالف الذكر، ص ١٩٦.

فوقه. ولقد كشفت الحفريات الحديثة^(١٥٧) أن دور سيرا ف كانت عديدة الطوابق. ويري الجغرافيون أن الفسطا ط كانت تحتوي على عمارات تتراوح طوابقها بين الخمسة والثمانية. ويزعم ناصر خسرو أن بعضها يبلغ أربعة عشر طابقاً وهي تلوح كالجبال من بعد، وقد لا يخلو ذلك من مبالغة^(١٥٨). ويختلف عدد الغرف اختلافاً كبيراً. فدور سامراء، حسب ما كشفت عنه الحفريات، قد يبلغ عدد غرفها خمسين غرفة، و «كانت كلها مجهزة بالحمامات والقنوات، وبعضها يحتوي على آبار»^(١٥٩). وكشفت حفريات سيرا ف سنة ١٩٦٧ عن دور مستطيلة الشكل، طولها ٢٧ متراً تقريباً وعرضها ١٨، فناؤها طولها ١٢,٧ متراً وعرضه ٩,٥، وتدور حوله غرف يبلغ عددها أربع عشرة غرفة. وإلى جانب هذه الدور من ناحية الشمال يوجد فناء ثان صغير به البئر وبعض البنايات الإضافية^(١٦٠).

وكانت الحدائق ملازمة للدور الثرية الفخمة. فكذلك كان الشأن ببغداد حتى أنها سميت جنة الأرض. وهذا ما شاهده الرحالة أدورنو عندما حل بدمشق التي يتحدث عنها بإعجاب شديد: «فعندما نشاهدها من أعلى هذه الجبال فإننا لا نشاهد مدينة من مدن هذا الكون، بل مكاناً ممتناً جداً من الجنة. فإنني لا أذكر أنه سبق لي أن رأيت قط مدينة أروع بشكلها الخارجي، ولا أكثر إنعاشاً واستهواءً للروح، وإخال أنني لن أرى أبداً أجمل ولا أروع منها. إن هذه المدينة عندما ينظر إليها من الجبال تبدو كلها كأنها حديقة أو بستان أخضر، زرعت فيه الدور والبروج والقصور»^(١٦١). أما دور تونس فإنه يقول عنها إنها كانت «فسيحة مربعة، من الرخام الأبيض، بنيت على شكل أسوار، ومغطاة بسطوح مستطيلة لا بسقوف مائلة، وفي وسطها يوجد فضاء طليق غير مبني. وهذه الدور أجمل بكثير عادة من الداخل مما تبدو عليه من الخارج»^(١٦٢). وكانت حياة العصر تقتضي - كما يقتضي المناخ - الجلوس خارج المنزل وبجانبه ويظهر ذلك في العبارة «فجلس على باب داره»^(١٦٣) التي كثيراً ما تردد في النصوص، ولذا فإنه كثيراً ما كان يوجد إلى جانب باب المنزل دكان يؤوى إليه خاصة في زمن الصيف. وكانت العناية بباب المنزل شديدة عندما تسمح ثروة صاحبه بذلك. وتباهى أصحاب الثروات - خاصة عندما يكونون حديثي العهد بها - بدورهم وأثمانها وجمالها. هكذا يجعل الهمذاني سرياً من سراة البصرة يتحدث، وقد استدعى أبا الفتح الاسكندراني، بطل

(١٥٧) انظر M. Ahsan، المرجع السالف الذكر، ص ١٧٥.

(١٥٨) نفس المرجع، ص ١٧٥.

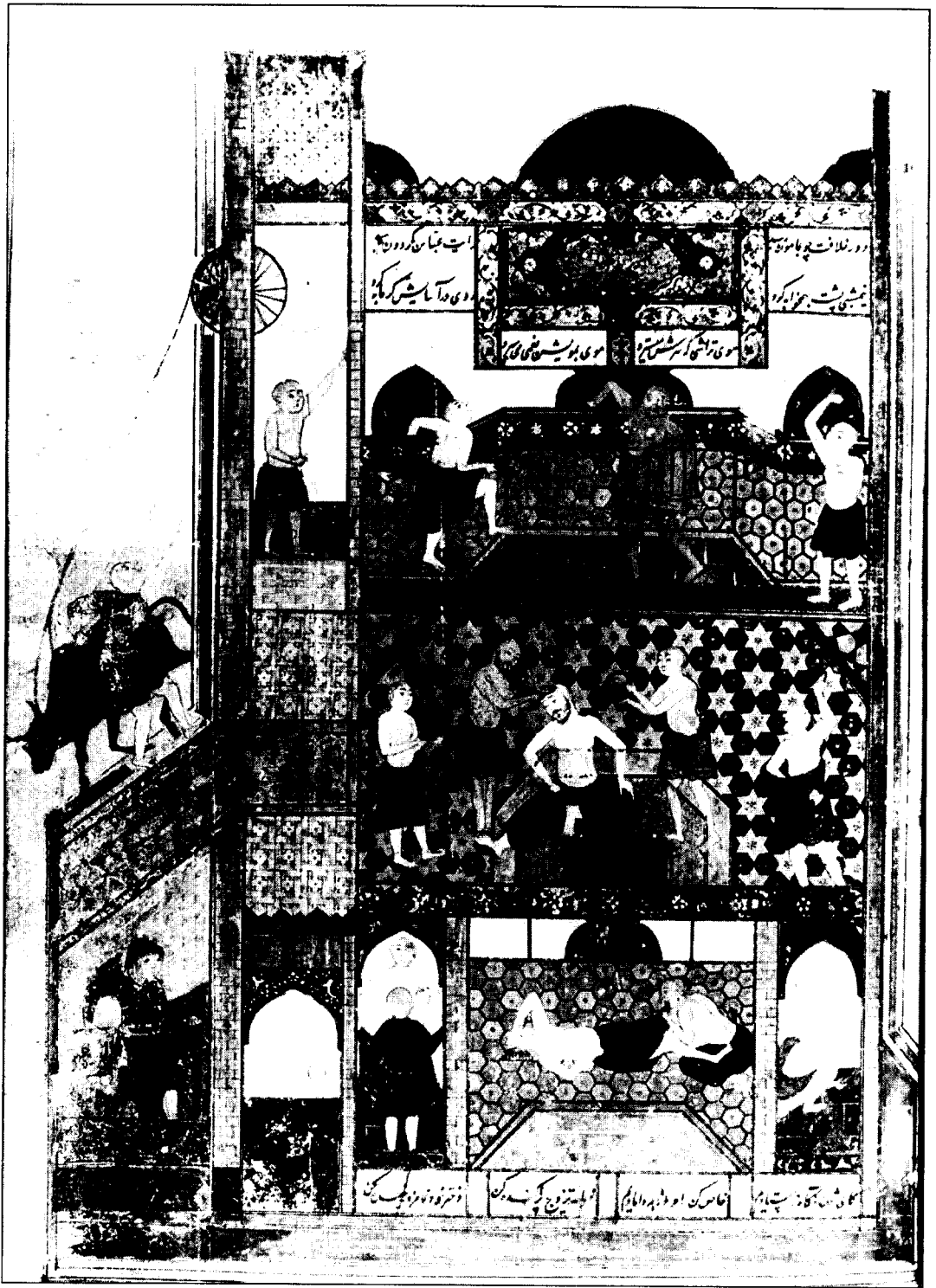
(١٥٩) نفس المرجع.

(١٦٠) نفس المرجع، ص ١٧٤.

(١٦١) انظر A. Adorno، المرجع السالف الذكر، الصفحات ٣٢٧-٣٢٩.

(١٦٢) نفس المرجع، ص ١٠١.

(١٦٣) انظر M. Ahsan، المرجع السالف الذكر، ص ١٧٦.



الحمامات؛ الخليفة المأمون يخلق شعر رأسه؛ منمنمة من ١٥٢٨
 بترس دافيسون انترناشونال ليمتد © مكتبة شستر بيتي، دبلن

المقامات، إلى منزله ليتناول معه مصيرة: «هذه داري. كم تقدر يا مولاي ما أنفقت على هذه الطاقة؟ أنفقت - والله - فوق الطاقة، ووراء الفاقة. كيف ترى صنعتها وشكلها؟ أرايت - بالله - مثلها؟ انظر إلى دقائق الصنعة فيها، وتأمل حسن تعريجها، فكأنما خط بالبركار. وانظر إلى حذق النجار في صنعة هذا الباب. اتخذ من كم؟ قل «ومن أين أعلم؟» هو ساج من قطعة واحدة، لا مأروض ولا عفن، إذا حرك أن، وإذا نقر طن... وهذه الحلقة^(١٦٤)... وشغف العرب بالشعر دعاهم إلى أن يزخرفوا أبواب دورهم بمقطوعات شعرية وأبيات يختلف محتواها باختلاف الميول والأذواق، وذلك كتابة «بالوان فصوص منضدة»، أو «خدشًا في الجص بعود»، أو «منقوشًا بحجر»^(١٦٥).

ولا تقف العناية عند الباب. فدور الأثرياء كلها أنيقة، حتى الكنيف، و «قد جصص أعلاه، وصهرج أسفله، وسطح سقفه، وفرشت بالمرمر أرضه، يزل عن حائطه الذر فلا يعلق، ويمشي على أرضه الذباب فيزلق، عليه باب غير أنه من خليطي ساج وعاج، مزدوجين أحسن ازدواج»^(١٦٦). وكذلك الأثرياء قد «اتخذوا الحمامات في الدور»^(١٦٧). وكانت لكل دار بالوعة تجتمع فيها المياه المستعملة، ويستأجر لها عامل لتنقيتها عندما تمتلئ، وذلك فيما يبدو على حساب المالك لا المكتري^(١٦٨). وعندما يكون صاحب الدار «مقتصدًا» كأبي قطبة، فإنه «يوخر تنقية بالوعته إلى يوم المطر الشديد وسيل المتاعب، ليكتري رجلًا واحدًا فقط، يخرج ما فيها، ويصبه في الطريق، فيجترفه السيل ويؤديه إلى القناة»^(١٦٩)، وربما اتخذت «المطابخ في العلامي على ظهور السطوح»^(١٧٠).

ويحتاج الرجل الوسيطي، حسب المناخ، إلى التبريد أو التدفئة. وقد التمس التبريد حلول مختلفة حسب الثروة أو قلة ما في اليد. ومن أهم هذه الحلول، وأكثرها انتشارًا بين أهل الثراء، مروحة الخيش. «وهذه المروحة تستعمل ببلاد العراق، تكون شبه الشراع للسفينة، وتعلق من سقف البيت، ويشد بها حبل ويدار بها، وتبل بالماء وترش بماء الورد. فإذا أراد الرجل في القائلة أو الليل أن ينام جذبها بحبلها، فتذهب بطول البيت وتجيء، فيهب على الرجل منها نسيم طيب الريح بارد»^(١٧١). وتدعى هذه الطريقة بالتخييش، ويسمى

(١٦٤) الهمداني، المرجع السالف الذكر، ص ١٠٧-١٠٨.

(١٦٥) الوشاء، المرجع السالف الذكر، الصفحات ٢٧٠-٢٧٢.

(١٦٦) الهمداني، المرجع السالف الذكر، ص ١١٦-١١٧.

(١٦٧) الجاحظ، المرجع السالف الذكر، ص ٢٠٥.

(١٦٨) نفس المرجع، ص ٨٢.

(١٦٩) نفس المرجع، ص ١١٣.

(١٧٠) نفس المرجع، ص ٨٣.

(١٧١) الحريري، ١٨٦٧-١٨٨٣، المجلد ٢، ص ٢٨٨، نقلًا عن طه الحاجري (تحقيق) في: الجاحظ، ١٩٥٨، ص ٣٥٦، الحاشية رقم ٧، وانظر أيضًا M.Ahsan، المرجع السالف الذكر، الصفحات ١٨١-١٨٤.

البيت المجهز بها بيتًا مخيشًا. فإذا أصاب الناس متسعا من الرزق، «جلسوا في الخيوش»^(١٧٢). وكان أول من اتخذ الخيش المنصور^(١٧٣). وإذا بلغ الناس حد الانسباط في الرزق، خطوا خطوة أخرى، و«أقاموا وظائف الثلج والريحان»^(١٧٤)، ورسدوا لذلك قسطا وافرا من دخلهم.

وكان الثلج يستعمل لتبريد بيوت الخواص مضافا إلى الخيش أو مفردا. فلقد «كان يؤتى بأطنان القصب والخلاف طوالة غلاظا، فترصف حول البيت، ويؤتى بقطع الثلج العظام فتجعل ما بين أضعافها، وكانت بنو أمية تفعل ذلك»^(١٧٥). وقد يبلغ ببعضهم الترف إلى حد الشطط، وهذا ما وقع إلى بختيشوع بن جبرائيل بن بختيشوع (توفي ٢٥٦هـ / ٨٧٠م) طبيب المتوكل. يروي مشاهد عيان ما يلي: «دخلت إلى بختيشوع في يوم شديد الحر وهو جالس في مجلس مخيش بعدة طاقات من الخيش... وفي وسطها قبة عليها جلال من قصب مظهر بديقي قد صبغ بماء الورد والكافور والصندل، وعليه جبة يمانى سعدي ثقلة، ومطرف قد التحق به، فعجبت من زيه. فحين حصلت معه في القبة نالني من البرد أمر عظيم. فضحك، وأمر لي بجبة ومطرف، وقال: «يا غلام! اكشف جوانب القبة». فكشفت، فإذا أبواب مفتوحة من جوانب الأيوان إلى مواضع مكبوسة بالثلج، وغلمان يروحون ذلك الثلج فيخرج منه البرد الذي لحقني»^(١٧٦). وأما الرشيد فإنه وجد طريقة أخرى أكثر تفتنا وجمالا لتبريد وتعطير البيت الذي كان يقبل فيه: «كان له في كل يوم قيطز تيغار من فضة يعمل فيه العطار الطيب والزعفران والأفاويه وماء الورد، ثم يدخل إلى بيت مقبله، ويدخل معه سبع غلائل قصب رشيدية تقطيع النساء، ثم تغمس الغلائل في ذلك الطيب، ويؤتى في كل يوم بسبع جوار، فيخلع عن كل جارية ثيابها ثم يخلع عليها غلالة، وتجلس على كرسي مثقب، وترسل الغلالة على الكرسي فتجلله، ثم تبخر من تحت الكرسي بالعود المدرج في العنبر أمدا، حتى يجف القميص عليها. يفعل ذلك بهن، ويكون ذلك في بيت مقبله، فيعقب ذلك البيت بالبخور والطيب»^(١٧٧). وجهاز المأمون يحيى بن ذي النون (٤٢٩-٤٦٧هـ / ١٠٣٨-١٠٧٤م) صاحب طليطلة، وكان يضرب المثل بروعة حفلاته، قصره ببجيرة «وبنى في وسطها قبة، وسبق الماء إلى رأس القبة على تدبير أحكمه المهندسون؛ فكان الماء ينزل من أعلى القبة حولها محيطا بها متصلا بعبه ببعض، فكانت القبة في غلالة من ماء سكب لا يفتر،

(١٧٢) الجاحظ، ١٩٧١، ص ٢٠٥.

(١٧٣) الطبري، ١٩٦٦، المجلد ٨، ص ٨٢.

(١٧٤) الجاحظ، ١٩٧١، ص ٢٠٥.

(١٧٥) الطبري، ١٩٦٦، المجلد ٨، ص ٨٢.

(١٧٦) ابن أبي أصيبعة، ١٩٦٥، ص ٢٠٣.

(١٧٧) الطبري، المرجع السالف الذكر، ٣٥٦.

والمأمون بن ذي النون قاعد فيه^(١٧٨). ومن الواضح أن هذه الوسائل الملوكية لمجابهة الحر لم تكن في متناول كل الناس، فكانت الطبقات الوسطى من المجتمع تجنح إلى وسائل أقل كلفة وأكثر انتشاراً. ومنها السرداب^(١٧٩)، وهي غرفة يحفر لها تحت المنزل، وفيها تتكثف الحياة العائلية عند شدة القيظ. وقد يقع الاكتفاء بالنوم على سقف الدار، أو بالتبريد بالماء. وفي ذلك لأسد بن جاني «حكمة» خاصة يصفها لنا الجاحظ كما يلي: «وكان إذا دخل الصيف، وحر عليه بيته، أثاره حتى يغرق المسحاة، ثم يصب عليه جراراً كثيرة من ماء البئر ويتوطؤه حتى يستوى. فلا يزال ذلك البيت بارداً ما دام ندياً... وكان يقول: «خيشتي أرض، وماء خيشتي من بئري، وبيتي أبرد ومؤنتي أخف»^(١٨٠)».

وأما سلاح الرجل الوسيطي ضد البرد فقد كان يتمثل في الكانون والفحم. لكن مادة الكانون ونوع الفحم، وطرق استعمال كليهما، كانت تتفاوت بتفاوت الثراء وتوفر الخدم. فَبَحْتِشُوعُ الذي سبق ذكره كان يحب أن ينعم بالحر في الشتاء بقدر ما كان يلذ له البرد في الصيف. يروي زائر دخل عليه في شدة البرد أنه وجده «في جلال حرير مصبغ... وبين يديه كانون فضة مذهب مخرق، وخادم يوقد العود الهندي». وكانت درجة الحرارة شديدة بالبيت، وعندما أبدى الزائر عجبه، أمر بختيشوع بكشف منافذ الحرارة: «فإذا مواضع لها شبايك خشب بعد شبايك حديد، وكوانين فيها فحم الغضا، وغلماين ينفخون ذلك الفحم بالزقاق كما تكون للحدادين»^(١٨١).

ولم تكن بيوت العصر الوسيط تحتوي عادة على كبير أثاث من خشب ما عدا الصناديق التي يحفظ بها الثياب، فالحياة كانت تدور على مستوى الأرض: فعليها الجلوس والأكل بل والنوم في أغلب الحالات. ولئن كان الأثاث الذي هو من نوع الأسرة والأرائك والكراسي والموائد والخزائن وما إلى ذلك نادراً نسبياً، فإنه لم يكن منعدماً تماماً. فقد كان الأثرياء يتبارون في اقتناء ثمين الأثاث، ويتكبدون النفقات الباهظة لجلبه من الخارج. ومثال ذلك أنه كان لأحمد بن علي بن حميد التميمي (توفي حوالي ٢٥١هـ/٨٦٥م) - وكان أبوه كسب ثروة طائلة في تجارة السودان وولي الوزارة لبني الأغلب بالقيروان - «مائدتان زجاجاً أوتي إليه بهما من بغداد، ولم تصلا إليه إلا بمائة وتسعين ديناراً»^(١٨٢). وكان أثرياء الظرفاء يتخذون «كراسي الأنبوس المصدفة والخيزران المشتبكة»^(١٨٣). وكذلك لم تخل بيوت أواسط

(١٧٨) المقري، ١٩٦٨، المجلد ٤، ص ٣٥٣.

(١٧٩) انظر M. Ahsan، مرجع سابق، ص ١٨٤-١٨٥.

(١٨٠) الجاحظ، ١٩٧١، ص ١٠٢.

(١٨١) ابن أبي أصيبعة، المرجع السالف الذكر، ص ٢٠٤.

(١٨٢) عياض، المرجع السالف الذكر، ص ٣٢٣.

(١٨٣) الوشاء، المرجع السالف الذكر، ص ٢١٢.

الناس، بل حتى فقراهم، من كل أثاث مرتفع فوق الأرض. فأسد بن جاني، وكان طبيًا قليل الحرفاء، اعتاد أن «يجعل سريريه في الشتاء من قصب مقشر لأن البراغيث تزلق عن ليط القصب لينه وملاسته»^(١٨٤).

لكن متاع البيت وجماله كان عادة يتمثل خاصة فيما يفرش على الأرض، أو يعلق على النوافذ والجدران، أي أنه يعتمد أساسًا على النسيج وما في معناه. فالبسط على أنواعها، والستور، والمخاد، والمرفقات والمضربات، والطنافس وما إليها هي التي كانت توفر لأهل البيت الضروري من وسائل الراحة، أو تسبغ عليهم أنواعًا من النعيم والترف، كل على قدر كسبه. نام بعضهم عند صديق له، فجعل فراشه البساط ومرفقته يده، وليس في البيت إلا مصلي ومرفقة ومخدة^(١٨٥). ودخل على سحنون قاضي القيروان، «في مرضه الذي مات فيه وعند رأسه حقيية، وما في بيته إلا الحصر»^(١٨٦). وعاد المهدي (١٥٨-١٦٩هـ / ٧٧٥-٧٨٥م) قائده أبا عون في مرضه «إذا منزل رث وبناء سوء؛ وإذا طاق صفته التي هو فيها لبن. قال: وإذا مضربة ناعمة في مجلسه، فجلس المهدي على وسادة وجلس أبو عون بين يديه»^(١٨٧). هكذا كان أثاث أهل الفاقة، أو المترهدين في الدنيا. وأما أهل الثراء، فإنهم كانوا يستعملون أجود أنواع الحرير، ويتنافسون في اقتناء أثمن البسط والزرايب، ومن أشهرها ما كان يصنع بأرمينية وفارس وطبرستان والقيروان. ولنضرب لذلك مثلًا بما خلف الرشيد: «ألف بساط أرمني، وأربعة آلاف ستر، وخمسة آلاف وسادة، وخمسة آلاف مخدة، وألف وخمسمائة طنفسة خز، ومائة نمط خز، وألف وسادة ومخدة خز، وثلاثمائة بساط ميساني، وألف بساط دار بجردي، وألف وسادة ديباج، وألف وسادة خزرقم، وألف ستر خز، وثلاثمائة ستر ديباج، وخمسمائة بساط طبري، وألف وسادة طبري، وألف مرفقة، وألف مخدة»^(١٨٨).

وفي التنوير كان يعتمد خاصة على القنديل والمصباح والسراج، وكلها يستعمل فيها الزيت وفيتل من قطن^(١٨٩). ولم تكن الشموع في متناول كل الجيوب، بل كانت مقصورة على بيوت الأثرياء وقصور الأمراء. ولقد خلف الرشيد «ألف تور للشمع»^(١٩٠)، وفي ذلك دلالة على بذخه. ومن أمثالهم «كلسان الشمعة»^(١٩١) كناية عن الصفاء واللمعان وانعدام الدخان.

(١٨٤) الجاحظ، ١٩٧١، ص ١٠٢.

(١٨٥) نفس المرجع، ص ١٣٠.

(١٨٦) عياض، المرجع السالف الذكر، ص ٩٧.

(١٨٧) الطبري، ١٩٦٦، المجلد ٨، ص ١٨٠.

(١٨٨) القاضي الرشيد بن الزبير، ١٩٥٦، ص ٢١٥-٢١٦.

(١٨٩) الجاحظ، ١٩٧١، الصفحات ٢٠، ٢١، ٣٣، و ١٠٥، و ١٥٧.

(١٩٠) الرشيد بن الزبير، المرجع السالف الذكر، ص ٢١٦-٢١٧.

(١٩١) الهمذاني، المرجع السالف الذكر، ص ٨٦.

وكانت أواني الطبخ والأكل قليلة بسيطة. وهي عادة من فخار، أو - بالنسبة للبيوت الثرية - من خزف ونحاس. يروي لنا صاحب كتاب الذخائر والتحف أن الرشيد خلف «ألف طست، وألف إبريق، وثلاثمائة كانون، وألف قطعة من سائر أصناف النحاس»^(١٩٢). فالأواني الأكثر استعمالاً هي الجفان والصحاف والقصاع للأكل، والبرمة والقدر للطبخ، والصينيات والصلاحيات^(١٩٣) - وهي أطباق كبيرة من نحاس - للفواكه والحلويات. وقد يدنخ السمن في جرة معلقة في السقف^(١٩٤)، ويحفظ النيذ في القرب^(١٩٥). وقد تكون الأواني أحياناً بالية. دخل يوماً جعفر البرمكي، وزير الرشيد، على الأصمعي (١٢٣-٢١٣هـ/ ٧٤١-٨٢٨م) - وكان بخيلاً - يزوره ببغداد، «فرأى حباً مقطوع الرأس، وجرة مكسورة العروة، وقصعة مشعبة، وجفنة أعشاراً»^(١٩٦).

