

الإنسان والسَّنن الإلهية في الكون والحياة

هادي حسن حمودي*

إذا كان معنى مصطلح الإنسان واضحاً لكل (النَّاس) فماذا نقصد بالسَّنن الإلهية؟ وما علاقة تلك السَّنن بالإنسان والمجتمع؟

سؤالان جديران بالتفحص والعناية، كي نتفق على المهاد الذي نقف عليه، في تفهم علاقة الإسلام بالإنسان العائش في ظروف العصر الحديث. خاصة إذا أدركنا أن هذه الظروف لا تخرج عن نطاق قوانين الحياة والكون المودعة فيهما منذ أن كانا.

لقد انتهى العلم إلى تقرير أنّ الكون منظمٌ تنظيماً دقيقاً لا تفاوت فيه. فإذا اختلَّ جزء منه انتهت الحياة، بل ربّما انتهى الكون برمته.

إن كلّ ثانية من الزمن، تحتاج إلى ما لا نهاية له من (المعجزات) كي تستمرّ الحياة. خذ نبضات القلب، ونشاط الخلايا، وعمل الجهاز العصبي، وتركيب خلايا الدماغ المختلفة عن تركيب سائر خلايا الجسم.. وغير ذلك من شواهد الحياة.

السَّنن الإلهية، إذن، هي هذه القوانين التي تبدأ من تفاعلات الخلية في الأجسام الحية، ولا تنتهي بالأشعة الكونية، وقوى الجاذبية التي تحدّد مسار الأرض والشمس والقمر والكواكب والنجوم والأجرام السماوية، والمجرات التي تكوّن الأكوان، لا الكون الذي نحن فيه فحسب.

العلم يحاول أن يصف تلك السَّنن، ونحن نأخذ بذلك الوصف، ويوجب علينا الإسلام أن نطلّ دائيين في البحث وطلب العلم لتفهم تلك السَّنن، وأن نضيف إلى معارف العالم معارف جديدة، من أجل أن يتواصل نمو الحياة وتطوّرها، ومن أجل أن نتفهم بشكل أكثر عمقا تلك السَّنن، لأنّ في ذلك نفعا عظيماً لنا، قد لا ندرك أبعاده الآن، ولكن، متى ما استطعنا أن نخوض عباب العلم ونطوره ونتطوّر به ستتجلّى لنا منافعه الجمة. خاصة وان قوانين الكون والحياة تستعصي على التفسير، لحدّ الآن، وما زال العلم يكتفي بوصف بعض آثارها، وتحليلها، وربّما التعليل لها، ولكنّه، لم يستطع، بعد، أن ينفذ إلى أعماقها، وجوهرها، وإليك نماذج من ذلك:

يقول لك (العلم) أن الموادّ تكون إما سائلة وإما صلبة، وإما غازية، ثم لا يقول لماذا كانت المواد على ثلاثة أنواع فقط. فإذا ما قيل أن الحياة لا يمكن أن تنشأ ولا أن

* باحث وأكاديمي عراقي .

تستمر إلا بكون المواد ثلاثة أنواع، يتّضح تماما أنّ هذا ليس جوابا عن سؤال يبدأ بـ(لماذا؟) لأنّ ذلك الجواب سيستتبع (لماذا) ثانية وثالثة ورابعة، وهكذا..

ويقول لك العلم أنّ ظاهرة المدّ والجزر، مسببتان من ضوء القمر، أو من الجاذبيّة التي تختلف حين تكون الشمس بازغة، وحين يطلّ القمر، وأنّ الماء، تبعاً لذلك، سواء كان في البحار أم في داخل جسم الإنسان، سيتمدّد حجمه. ولكنّ ذلك العلم، لا يقول لك لماذا يحدث ذلك! ما السبب الذي يجعل لضوء القمر أو للجاذبيّة كلّ ذلك التأثير؟ والى أيّ حدّ سيتوقّف؟ ومدى تأثره بالظواهر الطبيعيّة الأخرى، وتأثيره فيها، كالزلازل والبراكين والانزياح الأرضي، وغيرها؟!!

ثمّ ألا يقول العلم أنّ (ضوء القمر) انعكاس لضوء الشمس؟ فإذا كان الأمر كذلك، فلماذا يكون له هذا التأثير؟ وما سرّ تغير الجاذبيّة في إحدائه، ولماذا لا تؤثر تلك الجاذبيّة إلا على حجم الماء، لا على تمدّد الأجسام الأخرى؟ قد تكون هناك إجابات ولكنها تبقى ناقصة، لأنها وصفيّة تحاول التفسير، وتلك طبيعة العلوم في كل زمان ومكان، وتلك هي حدود طاقتها وقدرتها.

ومن الطريف أن يظهر كتّاب يقولون أنّ هذه أو تلك (نظرية علميّة) وأنّ القرآن الكريم قد قال بها قبل الآخرين بمئات السنين، ويستدلّون عليها بقوله -تعالى-: { هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا } (سورة يونس 50). ولا ندري كيف أوجدوا رابطة بين الآية الكريمة الثابتة وغير القابلة للتغيير، وما قاله علماء الطبيعة مما هو نظريات قد تصحّ وقد لا تصحّ؟! ولا ندري لماذا لم يطلّوا في إطار القرآن الكريم نفسه، ولغته العربيّة التي قالت: ضوء الشمس، ونور القمر، تارة، ونور الشمس وضوء القمر تارة أخرى، وطابقت في وصفهما مرات عديدة، فقالت: نور الشمس والقمر، وضوء الشمس والقمر. وإن كانت الدقّة اللغوية، وهي ممّا يأخذ به القرآن العزيز، تفرض كون الضياء للشمس، والنور للقمر، لاختلاف درجتيهما، لا للدلالة على أن نور القمر انعكاس لضوء الشمس. ولا شكّ في أن العلم قد قرّر هذا الأمر الآن، ولكن ما يدرينا أنّه سيجد تفسيراً آخر في قادم الأزمان؟! ولو كان النور انعكاساً للضياء فكيف نفهم قوله -تعالى-: { الله نور السموات والأرض } (سورة النور 35)؟ ثمّ ما الدليل على أنّ القرآن قد قصد إلى القول أنّ نور القمر انعكاس لضوء الشمس؟ وما الذي منعه من التصريح بذلك، كما يريد أولئك الكتّاب، وحينها سيزيد من وعي الناس بهذه (الحقيقة) العلميّة؟! وهم حين يطالبون بذلك يحولونه إلى كتاب فلك وطبيعة وفيزياء وكيمياء ورياضيات، من غير أن يلتفت الذاهبون ذلك المذهب إلى أنّه { هدى للمتقين } (سورة البقرة 2)، كتاب يضمّ المبادئ العامّة والقواعد الكلّيّة لشريعته. علماً أنّ القرآن لا تزيد قيمته ولا تنقص إذا قيل أنّ فيه تأييداً لهذه (النظرية العلميّة) أو تلك، أو معارضة لها، أو أنّه لم يذكرها إطلاقاً،