وكان إيقاد النار يكلف ربة المنزل جهداً جهيداً، ويعتمد فيه على القداحة والحراق والمرقشيشا، ما لم يحتفظ، كما شاهدنا ذلك في الصغر، بجمرة في الرماد ليلاً كي يوقد منها فحم الكانون صباحاً. وقد وصف شيخ من بخلاء الجاحظ عناء إيقاد النار فقال: «كنا نلقى من الحراق والقداحة جهداً، لأن الحجارة كانت، إذا انكسرت حروفها واستدارت، كَلَّتْ ولم تقدح قدح خبير، وأصلدت فلم تُور. وربما أعجلنا المطر والوكف. وقد كان الحجر أيضاً يأخذ من حروف القداحة حتى يدعها كالقوس. فكنت أشتري المرقشيشا بالغلاء، والقداحة الغليظة بالثمن الموجه. وكان علينا أيضاً في صنعة الحراق ومعالجة العُطْبَةِ مؤنة، وله ريح كريهة. والحراق لا يجيء من الخرق المصبوغة، ولا من الخرق الوسخة، ولا من الكتان ولا من الخُلْقَان. فكنا نشتره بأعلى الثمن. فتذاكرنا منذ أيام أهل البدو والأعراب وقدحهم النار بالمرج والغفار، فزعم لنا صديقنا الثوري، وهو - ما علمت - أحد المرشدين، أن عراجين الأغداق تنوب عن ذلك أجمع، وعلمي كيف تعالج. ونحن نؤتي بها من أرضنا بلا كلفة، فالخادم اليوم لا تقدح ولا توري إلا بالعرجون»^(١٩٧).

ولم تكن كل البيوت مجهزة بالآبار والصحاريح. ولم يكن ماء الآبار دائماً عذباً؛ فكان الماء إذن يشتري - وإن كان ثمنه زهيداً بالنسبة للخبز^(١٩٨) - ويحمله السقاؤون إلى الدور،

(١٩٢) القاضي الرشيد بن الزبير، المرجع السالف الذكر، ص ٢١٦-٢١٧.

(١٩٣) الجاحظ، ١٩٧١، الصفحات ١٠٥، ١٤٢، و ٣٦١.

(١٩٤) نفس المرجع، ص ٥١.

(١٩٥) نفس المرجع، ص ١٣٠.

(١٩٦) نفس المرجع، ص ٢٠٥.

(١٩٧) نفس المرجع، الصفحتان ٣٢ و ٢٩٨.

(١٩٨) نفس المرجع، الصفحتان ٦٣ و ٩٨.

فيخترن في الجرار^(١٩٩) والخوابي الكبيرة - كما كان الشأن بالمدن وما بالعهد من قدم، وكما هو الحال حتى اليوم بالبوادي. ولا يخلو ذلك من إثارة بعض المشكلات التي تتعلق بحفظ الماء مما يلوثه ويسأل عنها الفقهاء عند الاقتضاء لتحديد المسؤوليات. سأل بعضهم محمد بن سحنون بالقيروان «عن رجل أتى بدقيق إلى رجل يعجنه له ويخبزه له، فجعل صاحب الدقيق يصب الماء من الخابية للذي يعجن الدقيق. فلما فرغ منه وجد فأرة ميتة في الخابية؛ فعلى من ترى مصيبة العجين»^(٢٠٠)؟ ولقد رأينا أن السقاء كان يبيع بالأسواق الماء المشعشع بالثلج، غير أن الماء كان عادة يبرد في فصول الحر بالدور المتواضعة بطرق بسيطة ما زال بعضها مستعملاً، وهي أقل كلفة وفي متناول كل الناس. يتخذون لذلك «الحبية القاطرة والجرار الراشحة»^(٢٠١)، أو «المزملة»^(٢٠٢)، وهي «عند البغداديين جرة أو خابية خضراء، في وسطها ثقب مركب فيه قصبه فضة أو رصاص يشرب منها، سميت بذلك لأنها ترمّل، أي تلف بشيء من الخيش أو غيره، ويجعل فيما بينه وبين خزفها التبن، تكون في دورهم أيام الصيف، يبرد الماء ليلاً بالبرادات، ثم يصب في هذه المزملة فيبقى بارداً»^(٢٠٣).

وكانت الخيل والحميز، والبغال والبراذين، تقوم مقام السيارات والتاكسيات بالنسبة لسكان المدينة في تنقلاتهم اليومية، ولم تكن المنازل مجهزة «بمستودعات» لإيوائها، فيتركونها في الطرقات. وهذا ما شاهده أدورنو عند مروره بتونس؛ فقد شاهد «الخيّل تنام بالشوارع قوائمها الأربعة مكبلة... وأن عموم الناس، وعلى الخصوص الباعة وكل من له في المدينة وزن، لا يتنقلون على أرجلهم بل على الخيل»^(٢٠٤). وعندما بلغ القاهرة اکترى لنفسه ولصحبه أحمره^(٢٠٥). غير أن الحميز كانت مستهجنة، فالظريف «لا يركب حمار الكراء»^(٢٠٦). وكان الأثرياء يتميزون بركوب البراذين.

وكان اللباس يختلف باختلاف الأماكن والعصور. فلم يكن زي المسلمين واحداً. وكان زي المغاربة خاصة يختلف عن زي المشاركة. يذكر عن عبد الله بن فروخ (توفي حوالي ١٨٥هـ/ ٨٠١م)، وهو من فقهاء تونس «أنه ناظر زفر بن الهذيل في مجلس أبي

(١٩٩) نفس المرجع، ص ٩٨.

(٢٠٠) ابن سحنون، تحقيق عبد الحميد المنيف، ١٩٨٢، ص ٢٣٥، الحاشية ٧٤.

(٢٠١) الجاحظ، المرجع السالف الذكر، ص ٨٣.

(٢٠٢) نفس المرجع، ص ١٣.

(٢٠٣) الجاحظ، ١٩٥٨، تحقيق طه الحاجري، ص ٣٦٦.

(٢٠٤) انظر A. Adorno، المرجع السالف الذكر، ص ١٢٥.

(٢٠٥) نفس المرجع، ص ٢٠٧.

(٢٠٦) الوشاء، المرجع السالف الذكر، ص ٢٢.

حنيفة، فازدراه زفر للمغربية، فلم يزل به ابن فروخ حتى قطعه»^(٢٠٧). وكان المغاربة يتميزون بلباس الرُّنُس، وبه احتفظ ابن خلدون طول إقامته بالقاهرة. ويختص أهل الأندلس بعدم اتخاذ العمامة. فابن فضل الله العمري (٧٠٠-٧٤٨هـ / ١٣٠١-١٣٤٩م) يصور زيهم كما يلي: «وأهل الأندلس لا يتعممون، بل يتعهدون شعورهم بالتنظيف والحناء ما لم يغلب الشيب، ويتطيلسون، إلا العامة، فيلقون الطيلسان على الكتف أو الكتفين مطوياً طياً ظريفاً. ويلبسون الثياب الرفيعة الملونة من الصوف والكتان ونحو ذلك. وأكثر لباسهم في الشتاء الجوخ، وفي الصيف البياض. والمتعمم فيهم قليل»^(٢٠٨) فلئن كانت العمامة إذن شعار المسلمين عامة، فإنها لم تكن حتمًا زي كل الناس في كل مكان. فلم يذكر عن سحنون مثلاً، وكان أشهر قضاة إفريقية، أنه كان يتعمم. وكان من يريد لزوم السنة «يتحنك»^(٢٠٩)، أي أنه يدير العمامة تحت حنكه. وعدم التحنك يدعى الاقتعاط. وكان الطرطوشي (توفي حوالي ٥٢٥هـ / ١١٣١م) ينكر اقتعاط العمامم الذي كان «شائعاً في أهل الإسلام» ويروي أنها عمامة الشيطان»^(٢١٠). وهناك من كان يكتفي بلباس القلنسوة، وقد تختلف مادتها كما يختلف شكلها اختلافاً كبيراً^(٢١١)، أو يلبس الشاشية ويضع الطيلسان على رأسه أو كتفيه.

وتنقسم الثياب إلى قسمين: ما يلبس مباشرة فوق الجسد، وهو الشعار، وما يلبس فوق الشعار، وهو الدثار^(٢١٢). ومن الدثار: الإزار، والمثزر، والرداء، والقميص، والدراعة، والجبّة، والمطرف، والغلالة، والقباء، والطيلسان، والشملة، والكساء، والعباءة، والسرّوال، والتبان، والصدرة، والمنديل^(٢١٣). ومن الأحذية: الخف، والنعل، والمداس، والتمشك، والجراب، والرأب^(٢١٤).

ويختلف اللباس طبعاً باختلاف الفصول والأحوال. فعندما يشتد البرد يلبس الرجل الفرو، أو جبة صوف محشوة^(٢١٥)، أو كساء قوميّاً^(٢١٦). وأما الأحذية فقد تكون قصداً صرارة

(٢٠٧) عياض، المرجع السالف الذكر، ص ٤٤.

(٢٠٨) ابن فضل الله العمري، ١٩٧٣، ص ٢٥٤.

(٢٠٩) الهمداني، المرجع السالف الذكر، ص ١٩٩.

(٢١٠) الطرطوشي، ١٩٥٩، ص ٦٥.

(٢١١) العقباني، المرجع السالف الذكر، ص ٢٤.

(٢١٢) انظر M. Ahsan، المرجع السالف الذكر، ص ٣٤.

(٢١٣) فيما يخص التعريف بكل أنواع هذه الثياب وترجمتها إلى الإنجليزية، انظر نفس المرجع، الصفحات ٣٤-٣٦، وانظر أيضاً R. Dozy، ١٨٤٥، ١٩٢٧.

(٢١٤) انظر M. Ahsan، المرجع السالف الذكر، الصفحات ٤٧-٥١.

(٢١٥) الجاحظ، ١٩٧١، ص ٥٩.

(٢١٦) نفس المرجع.

يلبسها ذوو الأناقة من الرجال^(٢١٧)، وخاصة من النساء؛ فإنهن كن «يستعملن ذلك تعمدًا» بالقيروان في أيام يحيى بن عمر (توفي ٢٨٩هـ / ٩٠٢م)، فيشققن بها الأسواق ومجامع طرق الناس^(٢١٨). غير أن أهل البادية والفقراء كانوا، كما قدمنا، كثيرًا ما يمشون حفاة.

وقد بلغتنا معلومات متفرقة عن لباس بعض الشخصيات والملوك والأمراء، ومختلف طبقات العوام. فلقد كان سحنون يلبس «ساجًا كحليًا، وساجًا أزرق، ورداء وقلنسوة حبرة، وقلنسوة زرقاء وشيا، وقلنسوة تشبه الأغليي. فإذا قعد للسمع لبس الرداء وقلنسوة الأغليي، وإذا شهد الجمعة لبس الساج وقلنسوة الحبرة، وإذا حضر جنازة لبس الساج الأزرق والقلنسوة الزرقاء»^(٢١٩). وكان كذلك «يلبس الشاشية والطويلة»^(٢٢٠). «وكان له برنس أسود يلبسه في المطر والبرد»^(٢٢١). وكان إذا تولى حرثه يلبس جبة صوف ويضع منديلًا على رأسه^(٢٢٢). وكان لباس ابن طالب (٢١٧-٢٧٥هـ / ٨٣٢-٨٨٨م)، قاضي إفريقية، وكان من ذوي الجاه والثراء - «جبة وشي، وطيلسان، ونعل طائفي، وقلنسوة»^(٢٢٣). وكان ابن حميد (توفي حوالي ٢٥١هـ / ٨٦٥م) وقد ولي أبوه وزارة بني الأغلب بالقيروان وبه يضرب المثل في البذخ والثراء، يملك سبعين جبة وشي^(٢٢٤).

ووصف لنا ابن جبير، وقد زار القاهرة سنة ٥٧٨هـ / ١١٨٢م، لباس إمام الجمعة بها، فهو كما قال «يأتي للخطبة لابنًا السواد على رسم العباسية. وصفة لباسه بردة سوداء، عليها طيلسان شرب أسود - وهو الذي يسمى بالمغرب الأحرام - وعمامة سوداء، متقلدًا سيفًا»^(٢٢٥). وأما زي السلطان الحفصي في أيام ابن فضل الله العمري «فهو عمامة ليست مفرطة في الكبر تحنك، وعذبة صغيرة، وجباب. ولا يلبس هو، ولا عامة أشياخه وجنده، خفًا، إلّا في السفر. وغالب لبسه، ولبس أكابر أشياخه، من قماش يسمى السفساري، يعمل عندهم من حرير وقطن، أو حرير وصوف، إما أبيض، أو أحمر، أو أخضر...»^(٢٢٦). ولقد أحصى لنا القاضي الرشيد ثياب الخليفة العباسي هارون الرشيد فكانت: «أربعة آلاف جبة وشي، وأربعة آلاف جبة خز مبطنة بسمور، وفنك، وسائر الوبر، وعشرة آلاف

(٢١٧) نفس المرجع، الصفحتان ١٠٤ و ٣٥٨.

(٢١٨) يحيى بن عمر، المرجع السالف الذكر، ص ٩٣.

(٢١٩) عياض، المرجع السالف الذكر، ص ٩٦.

(٢٢٠) نفس المرجع، ص ٧٩.

(٢٢١) نفس المرجع، ص ٩٦.

(٢٢٢) نفس المرجع، ص ١٢٣.

(٢٢٣) نفس المرجع، ص ٢١٨.

(٢٢٤) نفس المرجع، ص ٣٢٣.

(٢٢٥) ابن جبير، المرجع السالف الذكر، ص ٥٠.

(٢٢٦) ابن فضل الله العمري، المرجع السالف الذكر، ص ٢٤٠-٢٤١.

قميص وغلالة؛ وعشرة آلاف خفتان؛ وألفا سراويل؛ وكثير من أصناف الثياب؛ وأربعة آلاف عمامة؛ وألف طيلسان؛ وألف رداء من أصناف الثياب؛ وخمسة آلاف مندبل أصناف؛ وخمسمائة قطيفة»^(٢٢٧).

واهتم أدورنو بدوره بوصف لباس أهل البلاد التي زارها بالمغرب والمشرق. فلاحظ أن ثياب أهل تونس عريضة جدًا، وكذلك أحذيتهم. غير أن طول الثياب يختلف باختلاف الشرائح الاجتماعية. فالأثرياء يلبسون ثيابًا تصل إلى أقدامهم، والفقراء والعملية تقف ثيابهم عند الركبتين، ومن فوق ذلك يرتدي أهل الخطط والأعيان برصًا من قماش رفيع، وجميع الناس يعتمدون بعمامة بيضاء. وتخرج النساء محتجبات بمعطف أبيض يصل إلى الأرض ويخفي الوجه حتى العينين ويتخذن الأسورة بمعاصمهن، والخلاخيل بسوقهن، كل منهن حسب وضعها الاجتماعي. ووشم اليد والذراع شائع خاصة عند نساء البادية، وذلك بصور وألوان مختلفة^(٢٢٨). وكل الرجال يحملون خنجرًا صغيرًا غمده مشدود إلى الذراع، وكذلك هم يربطون صرة أموالهم في منتصف الذراع أيضًا^(٢٢٩).

وأما لباس أهل الاسكندرية فهو أيضًا يصل إلى الكعبين، وهو من حرير أو صوف أو كتان، كل حسب حاله. ولاحظ أدورنو أن نساء الاسكندرية أكثر أناقة من نساء تونس، فهن يغطين رؤوسهن بطارة مزدانة بالحرير والحجارة الكريمة أو الذهب. ويحتجبن خارج دورهن بمعطف من كتان ناصع البياض، ومن تحته ثياب تصل إلى الكعبين، كثيرة الزيتة. ويسدلن على وجوههن قطعة من كتان أو حرير بها ثقبان في مستوى العينين، ويلبسن رائتين من جلد يصلان إلى الركبتين، وخفين مذهبين. ونساء البادية يضعن على رؤوسهن قطعة عريضة من القماش تستر الوجه، وبها ثقبان للنظر^(٢٣٠). ولا يختلف لباس دمشق عن لباس القاهرة أو الاسكندرية^(٢٣١).

وأما لباس أهل الذمة، فإن البرزلي (توفي ٨٤١هـ / ١٤٣٨م) يذكر أن العادة في زمانه بتونس «أن نساء النصارى يسترن كالمسلمات، غالبًا من غير علامة، ومنهن من يلتزم زي النصارى. واليهوديات لهن علامة المشي بالقرق أو حافية. وعلامة الذكور من اليهود الشكلية الصفراء، فوق الإحرام لا تحته، لأنه قد يشكل إذا أعطى بظهر. وأما النصارى فلهم زي على رؤوسهم يلزمونه، وقد كان بعضهم تزي على رأسه بزى المسلمين، فألزمهم السلطان زواله، ويتزي بزبهم. وزى النبط في البلاد المشرقية لبس العمائم السود والزرق، والسامرية لبس العمائم الحمراء»^(٢٣٢).

(٢٢٧) القاضي الرشيد بن الزبير، المرجع السالف الذكر، ص ٢١٤-٢١٥.

(٢٢٨) انظر A. Adorno، المرجع السالف الذكر، ص ١٢٠-١٢١.

(٢٢٩) نفس المرجع، ص ٢٥.

(٢٣٠) نفس المرجع، الصفحات ١٧١-١٧٣.

(٢٣١) نفس المرجع، ص ٣٣٣.

(٢٣٢) العقاباني، المرجع السالف الذكر، ص ١٦٩ (بالتقديم العربي).

المرأة والأسرة

أول ما ينبغي أن ننبه إليه هو أنه ينبغي ألا نقيس الماضي بمقاييس حاضرننا الأخلاقية وخاصة بالنسبة لمن هو متأثر منا بالأخلاقات الغربية، وما تبع ذلك من تغييرات جذرية في البنية الاجتماعية والقيم التي تقام عليها هذه البنية.

إن وضع المرأة في كل حضارات الماضي، شرقاً وغرباً، كان هو الوضع الأدنى بالنسبة للرجل. فهي أقل منه درجة في المجتمع، وأقل مسؤولية، وأقل حظاً، و﴿الرجال قوامون على النساء﴾^(٢٣٣). ولم يكن يخطر ببال أحد - بما في ذلك النساء - أن يضع هذه النظرة موضع الشك، أو أن يماري فيها.

كانت الأنثى تختن في الجاهلية كما يختن الذكر. فأقر الإسلام ذلك، وورى في الحديث: «الختان سنة للرجال، ومكرمة للنساء» (ابن حنبل، المجلد ٥، ص ٧٥؛ أبو داود، أدب، ١٦٧). ويقول أحمد الشرباصي إن «الحكمة في ختان الأنثى لتلطيف الشعور الجنسي عندها»^(٢٣٤). واختلفت المذاهب في شأن ختان الأنثى. فذهب الشافعي بمفرده إلى أنه واجب^(٢٣٥)، وهذا ما يفسر العمل به خاصة في البلاد التي غلب عليها المذهب الشافعي دون غيرها. واستمرت هكذا عادة ختان الأنثى، إلى جانب الذكر، من الجاهلية إلى يومنا هذا، مروراً بالعصور الوسطى، مع الاختلاف في انتشارها باختلاف البلاد والمذاهب الغالبة عليها.

وكما سبق أن رأينا، كانت النساء يخرجن متحجبات. غير أن الحجاب لم يكن شرطاً في الإماء، لكنهن، تشبهاً بالحرائر، كن يملن إلى الخروج مستترات، أو بالعكس، مفربات العراء، مكشوفات الظهر والبطن^(٢٣٦). وكان الفقهاء يبذلون قصارى الجهد للفصل بين النساء والرجال، ومنعهن من مغادرة بيوتهن. ففي المسجد يفصل بينهن وبين الرجال «بضرب حائط فاصل»^(٢٣٧). لكن ما الحيلة في الطرقات والأسواق؟ فبالرغم من استنكار الفقهاء فإنهن يجلسن إلى الصنّاع في دكاكينهم، ويطلن خاصة «الوقوف على حوانيت البياعين، وخصوصاً ذوي العطر وطيب الروائح»^(٢٣٨). فالمرأة هي هي في هذا الصدد، سواء في ذلك نساء الماضي واليوم: الحوانيت تجذبها، والعطر يستهويها. وكان الرجل، والفقهاء خاصة، يتوجس

(٢٣٣) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية ٣٤.

(٢٣٤) أحمد الشرباصي، ١٩٨٠، المجلد ١، ص ٢٥٣-٢٥٤.

(٢٣٥) نفس المرجع، المجلد ٢، ص ٣١.

(٢٣٦) العقباني، المرجع السالف الذكر، ص ٧٨-٧٩ (بالتقييم العربي).

(٢٣٧) نفس المرجع، ص ٣٧.

(٢٣٨) نفس المرجع، ص ٧٨.

دائمًا من خروج المرأة كل الشر. فما هو العقباني يحذر من خروجها إلى الأسواق، بحكم ممارسة مهنة الغزل مثلاً، إذ، حسب تعبيره، ربما خالط النساء «الرجال، وسفلة السماسرة، وحادثوهن، وتمازحو بما لا يحل»^(٢٣٩). فهذا التحذير، وتكراره من كتاب فقه لآخر، إن دل على شيء فهو يدل على أن المرأة الوسيطة المسلمة، مهما كان استنكار الفقه، لم تكن دومًا حبيسة بيتها، بل كانت تختلط بالرجال في مناسبات عديدة. وهذا عين ما شاهده الرحالة أدورنو بالاسكندرية، حيث كانت النساء يخرجن إلى «الساحات والأماكن العمومية لاقتراء الحلبي». ويضيف: «وهن يقصدن تلك الأماكن، كنساء بلادنا، ليشاهدن ويُشاهدن»^(٢٤٠). وليس أفصح من شهادة هذا الرحالة الغربي على أن النساء طابعهن واحدة، وإن اختلفت الأديان والأوطان.

وعندما نرتفع في السلم الاجتماعي نجد النساء أكثر حرية وموانسة للرجال، خاصة الإماء منهن. إن أخبار الجواري الجميلات المتأديات، ومغامرات القيان الحسان المغنيات أشهر من أن تحصى وتعد. ويكفينا إذن أن نورد على سبيل المثال هذا النموذج من علاقات الرجال والنساء في مستوى الطبقات الأرستقراطية. قال الوضاح بن ثابت الكاتب: كنت عند بعض الكتاب، إذ دخلت عليه وصيفة كأنها قمر، تشنى في مشيتها كأنها جان، أو كأنها غصن بان ريان، حتى وقفت بين يديه، فقالت: مولاتي تقرأ عليك السلام، وتقول لك: يا أخي! جفوتنا من غير استحقاق للجفاء، وملت إلى غير مذاهب الظرفاء، وإني لم أزل واثقة بإخائك، راحية لحسن وفائك. وتحقيق ظن مؤمِّلِكَ أولى بك من الوقوف على تجنيك. فقال لها: أقرئي عليها السلام، وقولي لها: يا أختي! أنا من ودك على أحسن عهدك، ومن الأمل لك على أضعاف ما عندك، ولقد استوحشنا من فقدك، فاجعلي لنا حظًا من أنسك. فسألته عنها، فقال: جارية علي بن الجهم^(٢٤١) وعلي بن الجهم شاعر عاصر أبا تمام، له ديوان مطبوع، وتوفي سنة ٢٤٩هـ/ ٨٦٣م. أما مغامرات ولادة بنت المستكفي (توفي ٤٨٤هـ/ ١٠٩١م) الأندلسي مع ابن زيدون وابن عبدوس بقرطبة، ومساجلاتها لفحول الشعراء، فهي لم تزال عالقة بكل الأذهان. وكذلك الشأن بالنسبة لسكينة (توفيت ١١٧هـ/ ٧٣٥م) بنت الحسين بن علي التي اشتهرت بجمالها، وبجُمِّتها السكينية، وجمعها الشعراء حولها، وخروجها في حفل من جواريتها^(٢٤٢).

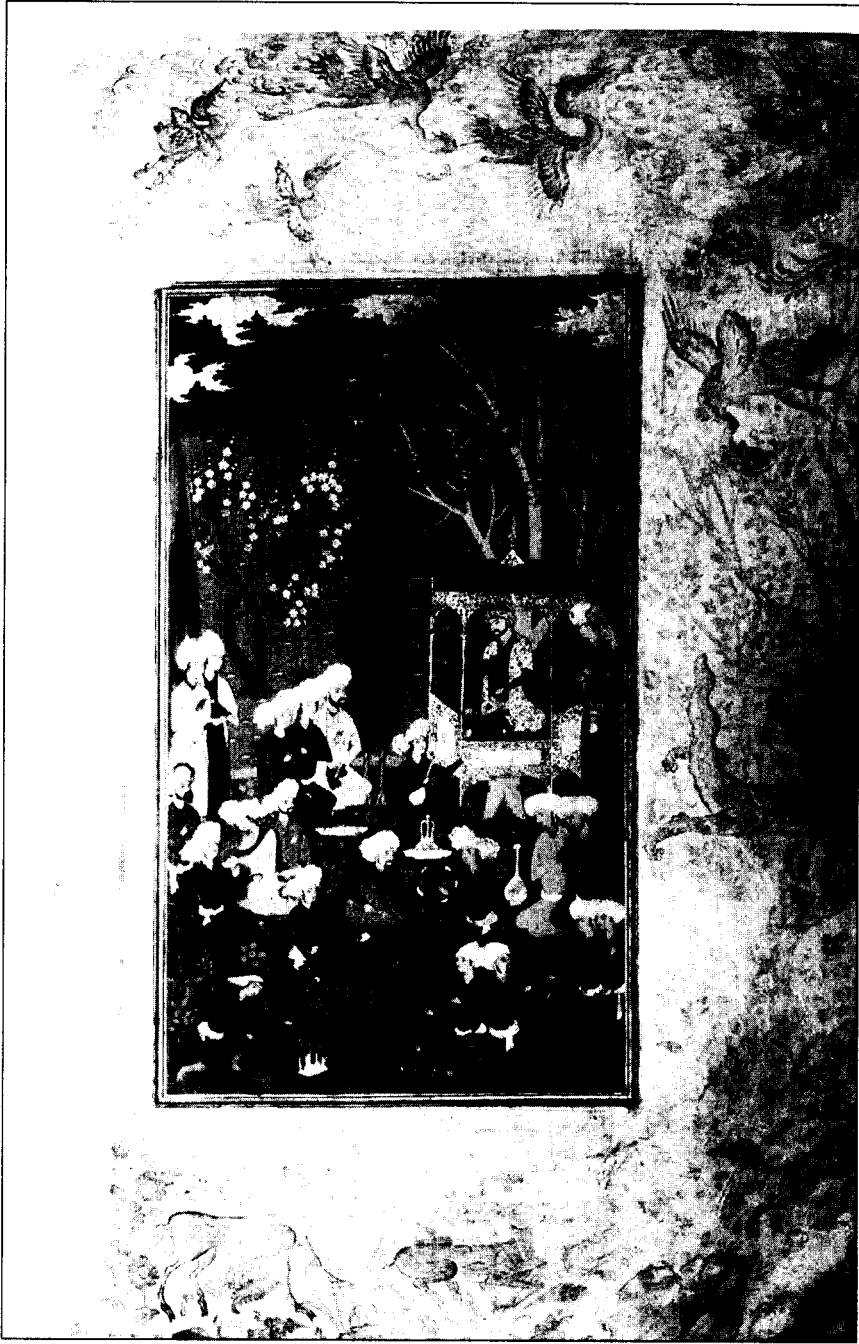
غير أن وضع المرأة المسلمة عامة، في حياتها اليومية العادية، لم يكن لماعًا. فهي في عين الرجل الوسيطي لا تعدو أن تكون في أحسن الحالات، ربحانة تقطف عند ينوعها،

(٢٣٩) نفس المرجع.

(٢٤٠) انظر A. Adorno، المرجع السالف الذكر، ص ١٧١.

(٢٤١) الوشاء، المرجع السالف الذكر، ص ٢٢٧.

(٢٤٢) نفس المرجع، ص ٧٧.



حفلة استقبال أميرية، إيران، مطلع القرن السابع عشر
© اتحاد المتاحف الوطنية، باريس

وتطرح حين ذبولها: «وقد يجب على العاقل المتأدب، وذو الحنكة والتجارب، أن يجعل المرأة بمنزلة الريحانة. يتعم بنظرتها، ويتمتع بزهرتها، حتى إذا جاء أوان جفافها، وحالت عن حالها في وقت قطافها، نبذها من يده وألقاها، وابعدها في مجلسه وقلاها، إذ لم يبق فيها بقية لمستمتع، ولا لذة لمستمع»^(٢٤٣). جنح هكذا الرجل قديمًا، وما يزال يجنح، إلى تشيئة المرأة في معاملته لها في حياته اليومية، وتصبح تشيئتها كاملة عندما تكون المرأة أمة، شأنها في ذلك شأن كل الرقيق كما قلّمنا.

وكانت تركيبة الأسرة الوسيطة تختلف اختلافًا كليًا عما نعرفه اليوم، عددًا، وتعقدًا، وعلاقات. كانت العلاقات الجنسية لا تخضع للفردوية بالنسبة للرجل. فالشرع لا يبيح فقط تعدد الزوجات في حدود الأربع، بل يبيح أيضًا للرجل التسري بلا حد سوى قوة شهوته الجنسية وارتفاع قدرته الشرائية. وإذا ما بقي العمل بتعدد الزوجات ساري المفعول في جل البلاد الإسلامية، بشروط أو بدون شروط، فإن التسري انقراض من حياتنا اليوم بانقراض الرقيق. ونحن لا نملك طبعًا إحصائيات عن مدى انتشار تعدد الزوجات واتخاذ الجوّاري في العصر الوسيط، ولا نعلم بدقة مرقمة شيئًا عن ذلك. غير أن التعادل الطبيعي لعدد الإناث والذكور في المجتمع يجعلنا نعتقد أن الفردوية الزوجية، أو الاكتفاء بسرية واحدة، كان النظام الغالب بالنسبة للشرائح المتوسطة، ولضعفاء الحال من باب أولى وأحرى. وهذا ما نستشفه أيضًا من مطالعة كامل تراثنا المكتوب، بل هناك من كان يعجز عن الزواج ولو بواحدة.

ماتت زوجة أبي وداعة بالمدينة، فسأله سعيد بن المسيب (توفي حوالي ٩٥هـ / ٧١٤م) هل تزوج غيرها، فأجاب: «ومن يزوجني وما أملك إلا درهمنين أو ثلاثة»^(٢٤٤)! هذه الحالة لم تكن بدون شك نادرة. وشكا أبو القاسم المساجدي إلى ابن طالب قاضي القيروان «الوحدة وقلة الجدة»^(٢٤٥)، فاشتري له جارية بأربعين دينارًا، وحجرة قرب الجامع بعشرين دينارًا. ويفهم من ذلك أنه لولا كرم ابن طالب لبقى المساجدي أعزب وحيدًا لقله ما بيده. وأما عبد الرحيم الزاهد (توفي حوالي ٢٤٦هـ / ٨٦٠م) فإنه قد اختار قصدًا العزوبة والتبتل. يذكر أنه ما تزوج قط ولا تسرى. وكانت له جاريتان تقومان به وتخدمانه، فقبل له: ألا تسرى بإحداهما؟ فإنهما يصلحان لذلك. فحلف أنه لا يعرف صفة وجهيهما لشغله بعبادة ربه عز وجل»^(٢٤٦)، معتكفًا برباط المنستير.

غير أننا إذا ما انتقلنا إلى طبقات ذوي الثراء والسلطان والجاه، فإن الحالة تتغير تمامًا. ولنكتف بذلك بمثلين نضيفهما لما سبق عند حديثنا عن الرقيق. فلقد شاهد أدورنو أن سلطان

(٢٤٣) نفس المرجع، ص ١٧٥.

(٢٤٤) ابن خلكان، ١٩٦٨-١٩٧٢، المجلد ٢، ص ٣٧٦.

(٢٤٥) عياض، المرجع السالف الذكر، ص ٢١٩.

(٢٤٦) نفس المرجع، ص ١٦٢.

تونس - أي أبا عمرو عثمان (٨٣٨-٨٩٣هـ / ١٤٣٥-١٤٨٨م) كانت أمه جارية مسيحية من بلنسية و «كان له ما يزيد عن ستمائة جارية، أوكل حراستهن جميعهن، في قصره الكبير بقصبة تونس، إلى امرأة مسيحية وعدد كبير من الخصيان. وكلما ارتحل يستصحب مائة، أو على الأقل ستين منهن. وأنجب من هؤلاء الجواري عددًا كبيرًا من البنات والبنين»^(٢٤٧). وتواصل شغف ذوي الثراء والسلطان بالإكثار من النساء، وما يتبع ذلك من أسر عريضة، إلى أوائل هذا القرن. ومثال ذلك أن سيدي ماء العينين (توفي ١٩١٠) - وكان من أعظم أمراء الصحراء الغربية وأكثر العلماء جاهًا وتأليفًا - تزوج على التوالي ست عشرة ومائة زوجة، أنجب منهن ثمانية وستين ولدًا وبناتًا^(٢٤٨).

وتضم العائلة العريضة الثرية الموالي، إلى جانب الأزواج والجواري والخدم، والموالي قسمان: قسم كانوا رقيقًا أنعم عليهم مولاهم بالعتق، وقسم انتسبوا إلى عائلة ذات مال وجاه واحتما بحماها. وكان عدد الموالي المنتسبين إلى أسر ذوي الجاه مرتفعًا في أوائل الفتح، وكلما تقدم الزمن قل عددهم ودورهم، وذلك لأسباب سياسية واجتماعية عديدة ومعقدة. ولم يكن ملك الرقيق، من جوار وغلمان، مقصورًا على رب الأسرة والرجال؛ فالثريات من الحرائر كن يملكن عددًا يزيد ويقل - حسب الرغبة والثراء - من الجواري لخدمتهن، أو لمرافقتهن في مواكبهن، كما كان الشأن بالنسبة لسكينة ابنة الحسين بن علي بن أبي طالب التي مر ذكرها. وعندما تنزل إلى أسر الشرائح الوسطى نجد المرأة تملك أيضًا من يخدمها من الغلمان أو الجواري. فالفقيه القيرواني أبو الغصن نفيس الغرابلي (توفي ٣٠٩هـ / ٩٢١م) كان عبدًا لامرأة منت عليه بالعتق وبقي لها مولى^(٢٤٩). ويروي المكي أنه كان يومًا عند العنبري «إذ جاءت جارية أمِّه، ومعها كوز فارغ، فقالت: قالت أمك بلغني أن عندك مِرْمَلَةٌ^(٢٥٠)، ويومنا يوم حارّ، فابعث لي بشرية منها في هذا الكوز»^(٢٥١). العبد والأمة كانا هكذا عنصرًا هامًا من عناصر الأسرة الوسيطة.

وكلما تسلفنا الهرم الاجتماعي نحو القمة ازدادت الأسرة الوسيطة اتساعًا وتعقدًا. كانت العائلات الثرية، حيث تعدد الزوجات، والجواري - وربما القيان المغنيات والراقصات - والخدم، والموالي، والبنات والبنون الذين يُنَجَّبُونَ من الحرائر وأمهات الأولاد ويرتفع عددهم أحيانًا إلى العشرات، كانت هذه العائلات تركيبات اجتماعية مترامية الأطراف تتعقد العلاقات اليومية فيها أحيانًا غاية التعقد.

(٢٤٧) انظر أنسلم أدورنو، المرجع السالف الذكر، ص ١٩٧، وكذلك ص ١٣٣.

(٢٤٨) انظر H.T. Norris في «Mā' al-'Aynān» في *EP*².

(٢٤٩) المالكي، المرجع السالف الذكر، المجلد ٢، ص ١٦٢.

(٢٥٠) انظر الحاشية رقم ٢٠٤ فيما تقدم.

(٢٥١) الجاحظ، ١٩٧١، ص ١١٣.

وقد تضم هذه العائلات الخصيان من الغلمان، وذلك لتسيير شؤون العائلة دون خوف على سلامة الحرم، ولإرضاء غرائز السيد الجنسية أحياناً. وفي هذا السياق يروي الجاحظ، عن البخارزي، في ذكر محاسن الخصيان هذا البيت المعبر أكثر من طويل الصفحات:

ونساء لمطمئن مقيم ورجالاً إن كانت الأسفار^(٢٥٢)

وفي نفس المعنى يروي الثعالبي في اليتيمة أن القاضي التنوخي (٣٤٢هـ/ ٩٨٣م) كان شديد الولع بمعاشرة غلام له «يسمى نسима، في نهاية الملاحه واللباقه»^(٢٥٣). وأمثال ذلك كثير في كتب الأدب، والغزل بالمذكر، وما يدور في فلكه، أشهر من أن يفصل فيه الحديث. فالمعاشرة الذكورية - إن استفحلت اليوم في حياة الغرب على الخصوص وأفرزت مطالبات اجتماعية ومشكلات صحيّة - ليست، كما قد يتبادر إلى الذهن، وليدة عصرنا، بل إن جذورها عميقة في أقدم الحضارات، أو قل هي ملازمة للطبيعة الإنسانية ومغروزة فيما يعترى الغريزة الجنسية من انحراف. عرفها اليونان كما عرفتها أمم عديدة قبل الإسلام وبعده. ولم يكن الشذوذ الجنسي مقصوراً على الرجال فقط في حياتهم اليومية. فالمرأة المسلمة الوسيطة لها حظها منه أيضاً. وقد شهر العقباني بتفاعل النساء «الذي يختار بعضهن لذته عن مباضعة الرجل»، ويضيف أنه قد «كثر ذكر هذه المفسدة» في زمانه^(٢٥٤). ولا شك أن مما يشجع على هذه الممارسات في الحياة اليومية التي تعيشها الأسر الثرية على الخصوص تركيبة هذه الأسر الوسيطة، فقد كانت العلاقات تشابك في بيت الرجل الواحد بين الزوجات والجواري والقيان، وأحياناً الغلمان والخصيان. وقدرة الرجل الجنسية محدودة مهما نشطت رغباته وشهوته المختلفة، فتبحث المرأة، وإن لم تكن حتماً منحرفة، عن متنفس لغريزتها حيث تجده^(٢٥٥).

كيف يتم الزواج؟ يتم الزواج شرعاً بقبول الطرفين، وشهادة شاهدين، وتقديم المهر، الذي لا يحصر بحد مقداره الأعلى، ويقدر أذناه بخاتم ولو من حديد. وفي تفاصيل كل ذلك اختلافات عديدة بين المذاهب. ويلاحظ أن تحرير عقد النكاح تحريراً كتابياً ليس شرطاً في صحة الزواج. ولقد اعتاد الناس، في واقع حياتهم اليومية في العصر الوسيط، التزوج بكتب وبدون كتب.

كانت الفتاة المسلمة في العصر الوسيط تزوج عادة من طرف وليها. وبالرغم من تحرر المرأة تحرراً نسبياً يزيد ويقل حسب البلاد والأوساط الاجتماعية، فإن هذا الوضع الوسيطي

(٢٥٢) الجاحظ، ١٩٣٨، المجلد ١، ص ١٧٥.

(٢٥٣) الثعالبي، ١٩٣٤، المجلد ٢، ص ٣٣٦.

(٢٥٤) العقباني، المرجع السالف الذكر، ص ٧٢ (بالترقيم العربي).

(٢٥٥) فيما يتعلّق بالجنس عمومًا في الحضارة الإسلامية، انظر: صلاح الدين المنجد، ١٩٥٧؛ ومحمد التومي، ١٩٨٠؛ وانظر أيضًا A. Bouhdiba، ١٩٧٥ و A. Lutfi al-Sayyid Marsot (ed.)، ١٩٧٩.

امتد وتواصل في حياتنا اليوم بصورة لم تكد تتغير، خاصة في الأرياف. يزوج الأب ابنته البكر بدون استشارتها عادة، بل ودون استشارة أمها.

واستمر العمل بهذا الزواج الشرعي، وأصبح يدعى اصطلاحًا بالعرفي، أي بدون كتب. وبقي به العمل خاصة في البوادي، وهو ما يسميه البرزلي (توفي ١٤٣٨م/١٨٤١هـ) «نكاح الجفنة والقصة»^(٢٥٦)، للاكتفاء فيه بالوليمة. وتواصل هذا الوضع إلى قرب من أيامنا هذه بالبوادي التونسية - وما زال متواصلًا في شيء من السرية التي يفرضها القانون. فكما يقول محمد المرزوقي «كانت بعض الأحياء البدوية لا تكثر بكتابة العقد الرسمي، وإنما تكفي بشهادة الجماعة»^(٢٥٧). وهكذا احتل الزواج العرفي، أي بدون كتب - وهو شرعي - مكانة في حياة العصر الوسيط اليومية؛ ونحن لا نشك في أن العمل به ما زال متواصلًا في عديد البلاد الإسلامية. بل لقد اكتشف مزاياه الغربيون حديثًا، فقد ضجروا من قوانين الزوجية وتعقدها، فأصبح عدد «القرناء»، الذين يتقاسمون، بدون عقد نكاح، لذة الزوجية في بيت واحد وينجبون أبناء شرعيين، يعد بالملايين. وينبغي بطبيعة الحال مراعاة الفوارق فالبون شاسع بين المرأة الغربية اليوم وغيرها.

والحياة اليومية لا تخلو إذن من تواصل وتشابك وتشابه على مر الزمان، إذ هي في جوهرها صراع، أو تفاعل الكائن الحي، من ذكر وأنثى، مع واقعه ومناخه. وهذا ما يدعونا الآن إلى تعديل ما سبق، حتى نقرب أكثر من حقيقة الواقع المعاش على اختلاف أنماطه. إن المرأة المسلمة الوسيطة قد نجحت، في حدود ما يبيحه الشرع والعصر، أن تضمن لنفسها قدرًا غير يسير من الكرامة والمساواة مع الرجل. ولقد تم لها ذلك لأن عقد الزواج، في نظر الشريعة الإسلامية، ليس قدسًا يجمع بين الزوجين إلى الأبد، كما هو الشأن بالنسبة للمسيحية في أغلب الحالات مثلًا، وإنما هو عقد ككل العقود، يمكن أن يضمه الطرفان ما يتفقان عليه من شروط غير مفسدة. وقد استطاعت المسلمة الوسيطة أن تضمن لنفسها عن طريق الشروط المدرجة في عقد زواجها حقوقًا وامتيازات عديدة في مقدمتها حق الفردية الزوجية. ولقد أودع ابن العطار (٣٣٠-٣٩٩هـ/٩٤٢-١٠٠٩م) في مؤلفه «كتاب الوثائق والسجلات» نماذج لعقود نكاح مختلفة ليستلهم منها الموثقون. وقد ورد في نموذج من هذه النماذج من جملة الشروط الفصل التالي الذي يضمن للزوجة الفردية الزوجية. «والترم فلان بن فلان لزوجته فلانة، طائعا متبرعا، استجلابا لمودتها وتقصيا لمسرتها، ألا يتزوج عليها، ولا يتسرى معها، ولا يتخذ أم ولد. فإن فعل شيئًا من ذلك فأمرها بيدها، والداخلة عليها بنكاح طالق، وأم الولد حرة لوجه الله العظيم، وأمر السرية بيدها، إن شاءت باعت، وإن

(٢٥٦) انظر Saâd Ghrab، ١٩٩٦، المجلد ٢، ص ٧٥٤؛ وانظر أيضًا البرزلي، النوازل، مخطوط المكتبة الوطنية بتونس، رقم ٤٨٥١، المجلد ١، ورقة ٢٨٣ ظهر.

(٢٥٧) محمد المرزوقي، ١٩٨٤، ص ٧٦.

شاءت أمسكت، وإن شاءت أعتقت عليه»^(٢٥٨). هذا الفصل يمنح الزوجة، في حالة إخلال الزوج بشرط الفردوية الزوجية، الحق في أن تطلق نفسها بمحض إرادتها - «أمرها بيدها» - كما يخول لها فصل كل امرأة غيرها عن زوجها، حرّة كانت تلك المرأة أو أمة. ومن جملة الشروط التي يوردها ابن العطار على سبيل المثال لا الحصر، والتي في استطاعة الزوجة أن تدرجها في عقد زواجها، ما يضمن لها حق زيارة أهلها؛ ويحميها من نقلها من مدينة إلى أخرى «إلا بإذنها ورضاها»؛ ويجنبها غياب زوجها «غيبه متصلة قريبة أو بعيدة»؛ ويوفر لها عاملة منزلية؛ وغير ذلك مما تشترطه ويلتزم به الزوج^(٢٥٩).

لكن ما هو مدى اتساع العمل بعقود النكاح المشروطة في المجتمعات الوسيطة؟ ذلك هو السؤال الأساسي، سؤال تعسر عنه الإجابة بدقة موثقة غير أنه في استطاعتنا أن نقدم بعض الاستقراءات التي يبيحها ما بلغنا من نصوص منتشرة هنا وهناك. نلاحظ أولاً أن النماذج الثلاثة التي يوردها ابن العطار في كتاب الوثائق والسجلات، وهو كتاب «عليه معول أهل زمانه»^(٢٦٠)، تنص كلها بدون استثناء على إدراج الشروط «تبنى على ما تقدم وتذكر الشروط»^(٢٦١)، وذلك حتى بالنسبة للعبد الذي يتزوج حرة، والشرع يبيح له ذلك ولو كانت الحرة إبنة مولاه^(٢٦٢)، فإنه «تعدد الشروط إن التزم العبد شيئاً منها»^(٢٦٣) في حدود ما يبيحه له وضع الاسترقاق، أي ما خلا الشروط التي لا يستطيع أن يفى بها لخضوعه لإرادة سيده. فتعميم مبدأ إدراج الشروط في كل أنواع عقود الزواج، وخلو كتاب الوثائق والسجلات من نموذج أي عقد نكاح بلا شروط، يجعلنا نعتقد أن القاعدة، بالأندلس خصوصاً وفي زمان ابن العطار على الأقل، أي في القرن الرابع الهجري (العاشر ميلادي)، أن تكون عقود النكاح مشروطة.

ثم نحن نملك زيادة على إشارات أخرى يستفاد منها شيوع العمل بالشروط في مواطن أخرى من العالم الإسلامي الوسيطي. فلقد اعتاد أهل القيروان مثلاً، وذلك منذ بداية القرن الثاني، أن يشترطوا على الزوج في عقد النكاح ألا يتزوج زوجة ثانية وألا يتخذ سرية، وإن هو أحل بهذا الشرط فأمر الزوجة الأولى بيدها، أي أنها تملك على السواء مع الرجل حق تطبيق نفسها واسترجاع حريتها. ولقد تزوج أبو جعفر المنصور، عندما كان سوقة في آخر خلافة هشام بن عبد الملك (١٠٥-١٢٥هـ/ ٧٢٤-٧٤٣م) قيروانية - تدعى أم موسى -

(٢٥٨) ابن العطار، المرجع السالف الذكر، ص ٧.

(٢٥٩) نفس المرجع، الصفحات ٧-٩.

(٢٦٠) قال ابن حيان (توفي عن ٤٩٦هـ/ ١٠٧٦م)، أكبر مؤرخي الأندلس بدون منازع (انظر Huici Miranda: *EP²*, «Ibn Hayyān» art.) عن ابن العطار ما يلي: «وكان هذا الرجل متفتناً في علوم الإسلام، وثابتاً في الفقه، لا نظير له، حاذقاً بالشروق، وأملى فيها كتاباً عليه معول أهل زماننا». عياض، ١٩٦٧، ج ٤، ص ٦٥٠.

(٢٦١) ابن العطار، في نموذج العقد الذي عنوانه «إنكاح الوصي من قبيل الأب»، المرجع السالف الذكر، ص ١١.

(٢٦٢) نفس المرجع، ص ١٥.

(٢٦٣) نفس المرجع، ص ١٤.

ولدت له محمداً، الخليفة العباسي الملقب بالمهدي ووجد نفسه مضطراً لقبول الشرط القيرواني؛ فابن الأبار (٥٩٥-٦٥٨هـ / ١١٩٩-١٢٦٠م) يروي لنا في العلة السيرة أنه كان «شرط لها أن لا يتزوج عليها ولا يتسرى، وكتبت عليه بذلك كتاباً. فعذب بها عشر سنين في سلطانه»^(٢٦٤)، ثم أته وقاتها، فأهديت إليه في تلك الليلة مائة بكر^(٢٦٥). ومهما كانت صحة هذه النادرة - والشكوك كثيرة في وفاء المنصور بوعده - فإنها تعبر بدون شك وبأمانة عن عرف أهل القيروان بالنسبة للزواج، وهو ما اتفق على تسميته «بالنكاح القيرواني». وهو نكاح يمنع تعدد الزوجات. ولكن هذا المنع، وإن كان برضى الطرفين، بقي في العقلية الذكرية الوسيطة، كما يستشف من النادرة، عذاباً لا تنسيه إلا مائة بكر تهدي في ليلة واحدة! ولنا دليل آخر على شيوع العمل «بالنكاح القيرواني» في نفس الفترة الزمنية نستخلصه من نادرة أخرى يرويها ابن ناجي (توفي ٨٣٩هـ / ١٤٣٥م) في معالم الإيمان.