لسبب بسيط جدا، هو أنّ غايته ليست تلك الغاية، وانه لم ينزل من لدن العليم الخبير حتّى يعلّمنا الفيزياء والكيمياء والرياضيات وغيرها من العلوم. فتلك العلوم من مهمّتنا نحن، نحن الذين ندرس ونبحث ونصل إلى نتائج علميّة، من غير حاجة إلى تفسير العمدة الممدّدة في قوله -تعالى-: {في عمدة ممدّدة} (سورة الهُمزة 9) أو قوله -تعالى-: {بغير عمدة ترونها} (سورة الرعد 2) بأنّها قوى الجاذبيّة الأرضيّة التي تمنع سقوط السماء على الأرض! على ما قرأته في كتاب صدر في أيّامنا هذه. على الرغم من أنّ العلم يقول أنّ مسارات الأرض والشمس والقمر وسائر الكواكب والأجرام السماويّة تتحكّم فيها قوى الجاذبيّة، لا الأرضيّة فحسب، بل قوى الجاذبيّة في جميع تلك الكواكب والأجرام السماويّة. وعلى فرض أن الآية تشير إلى قانون الجاذبيّة الأرضيّة، فلماذا لم نتوصّل إلى اكتشاف قوانين الجاذبيّة بأنفسنا، بدلا من أن ننتظر الآخرين ليقوموا بتجاربهم وبحوثهم، وحين يصلون إلى نظريّة من نظريّاتهم، نسارع إلى القول أنّها موجودة عندنا وأن القرآن الكريم قد قالها قبلهم بمئات السنين؟! هذه ظاهرة خطيرة يجب التحرّز منها، مع التأكيد على أنّ القرآن الكريم لا يعارض العلم إطلاقا، وأن كل النظريات العلميّة الصحيحة السليمة لا تجد في القرآن معارضة لها.

ويقول لك العلم أنّ النظام الكونيّ كلّه قائم على قوى الجاذبية المغناطيسيّة، وأن تلك القوى هي التي تحفظ مسار النجوم والكواكب وسائر الأجرام السماوية في مساراتها المعروفة، ولكنّه لا يقول لك لماذا لا بدّ من أن تحافظ تلك الكواكب والنجوم وغيرها على مساراتها، ما السرّ الكامن وراء هذا التنظيم الرائع البديع الدقيق؟ كما لا أحد يستطيع أن يجيبك عن ماهيّة القوى المغناطيسيّة، إذ الجميع معنيّون بوصفها ووصف تأثيراتها فقط.

ويقول لك العلم أنّ من الحيوانات ما هو أكثر رهافة حاسّات من الإنسان، في بصره وسمعته وشمّه وقوّته أحيانا. ألم ترَ إلى القطّ، مثلا، جاثيا معك في غرفة واحدة، ثمّ هو يسمع ما لم تسمع ويشمّ ما لم تشمّ، فيثب هنا وهناك جريا وراء فريسته التي سمع حسّها وشمّ ريحها، وأنت لم تسمع شيئا ولم تشمّ شيئا؟! فإن سألت العلم: لماذا كانت هذه الظاهرة لم تحظ بجواب نهائيّ.

ثمّ ألا ترى إلى العلم كيف يتوقّف في وصفه لحدّة بصر القطّ ليلا بسبب تغير حجم بؤبؤ عينيه، فإن سألت لماذا كان ذلك؟ ستُجاب بأنّ ذلك يحدث لأنّ القط في الليل (بحاجة) إلى بصر أكثر حدّة يجد به فريسته على أساس أنّ الحاجة هي التي ولّدت عنده تلك الخاصيّة، ثمّ يُكتفى بذلك الجواب الذي لم يكتمل، بعد. لأنّك إن قلت فلماذا كانت هذه الظاهرة لدى القط، ولم تتوفر للإنسان، وبخاصّة أنّه كان، في الأزمان القديمة، أحوج ما يكون إليها، لا إيجادا لفريسته فحسب، بل دفاعا عن نفسه أيضا

ضد الحشرات والهوام، وغريزة الدفاع عن النفس في مواجهة المخاطر أقوى من غريزة متابعة الفرائس؟! ولماذا لا يمتلك الإنسان هذه الخاصية، وهو، إلى الآن بحاجة إلى حدة بصر، ليلا ونهارا، كي يرى الجراثيم والميكروبات والفيروسات التي تقتك بصحته فيتجنبها؟! ومهما تساءلت فلن تحظى بجواب شافٍ.

ويقول لك العلم أنّ لجسم الإنسان دورتين دمويتين، صغرى وكبرى، وأن الدم يحتوي على الهيموغلوبين والكريات الحمر والبيض، ومكونات أخرى يكتشفها العلم رويدا رويدا، ثم لا تجد من يخبرك، لماذا كان ذلك كله؟! لماذا صارت خاصية الكريات الحمر إيصال الأوكسجين إلى الخلايا، والكريات البيض تدافع عن الجسم حين تهاجمه الميكروبات والجراثيم والفيروسات؟ فان قيل لك إن تركيب هذه يختلف عن تركيب تلك، فانّ لك أن تسأل: ولماذا هذا الاختلاف؟ ولم لم تتهيأ الكريات الحمر للقيام بما تقوم به الكريات البيض، وبالعكس؟!.