كان أبو كريب^(٢٦٦) (توفي ١٣٩هـ / ٧٥٦م) من علماء التابعين وفضلائهم، وولاه عبد الرحمن بن حبيب (١٢٧-١٣٧هـ / ٧٤٥-٧٥٥م) المتغلب على إفريقية القضاء، فقد أشخصه من تونس لذلك سنة ١٣٢هـ / ٧٥٠م^(٢٦٧). «فيوم جلس أبو كريب في الجامع، جاء خادم لامرأة الأمير، وكانت قد اشترطت على الأمير أنه متى تسرى عليها كان أمرها بيدها. فأثبت الخادم وكالة عند القاضي، وأخذ منه طابعاً، وقال للأمير: «يا مولاي! تؤمنني؟» قال: «لك الأمان». قال: «هذا طابع من القاضي». قال: «نعم». ثم مضى الأمير إلى القاضي، فجلس مع الخادم بين يديه. فسأله القاضي عن القضية. فأقر بالتسري والشرط. فأمره القاضي أن لا يقرها، وأشهد من حضر أن أمرها بيدها، إن شاءت أقامت، وإن شاءت طلقت نفسها. فرفع الأمير يده إلى السماء، وقال: «الحمد لله الذي رأيت قاضيًا يحكم في الحق»^(٢٦٨). ليست هذه النادرة حتمًا مختلفة، بل نحن نميل إلى اعتقاد صحتها، إذ هي تخدم بدعاية ذكية موافقة لعقلية العصر وبدون كلفة سياسة الأمير في ظروف حرجة؛ فهو فيها محتاج حاجة أكيدة إلى كسب شرعية العدل، إذ قد أعوزته شرعية اعتراف الخلافة العباسية له بالإمارة^(٢٦٩). ومهما يكن الأمر - سواء

(٢٦٤) ولي المنصور الخلافة سنة ١٣٦هـ / ٧٥٤م، فتكون أم موسى توفيت سنة ١٤٦هـ / ٧٦٤م وتوفي المنصور سنة ١٥٨هـ / ٧٧٥م.

(٢٦٥) ابن الأبار، ١٩٦٣-١٩٦٤، المجلد ٢، ص ٣٣٩-٣٤٠.

(٢٦٦) انظر ترجمته في أبو العرب، ١٩١٤، الصفحات ٢٣٤، ٢٤٩-٢٥٠؛ والمالكي، ١٩٥١، المجلد ١، الصفحات ١٦٨-١٧٢؛ وابن ناجي، المجلد ١، الصفحات ٢٢٤-٢٢٩. وقد اختلف في وفاته ومن ولاه، والصحيح ما أثبتناه نقلًا عن المالكي، وابن عذاري، ١٩٨١، المجلد ١، ص ٧٠. وكان أبو كريب وقتًا لعبد الرحمن بن حبيب، ثم لابنه حبيب من بعده، ومات يقاتل الخوارج دفاعًا عن القيروان، وقد استخلفه حبيب عليها.

(٢٦٧) ابن ناجي، المرجع السالف الذكر، ص ٢٢٤.

(٢٦٨) نفس المرجع، ص ٢٢٤-٢٢٥.

(٢٦٩) انظر الطالبي، ١٩٨٥، ص ٤١-٤٢.

كانت النادرة في حد ذاتها صحيحة أو مخترعة - فإنها تعكس بصدق واقعًا يوميًا قيرانيًا يتعلق بالزواج، وكان العرف الجاري به العمل الفردوية الزوجية ولو بالنسبة للأمير.

واضح إذن أن الزواج الفردي، المضبوط بشروط عقد النكاح، لم يكن مجهولاً في حياة العصر الوسيط اليومية؛ ولم يكن هذا الزواج الفردي زواج الفقراء والطبقات المتواضعة، التي مهما يكن الأمر يمنعها قلة ما باليد، اضطراباً لا اختياراً، من التعددية الزوجية. بل قد يلتزم به أحياناً أفراد الشرائع الأرستقراطية التي كانت ترصد عادة أموالاً طائلة في الجنس. إلى متى تواصل العمل بعقود النكاح المشروط؟ يذهب المرحوم حسن حسني عبد الوهاب، مستنداً على ما شاهده، أن العمل بها قد تواصل، على الأقل فيما يخص مدينة القيروان، إلى زمانه (١٨٨٤-١٩٦٨)، فهو يكتب قائلاً: «أقول لم تزل العادة جارية من ذلك العهد إلى الآن بالقيروان، يتبرع الزوج لزوجته عند انعقاد النكاح في كونه راضياً لها بعدم التزوج عليها بامرأة ثانية. وقد ينص عادة في نفس رسم الصداق بأن الزوجة لها الحق في تطبيق نفسها متى تزوج عليها بغيرها، وهو ما يعرف في القطر التونسي بالطريقة القيرانية في الزواج. ولذا قلما وجد في القيروان من تعددت زوجاته»^(٢٧٠).

ولئن تواصل العمل في القيروان بالزواج الفردي طبقاً لعقد مشروط، فإن ذلك يعد شاذاً، والشاذ يحفظ ولا يقاس عليه. وما نستشفه من نصوصنا المتفرقة، وما نلاحظه في واقع يومنا الذي هو امتداد لماضينا، كل ذلك فيه دليل قطعي على أن المرأة المسلمة لم تنجح في النهاية في أن تجعل الفردوية الزوجية هي القاعدة السائدة في حياتها اليومية. إن عقود النكاح المشروطة التي تضمن للمرأة جملة من الحقوق والامتيازات لم ترسخ في العادات والتقاليد، ولم تصبح إطلاقاً القاعدة السائدة في الحياة اليومية، لا الوسيطة ولا الحاضرة، وذلك لأن العقلية الذكورية رفضتها، وجل الفقهاء قاوموها. قاومها مالك إمام دار الهجرة؛ وكان سحنون عالم القيروان وقاضياً، «يهتم لها، ويتلهف على العاقدين والشاهدين والكتابين، ويوقع بهم العقوبة الناهكة»^(٢٧١). «وكتب ابن طالب إلى خلف بن يزيد قاضي اطرابلس، وغيره من قضاة عمله في البلدان، في شأن إسقاط الشروط بين الزوجين وإبطالها، وأن لا يتزوج المرء إلا على دينه وأمانته، وعلى قول الله تعالى «فإمسك بمعروف أو تسريح بإحسان»^(٢٧٢)؛ ونهى أصحاب الوثائق، والشهود وعامة الناس أن لا يحضروا نكاحاً فيه شيء من الشروط، ولا يكتبوها، ولا يشهدوا فيها؛ وأمرهم بمعاينة من خالف ذلك وسجنه»^(٢٧٣). وفي النهاية بقيت المرأة المسلمة الوسيطة خاضعة عموماً لمشيئة زوجها، يمسكها بمعروف - وهو الذي يعرف المعروف - أو

(٢٧٠) عبد الوهاب حسن حسني، ١٩٣٤، ص ١٥، الحاشية رقم ١.

(٢٧١) عياض، المرجع السالف الذكر، ص ٢٢٥.

(٢٧٢) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ٢٢٩.

(٢٧٣) عياض، ١٩٦٨، ص ٢٢٤-٢٢٥. وقد ولي ابن طالب (٢١٧-٢٧٥هـ / ٨٣٢-٨٨٨م) قضاء القيروان مرتين، ومات قاضياً.

يسرحها بإحسان، وهو الذي يعرف الإحسان. وتواصل هذا الوضع في كل البلاد الإسلامية إلى قريب من يومنا هذا، وما زال متواصلًا في جلها مع تعديلات تزيد وتقل جرأة.

وكان الزواج وما يزال يمثل في حياة الفتاة اليومية الحدث الأهم، حدثًا مصيريًا تتأهب إليه منذ تصبح مراهقة. ويمثل المهر الذي يقدمه الزوج مساهمة يزيد مقدارها ويقل حسب الانتماء الاجتماعي في تغطية نفقات الجهاز. فهذا ما يتضح من كامل نماذج عقود الزواج التي أوردها ابن العطار في كتاب الوثائق والسجلات، وهذا أيضًا ما بقي به العمل في حياتنا اليومية إلى هذا التاريخ. كل العقود تنص على ما يلي: «هذا ما أصدق فلان... زوجة فلانة... أصدقها كذا وكذا دينارًا... نقدًا وكالتًا... النقد من ذلك كذا وكذا دينارًا دراهم قبضها لفلانة من زوجها فلان أبوها (أو وصيها)... وصارت بيده ليجهزها بها إليه...» (٢٧٤).

ويجدر أن نلاحظ أن المهر كان قسمين: قسم يقدمه الزوج «نقدًا»، أي عاجلاً وحالاً، وهو المعد للجهاز، وهكذا أصبحت كلمة «نقد» في اللهجات العامية مرادفًا لمهر؛ وقسم، وهو «الكالي»، يرجم تسليمه إلى أجل مسمى يتفق عليه الطرفان، أجل قد يؤخر إلى ما بعد البناء بمدة طويلة. واشترط الكالي من المهر - وهو شرط انقراض من حياتنا اليومية في هذا العهد، ولا ندرى مدى انتشاره وتواصل العمل به في العصر الوسيط - وسيلة إضافية تقي الزوجة من الطلاق التعسفي وتحميها من سوء معاشرته الزوج لها؛ إذ في استطاعتها - ما دام الزوج يحسن معاشرتها ولم يستعمل حقه في طلاقها بحكم مجرد إرادته وشهوته - أن لا تطالب بالكالي من مهرها وبقدر ما يكون الكالي مرتفعًا بقدر ما يقدر الزوج عواقب سوء المعاشرة والطلاق. فالكالي يقوم هكذا مقام الغرامة عند الفراق لجبر الضرر الجاصل للزوجة من سوء المعاشرة والطلاق، فهو بالنسبة إليها قوة رادعة تتسلح بها قبل دخول مغامرة الزواج الوسيطي لتعديل كفتي الميزان بينها وبين قرينها.

وترتفع المهور بارتفاع المرأة والزوج في السلم الاجتماعي، ويزيد كذلك التباهي بالجهاز، وبما يتفق من نفقات في وليمة الزواج، وما يتبعها من أفراح. ونضرب على ذلك مثلاً أولاً نقتبسه من زواج ابنة المأمون.

«قال الريان بن سيد، ابن خال المعتصم: لما أراد عبد الله المأمون بالله أن يزوج ابنته أم الفضل بأبي جعفر محمد بن علي الرضا - سلام الله عليهما! - اجتمع إليه أهل بيته وعلية الناس. فعقد بينهما النكاح، وأولم عليها المأمون وليمة عظيمة وذلك في سنة اثنتين ومائتين. وجلس الناس على مراتبهم، الخاص والعام. قال الريان: فإني لكذلك إذ سمعت كلامًا كأنه من كلام الملاحين في مجاوباتهم، فإذا بالخدم يجرون سفينة من فضة فيها فلوس من ابريسم مملؤة غالية. فحضبوا لحي أهل الخاصة بها، ثم مدوا الزورق إلى أهل العامة فطيبوهم» (٢٧٥).

(٢٧٤) ابن العطار، المرجع السالف الذكر، ص٧، وانظر أيضًا ص١١ وص١٤.

(٢٧٥) القاضي الرشيد بن الزبير، المرجع السالف الذكر، ص١٠١.

وعندما تزوج، سنة ٢١٠هـ/ ٨٢٦م، المأمون ببوران^(٢٧٦) (١٩٢-٢٧١هـ/ ٨٠٧-٨٨٤م)، ابنة الحسن بن سهل^(٢٧٧) الذي ولي له عدة ولايات، وكان ذلك بقم صالح قرب واسط، أظهر من البذخ ما بهر معاصريه. فأنفق ثمانية وثلاثين ألف درهم^(٢٧٨). وأنفق الحسن بن سهل في تجهيز ابنته «سبعة وثلاثين ألف درهم. وجلت بوران على المأمون، وقد فرش لها حصير من ذهب. وجاءت جدة بوران بمكتل من ذهب مرصع بجوهر كبار، نثر على من حضر من النساء، وفيهم أم جعفر زبيدة، وحمدونة بنت الرشيد وغيرهما. فما مس من حضر من الدر شيئاً. فقال المأمون: شرفن بنت أبي محمد وأكرمناها!». فمدت كل واحدة منهن يدها، فأخذت درة^(٢٧٩). «ونثرت أم الحسن بن سهل، جدة بوران، عليها يوم دخل بها المأمون ألف درة في صينية ذهب. وأوقد على المأمون في تلك الليلة شمعة عنبر وزنها أربعون مثلاً^(٢٨٠). واستعد الحسن للوليمة سنة كاملة، كان له فيها «أربعون بغلاً مرتبة لحمل الخشب، تضرب في كل يوم عدة مرات، ينقله سنة كاملة. ولم يكف الوليمة، واضطرهم الأمر إلى أن قطعوا سعف النخل رطباً وصبوا عليه الدهن والزيت وأوقدوه»^(٢٨١).

ولا يخلو كذلك زواج الطبقات المتوسطة والمتواضعة من وليمة وأفواج، كل على قدر ما بيده وتحرره في حياته اليومية من ضغط الفقهاء، لقد كان العرس في القيروان في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) - وفي غيرها من المدن الإسلامية طبعاً - مناسبة لإظهار الفرح، والغناء والعزف على الآلات الموسيقية من بوق، وكبر، ومزمر، ومزهر، وعود، وطنبور، ودف وبربط. وقد يصحب كل ذلك شراب وسكر^(٢٨٢). وأهل الورع يكتفون بالوليمة السنية، وإذا ما زادوا عليها فلا يتجاوزون الدف، عملاً بقول النبي ﷺ، وقد سمع «غناء ولعباً» في عرس بعضهم بالمدينة، فقال: «كمل دينه. هذا النكاح لا السفاح، ولا نكاح حتى يسمع دف أو يرى دخان»^(٢٨٣).

(٢٧٦) انظر في شأنها: D. Sourdel: «Burān» EP².

(٢٧٧) انظر D. Sourdel: «al-Hasan b. Sahl» EP².

(٢٧٨) القاضي الرشيد بن الزبير، المرجع السالف الذكر، ص ٩٨.

(٢٧٩) نفس المرجع، ص ٩٩-١٠٠.

(٢٨٠) نفس المرجع، ص ١٠٠؛ المن = ١ كيلوغرام تقريباً.

(٢٨١) نفس المرجع، ص ١٠٠-١٠١. تزوج المأمون ببوران سنة ٢٠٢هـ/ ٨١٧م وهي ابنة عشر، وبنى بها سنة ٢١٠هـ/ ٨٢٦م (انظر الطبري، المرجع السالف الذكر، المجلد ٨، الصفحات ٥٦٦، و ٦٠٦-٦٠٩) وبوران اسم فارسي حملته على الخصوص ابنة كسرى ابرويز (انظر الطبري، نفس المرجع، المجلد ٢، ص ٢٣١-٢٣٢). ولبوران، إلى جانب اسمها الفارسي، اسم عربي، وهو خديجة، حسب عادة مألوفة في حياة العجم وأهل الذمة اليومية.

(٢٨٢) يحيى بن عمر، المرجع السالف الذكر، الصفحات ٧٦-٨٣.

(٢٨٣) نفس المرجع، ص ٨٢.

ولقد دخلت الموسيقى، وما يتبعها من رقص وغناء، في تقاليد الحياة اليومية الوسيطة، توأكب الأفراح والأعراس، حتى أن ابن خلدون اعتبرها من أهم الصناعات الحضرية وعقد لها فصلاً في مقدمته، وصف فيه من الآلات الشبابة، والمزمار، والبوق والبربط، والرباب، والقانون والطنبور. ويقول عما أفرزته الحضارة من شغف بإقامة الأفراح خاصة بمناسبة الزواج: وأمعنوا في اللهو واللعب. واتخذت آلات الرقص في الملبس، والقضبان والأشعار التي يترنم بها عليه، وجعل صنفاً وحده. واتخذت آلات أخرى للرقص تسمى بالكُرَج، وهي تماثيل خيل مسرجة من الخشب، معلقة بأطرافها أقيية، يلبسها النسوان ويحاكين بها امتطاء الخيل، فيكرون ويفرون ويثاقفون. وأمثال ذلك من اللعب المعد للولائم والأعراس، وأيام الأعياد، ومجالس الفراغ واللهو. وكثر ذلك ببغداد، وأمصار العراق، وانتشر منها إلى غيرها^(٢٨٤).

ومن أعمال البر المفضلة في العصر الوسيط - والتي بقيت متواصلة في حياتنا اليومية إلى هذا العهد بمقدار يزيد ويقل - إعانة الأثرياء الفقراء على تجهيز بناتهم للزواج ونضرب على ذلك مثلاً مقتبساً من جود القاضي ابن طالب وكرمه. «شكى إليه رجل يتعذر بجهاز ابنة له زوجها. وكانت لابن طالب ابنة تخرج إليه من عيد إلى عيد، فقال لأمها: أحب أن تزيني ابنتي، وتلبسها، حليها وثيابها أجمع. ففعلت، وأخرجتها إليه. فرحب بها واستبشر، ثم قال لأمها: إن فلان شكاً إلي كذا... وأنا أحب أن أدفع له جميع ما على ابنتي من حلي وثياب يجهز به ابنته، وعلي أن أعوض ابنتي منه بما هو أكثر. فدفعته إليه»^(٢٨٥).

وهكذا شغل الزواج وما زال، بشروط وبدون شروط، بجهازه وأفراحه، شغل الفتاة الأساسي في حياتها اليومية. تتزوج الفتاة وتصبح ربة أسرة، فتعمل عادة داخل بيتها، ويعمل الزوج خارجه. وتمر الأيام، بحلوها ومرها، في العناية بشؤون البيت، وهي من صلاحيات المرأة، ويكسب لقمة العيش، وذلك من واجب الرجل، إذ «الرجال قومون على النساء»^(٢٨٦). وينهمك الرجل في شغله، فينسى ما تكلفه به الزوجة من مشتريات للبيت. وما الحيلة؟ اعتادت الزوجة الوسيطة - وتواصلت العادة إلى قريب من هذا العصر - أن تعين ذاكرة زوجها بأن تربط «خنصره بخيط ليزكرها»^(٢٨٧). يقدم الزوج من الشوارع بالمشتريات، وتشتغل الزوجة بالطحن والعجن، والطبخ ونقش البيت وفرشه. لكن لم يكن الطحن والعجن حتماً من مهامها في الأمصار، إذ قد جرت العادة بأن يباع الخبز في الأسواق. ولنا على ذلك شهادات عديدة من القرن الثالث فما بعده على الأقل^(٢٨٨).

(٢٨٤) ابن خلدون، المرجع السالف الذكر، ص ٢٨٨.

(٢٨٥) عياض، المرجع السالف الذكر، ص ٢١٥.

(٢٨٦) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية ٢٤.

(٢٨٧) عياض، ١٩٦٨، ص ٣٥.

(٢٨٨) انظر يحيى بن عمر، المرجع السالف الذكر، الصفحات ٥٤-٥٨؛ والعقباني، المرجع السالف الذكر، ص ١١٦ (بالتقديم العربي).

غير أن المرأة الوسيطة، ولو كانت زوجة ثري، تتولى الطبخ بنفسها ولا تتركه للخدم؛ وتواصلت هذه العادة في حياة أسرنا إلى اليوم. يرسم لنا الهمداني صورة طريفة لتاجر حديث الثراء من تجار البصرة دعا ضيفاً لمضيرة، فأخذ يثني على زوجته، ويصف حذقتها في صنعتها، وتأنقها في طبخها، ويقول: «يا مولاي! لو رأيتها والخرقة في وسطها، وهي تدور في الدور، من التنور إلى القدور، ومن القدور إلى التنور، تنفث بفيها النار، وتدق بيدها الأزرار، ولو رأيت الدخان وقد غير في ذلك الوجه الجميل، وأثر في ذلك الخد الصقيل، لرأيت منظرًا تحار فيه العيون»^(٢٨٩).

كانت الأسر الوسيطة، في عصر قَلت فيه فرص الاستجمام - فلا وجه للشبه بين ما كان متوفرًا منها وما توفر لنا اليوم - ولوعة باستدعاء الضيوف، وإعداد اللائم والمآذب. حتى البخلاء كانوا يتكلفون ذلك. فبخلاء الجاحظ كانوا يحاولون ألا يشدوا عن القاعدة الاجتماعية، وأن يضحوا من أجلها، فيأبى بخلهم إلا أن يظهر في بعض جزئيات إعداد الطعام للضيوف، وخاصة في تقسيط الخبز. كانت هكذا الضيافات المتبادلة سنة من سنن الحياة اليومية، ووسيلة من وسائل التسلية وتبادل الحديث على الطعام، وربط الصلة بين الأقارب والأصدقاء. يخبرنا محمد بن سحنون أن أهل القيروان قد اعتادوا، «في الأعياد وفي المواسم المعظمة، أن يصنع كل واحد منهم طعامًا في بيته ويدعو إليه جيرانه وقربته وغيرهم من الناس، أو يجمعوا طعامهم في بيت واحد ويجمع عليه أهل الطعام»^(٢٩٠).

وكثيرًا ما يقع التعاون على إقامة الوليمة في المناسبات الهامة التي تستوجب نفقات واسعة. فمما جرت به العادة بالقيروان في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، بين القرابة والأصحاب في الأعراس، وإذا ولد لرجل مولود، أو أراد أن يخته، أو أراد النكاح وصنع^(٢٩١) وليمة، فيواسيه قربته وأصحابه بطعام وإدام إما حنًا أو دقيقًا، أو طعامًا مصنوعًا مطبوخًا، ويرد له مثل ذلك إذا كان عنده مثل ما ذكرناه من العرس^(٢٩٢). هذا بالنسبة لأواسط الناس. أما الأثرياء والأمراء والخلفاء، فإنهم يتبارون في الإنفاق والتفاخر بهذه المناسبات كما هو شأنهم في سائر الاحتفالات كل على قدر كسبه وزهوه. وقد أورد القاضي الرشيد أصنافًا من المباهاة بحفلات الإعدار والإسراف في النفقات المواكبة لذلك. فلقد «كان الناس يستعظمون ما أنفق الحسن بن سهل في عرس ابنته بوران مع عبد الله المأمون - حتى أرخ ذلك في الكتب - وسميت «دعوة الإسلام». فأتى من دعوة

(٢٨٩) الهمداني، المرجع السالف الذكر، ص ١٠٦.

(٢٩٠) ابن سحنون، ١٩٨٢، ص ٢٣١.

(٢٩١) بالأصل «وضع» والإصلاح من اجتهادنا بما يوافق السياق.

(٢٩٢) ابن سحنون، المرجع السالف الذكر، ص ٢٣١.

المتوكل في إغذار ولده ما أنسى ذلك»^(٢٩٣). وذلك أن المتوكل نثر في إغذار ابنه أبي عبد الله المعتر الدنانير والدرهم والدر جزافاً على رجال حاشيته. وكانت قبيلة أم المعتر قد تقدمت بضرب دراهم عليها مكتوب: «بركة من الله، لإغذار أبي عبد الله المعتر بالله». فضرب بها ألف ألف درهم، فنثرت على المزين ومن في حيزه، والغلمان والشاكرية، وقهارة الدار، والخدم الخاصة من البيضان والسودان^(٢٩٤). وكان الأثرياء والأمرء - وما زالت هذه السنة متبعة في بعض الأحيان - كثيرًا ما يطهرون جمعًا من الأيتام والفقراء بمناسبة طهور أبنائهم تبركًا واحتسابًا. وهذا ما فعله المقتدر عند ما طهر أبنائه الخمسة في يوم واحد، وذلك يوم السبت لإحدى عشرة ليلة خلت من جمادى الأولى سنة ٣٠٢/٢ ديسمبر ٩١٤، فهذه المناسبة، وقبل ذلك، طهر جماعة من الأيتام، وفرق فيهم دراهم وكسوة، وأحسن إليهم. وبلغت النفقة على هذا الطهر ست مائة ألف^(٢٩٥). وسار نفس السيرة المعز لدين الله الفاطمي في إغذار بنيه سنة ٣٥١هـ/٩٦٢م. فأمر عماله في كامل مملكته بطهور من وجد من أولاد سائر الخلق غير مطهر^(٢٩٦).

كان هكذا ختان الأبناء بالنسبة لكافة الأسر فقيرها وغنيها مناسبة للاحتفال. ومن وظائف الأسرة الأساسية في حياتها اليومية القيام بشؤون التربية. فالأسرة كانت ولم تزال المدرسة الأولى التي يأخذ عنها الأبناء التقاليد واللغة على الخصوص. ولم تكن اللغة دائمًا العربية في الوطن العربي. فبالنسبة «لعدوة» المغرب مثلاً، كان البربر، حتى زمن ابن خلدون (توفي ٨٠٨هـ/١٤٠٦م) «هم أهلها، ولسانهم لسانها، إلا في الأمصار فقط. فهم فيها منغمسون في بحر عجمتهم ووطانهم البربرية»^(٢٩٧). فلقد بقيت البربرية إذن غالبية على المغرب في كامل العصر الوسيط، فكانت هي اللغة التي يتلقنها الطفل في المنزل خارج الأمصار، وكانت هي لغة التعامل اليومي والتخاطب داخل الأسرة، وذلك حتى إلى ما بعد الغزو الهلالي (٤٤٣هـ/١٠٥٢م) الذي أسهم بقسط وافر في تعريب البلاد خاصة في الأرياف. وبقي الوضع إلى يومنا هذا على هذه الصورة في مناطق جبلية شاسعة في المغرب الأقصى والجمهورية الجزائرية. وتتلون طبقاً الحياة اليومية بلون الحدود اللغوية وما يتبعها من فروق في ثقافة السلوك، توقعها من حين لآخر المواجهات.