ويقول لك العلم أن دواء ما يُضعف الميكروب المسبب لمرض معيّن، أو يقضي عليه، ولكنه، أي العلم، لا يعلم السبب الحقيقي الكامن وراء هذا التأثير، في كثير من الأحيان، فشأنه، في هذا، شأن الإنسان القديم الذي عرف أنّ النار تُحرق، ولكنه، وحتى بعد أن أصبح إنسانا متقدّما له من وسائل العلم والمعرفة الكثير، لم يستطع تحليل ظاهرة الاحراق تحليلا مقبولا ونهائيا، فظلّ في إطار الوصف دائما، والتعليل أحيانا، فإذا وجد أن تعليله لن يصبح نهائيا أحال الأمر إلى الفلسفة. ولكن هذه الفلسفة، وبرغم كثرة تشعباتها، تقف، أيضا، عند حدود لا تتعداها، فلا تستطيع مواصلة الإجابة على كثير من (ماذا) والـ(كيف) التي تبرز أمام المرء حين يفكر بها.

هذا من جهة قصور العلم عن إدراك (أسرار) سنن الله في الكون والحياة. أمّا من جهة القرآن الكريم، فانّ الآيات التي يذهب بها بعض الكتاب إلى ميادين العلوم، إنما نزلت لبيان نعم الله، تعالى، على البشر، أو بيان عظمته وقدرته، فتلك غايتها، وذلك سبب نزولها، بالدرجة الأولى، ومن غير شك أنّها لا تعارض النظريات السليمة الصحيحة التي يتوصّل إليها العلم، ولكننا لسنا بحاجة إلى التأمّل والتزيّد وإقحام القرآن في ميدان تجريبيّ يصيب ويخطئ. وقصارى ما نستطيع فعله في هذا الصدد، وحينما نجد نظرية انتهى العلم من تقرير صحتها، وأنّ ثمة في القرآن العزيز إشارة إليها، أن نقول أنّ هذه الآية (قد) تشير إلى ما انتهى العلم من تقريره في هذه المسألة، أما أن نجزم أنّ المراد من الآية هو ما انتهى العلم من تقريره، ومن غير تثبت من ذلك الذي انتهى إليه العلم وكونه قولا نهائيا لا يقبل نقضا، فمسألة خطيرة. لأنّ تلك (النظريات) تظلّ نظريات، ويظل العلم دائم البحث فيها، وقد يصل غدا إلى أنّها نظريات مغلوطة، وما أكثر النظريات المغلوطة في تاريخ

العلوم! ومن عجب أننا نجد اليوم، وبين ظهرانيها، من لا يؤمن أنّ الأرض كروية أو بيضوية! وكان لنا أن نتركه وما يعتقد، ولكن المشكلة أنّه يزعم أنّ القرآن ذكر أن الأرض مسطحة، وأنّ أيّ قول يخالف ذلك هو كفر! وما زال السجال مستعرا بين هذا ومن يقول أنّ القرآن الكريم اعترف بكروية الأرض، وكلّ يستشهد بآيات التنزيل العزيز، ليتواصل الاختلاف على فراغ! وما كان أغنانا عن إضاعة أعمارنا في الاختلاف في هذه القضايا لو أدركنا أنّ القرآن كتاب هداية لا كتاب جغرافية! وأنّ المهمّ التعرّف على سنن الله في الكون والحياة، عن طريق العلم وإعمال الفكر والاجتهاد.

هذه هي حدود العلم، وعلينا أن نتقبّلها وأن نتفهّمها، وأن نستفيد منها، باعتبارها محاولات لوصف بعض سنن الله في الكون والحياة، وأن الوصول إلى غاية التعرّف على تلك السنن ما زال بعيدا، والشوط أمام الانسانية لبلوغ تلك الغاية ما زال طويلا.

الأمر نفسه ينطبق على القضايا المعنوية، فلماذا كان الصدق صفة جيّدة والكذب صفة رديئة؟! ولماذا كانت الأمانة والإخلاص والنزاهة صفات محمودة، والخيانة والغدر والجشع صفات مردولة؟! ولماذا لا يكون العكس، فيُحکم على القيم بناء على المنافع الفرديّة لمن يمارسها!؟

وبينما نقرر كل ذلك، تبرز أمامنا فكرة محتواها أنّ الصفات البشريّة والقيم الإنسانيّة متغيّرة من زمان إلى زمان، ومن مكان إلى مكان، ومن إنسان إلى إنسان، ويضرب أصحاب هذه الفكرة أمثلة متنوّعة من مجتمعات مختلفة. فأكل لحوم البشر مرفوض حضاريا، ولكنّه كان شائعا في مرحلة من التاريخ، كما هو موجود اليوم في بعض البيئات. وحين ترى ثقافات معيّنة تحريم لحم هذا الحيوان أو ذلك على الأكلين أو اعتباره أمرا معيبا، على أقلّ الاحتمالات، ترى ثقافات أخرى إباحتها وأنه لا عيب فيه.

أمّا لماذا كان هذا عيبا وذاك ليس بعيب؟ ولماذا مارست مجتمعات ما امتنعت عن ممارسته مجتمعات أخرى؟ ولماذا حرّمت ثقافات معيّنة ما أباحتها ثقافات أخرى؟ فمما عجزت الفلسفات نفسها عن تبيانه، والوصول إلى القول الفصل فيه، وما زالت الآراء تتصارع وتتكاثر، ولا أحد يستطيع التنبؤ بصيرورتها.

الإسلام حدّد موقفه من الصفات والقيم، والتزم بالخير دائما، وحدّده بالصدق والإخلاص والنزاهة وغيرها مما هو معروف مشهور، ورفض الشرّ، جملة وتفصيلا، وحدّده بالقتل والعدوان والتكاسل عن طلب العلم النافع، والتقايس عن

أداء العمل الصالح، وما إلى ما هنالك من صفات وقيم وعادات أشهر من أن نعدّها هنا.