ويلعب صبيان الأسر الوسيطة، ككل الصبيان على اختلاف لغاتهم وأزمانهم وأصقاعهم، بلعب شتى، منها الدمى الخالدة، على مر العصور للبنات. وقد تتخذ هذه الدمى في العصر

(٢٩٣) القاضي الرشيد، المرجع السالف الذكر، ص ١١٩.

(٢٩٤) نفس المرجع، ص ١١٦.

(٢٩٥) نفس المرجع، ص ١٢٤.

(٢٩٦) نفس المرجع، ص ١٢٥.

(٢٩٧) ابن خلدون، المرجع السالف الذكر، ص ٥٣٢.

الوسيط من عظام على قدر شبر يجعل لها وجه^(٢٩٨)، وكانت محل تجارة نافقة في عصر مالك. وقد تتخذ أيضًا من فخار وعيدان^(٢٩٩). فكل هذه اللعب المصورة، والبنات التي يلعب بها الجوّاري، وصور الحيوان كالزرافات وشبهها، كانت تهدي للأطفال في النيروز، وتستعمل للصبيان في الأعياد والمواسم، وذلك بالرغم من استنكار كثير من الفقهاء لها^(٣٠٠). وفي بعض المناسبات، كعيد الفطر وعيد الأضحى، كانت الدمى تحمل إلى بغداد بكميات كبيرة أدت المحتسب أبا سعيد الإسطخري (توفي حوالي ٣٢٨هـ / ٩٤٠م) إلى أن يوفر لها فضاءً خاصًا عرف «بسوق اللعب»^(٣٠١). ومن لعب البنات لعبة «الكُرّج»؛ و «الكُرّج» لفظة فارسية. وتلعب لعبة الكُرّج خاصة في الأعراس فتكسو الفتيات الصغار جوادًا من خشب بثوب جميل، ويضعن حبلاً في عنقه ويجذبه من مكان إلى مكان وهن يصحن ويغنين^(٣٠٢). وقد يتلهى الكبار بهذه اللعبة، بل الخلفاء. دعا يومًا محمد الأمين (١٩٣-١٩٨هـ / ٨٠٩-٨١٣م) بعض ندمائه ليلاً، فدخل عليه، «وإذا الدار مملوءة وصانف وخدمًا، وإذا اللعابون يلعبون، ومحمد وسطهم في الكُرّج يرقص فيه»^(٣٠٣).

ويلعب الذكور على الخصوص بالدوامات والزرايط ونحو ذلك^(٣٠٤). وقد لعبنا بها ولعب بها أبنائنا، والحياة اليومية تواصل في جذورها التي تجذر الإنسان في إنسانيته الخالدة. ويلعب الذكور أيضًا في صحن الدار لعبة «الزردو»، وهي اللعبة التي كان يخشى منها المالكون على دورهم التي يسوغونها، كما كان ذلك شأن الكندي الذي يروي لنا الجاحظ بأسلوبه الهزلي الخفيف قصة مشاكلكه مع مستأجري منزل له بالبصرة. وذلك لأن الصبيان يحفرون في صحن المنزل «آبار الزردو»^(٣٠٥) وهي حفريات تسمى الواحدة منها «المزداة»، يلقي فيها بالجوز الذي يلعب به الصبيان. وأساس اللعبة إخفاء الجوز - أو الحصاء إن لم يتيسر الجوز - والسؤال عنه بلفظتين اصطلاحيتين في لغة الصبيان وهما: خسا / زكا، أي فرد أم زوج^(٣٠٦)؟ وهناك لعبة «البُقَيْرَى»^(٣٠٧)، وأساسها أيضًا إخفاء شيء. يخفى ذلك في إحدى اليدين، يضعهما الطفل في كوم من تراب أو رمل، ثم يسأل: في أي اليدين هو؟ و «عُظِيمٌ وَصَّاحٌ

(٢٩٨) يحيى بن عمر، المرجع السالف الذكر، ص ٨٤؛ العقباني، المرجع السالف الذكر، ص ٩٧.

(٢٩٩) العقباني، المرجع السالف الذكر، ص ٩٧.

(٣٠٠) نفس المرجع، ص ٩٨.

(٣٠١) انظر ابن الأختة، ١٩٣٧، ص ٥٦؛ وانظر أيضًا الماوردي، ١٩٧٣، ص ٢٥١.

(٣٠٢) انظر M. Ahsan، المرجع السالف الذكر، ص ٢٧٤.

(٣٠٣) الطبري، ١٩٦٦، المجلد ٨، ص ٥٢٤.

(٣٠٤) يحيى بن عمر، المرجع السالف الذكر، ص ٨٤؛ الحاشية رقم ٤١.

(٣٠٥) الجاحظ، ١٩٥٨، ص ٨٣.

(٣٠٦) نفس المرجع، ص ٣٥٠، تعليق المحقق.

(٣٠٧) ابن منظور، ١٩٥٥، المجلد ٤، ص ٧٥.

لعبة أخرى ليلية تلعب بين فريقين. يرمي في الليل معظم أبيض في اتجاه ما، ثم يتسابق أطفال الفريقين للعثور عليه. «ومن أصابه فقد غلب أصحابه، فيقولون: عَظِيمٌ وَصَّاحٌ ضَحْحَ اللَّيْلَةِ، لَا تَضْحَكْ بعدها مِنْ لَيْلِهِ...» وكانوا، إذا غلب واحد من الفريقين، ركب أصحابه الفريق الآخر من الموضع الذي يجدونه فيه إلى الموضع الذي رما به منه»^(٣٠٨). ولعبة «الْحَطْرَةَ»^(٣٠٩) أيضًا يلعبها فريقان. تركز اللعبة على سوط من خرق مفتولة يتنازعه فريقان، فإن اقتك السوط من لاعب فريق يعتبر الفريق مهزومًا، فيركبه الفريق الغالب. و«الدَّارَةَ»^(٣١٠) كذلك لعبة تضم عددًا من الأطفال. يجلس طفلان ظَهْرًا لِظَهْرٍ، ويدور بقية الأطفال حولهما، ويحاولون ضربهما، ويحاول كل من الطفلين الجالسين القبض على الضارب، فإن قبض على الضارب أخذ مكان من قبض عليه. وهناك «لعبة الضب»^(٣١١). وهذه اللعبة تقتضي صورة ضب يوضع خلف صبي، ويطلب من الصبي أن يلمس مكانًا يسمى له منه. فإن نجح طلب بدوره من صبي آخر أن يلمس نفس المكان من الضب وهو مول له ظهره، فإن خاب حمل بقية الصبيان على ظهره الواحد تلو الآخر. وأما «لعبة الدُّوبَارِك»^(٣١٢) فإنها لعبة موسمية، يلعبها الأطفال ليلة النيروز المعترضدي^(٣١٣)، أي ليلة الحادي عشر من حزيران (يونيو). والدوبارك كلمة فارسية تعني العروس. فتصنع دمية في قامة فتاة يلبسونها لباس العروس، وتقام على سقف بعض المنازل. ويجتمع الناس حولها، فيوقدون النيران، ويضربون على الطبول، وينفخون في المزامير كما لو كان الحفل حفل زفاف، زفاف الدُّوبَارِك.

ويلعب الأبناء والبنات تحت رعاية ربة الأسرة، ولم تكن رعاية ربة الأسرة في حياتها اليومية تقف عند عنايتها بأبنائها وبناتها، بل هي أيضًا، في كثير من الأحيان، تسهم في الإنتاج لتسديد حاجة الأسرة من أغذية وملابس وغيرها، أو لكسب المال بعمل يديها، وقد يقع نوع من التعاون بين النساء على ذلك بالتداول. فقد جرت مثلًا العادة بتلمسان في زمن العقباني (توفي ٨٧١هـ/ ١٤٦٨م) أن يجتمع النساء «في مجتمع يسمونه التويزة، يغزلن عند امرأة واحدة في منزلها ما تدعوهن لغزله من كتان أو صوف، إعانة ورفقًا»^(٣١٤) والتويزة هذه ما زالت معروفة في بعض ربوعنا بالمغرب، وهي تحمل إلى اليوم نفس الإسم، وهذا الإسم

(٣٠٨) نفس المرجع، المجلد ١٢، ص ٤١١.

(٣٠٩) أحمد تيمور، ١٩٤٨، الصفحات ٢٢-٢٤.

(٣١٠) نفس المرجع، ص ٣٠.

(٣١١) نفس المرجع، ص ٣٧-٣٨.

(٣١٢) نفس المرجع، ص ٣٠.

(٣١٣) في شهر محرم سنة ٢٨٢ (آذار/ مارس ٨٩٥) أمر المعتمد بترك افتتاح الخراج في النيروز الذي هو نيروز العجم - ويصادف ذلك أول الربيع - وتأخيره إلى اليوم الحادي عشر من يونيو/ حزيران، وسُمِّي ذلك النيروز المعترضدي. انظر الطبري، المرجع السالف الذكر، المجلد ١٠، ص ٣٩.

(٣١٤) العقباني، المرجع السالف الذكر، ص ٧٧.

بدون شك بربري. ويعمل النساء خارج البيت، «كما هو مألوف التكرار» بالمغرب، «من اجتماع الجرم الغفير والملا الكثير منهم على السقايات والأفران لسقي الماء أو لطبخ الخبز»^(٣١٥). وكذلك يترددن على بعض الأسواق «فيجلسن إلى الصناعات يستصنعن عندهم شيئاً من المصنوعات»^(٣١٦)، أو يقصدن «سوق الغزل ونحوه»^(٣١٧) بحكم اضطرارهن إلى بيع ما ينتجن داخل المنزل واشترى ما يحتجن إليه من مواد أولية، وربما، حسب تعبير العقباني واستنكاره، «خالطهن الرجال وسفلة السماسرة، وحادثوهن وتمازحوا بما لا يحل»^(٣١٨).

وتتبع حتمًا الأتراح في الحياة اليومية الأفرح، واللعب، والكد لكسب القوت وتنشئة الأبناء. الحياة بصخبها ونشاطها اليومي مسيرة تقصر وتطول نحو الموت، الموت الذي يسدل الستار على اللعبة، على حياة كل فرد ويختم أنفاسه المعدودات. تمتحن الأسر بفقدان بعض أفرادها، وتقيم لذلك المآتم لتضميد جراحها. والنساء يلعبن في ذلك دور التعبير عن شدة اللوعة بضروب من «الطقوس»^(٣١٩) تواصلت من الجاهلية إلى يومنا هذا بالرغم من استنكار الإسلام لها ومقاومتها. يصف لنا هكذا الهمداني دارًا «قد مات صاحبها، وقامت نواد بها، واحتفلت بقوم قد كوى الجزع قلوبهم، وشقت الفجيجة جيوبهم. ونساء قد نشرن شعورهن، يضربن صدورهن، وجددن عقودهن، يلظمن خدودهن»^(٣٢٠). ونجد نفس العوائد بالمغرب، يحدثنا عنها مستنكرًا محمد بن سحنون^(٣٢١)، ويحي بن عمر^(٣٢٢). وكذلك بمصر حيث كانت تشق على الميت الثياب، وتسود الوجوه، وتحلق الشعور^(٣٢٣)، فحاول منع ذلك أزجور حين ولي الشرطة سنة ٢٥٣هـ / ٨٦٧م. ويصف لنا العقباني اجتماع النساء «في مقرّ يستأذن بعضهن بعضًا إليه يسمينه «بالزحف». وربما ضربن عليه بالدف والمزمر، ويخرجن في الأزقة عاليات الأصوات باديات الوجوه»^(٣٢٤)، وجزت العادة - وما زالت جارية - أن يصنع لأهل الميت طعام يقدم لهم وللقادمين عليهم^(٣٢٥).

(٣١٥) نفس المرجع، ص ٨٠.

(٣١٦) نفس المرجع.

(٣١٧) نفس المرجع.

(٣١٨) نفس المرجع، ص ٧٨.

(٣١٩) فيما يخص طقوس الموت بصفة عامة، ومغازيها ودورها الاجتماعي وتطورها من أقدم العصور إلى يومنا هذا، مع التأكيد على الغرب بصفة خاصة، انظر L.Y. Thomas، ١٩٨٥.

(٣٢٠) الهمداني، المرجع السالف الذكر، ص ٩٨-٩٩.

(٣٢١) ابن سحنون، المرجع السالف الذكر، ص ٣٣٢-٣٣٣.

(٣٢٢) يحيى بن عمر، المرجع السالف الذكر، الصفحات ٨٩-٩١.

(٣٢٣) الكندي، ١٩٥٩، ص ٢٣٦.

(٣٢٤) العقباني، المرجع السالف الذكر، ص ٧١.

(٣٢٥) ابن سحنون، المرجع السالف الذكر، ص ٢٣٢.

وبينما كان يغسل الفقراء بدون كلفة ويكفنون بأبسط كفن^(٣٢٦)، فإن التباهي والتفاخر - حتى في الموت - قد يبلغ عند الأثرياء وأصحاب الجاه والسلطان حدًا جنونيًا. «يحكى أنه لما مات الأمير سيف الدولة بن حمدان عام ٣٥٦هـ/٩٦٧م غسل سبع مرات: أولها بالماء، ثم بزيت النيلوفر، ثم بالصندل، وبعد ذلك بالضريرة، ثم بالعنبر، ثم بالكافور، ثم بماء الورد. وغسل بعد ذلك ثلاث مرات بالماء المقطر، ونشف بعد غسله بديقي ثمنه خمسون دينارًا أخذها الغاسل، وهو قاضي الكوفة، إلى جانب أجرته. ثم دهن بالزعفران والكافور، ووضع على خديه ورقبته مائة مثقال من الغالية، وفي عينيه وأذنيه ثلاثون مثقالًا من الكافور. وبلغ ثمن كفته ألف دينار، ثم وضع في تابوته ورش عليه الكافور»^(٣٢٧).

وفي موكب الصلاة على الميت كثيرًا ما تبرز للعيان المواجهات الحادة بين المذاهب. «مات رجل من أصحاب البهلول، فحضر هو، وابن غانم وابن فروخ، فصلوا عليه، وجيء بجنازة ابن صخر المعتزلي، فقالوا لابن غانم: الجنازة! - فقال: كل حي ميت، قدموا دابتي! وقيل لابن فروخ مثل ذلك، فقال مثله. وقيل للبهلول مثل ذلك، فقال مثله. وانصرفوا ولم يصلوا عليه»^(٣٢٨). وأمثال هذه القصة عديدة. «وكثيرًا ما كان العلماء يدفنون في دورهم، ثم ينقلون بعد عدة سنين إلى المقبرة. وفي النصف الثاني من القرن الرابع (العاشر الميلادي) ظهرت بين الشيعة عادة لا تزال باقية إلى اليوم، وهي حمل موتاهم إلى النجف وكربلاء»^(٣٢٩).

وبعد الدفن يأتي دور زيارة القبور وتلعب في ذلك النساء، كما هو الحال إلى اليوم، دورًا طلائعياً. يموت الرجل «وتخرج أمه وأخته وامراته، ويخرج معهن نساء من جيرانهن إلى المقبرة... والمرأة يموت زوجها أو ولدها أو بعض قرابتها فتتعاهد قبره كل يوم جمعة وغيره، وربما بكت بصياح، وربما اجتمع إليها نساء يبكين بالصراخ العالي»^(٣٣٠). «وقد يعمدن إلى نصب الأخبية على الجبانات تباهيًا وزعمًا أن يستتر من يطيل الجلوس منهن»^(٣٣١) وهكذا - حسب رأي العقباني - تنقلب الجبانات إلى «مجالس للتزهر»، «مع ما يتوقع من جرأة من لا يتقي الله تعالى على واقعة المعاصي بها لاستتار الكائن بها عن كثير من الاطلاع»^(٣٣٢).

(٣٢٦) كان ابن فروخ (توفي حوالي ١٨٣هـ/٧٩٩م) ربما غسل الأموات الضعفاء تواضعًا، ولا يولى ذلك غيره، ويحملهم إلى قبورهم (عياض، ١٩٦٨، ص ٤٦).

(٣٢٧) انظر آدم متر، ١٩٦٧، المجلد ٢، نقلًا عن ابن شداد.

(٣٢٨) عياض، المرجع السالف الذكر، ص ٤٩.

(٣٢٩) آدم متر، المرجع السالف الذكر، ص ٢٣٥.

(٣٣٠) يحيى بن عمر، المرجع السالف الذكر، ص ٩١-٩٢.

(٣٣١) العقباني، المرجع السالف الذكر، ص ٧٧ (بالتقديم العربي).

(٣٣٢) نفس المرجع.

ولا يستوي في موكب الدفن أواسط الناس والأعلام؛ فدفن الأعلام لا يخلو أبدًا من تأيين وإنشاد قصائد الرثاء. وعندما يكون الميت شخصية مرموقة، من الشخصيات الدينية خاصة، تحرص السلطة على قيادة موكب الدفن. توفي بالقيروان سنة ٢٥٦هـ / ٨٧٠م، محمد بن سحنون، وكان علمًا من أعلام المالكية، «فصلى عليه الأمير - حينئذ إبراهيم بن أحمد بن الأغلب - وضرب على قبره قبة. وضربت الأخبية حول قبره، وأقام الناس فيها شهورًا كثيرة حتى قامت الأسواق والبيع والشراء حول قبره»^(٣٣٣). وأُبنَ طبعا محمد بن سحنون بمراثي عديدة ذرف فيها الشعراء، حسب العادة المألوفة في كل هذه الحالات شرقًا وغربًا، قديمًا وحاضرًا، وأبلاً من الدموع الظرفية:

أذُرِ الدَّموعَ على أعزِّ محجَّل بسطت له أيدي المنون جبالها^(٣٣٤)

هكذا يخرج الأعلام من الحياة مدثرين بفنون البلاغة والبديع، ويجلباب إجلال السلط والعموم: من الولادة إلى الموت الحياة اليومية درجات! لقد حاولنا إجلاء بعض مظاهر هذه الحياة. وإن نحن لم نستطع، في فصل يضيق عن الاستيعاب، وصف سلوك الناس في العصر الوسيط في كامل أنشطتهم، فإن ما لا يدرك كله لا يترك قله.

(٣٣٣) عياض، ١٩٦٨، ص ١٨٦-١٨٧.

(٣٣٤) نفس المرجع، ص ١٨٧. مطلع مرثية محمد بن أبي داود، وكان من أصحاب محمد بن سحنون.

خاتمة

رسالة الإسلام

عبد الوهاب بوحدية

لعل التحليلات المتنوعة التي تتألف منها مادة هذا المصنف قد بينت للقارئ مدى إمكانيات الإسلام الهائلة كعقيدة وفكر ومجموعة من المؤسسات والنظم الراسخة في التاريخ. ولعلها أيضاً قد أوضحت الثراء الفذ للثقافة الإسلامية، التي يمكن وصفها بأنها «ثقافة فائقة»؛ إذ لا شك في أنها قد طبعت مجتمعات بالغة التباين بطابع لا يمحي، وختمت بخاتمها الدائم والباقي فترات بلغ من طولها أن أصبح لنا أن نرى في هذا الامتداد الزمني أيضاً وجهاً آخر من وجوه «المعجزة الإسلامية». وتمثل المعجزة الإسلامية كذلك فيما تحقق من المحافظة على حياة الرسالة وحيويتها، وحملها إلى فلاحى جزر الهند الشرقية وإلى أهل مدينة قرطبة الحضريين على السواء، وتمكنها من أن تحوز القبول لدى القبائل الإفريقية ولدى أهل القرى الساسانية دون فرق، وقدرتها على إبقاء نفس المبادئ حية ناطقة طوال أربعة عشر قرناً دون انقطاع.

إن هذا الدوام وهذه العالمية سمتان يحتاج إليهما عالم اليوم أشد الحاجة، لأن كل شيء يتكاتف في أيامنا هذه من أجل تضخيم قيمة ما هو نسبي، وتمييز المؤقت العابر، ومحاولة ترسيخ الحضارة البشرية على أسس من الاضطراب والقلق والبقاء المؤقت الحائل، فكثافة الكينونة وأثقال المصير وضخامة مسؤولياتنا التاريخية كلها يتضاءل باطراد نصيبها من المثول المتوهج في الضمير المعاصر، حتى بين المسلمين أنفسهم.

ولم يحدث أبداً أن اشتدت حاجة الإنسانية إلى رسالة الإسلام قدر اشتدادها الآن، كما لم يحدث أبداً أن تضاعف تقبل العالم للحكمة قدر تضاعفه اليوم، وإن الانتشار البالغ الاتساع لجدلوية سداها الزيف ولحمتها الأكاذيب ليضع الآن كل النظم الفكرية في مرتبة واحدة، أيّا كانت أسسها ومصادرها. ولم يسبق أبداً للفكر والقيم والمثل العليا والمعايير أن أطيح بها إلى هاوية الإنكار بمثل ما نشهده اليوم. بل إن كلمة «الايديولوجية» التي تجمع كل هذه العناصر قد أفرغت هي نفسها اليوم من كل معنى لها تقريباً. وكان جميع «الأفكار» متساوية في صفتها المؤقتة وإثارتها للتشكك وخضوعها للتحفظات. ومن هنا نشأ ذلك النقاش الذي يؤود تفكير

معاصرنا حول «الأصيل وغير الأصيل»، وبلغ الضلال غايته في التعريف المتعجل للأصيل بأنه التقليدي، ولغير الأصيل بأنه الحديث، إن لم يكن العكس.

فلا بد إذن من التذكير بأن القوة المنظمة للإسلام لا تنبع من «جمود» نظام مفروض، بل من دوام نموذج لا بد من إعادة إبداعه على الدوام من منطلق الاستناد إلى الوحي الإلهي وإلى مقتضيات الساعة على السواء. فتجربتنا الوجودية مستمرة بلا انقطاع في مواجهة مادة تتطلب التشكيل، وبنية تتطلب التحكم فيها والسيطرة عليها. ومن أمثلة ذلك أن نظم قانون العقوبات الإسلامي في العصر الوسيط أصيلة، ولكن أصالتها لا تزيد ولا تقل عن أصالة أحدث المحاكم في بلادنا، مع تحفظ واحد وحيد، هو أن يكون هدف الاثنين على السواء تحقيق المثل العليا التي لا يجوز المساس بها للعدل والحرية والكرامة. كذلك يستوي في الأصالة «الشرع» الذي ساد في الفترة القديمة ونظام العقوبات السائد اليوم في البلدان الإسلامية. وأصيل أيضًا كل تفسير علمي أو فقهي صائب يصدر عن مسلم ما أو عن الفخر الرازي نفسه، عن مالك بن أنس أو عن ابن تيمية، مثله في ذلك مثل أعمال الشيخ محمد عبده أو الشيخ محمود شلتوت.

فالمجتمع على الدوام، وليس اليوم فقط - في حالة صيرورة لا اكتمال لها، وما هو في نهاية الأمر سوى إرادة للكينونة الصائرة بلا توقف. وكل جماعة يصيها قدر من التوفيق في سعيها إلى الصيرورة يظل سعيها هذا في جميع الأحوال مرهونًا بسلامة وملاءمة المثل العليا التي تحفزها وبمطالبات الساعة ومقتضياتها. وليس هناك من ينكر أن متطلبات اليوم ومقتضياته فريدة وجديدة. ولكن متطلبات العصور الوسطى ومقتضياتها كانت أيضًا فريدة وجديدة بالنسبة لزمناها بنفس القدر، فلا يوجد أحد ولا شيء يمكنه أن يوقف مسيرة التاريخ، وإنما يمكن تشكيله والاستفادة من دروسه، أو الاستسلام السلبي لاجتياح موجاته، أي بالتحديد لاجتياح الحركة التي يكون الآخرون قد فرضوها عليه. فالتنافس السلمي أو الصراع مع الشعوب الأخرى ليس وليد اليوم، وإنما هو الآخر قديم قدم العالم.

وفي مواجهة الإسلام الجامد في تفاسير العصور الوسطى، المحاط بقوقعة من كتب الماضي تجاوزها الزمن إلى حد بعيد، في مواجهة هذا الإسلام يجب أن يقوم إسلام حي قادر في كل لحظة وفي جميع الظروف على تطوير إمكاناته الخاصة وابتكار الحلول المتجددة تجدد الحياة. والإسلام يحمل دائمًا متطلبات، ويحدد حدودًا ويفرض معايير. وهو يعرف أن شرفنا كمسلمين مؤمنين هو أن نتصرف من منطلق المسؤولية الكاملة ونقيم حياتنا بأيدينا وننشئ وجودنا بتفاصيله الفردية والجماعية على السواء. وإن الفعالية الاجتماعية للروح الإسلامية لا تكمن بأي حال في التكرار الروتيني لخبرة أو تجربة تعود إلى هذا الجيل الماضي أو ذاك، وإنما هي تنبع من خبرة دينية واسعة وثرية متغلغلة في نسيج الفعل الاجتماعي الذي تضيف عليه المغزى وتضيء جوانبه وتشيع فيه مثلها العليا المتميزة وتدفع به - ولكن على مسؤوليته الخاصة - في طريق الصيرورة التاريخية.