فتلك القوانين المادية في جوهريّتها وعللها الحقيقيّة وغاياتها المعلومة والمجهولة، وهذه القيم الروحية في جوهريّتها وعللها الحقيقيّة وغاياتها المعلومة والمجهولة، هي سنن الله تعالى في الكون والحياة، قد يصل العلم أو الفلسفة (أو كلاهما) يوماً إلى اكتشاف (جواهر) الأشياء واكتشاف أعماقها البعيدة العُور، وقد لا يصل، كما هو شأن الموقف من الروح، وماهيّتها مما يشير إليه القرآن الكريم، مقرّراً {وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً} (سورة الاسراء 35). ونعتقد أنّ دلالة هذه الآية ليست قاصرة على موضوع الروح فحسب، وإنما تشمل شؤون الحياة الأخرى أيضاً. وسيظلّ هذا الحكم إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. ذلك أن إيماننا بأنّ آيات القرآن الكريم، لا تخصّ جيلاً دون جيل، يدفعنا إلى القول أنّ التقرير الوارد في تلك الآية سيظلّ ساري المفعول إلى ما شاء الله تعالى.

فلا بدّ، إذن، حين تتواصل التساؤلات، أن تُفضي بنا إلى أن لهذا الكون المترامي الأبعاد، قوانين خاصّة تسيّره، وأن أيّ شيء فيه يؤثر، بهذه الطريقة أو تلك، بأشياءه الأخرى. وعلى سبيل المثال، نقرّب الموضوع بشاهد من الحياة اليوميّة التي نحياها، فان تلوث البيئة يؤدي إلى أضرار شتّى في صحّة الإنسان والحيوان والنبات، وحتّى في الجمادات، كما يؤدي إلى ارتفاع درجة حرارة الأرض، والى تهتكّ في طبقة الأوزون التي تحمي الأحياء على سطح الأرض من الأشعة الضارة التي تمنعها تلك الطبقة من الوصول إلى الأرض. وكل هذه التأثيرات لها، كما هو واضح، تأثيرات أخرى على الحياة نفسها، وهكذا دواليك.. ولو أنّك نظرت إلى قطع الأشجار، مثلاً، والذي أدى إلى اختفاء غابات كاملة في عديد من مناطق العالم، لرأيت أن ذلك يؤثر على نسبة الأوكسجين في الهواء، وهو الضروري للتنفس والتغذية، فإذا ما قلت النسبة عن حدّ معين نتيجة اختلال في الطبيعة، كقطع الأشجار وبقية الأعمال الضارة بالبيئة فستكثر عندها الأمراض الناتجة عن تلوث البيئة وسوء التغذية، وهذا الانتشار ستنتج عنه مضارّ أخرى، كارثية بكل تأكيد. فإذا كان لا بدّ من قطع الأشجار للاستفادة منها (في صناعة الورق مثلاً) فلا بدّ للعقل البشري أن يبحث عن وسيلة يعوض بها ما ستخسره البيئة نتيجة ذلك القطع. وهكذا نرى في كلّ ممارسة ضارة بالحياة والأحياء، خروجاً على القوانين الطبيعيّة التي تحكم مسار كل شيء في هذا الكون المترابط الأجزاء بقوة وصلابة، فتلك القوانين، كما سبق أن قلنا، هي (السنن الإلهيّة في الكون والحياة) على الجانبين: المادي والمعنوي.

وكل تلك القوانين، موضوعة لخدمة الحياة، لخدمة الإنسان نفسه، أيًا كان ذلك الإنسان. ولعلّ من المفيد، هنا، أن نتذكّر أن القرآن الكريم كثيرا ما ذكر في آياته النعم التي أنعم بها على الإنسان، ولكنّه لم يذكر، ولا مرّة واحدة، أنّه تعالى، اعتبر الإنسان نعمة لشيء آخر. فكل الأشياء له ومن أجله، فهو غاية الخلق، وهو المخلوق الوحيد الذي أريد له أن يكون خليفة الله في أرضه، متى ما سما بنفسه للوصول إلى تلك المنزلة السامية بتجسيده للسلوك القويم المنبثق من المبادئ العامّة والقواعد الكلّية التي جاءت بها الأديان وخاتمها الإسلام الحنيف.

فإذا كان هذا هو المقصود من قولنا (سنن الله في الكون والحياة) فهل حدّد الإسلام للإنسان وسيلة لتفهّم تلك السنن، واستكشافها، والإفادة منها، والتلاؤم معها؟

وانه ممّا لا شك فيه، أنّ الإسلام قد انطلق من تلك السنن، وأعتقد جازما أن الاطمئنان إلى مبادئه العامّة وقواعده الكلّية، والافتتاع بها ضميريا، والانطلاق منها لتشبيد فروض الحياة واحتياجات الإنسان، صورة من أجلى صور الانسجام مع تلك السنن الإلهية في الكون والحياة. ومن المفيد هنا أن نتفهّم قوله-صلى الله عليه وسلم-: (إنما الأعمال بالنيّات وإنما لكلّ امرئ ما نوى). ذلك أنّ النية، وهي مضمرّة في نفس المرء، لا تكون إلاّ عن اقتناع ذاتي، وذلك هو الإيمان الجدير بصفته، والتلاؤم مع سنن الكون والحياة. أمّا الأعمال الظاهرة، من عبادات وغير عبادات، إذا لم تكن منبعثة من الضمير، ولم تكن نيّة المرء أنّها لله، تعالى، فهي لا تمثل أيّ نوع من أنواع الانسجام والتلاؤم مع تلك السنن.

فالإسلام الذي يعتبر مجريات الحياة كلّها عبادة، ويشترط فيها خلوص النية، أي أن تكون نابعة من الضمير والوجدان بطواعية وتسليم وأذعان، إنّما ينطلق من سنن الله في الكون والحياة. ومن أدلّة ذلك قوله -تعالى-: {ولو أنّ أهل القرى آمنوا واتّقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض، ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون} (سورة الأعراف 96). أي لأهلناهم للعمل والإنتاج وساعدناهم وباركنا في جهودهم وجهادهم، وكانت لهم الخاتمة الهانئة، فذلك الإيمان المنبثق من النية، والمترافق مع (التقى)، هما تناسّب وتلاؤم مع سنن الله، تعالى، في الكون والحياة. ومثله قوله -تعالى-: {ولو أنّ أهل الكتاب آمنوا واتّقوا لكفرنا عنهم سيئاتهم ولأدخلناهم جنّات النعيم. ولو أنّهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربّهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم، منهم أمة مقتصدة، وكثير منهم ساء ما يعملون} (سورة المائدة 65-66).

وقوله -تعالى-: {وما كان ربّك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون} (سورة هود 117) دالّ على أنّ الإصلاح منجاة من الهلاك. ومعلوم أنّ الصلاح لا يتمّ إلاّ بالعلم النافع والعمل الصالح، وهذه سنّة أخرى من سنن الله في الكون والحياة.

وهكذا نجد الإسلام، في كلِّ مبدأ من مبادئه العامّة، وكلِّ قاعدة من قواعده الكلّيّة، منبثقا من التلاؤم مع سنن الله في الكون والحياة. وهذا ما نلاحظه في شتّى شؤون الحياة التي يمكن أن ينطلق فيها الإنسان من تلك المبادئ العامّة والقواعد الكلّيّة بالعمل والإنتاج في المجالات كافة من ميادين الاجتماع والاقتصاد والسياسة.

وبهذا المنظور فإنّ الإسلام قد نظر إلى الأديان الأخرى، باعتبارها أديانا سماويّة منسجمة مع (سنن الله في الحياة والكون) كما وصف أتباع تلك الأديان، بأنهم (أهل كتاب) وحدد لهم مكانتهم في المجتمع من غير أدنى إساءة إليهم، بل حافظ على حقوقهم وشرّع لهم واجباتهم، وعدّ حمايتهم والمحافظة على كرامتهم من مهمّات المجتمع الجديد وهم جزء لا يتجزأ منه، كما دعا إلى الحوار معهم بالتي هي أحسن، إن كان ثمة ضرورة لذلك الحوار. لذلك فلا يمكن ان يتوقع الباحث أن يكون التطوير الذي أدخله الإسلام على المجتمع البشري، في الجزيرة العربيّة أو لا، وفي خارجها ثانيا، طارئا من خارج البيئّة نفسها، بل هو نابع من البيئّة ذاتها وحاجاتها ومتطلّباتها، متأسسا على الرؤى القرآنيّة ذاتها. ومن أبرز ميزات ذلك التأسس أنه كان متميّزا بالحيويّة والديناميكيّة بعيدا عن الجمود والتكلس انطلاقا من المقولة المعروفة: (مغبونٌ من استوى يوماه). فالجمود والتكلس هما نقيضان للحيويّة الدفّاقة التي يهدف الإسلام إلى ترسيخها في نفوس الناس كلّ الناس، مسلمين وغير مسلمين. وتلك الحيويّة، هي أس أساسات بناء الحضارات الإنسانيّة على مرّ العصور، تلك الحضارات التي دعا الإسلام أتباعه إلى التحوّل معها والإفادة منها من أجل مصلحة الناس، بالدرجة الأولى. ولذا فإنّ الإسلام يفرض على المجتمعات المسلمة (وبعبارة أكثر عصريّة: الدول المسلمة) أن تتحوّل مع (الأخر) حتّى إن كان مختلف العقيدة والسلوك والرأي، وبخاصّة إذا كان ذلك (الأخر) أكثر رقيّا وتقدّما منها، ولو في جانب واحد من جوانب الحياة. ففي هذا الحوار نفع بيّن لها من أجل تطوّرها وتقدّمها على أسس من تراثها وشخصيتها. وإلا فإنّ المجتمعات (أو الدول) التي لا تأخذ بذلك الحوار إلى مداه المأمول، والتي لا تريد أو لا تقدر على الاستفادة والإفادة من تلك المجتمعات وإليها، ستخرج من متون التاريخ، وتتجمّد متخلّفة لا عن عصرها، فحسب، بل عن دينها أيضا. وهذا الجمود المسبّب للتخلّف، أو التخلّف المسبّب للجمود، نقيض الإسلام تماما. فإذا استسلم المجتمع، أيّا كان، لذلك الجمود والضمور، فليس من حقّه أن ينسب نفسه للإسلام ولا يحق له أن يزعم أنه مجتمع مسلم، وذلك لأنّه ناقض واحدا من أبرز مبادئ الإسلام، وواحدا من أبرز مبررات ظهوره. حيث ان طلب العلم فريضة واجبة على كل مسلم ومسلمة. والجميع مأمورون بالسعي وراء العلم حتّى لو كان في الصين التي لم تكن في يوم من الأيام من «ديار الإسلام».

وبلا ريب، فإن المجتمعات التي تنكمش على ذاتها، ستنزوي وتموت تدريجياً، وتلك سنة من سنن الله في الكون والحياة، وهذا هو أحد مقاصد قوله تعالى: {وترى كل أمة جاثية، كل أمة تُدعى إلى كتابها، اليوم تُجزون ما كنتم تعملون. هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون} (سورة الجاثية 28-29). فالآية الكريمة تتحدث عن (كتاب) للأمة كلها لا لفرد معين، أمة جاثية بين يدي ربها تُدعى لكتابها، وبموجبه تحاسب حساباً جماعياً، كما يحاسب كل فرد حساباً خاصاً به. ومن الأمور التي سيحاسبون عليها، عدم سعيهم وراء العلم وعدم أدائهم للعمل، وغير ذلك من أمور أوجبها الأديان على الناس.

فهل تستطيع مبادئ الإسلام العامة وقواعده الكلية أن تهيء لمجتمع ما الأرضية المناسبة لتحوّله إلى مجتمع علمي يحظى بالاحترام؟!

نعتمد أنّ الجواب سيكون إيجابياً، إذا أدركنا أنّ عقيدة التوحيد، بثنتي جوانبها، بجوهريتها الكامنة في أعماقها، والمفجرة لإبداعاتها، والتمظهرة في نشاطاتها وتطوّراتها نظرياً وعملياً، هي القاعدة العريضة التي يمكن للمجتمع أن يشيد بنيانه عليها، لأنها توفر لذلك المجتمع (وبالتالي للدولة) حلاً مقنعة وافية للمشكلات التي تجابه البشرية. إن تلك الحلول تشكل سرّ التألق الحضاري الذي ينطلق من جوهر الإيمان بالله تعالى بناء على التصوّر الإسلامي الواعي البعيد عن التعصب والتكلس والجمود والأغلال التي كبل الناس أيديهم بها باسم المعروف والمنكر مما لا علاقة له بمعروف ولا بمنكر.