إن الإسلام، على نقيض ما تراه وجهات النظر الشديدة التبسيط، ليس صورة أقرب إلى أن تكون غائمة لمثل أعلى هو نفسه أقرب إلى أن يكون بعيد المنال، كما أنه ليس نفحة هذيان من أناس غير أسوياء نفسيًا واجتماعيًا. وهو ليس إسقاطًا لأوهام لم تشبع ولا هروبًا إلى خيالات من سقط المتاع ولا سعيًا إلى إنجازات جوهرها سراب. وهو ليس عملية تعويض عن إحباطاتنا الجماعية، ولا «متنفس المقهورين».

في الإسلام يقوم الإيمان والبنیان الأخلاقي والممارسة الاجتماعية متكاتفين. فالإيمان يتخلل أفكارنا ويساند كل مساعينا. والبنیان الأخلاقي الإسلامي يحدد التوجهات المعيارية التي تحفز حياتنا الشخصية وتنظم وجودنا الجماعي وتفرض قواعد سعينا اليومي. كما أنه مهما بلغت ثقافة أمور الحياة اليومية وتواضعها، أو خطورة أعمالنا الكبيرة وعظمتها، فإن الإيمان يحتويها جميعًا ويضفي عليها من جوهره الخاص.

ويفضل وحدة الإلهام الإسلامي، فإن النظم والمؤسسات الإسلامية تؤخذ - على نسق ما يتجلى في المجلد الحالي - باعتبارها أطرًا مرجعية «بعاد إنتاجها» بلا انقطاع، دون أن تبقى أبدًا على حال واحدة بالمعنى الدقيق للعبارة. وهي تحدد المسارات التي تجعل المؤمن يعود دائمًا إلى وضعه الصحيح دون أن يغدو مبعدًا إلى الهامشية المعتمدة. فالخاصية المميزة للنظام الإسلامي هي أنه «نظام شامل».

ففي إطار الإسلام أضحى التجانس في المجال الجغرافي، وفي المجال الاجتماعي والمجال الثقافي على السواء، وبنفس القدر. وقد استمد انتقال الممتلكات والأفكار والأشخاص من هذا التجانس زخمًا تجلي منه أن الإسلام لا يمثل على الإطلاق عالمًا جامدًا، بل حركة دائبة للناس والأشياء والنظم والمؤسسات والأفكار. وقد تبين - وسوف يتبين في المجلدين الثالث والرابع من هذا المصنف - كيف أدت هذه الحركة الدائبة إلى تغيير مسار تاريخ الشعوب التي اعتنقت الإسلام، وكيف كانت هي نفس الأساس الذي استند إليه قيام مختلف الحضارات الإسلامية، التي تظل في حكم الألبان الغربية لمن يغفل عن أن القرآن قد طور ورسخ في المقام الأول عقيدة الاجتهاد وفن اليقظة والانتباه و«الشغف» بالتجديد.

إن أهمية التوجهات الإسلامية في الأداء الاجتماعي لا تقف عند حدود الأزمنة الماضية، بل هي لا تزال تمارس تأثيرها تحت أعيننا، بدرجات متباينة من النجاح دون شك. ومن الخطأ الاعتقاد بأن الإسلام أثر متحفي من الوجهة الاجتماعية أو أنه شكل متخلف من أشكال ضميرنا الاجتماعي. فالإسلام قد أخذ حياتنا مأخذ الجد وأصبح عنصرًا ثابتًا دائمًا في وجودنا الاجتماعي. فهل هناك سبب للدهشة إذن في أن ما لم يفتأ يتكرر إعلانه من «تدهور» الإسلام لم يتحقق على الإطلاق؟ إن الإسلام يعاني بلا ريب قدرًا من الضعف والفقدان النسبي للفعالية، ولكن حيويته الدائمة تحفظ على المجتمعات الإسلامية الأمل في شيء آخر غير مجرد البقاء الذي تصدق عليها به القوى العظمى القائمة في عالم اليوم.

ومأساة الشعوب الإسلامية اليوم هي أنها ما زالت تعيش في ظل القصور الناتج عن غياب التحليل الناجع لمتطلبات عصرها. وإن فعالية التوجهات اللازمة لكفاحنا الحالي في سبيل تأكيد ذاتنا نستوجب أن تكون هذه التوجهات جزءًا لا يتجزأ من نظم جديدة للممارسة الاجتماعية تستلهم الإيمان وتكون في الوقت نفسه محددة ومعتمدة بشكل نظامي مؤسسي. ولا يمكن حصر الإسلام في مجرد نظام للقيم، لأنه أيضًا صيغة تنظيمية للوجود كله. والمشروع الإسلامي لتنظيم المجتمع هو الذي تجب العودة إليه والتمسك به دون كلل، وترجمته إلى أفعال تتناسب مع الإمكانيات الهائلة التي تتيحها لنا منجزات عصرنا؛ فهناك رسالة اجتماعية للإسلام ينبغي لها أن تترجم إلى مشروع عمل جماعي لزماننا، ولأجياننا الحالية على التحقيق. وهذه الرسالة التي رأينا معالمها الرئيسية في المصنف الحالي هي رسالة إثناء وعدل واجتهاد وتحرير. والقاعدة الذهبية في الإسلام هي أن عملنا الإنساني لا يفلح إلا إذا اتخذ موقعه في امتداد الخلق الإلهي. فالتاريخ كسب دائم نموذج الأول الخالد فعل الخلق الإلهي. فليس من المشروع فحسب، بل من الواجب أن نتقدم إلى الله بمجموع أفعالنا الشخصية والجماعية، فهذا هو أفضل طريق لكي يحقق المرء رسالة حياته كمسلم، لأن كونه مسلمًا معناه أن يعيش حياته وفقًا للمبادئ الإلهية. والسعادة الإسلامية هي ابتغاء رضوان الله؛ إذ إن المباركة الإلهية هي السعادة، وتنظيم الإنجاز الجماعي في المدينة الإسلامية يعني ضمناً أن العمل والإنتاج والتجارة مع الغير والتبادل الثقافي والاقتصادي كلها تتطلب إضفاء الصبغة الروحية العميقة على مجموع أعمالنا، فعلينا أن نضفي هذه الصبغة الروحية على العمل والتربية والتعليم والسياسة والنشاط البدني والقانون والعلاقات الدولية والحياة اليومية. فالجانب الروحي المقدس يتشارك وجودًا وامتدادًا مع مجموع وجودنا، وبه يتم انسجام جوهرنا ووجودنا، لأن كلاً منهما يغدو بذلك موجهًا إلى تحقيق ذاته وبلوغ غايتها. والحياة المادية تصبح عمدًا إذا لم ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالحياة الروحية. وهنا يجد كل من الاتجاه الإنساني والاتجاه العالمي والاتجاه الاجتماعي معناه الحقيقي، وتندمج هذه كلها في معنى واحد، هو: التكامل الكلي في الرؤية الإلهية، والاستسلام الإيجابي لله: أي الإسلام ﴿ومن يسلم وجهه إلى الله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى وإلى الله عاقبة الأمور﴾ (سورة لقمان، الآية ٢٢).

وفي التنظيم العملي للحياة الاجتماعية في الإسلام يكون الفرد الإنساني دائمًا هو الغاية. ويجب أن نستهدف من أفعالنا كلها أن نعبر عن إرادة الله وأن نحقق ذاتنا في الوقت نفسه، على ألا يغيب عن وعينا أبدًا أن الدنيا ليست هدفًا في ذاتها، ولا الإنتاج هدف في ذاته. ولكن الجهد والفعل هما اللذان يقرباني إلى الله، علمًا بأن هذا الجهد المتسامق نحو الله ليس ثابتًا جامدًا، بل هو نهاية مسيرة طويلة داخل النفس.

وخطوئنا المزدوج هو أن نظن أننا معفون من هذه المسيرة الداخلية الذاتية، وأن نريد التصرف وفق مسيرة أسلافنا. فنحن ننسى عندئذ أنه في الإسلام، أكثر من أي دين آخر،

بسبب عدم وجود كنيسة أو مؤسسة كهنوتية من أي نوع، يكون كل زهد عملاً شخصياً ومباشراً. ولكي أقدم عملي إلى الله يجب أن أكرسه أولاً، فليس هناك عالم للعمل في جانب وعالم للعبادة في جانب آخر، وإنما عملي صلاة وصلاتي عمل، وهناك اندماج وتكامل بل وتلاحم بين الفعل الفردي والجهد الجماعي والجانب الروحي. والهدف دائماً هو اتصال الفرد والأمة بالله، من خلال الجهد الإبداعي، والعبادة المتفانية. وإغفال ذلك معناه الانصراف عن أحد تعاليم الإسلام الأساسية.

ولا يقل عن ذلك خطراً ولا شيوغاً ذلك الخطأ المناظر الناجم عن الافتقار إلى نفاذ البصيرة فيما يتصل بمقتضيات الحياة الحديثة. وتداخل المقدس في الحياة الاجتماعية أمر «غير مناسب للواقع الحالي» إلى درجة تفرض علينا - في ديار الإسلام بصفة خاصة - بذل جهد مفرط كي ندرك العثرات الحقيقية التي تنطوي عليها هذه المقولة. ولا يمكن الاكتفاء بأن نعلن بمنتهاى البساطة إقامة مؤسسات العصور الوسطى من جديد، لأن هذه المؤسسات كانت مناسبة لعصرها وقامت بدورها فيه، ولكن عدم مسيرتها لزمنا الحالي لا مفر من أن يكون قاتلاً من الوجهة السوسولوجية. فمشكلاتنا الحالية لا يمكن حلها بصيغ مستخرجة من ركاب القرون السابقة، مهما كانت درجة فعالية هذه الصيغ في زمانها. وإنما علينا أن نعيد إبداع صيغ جديدة بكل تفاصيلها وأن نعيد تأسيسها، بل وأن نبتكر صيغاً جديدة تتناسب مع مقتضيات عالم اليوم، فلم يعد الأمر أمر نسخ وتقليد، وإنما هو أن نستند إلى المبادئ المجردة كي نوجد من جديد سوسولوجيا للمقدس، وتربية وتدريباً على الفعل قوامهما التلقائية.

وسوف يهدف المجلد السادس بالتحديد إلى دراسة الآفاق القريبة في هذا الصدد دراسة دقيقة، وفهم المجابهة بين الإسلام وبين صعوبات الحاضر. وليس الأمر هنا أمر استباق أو مصادرة على المطلوب، بل مجرد تمهيد للأرض؛ إذ إن رسالة الإسلام الاجتماعية التي حاولنا جلاءها ليست رسالة في الهواء، وإنما هي تخاطب مسلمي اليوم، الذين تعتورهم أزمات لم يعرفوا أخطر منها أبداً؛ فالإسلام كله تقريباً يدخل في نطاق ما اصطلاح على تسميته بالعالم الثالث؛ أي أنه لا يشارك إلا بالوجود الزمني في المناظرات الكبرى التي يضطرب بها عالمنا. ومؤدى ذلك أن الإسلام يعيش على نحو مؤلم وضع انفصامه عن الآخرين وعن العالم، بل وعن نفسه. وإذا شئنا ألا تغدو المقولة الإسلامية مرتبطة بأحداث الماضي - وبالتالي تجاوزها الزمن - فإن علينا أن نرد إليها معاصرتها التي لا نزاع فيها وأن نعمل، من خلال المشاركة النشطة في عالم الحاضر، في سبيل إضفاء صوت مسموع على شهادتها التي تنطوي على إثراء عظيم لجميع الأمم في عالم اليوم.

إن عالمنا يتطلب أن تتبنى كل المثل العليا المؤدية إلى الوحدة باعتبارها عناصر إيجابية للصدقة بين الشعوب. ولا يمكن لأحد أن يستبعد العقيدة الإسلامية من هذه المثل. ولا بد من أن نعلن أنه إذا كانت مجتمعاتنا الإسلامية مريضة، فإن عقيدتنا يمكن، ويجب أن تسهم

في إيجاد العلاج الناجع لها. فنحن نعاني من الجهل والبؤس والجزع والعنف والقهر وفرض الطفولية علينا. ونحن محرومون من الثروات الحقيقية لهذا العالم. ومحتاجون إلى قدر أكبر من الحرية والعدل والديمقراطية ومحتاجون إلى أن نحترم الآخرين وإلى أن نجعلهم يحترمونا، ومحتاجون إلى السيطرة على الطبيعة دون أن نخضع للسيطرة الوهمية النابعة من آية الحضارة الصناعية؛ إذ إن الانتصارات الرائعة للعلم والتكنولوجيا يجب أن توضع في خدمة الإنسان وقيمه، وليس العكس!

وفي مواجهة تخلفنا الاقتصادي والاجتماعي، لا بد لنا من أن نعقد عهدًا جديدًا مع الله ومع الطبيعة. وفي مواجهة شوقنا الحارق إلى العدل، الذي تفرضه علينا الحال التعمسة لعلاقتنا مع سائر إخواننا من كل الأعراق والعقائد والثقافات، تشتد حاجتنا إلى إعادة تأكيد توجهنا الدولي الأصيل ورسالتنا العالمية العميقة الجذور. في مواجهة اغترابنا نحتاج إلى أن «نبين» استقلالنا الروحي وأن «نبرهن عليه». وما هذا العهد والحلف الجديد بين الإنسان وبين الطبيعة والله جل شأنه سوى أسلوب لإضفاء الصفة الجدلية على عقيدتنا في العالم الحالي، ووسيلة لمعايشة حاضرنا.

إن الفراغ الروحي الراهن لا يفلح في ستره قناع من تعصب البعض، أو تقاعس البعض الآخر، أو المزايدة الرخيصة من جانب البعض الثالث. وإنما العمل الجريء الشاق على إعادة ربط حقائق عقيدتنا القرآنية بالواقع المعاصر، هو وحده الذي يجيز لنا التطلع إلى أن نكون خلفاء لله سبحانه وتعالى على الأرض، أرضنا اليوم. ولنتأمل في قوله جل شأنه: ﴿ولكلّ وجهٌ هو مولّيها فاستبقوا الخيرات أين ما تكونوا يأت بكم الله جميعًا إنّ الله على كل شيء قدير﴾ (سورة البقرة، الآية ١٤٨). إن هذه الآية موجّهة إلينا جميعًا، لتدعونا إلى أن نكون على الأقل منصفين واعين لرسالة الإسلام.

ببليوغرافيا عامة

المراجع العربية

- إبراهيم، زكريا، ١٩٥٩، مشكلة الإنسان المعاصر، القاهرة، مكتبة مصر.
- ابن الأبار، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، ١٩٦٣-١٩٦٤، الحلة السبراء، تحقيق حسين مؤنس، القاهرة، مجلدان.
- ابن الأثير، عز الدين، ١٩٧٠ وما بعدها، أسد الغابة، تحقيق محمد إبراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور، القاهرة، دار الشعب، ٧ مجلدات.
- ، ١٩٦٥، الكامل في التاريخ، تحقيق ك.ج. تورنيرب، ليدن، بريل ١٨٥١-١٨٧٦، ١٨٨٥-١٨٨٦؛ القاهرة، ١٢ مجلدًا؛ طبعة جديدة، بيروت، دار صادر، ١٩٦٥.
- ابن الأثير، مجد الدين أبو السادات المبارك، ١٩٧٦ وما بعدها، جامع الأصول، تحقيق حامد الفقي، القاهرة.
- ابن الأخوة، محمد بن محمد بن أحمد القرشي، ١٩٧٦، كتاب معالم القرية في أحكام الحسبة، تحقيق م.ب. محمود شعبان وصادق أحمد عيسى الموطى، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب.
- ابن أبي أصيبعة، ١٩٦٥، عيون الأنباء عن طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، بيروت.
- ابن أبي الحديد، أبو حامد عبد الحميد بن أبي الحسين، ١٩٥٨-١٩٦٤، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، عيسى البابي الحلبي، ٢٠ مجلدًا.
- ابن بسام، أبو الحسن علي بن بسام الشتريني، ١٩٣٩، الذخيرة، القاهرة، ١٣٥٨.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد، ١٩٦٩، السياسة الشرعية، القاهرة.
- ابن جبير، ١٩٠٧، الرحلة، تحقيق و. رايت، ليدن.
- ابن حجر العسقلاني، ١٩١٠، الإصابة في تمييز الصحابة، القاهرة، ١٣٢٨.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن علي، ١٩٦١، الأخلاق والسير، بيروت.
- ، ١٩٢٧-١٩٣٢، كتاب المحلى، القاهرة، ١٣٤٧-١٣٥٢هـ، ١١ مجلدًا.
- ، ١٨٩٩-١٩٠٣، الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة، ١٣١٧-١٣٢١هـ، ٤ مجلدات.
- ، ١٩٧٧، طوق الحمامة، تحقيق الطاهر أحمد مكي، القاهرة، دار المعارف.

- ابن حنبل، الإمام أحمد بن محمد، ١٨٩٥، المسند، القاهرة، ١٣١٣هـ، ٦ مجلدات؛ طبعة جديدة، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٨.
- ابن حوقل، أبو القاسم محمد بن علي، ١٩٣٨، صورة الأرض، تحقيق هـ. كرامرز، ليدن، مجلدان.
- ابن خلدون، ولي الدين عبد الرحمن بن محمد، ١٩٥٧-١٩٦٢، المقدمة، القاهرة، تحقيق عبد الواحد وافي، ٣ مجلدات؛ طبعة جديدة، القاهرة، دار الشعب، بدون تاريخ؛ بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٨.
- ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد، ١٩٦٨-١٩٧٢، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، بيروت، ٨ مجلدات.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن علي، ١٩٨٣، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الطبعة ٢، تحقيق عبد الحليم محمد عبد الحليم، القاهرة، دار الكتب الإسلامية، مجلدان؛ بيروت، الطبعة ٦، ١٩٨١.
- ابن سحنون، محمد، ١٩٦٩، كتاب آداب المعلمين، تحقيق محمود عبد المولى، الجزائر؛ طبعة جديدة ١٩٨١، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب، راجعه وعلق عليه محمد العروسي المطوي، تونس، ١٩٧٢.
- ، الأجوبة الفقهية، تحقيق عبد الحميد المنيف، في النشرة العلمية للكلية الزيتونية، العدد ٦، ١٤٠٣هـ.
- ابن سعد، أبو علي محمد، ١٩٠٥-١٩٤٠، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق أ. ساشاو وآخرين، ليدن، ٩ مجلدات في ١٦ جزءًا؛ الطبقات الكبرى، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ١٩٥٧-١٩٥٨، ٩ مجلدات؛ فهرس الأعلام المترجمين في الطبقات الكبرى لابن سعد، تأليف محمد علي أدلبي ومحمد عوامة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦.
- ابن سينا، أبو علي الحسين بن علي، ١٩٧١، الطبعة ٢، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ٣ مجلدات.
- ابن عبدون، ١٩٥٥، رسالة في الحسبة، تحقيق E. Lévi-Provençal، في: Documents arabes inédits sur la vie sociale et économique en occident musulman au Moyen Age, Le Caire, pp. 3-65.
- ابن عذاري، أبو العباس أحمد بن محمد، ١٩٨٣، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج. كولن وآخرين، بيروت، الدار العربية للكتاب، ٤ مجلدات.
- ابن عساكر، تاريخ دمشق، ١٨ مجلدًا، مخطوطة.
- ابن العطار، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبيد الله، ١٩٨٣، كتاب الوثائق والسجلات، تحقيق ب. شالمته وف. كورينت، مدريد.
- ابن عقيل، أبو الوفاء علي بن عقيل، ١٩٧٠، كتاب الفنون، تحقيق جورج مقدسي، بيروت، دار المشرق، مجلدان.
- ابن عمر، يحيى، ١٩٧٥، أحكام السوق، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب، تونس.
- ابن الفراء، القاضي يعلى محمد بن الحسين، ١٩٣٨، الأحكام السلطانية، تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة؛ طبعة جديدة، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣.

- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله مسلم، ١٩٢٥-١٩٣٠، **عيون الأخبار**، تحقيق أحمد زكي العدوي، القاهرة، دار الكتب، ١٣٤٣-١٣٤٩هـ، ٤ مجلدات؛ طبعة جديدة، القاهرة، المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٣.
- ابن قدامة، موفق الدين أبو أحمد عبد الله بن أحمد، ١٩٢٢-١٩٣٠، **المغني**، تحقيق رشيد رضا، القاهرة، ١٣٤١-١٣٤٨هـ، ١٠ مجلدات؛ طبعة جديدة مع فهرس، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٣، ١٤ مجلدًا.
- ابن القيم الجوزية، أبو بكر محمد بن أبي بكر، ١٩٧٣، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق طه عبد الرؤوف، بيروت، دار الجيل، ٤ مجلدات؛ تحقيق عبد الرحمن الوكيل، القاهرة/ مكة، ١٩٦٩؛ طبعة بيروت، دار الفكر، بدون تاريخ.
- ، ١٩٨٣، **تحفة المودود بأحكام المولود**، بيروت، دار الكتاب العربي.
- ، ١٩٥٣، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تحقيق حامد الفقي، القاهرة، ١٣٧٢هـ؛ طبعة جديدة، بيروت، دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.
- ابن ماجه، ١٩٥٢-١٩٥٣، **سنن ابن ماجه**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، ١٩٣٢/ ١٣٧٣هـ، مجلدان.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، ١٩٨١، **لسان العرب**، القاهرة، دار المعارف، ١٤٠١هـ، ٦ مجلدات؛ الطبعة ١، ١٣٠٠هـ-١٨٢٢، المطبعة الأميرية، القاهرة، ٢٠ مجلدًا.
- ابن ناجي، القاسم بن عيسى التنوخي، ١٩٠٢، **معالم الايمان في معرفة أهل القبروان**، تونس، ١٣٢٠هـ، ٤ مجلدات؛ طبعة جديدة، القاهرة، ١٩٦٨.
- ابن هشام، أبو محمد عبد الملك، ١٩٣٦، **السيرة النبوية**، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحافظ شليبي، القاهرة، ١٣٥٥هـ، ٤ مجلدات؛ طبعة جديدة، القاهرة، ١٩٣٧، مجلدان، طبعة جديدة، القاهرة، ١٩٦٣.
- ابن الهيثم، أحمد علي الحسن بن الحسن، ١٩٧١، **الشكوك على بطليموس**، تحقيق عبد الحميد صبرا ونبيل الشهابي، القاهرة.
- ، **كتاب المناظر**، ١٩٨٣؛ تحقيق عبد الحميد صبرا، الكويت.
- أبو داود، بدون تاريخ، سنن، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، ٤ مجلدات.
- أبو زهرة، محمد، **في المجتمع الإسلامي**، القاهرة؛ طبعة جديدة، دار الكتاب العربي.
- ، بدون تاريخ (حوالي ١٩٥٠) **الجريمة والعقوبة في الإسلام**، القاهرة؛ طبعة جديدة، ١٩٧٤.
- ، ١٩٦٥، **تنظيم الإسلام للمجتمع**، القاهرة، دار الفكر العربي.
- أبو عبيد، ١٩٦٨، **كتاب الأموال**، تحقيق م.خ. هراس، القاهرة؛ طبعة جديدة، بيروت، ١٩٨٦.
- أبو العرب، محمد بن علي بن تميم القبرواني، ١٩١٤، **طبقات علماء إفريقية**، تحقيق م. بنشيب، الجزائر؛ طبعة جديدة، بيروت، بدون تاريخ.
- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، **كتاب الخراج**، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الشروق.
- إخوان الصفاء، ١٩٢٨، **رسائل إخوان الصفاء**، تحقيق خير الدين الزركلي، القاهرة، ٤ مجلدات.
- أملي، حيدر، ١٩٦٩، **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، طهران/ باريس.