إن «التكامل» هو الطريق الوحيد الذي لا طريق سواه لأية نهضة من النهضات البشرية، إذا كانت جديرة بصفقتها، حريصة على تحقيق المثل الإنسانية الراقية. ومن أبرز صفات هذا «التكامل» أنّه حيوي يتمتع بخصائص الحركة لا الجمود، يؤدي إلى توحيد مجالات الحياة بنظرة شمولية. إن مثل هذا التكامل نجده واضحاً فيما تؤدي إليه المبادئ العامة والقواعد الكلية التي جاء بها الإسلام، فتلك المبادئ العامة والقواعد الكلية تقدم إمكانيات توحيدية في شتى المجالات، نظراً لأنّها تريد أن تسمو بالإنسان، بعيداً عن غرائز الأثرة والأنانية، وسائر الصفات المرذولة التي، هي بطبيعتها، معادية للقيم الإنسانية الرفيعة الهادفة إلى صنع التاريخ الحضاري بيد الإنسان، نفسه، ومن أجله، أيضاً.

ويبدو لنا، بوضوح كافٍ، أنّ تلك المبادئ العامة والقواعد الكلية التي جاء بها الإسلام، تمكّنا، حين نتفهمها بعقل متفتح لمّاح، من رسم منهجية تساعدنا في حل المشكلات التي لا بدّ من حدوثها في عمليات النمو والتطوّر. فالإسلام ليس نظرية مهوومة في الفضاء، لأنّه للناس نزل ومن أجلهم ظهر. ولأنّ تلك المطالب

المشروعة لا تهدف إلا إلى إنجاح الجهد المبذول من جميع أبناء المجتمع، (فكلّمكم راع وكلّمكم مسؤول عن رعيّته) كما جاء في الحديث النبوي الشريف.

إنّ الإسلام وحسب مفاهيمه ومبادئه العامّة وقواعده الكلّيّة أبعد ما يكون عن الجمود والتكسّس، وعن الغلوّ التطرّف والإغراق فيما صار يسمّى، خطأ، بالأصوليّة، ففهم الإسلام، كما أنزله الله تعالى، وتحريره من أثقال العصور التي كدّسها الناس عليه يمنح أتباعه الذين يفهمون مقاصده ومراميه حقّ فهمها، الروح الحيويّة الإبداعية التي تفجر طاقاتهم باتجاه بناء الحضارة والمدنية والرقي. مع ملاحظة أن تسمية التطرّف والغلوّ بالأصوليّة مجرد اصطلاح قابل للمناقشة، فالأصوليّة تعني العودة إلى الأصول، وليس في أصول الإسلام ما يدعو إلى التطرّف والغلوّ والتعصّب، بل على العكس من ذلك تماما. فقد جاء في التنزيل العزيز: {لا تغلّوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق} (سورة النساء 171). وإن كانت هذه الآية قد نزلت فيمن أله المسيح عيسى بن مريم، إلا أنّ مفهومها عامّ لكلّ غلوّ في الدين وتعصّب يدفع أصحابه إلى أن يقولوا على الله غير الحق. ومثلها: {قل يا أهل الكتاب لا تغلّوا في دينكم غير الحق ولا تتبّعوا أهواء قوم قد ضلّوا من قبل وأضلّوا كثيرا وضلّوا عن سواء السبيل} (سورة المائدة 77).

وهذا الغلو والتعصّب والتطرّف الذي صار يسمى بالتّيّار الأصولي (وهي مجرد تسمية اصطلاحية) ليس مقصورا على زمان دون زمان، ولا على مكان دون مكان، ولا على دين دون دين، ولا على ثقافة دون ثقافة لأنه يجسّد التعصّب الذي صار المتعصّبون وضيقوا الأفق فيه وكأنتهم القيّمون على ضمائر الناس، وهذا التعصّب ليس وليد الأزمنة الحديثة بل هو ملحوظ على امتداد التاريخ.

وبداهة، فإن ذلك التّيّار ليس له الحق في أن يعطي لنفسه تلك المكانة فالمسلمون مسلمون، ولا يحتاجون إلى من يشهد لهم بذلك، وتكفي الشهاداتتان اللتان أوجبهما الله، تعالى، عليهم. وإذا كان الإسلام قد نهى الناس عن الغيبة والنميمة والنفاق، وصوّر ذلك بأبشع صورة يشمئز منها الإنسان، وذلك كي يقلع عن تلك الصفات المرذولة، حتى أن القرآن الكريم شبّه المتّصف بها كأنّه يأكل لحم أخيه ميتا: {.. ولا يغتب بعضكم بعضا أيحبّ أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا فكرهتموه} (سورة الحجرات 12)، فمن الأولى أن يمنع التفتيش في ضمائر الناس. {فلا تزكّوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى} (سورة النجم 32). {ألم تر إلى الذين يزكّون أنفسهم بل الله يزكّي من يشاء ولا يُظلمون فتिला. أنظر كيف يفترون على الله الكذب وكفى به إثما مبينا} (سورة النساء 49). وبناء على هذه الآيات الواضحات فإنّ من يدّعي أنه أكثر إسلاما من الآخرين، أو أعمق إيمانا منهم، قد جانب الحق والصواب. ولو كان أكثر إسلاما وأعمق إيمانا، عن حقّ وحقيق، لما رأى في نفسه تلك الصفات، ولما

شعر، ولو لحظة واحدة، أنه أفضل من غيره إسلاما وإيمانا وتقوى. وبالتالي فعلى الحريصين على دينهم فعلا وقولا، أن يتجنبوا هذه المزالق الخطيرة التي لا يقع فيها إلا من جهل ربه و جهل نفسه.

الإسلام، ومنذ ظهوره، رفض التطرف سواء كان ذا ادعاء ديني، أم كان ملتحفا بشعارات أخرى. ولذا حث جميع أتباعه على الصبر والوداعة ودمائة الخلق وعلى المجادلة بالتي هي أحسن حين يكون ثمة ضرورة لتلك المجادلة. ولذا جاء في الحديث الشريف: (كونوا دعاة صامتين) أي أن يكون سلوككم حسنا كي تأسروا قلوب الآخرين.