- أمين، أحمد، ١٩٣٥، الأخلاق، القاهرة.
- ، ١٩٣٨، فجر الإسلام، القاهرة.
- أمين، م. أ.، ١٩٨٠، الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر، القاهرة، دار النهضة العربية.
- الأنصاري، القاسم بن عبد الله، ١٩٢٥، أدرار الشروق على أنواء الفروق، مكة، ١٣٤٤هـ.
- البخاري، ١٨٦٢-١٩٠٨، الجامع الصحيح، تحقيق ل. كرهل، واصله ت. و. جوينبول، ليدن، بريل، ٤ مجلدات؛ صحيح البخاري، القاهرة، دار الشعب، ١٩٦٨.
- البرزلي، النوازل، مخطوطة رقم ٤٨٥١: المكتبة الوطنية، تونس.
- بركات، حلیم، ١٩٨٤، المجتمع العربي المعاصر، بيروت.
- البغدادي، الخطيب، ١٩٧٥، الرحلة في طلب الحديث، تحقيق نور الدين عطر، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ، ١٩٣١، تاريخ بغداد، القاهرة، ١٤ مجلدًا.
- ، ١٩٧٠، الكفاية في علم الرواية، الطبعة ٢، حيدر اباد.
- البغدادي، عبد القادر، ١٩٠٥، الفرق بين الفرق، القاهرة، طبعة جديدة، دار الآفاق الجديدة، الطبعة ٣، ١٩٧٨؛ القاهرة، مطبعة المعارف.
- بهنسي، أحمد فتحي، ١٩٦١، المسؤولية الجنائية في الفقه الإسلامي، القاهرة، مؤسسة الحلبي.
- بوحديبة، عبد الوهاب، «الحياة الاجتماعية الإسلامية كما صورها بعض المستشرقين» في مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ١٩٨٥، مجلدان.
- بن عاشور، الطاهر، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس.
- البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد، ١٩٣٦، كتاب الجماهر في معرفة الجواهر، تحقيق ف. كرنكاو، حيدر اباد.
- ، بدون تاريخ، في استيعاب الوجوه الممكنة في صناعة الاسطرلاب، ليدن، مخطوطة.
- ، ١٩٥٨، تحقيق ما للهند من مقولة، حيدر اباد.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد بن علي، ١٩٨٨، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، بيروت، دار الكتب العلمية.
- البيهقي، أحمد بن الحسين، ١٩٢٥-١٩٣٦، كتاب السنن الكبرى، حيدر اباد، ١٣٤٤-١٣٥٥هـ، ٩ مجلدات.
- التبريزي، ١٩٦١، مشكاة المصابيح، دمشق.
- الترمذي، ١٩٣١-١٩٣٤، صحيح... بشرح الإمام ابن العربي المالكي، القاهرة، ١٣٥٠-١٣٥٢هـ، ١٣ مجلدًا.
- تكريتي، ناجي، ١٩٧٩، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، بيروت، دار الأندلس.
- التهانوي، ١٨٥٤-١٨٦٢، كشف اصطلاحات الفنون، تحقيق محمد وجيه عبد الحق غلام وأ. سيرنجر وو. ناسو ليز، كلكتا، مجلدان؛ طبعة جديدة، بيروت، ١٩٦٦.

- التوحيدي، أبو حيان، ١٩٥٣، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، القاهرة، ٣ مجلدات.
- التومي، محمد، ١٩٨٠، نظام الأسرة في الإسلام، تونس.
- تيمور، أحمد، ١٩٤٨، لعب العرب، القاهرة، ١٣٦٧هـ.
- التيجاني، أبو عبد الله بن أحمد، ١٩٥٨، الرحلة، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب، تونس.
- الثعالبي، أبو منصور عبد المالك بن محمد، ١٩٦١، التمثيل والمحاضرة، تحقيق عبد الفتاح محمد حلو، القاهرة.
- ، ١٩٣٤، يتيمة الدهر، القاهرة.
- الجاحظ، ١٩٧١، البخلاء، تحقيق طه الحاجري، القاهرة، الطبعة ١، ١٩٥٨، القاهرة، دار المعارف.
- ، ١٩٣٨، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، ١٣٥٦هـ.
- الجرجاني، علي، ١٨٤٥، كتاب التعريفات، تحقيق ج. فلوجل، لبيزج؛ طبعة جديدة، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٨٨.
- الجمرد، أحمد، ١٩٥٦، هارون الرشيد، بيروت.
- الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس، ١٩٣٨، كتاب الوزراء والكتاب، تحقيق مصطفى السقا، وآخرين، القاهرة.
- الجوادي، مصطفى، ١٩٦٧، الرق في التاريخ والإسلام، الاسكندرية.
- الحاجري، طه، انظر الجاحظ.
- الحامدي، حاتم، تحفة القلوب، مخطوطة.
- حب الله، محمود، «موقف الإسلام من المعرفة والتقدم العلمي» في خلف الله (مشرف)، ١٩٦٢، الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة، القاهرة، ص ٣٠-٤١.
- الحريري، ١٨٦٧-١٨٨٣، المقامات، تحقيق الشريشي، بولاق؛ القاهرة، ١٢٨٤ و١٣٠٠هـ؛ القاهرة، ١٣٣٩هـ/١٩٢١؛ تحقيق الزمخشري، بيروت، ١٩٠٣.
- حفي، عبد الحليم، ١٩٧٨، أسلوب السخرية في القرآن الكريم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- حمادة، فاروق، ١٩٨٣، الوصية النبوية، الرباط، دار الثقافة.
- حمادة، م. ماهر، ١٩٨٢، المكتبات في الإسلام، بيروت.
- الحمزاوي، محمد رشاد، «التراث المعجمي والمعاصرة»، في من قضايا المعجم العربي، بيروت، ١٩٨٦.
- الحموي، ابن أبي الدم، ١٩٧٥، كتاب أدب القضاة، تحقيق مصطفى الزويلي، دمشق، المكتبة العربية.
- حميد الله، محمد، ١٩٥٢، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة، بيروت.
- الخرائطي، محمد بن جعفر، ١٩٣١-١٩٣٢، مكارم الأخلاق ومعاليها، القاهرة، ١٣٥٠هـ.
- خلف الله، محمد، ١٩٦٥، الفن القصصي في القرآن، القاهرة، طبعة جديدة، ١٩٧٨.
- ، ١٩٦٢، (مشرف) الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة، القاهرة.

- الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، ١٩٨٤، مفاتيح العلوم، تحقيق إبراهيم الإبياري، بيروت، وهي إعادة طبع لطبعة القاهرة، ١٣٤٢هـ-١٩٢٣.
- الدرامي، بدون تاريخ، سنن...، بيروت، دار إحياء السنة النبوية، مجلدان.
- دراز، محمد عبد الله، ١٩٧٠، الدين، بيروت، دار القلم.
- الدمغاني، ١٩٧٠-١٩٧١، قاموس القرآن، تحقيق عبد العزيز سيد الأهل، بيروت.
- الدولاطي، عبد العزيز، ١٩٧٦، مدينة تونس في العهد الحفصي، تونس.
- الذهبي، شمس الدين، ١٩٨١ وما بعدها، أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤاط وآخرين، بيروت، مؤسسة الرسالة، ٢٧ مجلدًا.
- الرازي، فخر الدين، ١٨٥٣، التفسير الكبير، القاهرة، بولاق، ١٢٧٠هـ، ٨ مجلدات.
- الرشيد، بن الزبير، القاضي، ١٩٥٦، الذخائر والتحف، تحقيق محمد حميد الله، الكويت.
- رضا، رشيد، ١٩٤٨، تفسير المنار، القاهرة، ١٢ مجلدًا.
- الزرنوجي، نعمان بن إبراهيم، ١٨٣٨، تعليم المتعلم لتعلم تاريخ العلم، لبيزج، القاهرة ١٣١١هـ/ ١٨٩٣م، وطبعات أخرى عديدة منها: ١٩٣١، المطبعة الرحمانية؛ ١٩٧٩، تحقيق مروان قباني، بيروت/دمشق، المكتب الإسلامي.
- الزرقاء، مصطفى أحمد، ١٩٦٨-١٩٦٩، المدخل إلى الفقه العام، القاهرة، مجلدان.
- ، «الشرع بوجه عام والشريعة الإسلامية» في خلف الله (مشرف)، ١٩٦٢، الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة، القاهرة، ص ١٣٨-١٦٠.
- زيد، مصطفى، ١٩٦٤، المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، القاهرة.
- زيدان، أ.، ١٩٨٢، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، بيروت/بغداد، مكتبة القدس - مؤسسة الرسالة.
- السباعي، مصطفى، ١٩٦٠، اشتراكية الإسلام، دمشق.
- السراج، الوزير، ١٩٧٠، الخلل، تحقيق محمد الحبيب الهيلة، تونس.
- السرخسي، محمد بن أحمد، ١٩٠٦-١٩١٢، المبسوط، القاهرة، ١٣٢٤-١٣٣١هـ، ٣٠ مجلدًا؛ طبعة جديدة، بيروت، دار المعرفة، ١٩٨٦، زائدًا مجلدًا للكشاف: فهارس المبسوط، لخليل الميس.
- سركيس، يوسف إلبان، ١٩٢٨، معجم المطبوعات العربية والمعربة، القاهرة، مجلدان؛ تكملة، ١٩٣١، مجلدان.
- السيوطي، جلال الدين، ١٩٣١، الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير، القاهرة، مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٠هـ، ٣ مجلدات، مع إضافات أدرجها يوسف النبهاني.
- ، ١٩٣٤، الجامع الصغير، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، مطبعة الحجاز، ١٣٥٢هـ، مجلدان.
- الشاطبي، أبو إسحق إبراهيم بن موسى، ١٨٨٤، الموافقات في أصول الشريعة، تونس، ١٣٠٢هـ، ٤ مجلدات؛ تحقيق محمد عبد الله دراز، دار المعرفة، ١٩٧٠، ٤ مجلدات؛ القاهرة، المطبعة الرحمانية، بدون تاريخ، مجلدان.

- الشرباصي، أحمد، ١٩٨٠، الطبعة ٤، يسألونك في الدين والحياة، بيروت، ٧ مجلدات.
 شلبي، أحمد، ١٩٥٤، الطبعة ٤، ١٩٧٣، تاريخ التربية في الإسلام، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية.
 شلتوت، محمود، ١٩٦٦ و ١٩٧٥، الإسلام عقيدة وشرعة، القاهرة.
 —، ١٩٧٧-١٩٧٩، الإسلام، القاهرة.
 —، ١٩٧٢، الفتاوى، القاهرة.
 —، ١٩٨٢، من توجهات الإسلام، القاهرة.
 الشهرستاني، ١٩٤٧-١٩٥٥، الملل والنحل، تحقيق بدران، القاهرة، مجلدان.
 الشيخ الصدوق، ابن بابويه القومي، ١٩٦٣، علل الشرائع، النجف، العراق.
 الصابوني، عبد الرحمن، ١٩٦٨، نظام الأسرة ومشكلاتنا في ضوء الإسلام، بيروت، دار الفكر.
 صلية، جميل، ١٩٧١، الطبعة الثانية ١٩٨٢، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، مجلدان.
 الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن زياد، ١٩٥٤-١٩٥٧، جامع البيان عن تفسير القرآن، تحقيق أحمد سعيد علي ومصطفى السقا، القاهرة، مصطفى الباي الحلبي، ٣٠ مجلدًا.
 —، ١٨٧٩-١٩٠١، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق م.ج. دو جويج، لندن، ١٦ مجلدًا؛ طبعة جديدة ١٩٦٤-١٩٦٥؛ تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعارف، ١٩٦٠، ١٩٦٦، ١٩٦٨.
 الطرطوشي، ١٩٥٩، كتاب الحوادث والبدع، تحقيق محمد الطالبي، تونس.
 طلّس، محمد أسعد، ١٩٥٧، التربية والتعليم في الإسلام، بيروت.
 الطالبي، محمد، ١٩٦٨، تراجم أغلبية مستخرجة من مدارك القاضي عياض، تونس.
 —، ١٩٨٥، الإمارة الأغلبية، ترجمه عن الأصل الفرنسي المنجي الصياد، بيروت.
 الطلقاني، أبو الحسن علي بن المفضل، ١٩٦١، الأمثال البغدادية، تحقيق لويس ماسينيون، القاهرة.
 عامر، س.، ١٩٦٦، التعزير في الشريعة الإسلامية، الطبعة ٤، القاهرة.
 عبد الباقي، محمد فؤاد، بدون تاريخ، اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، مكة.
 عبد الحكيم، م.، ١٩١٤، حقوق الأسرة، القاهرة.
 العبدري، محمد بن محمد بن علي، بدون تاريخ، الرحلة المغربية، القسطنطينية.
 عبد الوهاب، حسن حسني، ١٩٣٤، شهرات التونسيات، تونس، المكتبة التونسية.
 عطر، نور الدين، ١٩٧٩، منهج النقد في علوم الحديث، دمشق.
 —، ١٩٧٧، معجم المصطلحات الحديثية، دمشق.
 عثمان، محمد فتحي، ١٩٨٥، حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي، القاهرة، دار الشروق.
 العسكري، أبو هلال، ١٩٨٦، الحث على طلب العلم، تحقيق مروان قباني، بيروت / دمشق.
 العقباني، محمد بن أحمد التلمساني، ١٩٦٥-١٩٦٦، تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر، تحقيق علي الشنوفي في BEO, XIX, pp. 133-344.

- العمرى، ابن فضل الله، وصف إفريقية والأندلس، مقتطف من مسالك الأبصار، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب في: *Les Cahiers de Tunisie*، ص ٨١-٨٢، تونس، ١٩٧٣.
- العميدي، ١٩٦١، الإحكام في أصول الأحكام، الرياض، ١٣٨٧هـ، ٤ مجلدات في مجلدين؛ طبعة جديدة، بيروت، ١٤٠٢هـ/١٩٨١.
- عودة، عبد الملك، ١٩٦٨، التشريع الجنائي في الإسلام، القاهرة، الطبعة ٥، مجلدان.
- عياض، القاضي أحمد الفضل عياض بن موسى، ١٩٦٧، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق أحمد بكير محمود، بيروت، ٣ مجلدات.
- ، ١٩٦٨، المدارك، تراجم أغلبية مستخرجة من مدارك القاضي عياض، تحقيق محمد الطالبي، تونس.
- العيني، محمود بن علي بن موسى بدر الدين، ١٨٩٠-١٨٩٣، عمدة القارئ في شرح صحيح البخاري، اسطنبول، ١٣٠٨-١٣١١هـ، ١٣ مجلدًا.
- الغزالي، أبو حامد بن محمد، ١٩٦٩، أيها الولد، بيروت.
- ، ١٨٨٤، إحياء علوم الدين، القاهرة، ١٣٠٢هـ، ٤ مجلدات؛ طبعة أخرى، القاهرة، ١٣٨٥هـ/١٩٣٩، ٤ مجلدات.
- ، ١٩٦٤ أ، مشكاة الأنوار، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة.
- ، ١٩٦٤ ب، ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة.
- ، ١٩٠٤، المستصفي من علم الأصول، القاهرة، ١٣٢٢هـ، مجلدان.
- الفارابي، أبو نصر محمد بن طرخان، ١٩٥٩، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق أن. نادر، بيروت، الطبعة ١، القاهرة، ١٣٢٤هـ/١٩٠٧.
- ، ١٩٧١، فصول منتزعة، تحقيق فوزي م. النجار، بيروت.
- ، ١٩٦٨، كتاب الملة، تحقيق محسن مهدي، بيروت.
- ، ١٨٩٣، الفتاوى الهندية، بولاق، ١٣١١هـ، ٦ مجلدات.
- ، ١٩٢٦، تحصيل السعادة، حيدر اباد.
- ، ١٩٠٧، كتاب المجموع من مؤلفات الفارابي، القاهرة.
- السنجري، محمد شوقي، ١٩٨٠، الإسلام والضمان الاجتماعي، الرياض.
- الفياض، أحمد، ١٩٧٢، تاريخ التربية عند الإمامية وأسلافهم من الشيعة بين عهدي الصادق والطوسي، بيروت.
- الفيثوري، شاذلي، «التربية وحقوق الطفل في الإسلام»، سلسلة دراسات إسلامية، العدد ٩، تونس، ١٩٨٥.
- القاسبي، أبو الحسن علي، ١٩٥٥، الرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني في التربية في الإسلام، القاهرة.
- القاسمي، بدون تاريخ، موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين، بيروت.
- القاضي صاعد، بدون تاريخ، طبقات الأمم، القاهرة، مكتبة محمد علي صبيح.

- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، ١٩٢٥-١٩٢٧، الفروق = أنوار البروق في أنواء الفروق، القاهرة، ١٣٤٤-١٣٤٦هـ، ٤ مجلدات في مجلدين.
- القرضاوي، يوسف، ١٩٧٢، الحلال والحرام في الإسلام، بيروت، المكتب الإسلامي.
- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم، ١٩١١، الرسالة القشيرية، القاهرة، ١٣٣٠هـ؛ طبعة جديدة، القاهرة، مكتبة صبيح، ١٩٥٧.
- قطب، سيد، ١٩٧٤، العدالة الاجتماعية في الإسلام، بيروت، دار الشروق.
- ، ١٩٧٣، في ظلال القرآن، بيروت، ٦ مجلدات.
- الكاشاني، أبو بكر بن مسعود، ١٩٠٩-١٩١٠، بدائع الصنائع في ترتيب الشريعة، القاهرة، ١٣٢٧-١٣٢٨هـ، ٨ مجلدات.
- الكناني، عبد العزيز بن يحيى، ١٩٨٣، ط ٢، كتاب الحيدة، المدينة المنورة.
- الكندهلوي، محمد، ١٩٧٤، حياة الصحابة، بيروت، دار الفكر.
- الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحق، كتاب الفلسفة الأولى، في رسائل... انظر أدناه.
- ، ١٩٧٨، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، المجلد ١، القاهرة، ١٩٥٠؛ المجلد ٢، ١٩٥٣؛ المجلد ١، طبعة جديدة مراجعة، القاهرة، دار الفكر العربي.
- الكندي، محمد بن يوسف، ١٩٥٩، ولاية مصر، بيروت، ١٣٧٩هـ.
- الماجد، عبد الرازق مسلم، بدون تاريخ، مذاهب ومفاهيم في الفلسفة وعلم الاجتماع، بيروت.
- مالك بن أنس، ١٩٥١، الموطأ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، ١٣٧٠هـ، مجلدان؛ طبعة جديدة، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٥.
- ، ١٩٠٦-١٩٠٧، المدونة الكبرى، القاهرة، ١٣٢٤-١٣٢٥هـ، ١٦ مجلدًا.
- المالكي، أبو بكر علي بن محمد، ١٩٥١، رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية، تحقيق حسين مؤنس، القاهرة؛ تحقيق بشير البكوش ومحمد العروسي المطوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨١، ٤ مجلدات.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، ١٩٧٣، الأحكام السلطانية، القاهرة، مصطفى الباي الحلبي، ١٣٩٣هـ؛ طبعة جديدة، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩١٥.
- ، ١٩٨٦، كتاب أدب الدنيا والدين، تحقيق م. صباح، بيروت، الحياة.
- مبارك، زكي، بدون تاريخ، الأخلاق عند الغزالي، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى.
- المبارك، محمد، ١٩٨٠، نظام الإسلام الاقتصادي، بيروت.
- المبرّد، أبو العباس محمد بن يحيى، ١٩٨٦، الكامل، تحقيق محمد أحمد الدالي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ٤ مجلدات.
- متز، آدم، ١٩٦٧، الطبعة ٤، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة/بيروت، مكتبة الخانجي - دار الكتاب العربي، مجلدان.
- المجليدي، أحمد بن سعيد أبو العباس، ١٩٧٠، التيسير في أحكام التعزير، تحقيق إقبال موسى، الجزائر.

المؤلفون

محمد عبد الهادي أبو ريذة

أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة والكويت. أخصائي في الفلسفة الإسلامية وتاريخ الحضارة العربية. ألف العديد من الدراسات في الفلسفة الإسلامية، وحقّق عددًا من النصوص وخاصة للكندي والغزالي.

محمود شريف بسيوني

أستاذ القانون بكلية ديبول في شيكاغو. الأمين العام للرابطة الدولية للقانون الجنائي. رئيس المعهد الدولي للعلوم الجنائية. ألف عددًا من الكتب ولاسيما «نظام القضاء الجنائي في الإسلام» *The Islamic Criminal Justice System*.

عبد الوهاب بوحدية

أستاذ علم الاجتماع الإسلامي والمغاربي في جامعة تونس. خبير في حقوق الإنسان ومناضل في هذا المجال. ألف كثيرًا من الدراسات عن التنمية والإسلام في عصرنا الحاضر، وصدرت له على وجه الخصوص المؤلفات التالية: *La sexualité en Islam* (الحياة الجنسية في الإسلام)؛ *Criminalité et changements sociaux* (ظاهرة الإجرام والتغيرات الاجتماعية)؛ *L'imaginaire maghrébin* (أوجه الخيال في الفكر المغاربي)؛ *Raisons d'être* (الأسباب والمبررات).

محمد معروف الدواليبي

أستاذ سابق بكلية القانون والشريعة في جامعة دكاك ورئيس سابق لمجلس النواب ورئيس سابق للوزراء في الجمهورية العربية السورية. مستشار في الديوان الملكي بالمملكة العربية السعودية. رئيس رابطة الإسلام والغرب، صدرت له دراسات عديدة عن الشريعة الإسلامية وقضايا الإسلام.

أمل دوغرامجي

أستاذ سابق للأدب الإنجليزي والعلاقات الدولية. عميدة كلية الآداب بجامعة هاسيتيب (أنقرة). ألفت كثيرًا من الدراسات عن الحضارة الإسلامية والمرأة في العالم الإسلامي.

الحبيب الفقي .

أستاذ تاريخ الفلسفة العربية والإسلامية بجامعة تونس. متخصص في الفكر الشيعي والإسماعيلي. أَلَفَ كثيرًا من التحقيقات والدراسات عن الفكر الإسلامي، ولاسيما كتاب: *Les idées philosophiques et doctrinales des ismaéliens* (الأفكار الفلسفية والعقائدية لدى الإسماعيليين).

شاذلي الفيتوري

أستاذ علوم التربية بجامعة تونس. مدير الدراسات بمكتب التربية الدولي (جنيف). صدرت له دراسات عديدة عن الفكر التربوي في الإسلام. أَلَفَ كتاب: *Bilinguisme et biculturalisme* (الثنائية اللغوية والازدواجية الثقافية).

محمد فاضل الجمالي

أستاذ علوم التربية بجامعة تونس. رئيس وزراء سابق ووزير خارجية سابق في العراق. صدرت له دراسات كثيرة بالانجليزية والعربية عن التربية الإسلامية وقضايا الإسلام، ولاسيما: تربية الإنسان الجديد، ونحو تجديد الفكر الإسلامي في مجال التربية.

عبد العزيز كامل

أستاذ الجغرافيا البشرية بجامعة القاهرة ورئيس جامعة الكويت. نائب سابق لرئيس الوزراء، ومسؤول عن الشؤون الدينية في مصر. صدرت له قرابة عشرين مؤلفًا عن إفريقيا وقضايا الإسلام، ومن بينها: مع الرسول والمجتمع، والإسلام والتفرقة العنصرية، والقرآن والتاريخ.

روحان امباي

أستاذ في الفكر الإسلامي بجامعة داكار. مدير المعهد الإسلامي بداكار. صدرت له عدة مؤلفات لاسيما: *L'histoire de la pensée islamique* (تاريخ الفكر الإسلامي)؛ *L'Islam songhay* (الإسلام في صونجهاي)؛ *L'Islam au Sénégal* (الإسلام في السنغال)؛ *Histoire du Sénégal* (تاريخ السنغال).

التهامي نقرة

أستاذ العلوم الدينية. شيخ جامعة الزيتونة بتونس. وصدرت مؤلفات عديدة عن الحديث والقرآن ومن بينها: الجوانب النفسانية في القصص القرآنية، وعقيدة البعث في الإسلام.

محمد الطالبي

أستاذ التاريخ بجامعة تونس. عميد سابق لكلية الآداب والعلوم الإنسانية بتونس. أَلَفَ كثيرًا من الدراسات عن الأغلبة وعن الإسلام في العصور الوسطى.

المحاسبي، الحارث، بدون تاريخ، آداب النفوس، القاهرة؛ طبعة جديدة، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٤.

محمد، عبد الحكيم، ١٩١٤، حقوق الأسرة، القاهرة.

المحمصاني، صبحي، ١٩٤٦، فلسفة التشريع في الإسلام، بيروت.

—، ١٩٤٨، النظرية العامة للموجبات والعقود في الشريعة الإسلامية، بيروت، مجلدان.

مذكور، محمود سلامة، ١٩٦٩، الجنين والأحكام المتعلقة به في الفقه الإسلامي، القاهرة، دار النهضة العربية.

—، ١٩٦٥، نظرة الإسلام لتنظيم النسل، القاهرة، دار النهضة العربية.

المراكشي، عبد الواحد، ١٩٦٣، المُعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق سعيد العريان، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

المرزوقي، محمد، ١٩٨٤، مع البدو في حلهم وترحالهم، تونس، الدار العربية للكتاب.

مسكويه، ١٩١١، تهذيب الأخلاق، القاهرة، المكتبة الحسينية، ١٣٢٩هـ.

مشرفة، عطية، ١٩٦٦، القضاء في الإسلام، القاهرة، شركة طباعة الشرق الأوسط.