ونذكر هنا بأن الله تعالى، حين أوحى لموسى أن يذهب إلى فرعون الذي طغى في الأرض، أمره أن يقول له قولا لينا، لا أن يواجهه بالقسوة والعنف: {إذهب إلى فرعون إنه طغى، فقولا له قولا لينا لئلا لعنه يذکر أو يخشى} (سورة طه 43-44). وذلك، وسيلة للإقناع، والولوج إلى قلوب الناس عن طريق توعيتهم، أي عن طريق مخاطبة عقولهم، واستمالتهم طواعية لا إكراها {لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي} (سورة البقرة 256) {فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضلّ فإنما يضلّ عليها وما أنا عليكم بوكيل} (سورة يونس 108).

ويمثل الأخذ بهذه القاعدة التي تتحرك بموجبها علاقات الحوار التزاما بالمبادئ العامة والقواعد الكلية للإسلام بعيدا عن التحريف والتشويه. ومن شأن الالتزام بذلك أن يحقق للمجتمع أمنه وسعادته، ويساعده في صياغة تاريخه الحضاري، وسلوك طريق الإنسانية والفترة السلمية نحو التقدم والرفاه.

وأتساقا مع هذا، فإن الإسلام دعا إلى الالتزام بالقيم الأخلاقية العليا، وقيم العمل، في مواجهة ضغوط التخلف وتحدياته، وفي مواجهة الهبوط بالقيم الإنسانية الرفيعة. لذلك يأتي تركيز النصوص الإسلامية على قيم التواضع وطلب العلم والعمل البناء والتعاون والتكافل الاجتماعي والإخلاص والنزاهة وخدمة الآخرين (من استطاع منكم أن ينفع أخاه بشيء فليفعل). وتجنب التكفّف والتواكل والكسل والإهمال والتواني عن العمل والإنتاج وطلب العلم، وهي القيم المستنبطة من صريح آيات القرآن الكريم، وصحيح أحاديث النبي -صلى الله عليه وسلم-.

وقد ترتبت هذه الأمور في أحاديث نبوية متعددة، منها ما أجمع عليه المحدثون من أنه -صلى الله عليه وسلم- قال: (على كلّ مسلم صدقة. قالوا: فان لم يجد. قال: فيعمل بيديه فينفع نفسه ويتصدق. قالوا: فان لم يستطع أو لم يفعل؟ قال: فيعين ذا الحاجة الملهوف. قالوا: فان لم يفعل؟ قال: يأمر بالخير. قالوا: فان لم يفعل؟ قال -صلى الله عليه وسلم-: فيمسك عن الشرّ فإنّه له صدقة).

وهكذا تتدرّج الأمور، من عمل الخير وإلى الإمساك عن الشرّ:

أ- العمل ونفع الناس.

ب- إعانة ذوي الحاجات.

ج- الأمر بالخير.

د- الإمساك عن الشرّ.

ومما لا شكّ فيه، أنّ التاريخ، قديمه وحديثه، حافل بكثير من صور الشرّ من الخلافات والاختلافات المؤدية إلى إراقة الدماء وانتهاك القيم الإنسانية النبيلة. وليس ذلك وقفا على المنطقة العربيّة، كما قد يخيل لبعض الكتاب حين ينظرون إلى الصراعات القبليّة قبل الإسلام، ثم إلى ما حدث بعده من حروب الردة والفتن المتتابة. إنّ هذه الظاهرة عامّة في تاريخ البشر، شرقا وغربا، شمالا وجنوبا. فصار من أولى مهمّات الأديان وفي طليعتها الإسلام إيقاف تلك الخلافات والاختلافات عند حدودها، باعتبار أنّ الخلاف والاختلاف، في حدود الاجتهاد الشخصي النزيه، من طبيعة البشر، شأنها شأن الخير والشرّ {ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم} (سورة هود 118) {إنا هديناه السبيل، إما شاكرا وإما كفورا} (سورة الإنسان 3). ذلك أنّ من هذه الخلافات والاختلافات ما ليس شرا، وخاصة إذا بقي في إطار الحوار البناء، والمجادلة بالتي هي أحسن، وسعة الصدور في تقبّل وجهات نظر الآخرين، ولكنها، ستحوّل إلى شرّ مستطير إن انتفت لغة الحوار، وتعطلت المجادلة بالتي هي أحسن، وضاعت الصدور. وأنذاك سيجيق بالمختلفين التعصّب والغلوّ والتطرّف، ويذهب كلّ فريق مذهبا في محاولة فرض ما يراه على الآخرين.

وحتى في هذه الحالة المأزومة فإنّ الإسلام، بمبادئه العامّة وقواعده الكليّة، لا يستكين لتلك الصفات السيّئة والمصنّفة في خانة الشرّ، بل يواصل الدعوة إلى الألفة والالتقاء والحوار ما أمكن ذلك، لا بالنصيحة والتوجيه والوعظ والإرشاد فحسب، وإنما، أيضا، بالعمل على خلق الظروف الثقافيّة والاجتماعية الملائمة لتزكية الذات وتقبّلها لاختلاف الآخرين عنها في وجهات نظرهم. وتلك هي الوسيلة الأكثر جدوى لتحجيم الخلافات والاختلافات وما تولده من مشكلات، وردّها إلى معنّى الاجتهاد في الرأي، بحسب الحدود والضوابط الأخلاقية التي نادى بها الإسلام.

حين ظهر الإسلام، في جزيرة العرب، وهو يحمل في تضاعيفه مبادئه العامّة وقواعده الكليّة التي من شأنها أن تُحدث، حين تؤخذ بروحها ومؤدّاها، تطورا دقيقا ومحسوبا للأوضاع الاجتماعيّة المأزومة والمتردية، جوبه بمقاومة ضارّة من

حرّاس المصالح الأنانيّة الضيّقة، والقوى التي رأت أنّ الإسلام جاء لتحجيمها، على الرغم من ان بعض ما جاء به، لم يكن غريبا عن العرب، كما لم يكن غريبا عن غيرهم:

- فلقد دعا إلى التضامن الاجتماعي، وكان العرب، خاصّة، يؤمنون بضرورة ذلك، ومن المعلوم أنّ كل قبيلة، فيما قبل الإسلام وما بعده، كانت تلتزم بذلك المبدأ التزاما لا محيد عنه، تجاه كل فرد من أفراد القبيلة. وكل الذي فعله الإسلام في هذا المضمار أنّه وسّع من حدود التضامن ليشمل أفراد القبائل جميعا في مجتمع أكثر تجانسا مما كان عليه في الفترات السابقة.