المقري، أبو العباس أحمد التلمساني، ١٩٦٨، نفع الطيب، تحقيق إحسان عباس، بيروت، ٨ مجلدات.

محمد بن سحنون، انظر ابن سحنون.

المنجد، صلاح الدين، ١٩٥٧، الحياة الجنسية عند العرب، بيروت.

المنيّف، عبد الحميد، انظر ابن سحنون.

النجار، ابراهيم، والزري، البشير، ١٩٨٥، الفكر التربوي عند العرب، تونس.

النسائي، بدون تاريخ، سنن... بشرح جلال الدين السيوطي، تحقيق الشيخ حسن محمد المسعودي، القاهرة، ٨ مجلدات.

نهج البلاغة، نص صححه صبحي الصالح، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧.

انظر أيضًا ابن أبي الحديد.

النسفي، علي بن أحمد بن محمود، بدون تاريخ، تفسير...، بيروت، ٤ مجلدات.

النبال، محمد البهلول، ١٩٦٥، الحقيقة التاريخية للنصوف الإسلامي، تونس، النجاح.

هارون، عبد السلام، ١٩٥١-١٩٥٤، نوادر المخطوطات، ١-٨، القاهرة.

الهروي، أبو الحسن علي بن أبي بكر، ١٩٥٤، الطبعة ٤، كتاب الإشارات إلى معرفة الزيارات، تحقيق ج. سورديل - تومين، دمشق.

الهمداني، بديع الزمان، ١٩٥٨، المقامات، بيروت.

وافي، علي عبد الواحد، ١٩٦٧، حقوق الإنسان في الإسلام، القاهرة.

الورجلاني، أبو زكريا يحيى بن أبي بكر، ١٩٨٥، كتاب السيرة وأخبار الأئمة، تحقيق أيوب عبد الرحمن، تونس؛ تحقيق اسماعيل العربي، الجزائر، ١٩٧٦.

الوشاء، أبو الطيب محمد بن أحمد، ١٩٨٠، المَوْشَى، بيروت.

ياقوت (الحموي)، ١٩٣٨، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق فريد الرفاعي، القاهرة.

المراجع الأجنبية

Abréviations utilisées dans les notes et dans la bibliographie

Les abréviations utilisées pour les noms arabes sont celles qui sont généralement reçues par les orientalistes; on en trouvera la liste dans *GAS*, I, p. XV. Noter en particulier que:

a. = Abū ou Abī; = A. = Aḥmad; ‘A = ‘Alī; ‘Al. = ‘Abd Allāh; b. = Ibn. On y a ajouté Ish = Ishāq; Yaḥ = Yaḥyā.

- *AJIL* = *American Journal of International Law*.
- *BEO* = *Bulletin d'études orientales*, Damas.
- *EI*¹, I-IV et *Supplément* = *Encyclopédie de l'Islam*, 1^{re} édition, Leyde et Paris, 1913-1937; *Supplément*, 1942.
- *EI*², I-VI = *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition; Leyde et Paris, 1960 et suiv.
- *GAL*, I-II et *GAL*, S, I-III = C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, I-II, 2^e édition, 1943-1949; *Supplément*, I-III, 1937-1942, Leyde, Brill.
- *GAS*, I-IX = F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 1967-1984, Leyde, Brill.
- *IFAO* = Institut français d'archéologie orientale, Le Caire.
- *JA* = *Journal asiatique*.
- *MIDEO* = *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales*, Le Caire.
- *PIFD* = *Publications de l'Institut Français de Damas*, Damas et Beyrouth.
- *REI* = *Revue des études islamiques* (Paris).
- *ZDMG* = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*.

Abiad, M., 1981, *Culture et éducation arabo-islamiques au Sham pendant les trois premiers siècles de l'Islam*, d'après *Tārīkh madīnat Dimashq* d'Ibn ‘Asākir, Damas.

Adorno, Anselme, 1978, *Itinéraire d'Anselme Adorno en Terre sainte (1470-1471)*, trad. par Heers et G. Groer, Paris.

Ahmad, Akbar S. et Hart, M. David (eds.), 1983, *Islam in Tribal Societies, from the Atlas to the Indus*, London.

Ahmad, "Islamic Civilization and Human Rights", *Revue égyptienne de droit international*, XII (1956).

Ahmed, Munir ud-Din, 1968, *Muslim Education and the Scholar's Social Statuts up to the 5th Century Muslim Era (11th Century Christian Era) in the Light of Ta'rikh Baghdad*, Zurich.

Ahsan, M., 1979, *Social Life under the Abbasids*, London.

El-Ali, Saleh A., "The Foundation of Baghdad" in A.H. Hourani and S.M. Stern (eds.), *The Islamic City*, Oxford, 1970.

Anawati, Georges Chehata, «Textes arabes anciens édités récemment en Égypte» in *MIDEO*, 1-18 (1954-1988); vol. 19 (1989) par Claude Gilliot.

—, Voir L. Gardet et G. Anawati.

- Arkoun, M., 1986, *L'Islam, morale et politique*, Paris.
- , 1975, *La pensée arabe*, Paris, trad. arabe, Beyrouth, 1979.
- , 1989, *Ouvertures sur l'Islam*, Paris.
- al-^ʿAwwa, Mohamed Selim, "The Basis of Islamic Penal Legislation", in M.C. Bassiouni (ed.) *The Islamic Criminal Justice System*, New York, 1982.
- Badawi, ^ʿAbdurrahman, 1968, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris.
- Bahnasi, A. Fathi, "Criminal Responsibility in Islam" in M.C. Bassiouni (ed.), *The Islamic Criminal Justice System*, New York, 1982.
- , 1967, *Le talion en droit musulman*, Le Caire.
- Bassiouni, M.C. (ed.), 1982, *The Islamic Criminal Justice System*, New York.
- , "Sources of Islamic Law and the Protection of Human Rights" in M.C. Bassiouni (ed.), 1982.
- , 1980a, *Substantive Criminal Law*, The Netherlands.
- , "The Protection of Diplomats under Islamic Law", *AJIL*, 1980b.
- Beeston, A.F.L. (ed.), 1983, *Arabic Literature to the end of the Umayyad period*, Cambridge.
- Benmalha, "Ta^ʿzir Crimes" in M.C. Bassiouni (ed.), *The Islamic Justice System*, New York, 1982.
- Bercher, L., 1926, *Les délits et les peines de droit commun prévus par le Coran. Leur réglementation dans les droits malékite, chaféite et hanéfite*, Tunis.
- Bernardi, R. "Signification du plan ancien dans la ville arabe" in A.H. Hourani and S.M. Stern (eds.), *The Islamic City*, Oxford, 1970.
- Berque, J., 1978, *L'intérieur du Maghreb, XV^e-XIX^e siècle*, Paris.
- , 1982, *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb*, Paris.
- el-Berri, 1975, «La prestation de serment comme processus d'instruction des crimes d'homicide dans la législation islamique», *Revue internationale de droit pénal*, XLVI.
- Blachère, R., 1975, *Analecta*, Damas, PIFD.
- Boisard, M., 1980, *L'humanisme de l'Islam*, Paris.
- Bosworth, C.E. 1982, *Medieval Arabic Culture and Administration*, London.
- , "The Persian Impact on Arabic Literature" in A.F.L. Beeston (ed.), *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge, 1983.
- Bouhdiba, A., 1975, *La sexualité en islam*, Paris.
- , et Chevalier, D. (dir publ.), 1982, *La ville arabe dans l'Islam*, Paris/Tunis.
- , "Durée et changement dans la ville arabe" in A. Bouhdiba et D. Chevalier (dir. publ.), *La ville dans l'islam*, Paris/Tunis, 1982.
- Brockelmann, C., *Geschichte der arabischen Literatur*, 1^{re} éd., I-II, Weimar/Berlin, 1898-1902, 2^e éd., Leyde, 1943-1949 (= GAL); *Supplément*, I-III, Leyde, 1937-1942 (= GAL, S I-III).
- Brunschvig, R., *EI²* art. «^ʿAbd».
- , 1947, *La Berbérie orientale sous les Hafside*, Paris.
- , 1936, *Deux récits de voyage inédits en Afrique du Nord au XV^e siècle. ^ʿAbd al-Bāsiṭ b. Khalīl et Adorno* (thèse complémentaire), Paris.

- Cahen, C., *Et*² art. «Dhimma».
 —, *Et*² art. «Kharādj».
 —, 1963, «Notes de diplomatie arabo-musulmane», *JA*, pp. 311-325.
 —, 1983, *Orient et Occident aux temps des croisades*, Paris.
 —, 1977, *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, Damas, *PIFD*.
 —, et Talbi, M., *Et*² art. «Hisba».
 Canard, M., 1973, *Miscellanea Orientalia*, Londres, 1973.
 Carré, O., 1982, *L'Islam et l'État dans le monde d'aujourd'hui*, Paris.
 Caspar, R., «Les versions arabes du dialogue entre le Catholicos Timothée I et le calife al-Mahdi» in *Islamochristiana*, III (1977).
 Chabry, A. et L., 1984, *Politique et minorités au Proche-Orient: les raisons d'une explosion*, Paris.
 Charles, E., 1965, *Le droit musulman*, Paris.
 Charnay, J.P., 1977, *Sociologie de l'Islam*, Paris.
 Cheddadi, Abdesselam, voir Ibn Khaldūn, 1956-1961.
 Chehata, C., 1936, *Essai d'une théorie générale de l'obligation en droit musulman*, Le Caire; réimpr. Paris, 1969.
 Chikh Bouamrane et Louis Gardet, 1984, *Panorama de la pensée islamique*, Paris.
 Corbin, H., 1964, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris.
 Corbon, J., 1977, *L'Église des Arabes*, Paris, Cerf.
 Corm, G., 1971, *Contribution à l'étude des sociétés multiconfessionnelles. Effets socio-juridiques et politiques du pluralisme religieux*, Paris.
 Devisse, J., «Routes de commerce et échanges en Afrique occidentale en relation avec la Méditerranée», *Revue d'histoire économique et sociale*, I (1972).
 Djaït, Hicham, 1975, «Lectures de l'Islam», *Annales ESC*, 4, Paris.
 Donner, Fa., McG., 1981, *The Early Islamic Conquests*, Princeton.
 Dozy, R., 1845, *Dictionnaire détaillé des noms de vêtements chez les Arabes*, Amsterdam; réimpr.; Beyrouth, s.d.
 —, 1927, 2^e éd. *Supplément aux dictionnaires arabes*, I-II, Leyde/Paris.
 Dufourq, C.-E., 1966, *L'Espagne catalane et le Maghreb aux XIII^e et XIX^e siècles*, Paris.
 Duri, A.A., *Et*² art. «Baghdād».
 Ebied, R.V. "The Syrian Impact on Arabic Literature" in A.F.L. Beeston (ed.), *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge, 1983.
 Eche, Youssef, 1967, *Les Bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au Moyen Âge*, Damas, *PIFD*.
 Engelhardt, E.D., 1982, *La Turquie et les Tanzimat*, Paris.
L'enseignement en Islam et en Occident au Moyen Âge, Colloque international de la Napoule, octobre 1976, *REI*, XLIV (1976); réimpr. Paris, *REI*, hors série, 13, 1977.
 Esposito, J.L. (ed.), 1980, *Islam and Development, Religion and Socio-political Change*, Syracuse, University Press.
 Ess. J. van, 1965, «Ibn Kullab und die Mihna.», *Oriens*, 18-19, 1965, pp. 19-142; trad. française C. Gilliot, *Arabica*, 1990.

- , «Disputationpraxis in der Islamischen Theologie. Eine vorläufige Skizze» in *L'enseignement en Islam et en Occident au Moyen Âge*, Colloque international de La Napoule, octobre 1976, *REI*, XLVI 1976; réimpr. *REI* hors série, 13, (1977).
- , 1978-1979, «Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme», *REI*, XLVI, pp. 163-240 et XLVII, pp. 19-69; réimpr. Paris, *REI*, hors série, 14, 1984, avec index.
- Fattal, A., 1958, *Le statut légal de non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth.
- Farès, Bichr, 1932, *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam*, Paris.
- Fazlurrahman, A., 1974-76 et 1979, *Economic Doctrines of Islam*, I-III, Lahore; IV, London.
- , 1966, *Islam*, Chicago/London.
- Fitouri, Chadli, «L'Islam» in *Travail, Cultures et Religions*, Paris.
- Gardet, Louis, 1961, *La cité musulmane*, Paris.
- , 1977, *Les hommes de l'Islam*, Paris, 2^e éd. mise à jour, 1982.
- , et Anawati, G., 1983, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris.
- , et Chikh Bouamrane, 1984, *Panorama de la pensée islamique*, Paris.
- Gaspard, R. et Fitzgerald, M. «Le Ḥadith», *Études Arabes* (Rome, Pontifical Institute of Arabic Studies), 21 (1969).
- Gaufrey-Demombynes, M., 1957, *Mahomet*, Paris.
- Gilsenan, M., 1982, *Recognizing Islam*, London.
- Godard, André, «L'origine de la madrasa, de la mosquée et du caravansérail à quatre iwans», *Ars Islamica*, XV-XVI (1951).
- Goldziher, Ignaz, 1880-1890, *Muhammedanische Studien*, I-II, Halle; réimpr. 1961, Hildesheim.
- Goodman, L.E., "The Greek Impact on Arabic Literature" in A.F.L. Beeston (ed.), *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge, 1983.
- Ghrab, Saâd, 1996, *Ibn 'Arafa et le Malhisme en Ifriqiya au VIII^e/XIV^e siècles*, Tunis.
- Grunebaum, G.E. von, 1969, *Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams*, Zurich.
- al-Hadi, Idriss, 1962, *La Berbérie de l'Est à l'époque des Zirides*, Paris.
- Halm, Heinz, 1977, «Die Anfänge der Madrasa», *ZDMG*, suppl. III, 1.
- Hamidullah, M., 1979, 4^e éd., *Le Prophète de l'Islam, sa vie, son œuvre*, I-II, éd. augmentée, Paris.
- , 1945, *Muslim Conduct of State*, Lahore.
- , 1939, "Educational System in the Time of the Prophet", *Islamic Culture*, XIII.
- Hebbo, Ahmed, 1984, *Die Fremdwörter in der arabischen Prophetbiographie des Ibn Hischam*, Frankfurt/Berne/New York/Nancy (Heidelberger Orientalische Studien 7).
- Heyd, W. von, 1959, *Histoire du commerce du Levant au Moyen Âge*, I-II; trad. Fr. Reynaud, Amsterdam.
- Hodgson, M.G.S., 1958, *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization*, I-III, Chicago.
- Hourani, A.H. and Stern, S.M. (eds.), 1970, *The Islamic City*, Oxford.

- Ibn Jubayr, 1949-1965, *Voyages*, traduit et annoté par M. Gaudfroy-Demombynes, I-IV, Paris.
- Index Islamicus* (catalogues of articles on Islam in periodicals and other publications) compiled by J.D. Pearson and A. Walsh, Cambridge, 1958 et *seqq.*
- Index Islamicus*, The Quarterly *Index Islamicus* (works, articles and contributions on Islamic studies), ed. J.D. Pearson, London, 1983 and *seqq.*
- Iqbal, Anwar Qureishi, 1978, *Fiscal System of Islam*, Lahore.
- , 1974, *Islam and the Theory of Interest*, Lahore.
- Iqbal, Muhammad, 1977, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, Ashraf; French tr. *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, préf. Louis Massignon, trad. et notes d'Eva Meyerovitch, Paris, 1955.
- Islamic Book Review Index* (a list of recensions and book reviews; annual publication), compiled by W.H. Behn, 1982 et *seqq.*
- Islamic Research Magazine*, Riyad.
- Jomier, Jacques, 1954, *Le commentaire coranique du Manâr*, Paris.
- Kamel, "The Principles of Legality and its Application in Islamic Criminal Justice" in M.C. Bassiouni (ed.) *The Islamic Justice System*, New York, 1982.
- Kamil, 'Abd el-'Aziz, 1970, *L'Islam et la question raciale*, Paris, UNESCO.
- Kerr, Malcolm, 1966, *The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Riḍā*, Berkeley, University of California Press.
- Khawam, R.R., 1987, *L'univers culturel des chrétiens d'Orient*, Paris.
- Khoury, P., «Jean Damascene et l'islam», *Revue du Proche-Orient Chrétien* (1957-1958), pp. 1-47.
- Khoury, Raif Georges, 1986, 'Abd Allāh Ibn Lahī'a (97-174/715-790): juge et grand maître de l'école égyptienne, Wiesbaden.
- Klein-Franke, F., 1982, *Vorlesungen über die Medizin im Islam*, Wiesbaden.
- Lalande, A., 1980, 13^e éd., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris.
- Lammens, H., 1929, *La cité arabe de Ta'if à la veille de l'Hégire*, Beyrouth.
- , 1924, *La Mecque à la veille de l'Hégire*, Beyrouth.
- Landau, J.M., *Et*² art. «Kuttāb».
- Laoust, H., 1965, *Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane*, Paris; index général établi par Y. Moubarac, 1969.
- , 1939, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī ed-Dīn Aḥmad b. Taymiyya, canoniste hanbalite*, Cairo, IFAO.
- , *Et*² art. «Ibn Taymiyya».
- Lapidus, I.M., 1988, *A history of Islamic Societies*, Cambridge.
- Lecomte, G., «Sur la vie scolaire à Byzance et dans l'Islam» et «L'enseignement primaire à Byzance et le Kuttāb» in *Arabica* I (1954).
- Lewis, B., 1985, *Le retour de l'Islam*, trad. de l'anglais par T. Jolas et D. Paulme, Paris.
- Lézine, A., 1971, *Deux villes d'Ifriqiya, Sousse, Tunis*, Paris.
- Lombard, M., 1971, *L'Islam dans sa première grandeur*, Paris.
- , 1947, «L'or musulman au Moyen Âge», *Annales ESC*, Paris.
- Luciani, J.-D., 1890, *Traité des successions musulmanes* (ab intestat), extrait du Commentaire de la *Rahdia* par Chenchouri, de la glose d'el-Badjouri et d'autres auteurs arabes, Paris.

- Lutfi al-Sayyid Marsot, 'Afaf (ed.), 1979, *Society and the Sexes in Medieval Islam*, California.
- Makdisi, George, 1981, *The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh.
- Manşūr, "Ḥudūd Crimes" in M.C. Bassiouni (ed.), *The Islamic Criminal Justice System*, New York, 1982.
- Marquet, Y., s.d. *La Philosophie des Ikhwān al-Ṣafāʾ*, Alger (thèse présentée devant l'Université de Paris IV, 1971).
- Massignon, Louis, 1952, «*La futuwwa, ou pacte d'honneur entre les travailleurs musulmans au Moyen Âge*», *La Nouvelle Clio*, 4^e année, 5-8, Bruxelles, pp. 171-194.
- Masson, D., 1976, 2^e éd. *Monothéisme coranique et monothéisme biblique. Doctrines comparées*, Paris.
- , 1989, *Porte ouverte sur un jardin fermé. Valeurs fondamentales et traditionnelles d'une société en pleine évolution, Marrakesh, 1930-1989*, Paris.
- Meghdessian, Samira Rafidi, 1980, *The Status of Arab Woman, Selected bibliography*, Westport, Conn.
- Milliot, Louis, 1953, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris.
- Miquel, A., 1967-1988, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI^e siècle*, I-IV, Paris/La Haye, I-IV.
- Miranda, *Et*² art. «Ibn Ḥyyān».
- Monnot, Guy, 1986, *Islam et religions*, Paris.
- Mostyn, T. et Hourani, A. (eds.), 1988, *The Cambridge Encyclopaedia of the Middle East and North Africa*, Cambridge.
- Nagel, T., 1981, *Staat und Gemeinschaft im Islam*, I-II, Zürich.
- Nakosteen, M., 1964, *History of the Islamic Origins of Western Education*, Colorado.
- Nasr, Seyyed Hossein, 1975. *Islam: perspectives et réalités*, Paris.
- Nawaz, "The Concept of Human Rights in Islamic Law", *How. Law Review*, XI (1965).
- Norris, H.T., *Et*² art. «Māʾal-ʿAynān».
- Otto, I., et al., 1986, *Islamische Wirtschaft in Theorie und Praxis. Auswahlbibliographie*, Hamburg.
- Pantelidis, Veronica S., 1982, , *Arab Education 1958-1978. A Bibliography*, London.
- Pederson, J. (G. Makdisi), *Et*² art. «Madrasa».
- Pellat, C., 1953, *Le milieu basrien et la formation de Ġāhīz*, Paris.
- , *Et*² art. "Ḳīṣṣa. 1. The Semantic Range of Kīssa in Arabic"
- Popovic, A., 1976, *La révolte des esclaves en Iraq au III^e/IX^e siècles*, Paris.
- Rabbath, Edmond, 1980, *L'Orient chrétien à la veille de l'Islam*, Beyrouth.
- Raccagni, M., 1978, *The Modern Arab Woman. A bibliography*, London.
- Robson, I., *Et*² art. «Ḥadīth».
- Rodinson, M., 1980, *La fascination de l'Islam*, Paris.
- , 1961, *Mahomet*, Paris, Club français du livre, Paris.
- Rosenthal, F., 1958, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge.
- , 1947, *The Technique and Approach of Muslim Scholarship*, Rome.

- el-Saadawi, Nawal, 1980, *The Hidden Face of Eve, Women in the Arab World*, London; Boston, 1982.
- Sabbagh, T., 1943, *La métaphore dans le Coran*, Paris.
- Salama, Ma'mun, "General Principles of Criminal Evidence in Islamic Jurisprudence" in M.C. Bassiouni (ed.), *The Islamic Criminal Justice System*, New York, 1982.
- al-Saleh, Osman Abdel Malek, "The Right of the Individual to Personal Security in Islam", in M.C. Bassiouni (ed.) *The Islamic Criminal Justice System*, New York, 1982.
- Schacht, J., 1983, *Introduction au droit musulman*, trad. par P. Kempf et A.M. Turki, Paris.
- Schmid, H., 1980, *Die Madrasa des Kalifen al-Mustansir in Baghdad*, Mayence.
- Sezgin, F., 1967-1984, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, I-IX, Leyde, en cours d'édition.
- Sourdel, D., *EI*² art. «Bayt al-Ḥikma».
- , *EI*² art. «Burān».
- , *EI*² art. «al-Ḥasan b. Sahl».
- , 1959, *Le vizirat abbaside de 749 à 936*, I-II, Damas, *PIFD*.
- Sourdel-Thomine, *EI*² art. «Ibn Baṭṭūṭa».
- Talas, M. Asad, 1933, *L'enseignement chez les Arabes. La Madrasa Nizamiyya et son histoire*, Paris.
- Talbi, M., 1966, *L'émirat aghlabide*, Paris.
- , 1982, *Études sur d'histoire ifriquienne et de civilisation musulmane médiévale*, Tunis.
- , 1968, «Fiqh et taxation (*tas'ir*)» in *Mélanges Charles Pellat*, numéro spécial, *Cahiers Tunisie*, n^{os} 139-140 (1987).
- Thomas, L.V., 1985, *Rites de mort*, Paris.
- Tibawi, A.L., 1972, *Islamic Education: its Traditions and Modernization in the Arab National System*, London.
- Trimingham, J.S., 1979, *Christianity among the Arabs in pre-Islamic Times*, London, New York, Beirut.
- Tritton, A.S., 1957, *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*, London.
- Tyan, E., 1964, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Paris.
- Udovitch, A.L. (ed.), 1981, *The Islamic Middle East, 700-1900: Studies in Economic and Social History*, Princeton.
- Vadet, J.C., 1968, *L'esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*, Paris.
- , 1978, «La futuwwa, morale professionnelle ou morale mystique?», *REI*, LXVI, pp. 57-90.
- Vajda, G., «De la transmission orale du savoir dans l'Islam traditionnel», *L'Arabisant* (Paris) IV (1975).
- Wansbrough, J., 1977, *Qur'anic Studies*, Oxford.
- Watt, W.M., 1983, *Islam and Christianity Today, a Contribution to Dialogue*, London.
- , 1961, *Islam and the Integration of Society*, London.
- , 1980, *Islamic Political Thought: the Basic Concepts*, Edinburgh.
- , *EI*², art. «Ahl al-Ṣuffa».

- Wiet, Gaston, 1958, *Les puissances musulmanes*, in *Histoire universelle*, III, pp. 1147-1247, Paris.
- Wirth, E., «Villes islamiques, villes arabes, villes orientales?» in A. Bouhdiba et D. Chevaleir (dir. publ.), *La ville dans l'islam*, Paris/Tunis, 1982.
- Wohlers-Scharf, Traute, 1983, *Les banques arabes et islamiques*, Paris, OCDE.
- Ye'or, Bar, 1980, *Le dhimmi. Profil de l'opprimé en Orient et en Afrique du Nord depuis la conquête arabe*, Paris.