- ودعا إلى العدل بين الناس، بغض النظر عن أجناسهم وألوانهم، وذلك مصداق قوله -تعالى-: {وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل} (سورة النساء 58) فلم يخصّص «العدل» بالمسلمين بل جعله عاما يجب أن تراعى مبادئه وقواعده في التعامل مع «الناس» كافة.

- ودعا إلى نبذ الأصنام والأوثان، وحرّاسها وكهنتها. ولم تكن دعوته هذه جديدة على سكّان الجزيرة العربية، ولا مفاجئة لأهل الكتاب منهم، فقد كانت الجزيرة قد عرفت الأديان قديما، وكان فيها، عند ظهور الإسلام، طوائف شتى من أهل الكتاب ومن (الأحناف) و(الحمس) وغيرهم ممن كان يرفض عبادة الأوثان والأصنام. وكلّ الذي زاده الإسلام في عقائد القوم دعوته لا إلى نبذ الأصنام والأوثان، فحسب، بل القضاء على الكهنة والسدنة الذين كانت مصالحهم الضيّقة تقتضي إبقاء الأصنام والأوثان، واستغلال صغار العقول واستعبادهم، وتوريثهم، بالتالي في محاربة النبي الأكرم -صلى الله عليه وسلم- ودعوته الجديدة.

- ودعا إلى التعارف والتآلف بين الناس جميعا، وقال انهم لأدم وأدم من تراب، وأن لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لأعجمي على عربي، إلا بالتقوى. فكانت هذه الدعوة تجديدا لميراث قال به الأنبياء جميعا، بل كانت لقريش علاقات تجارية جيّدة مع الشام والحبيشة وهما من المراكز النصرانية آنذاك. غير ان القوم استكثروا على الإسلام دعوته هذه. وكان من الأسباب التي برّر بها سادة قريش معارضتهم للإسلام، أنّه يريد أن يجعل الآلهة إلها واحدا، وأن يعامل بلال الحبشي، مثلا، كما يعامل أبا لهب وأبا جهل.

- ودعا الإسلام إلى إنصاف المرأة وإعطائها حقوقها. وهذه الدعوة لم تكن جديدة على الجزيرة العربيّة، سواء بمنظور الأديان السابقة، أم بالواقع الاجتماعي. فعلى الرغم مما نقرأ في القرآن الكريم وكتب التاريخ عن (وأد البنات) وعن الوجوه التي تسودّ إن بُسرت بولادة الأنثى كما في قوله -تعالى-: {وإذا بُسّر أحدكم بالأنثى ظلّ

وجهه مسودًا وهو كظيم. يتوارى من القوم من سوء ما بُشِّرَ به أيمسكه على هُونٍ أم يدسّه في التراب، ألا ساء ما يحكمون} (سورة النحل 58-59)، نقول: على الرغم من ذلك فإنّ هؤلاء نفر معدودون في بعض مناطق الجزيرة العربيّة. وهم أنفسهم الذين زعموا أن الملائكة إناثًا، فنعى عليهم القرآن الكريم تلك الادّعاءات وسخر منهم، من حيث أنّهم نسبوا لله، سبحانه وتعالى، ما هم له كارهون. ويثبت التاريخ أنّ المرأة العربيّة ومنذ عصور ما قبل الإسلام، كانت لها منزلة اجتماعيّة رفيعة في مجتمع الجزيرة العربيّة. وصحيح أنّ تلك المنزلة تتفاوت في رفعتها أو ضَعْفِها ما بين منطقة وأخرى، إلا أنّها موجودة على أية حال، سواء في الزواج أم الطلاق أم الميراث أم المشاركة في الحياة العامّة، كالتجارة والهجرة وغيرها. وكلّ الذي فعله الإسلام، في هذا الصدد، أنّه رسّخ هذه المنزلة للمرأة وقنّنها وأعلن أنّها تعمّ كلّ النساء لا نساء منطقة دون أخرى، ومنع المساس بالمرأة وكرامتها، واعتبر من أكرمهنّ فهو الكريم، ومن أهانهنّ فهو اللئيم، كما جاء في الحديث النبويّ الشريف.

- ودعا إلى تشجيع التجارة وتحريم الربا، حرصا على دوران رأس المال فيما فيه صالح المجتمع، وتوظيف الأموال فيما من شأنه دفع عجلة الاقتصاد إلى التطور والنمو. فوقف المرابون في وجه دعوته، أما الذين كان المرابون يستغلّونهم، وهم كثر وخاصّة في مدن الجزيرة العربيّة، فقد ساندوا هذه الدعوة وأيدوها.

- وقرّر الإسلام ضرورة طلب العلم من أيّ مصدر كان، شرقا أو غربا، في الصين أو غير الصين، ولم يكن العرب بعيدين عن هذا التوجّه، فقد كانت لهم حضارات سابقة، وكانت لهم حواضرهم، وكانت لهم مآثر علميّة تُظهر الكشوف الأثريّة، من حين لآخر، بعضها منها. ولم نسمع أو نقرأ أنّ أحدا من العرب الذين كانوا في بدء ظهور الإسلام وحتّى إلى ما بعد أربعة قرون من ظهوره، قد اعترض على تلك الدعوة. ولكن، حين بدأت حضارة المسلمين بالتفكّك والانهيّار، وسرت فيها عوامل الضعف، كان من أبرز أسباب تعميق ذلك التفكّك، وترسيخ ذلك الانهيّار، ظهور أفراد تلبّسوا أردية الحرص على ما وجدوا أنفسهم قادرين على فهمه من الدين، فحرّموا طلب العلم، وقصروا مفهومه على ما لديهم من نقول ومرويّات. فكانوا عاملا إضافيا لترسيخ تخلف الأمتة وانحطاطها، كما كانت مواقفهم تلك من نتائج التفكّك والانهيّار، بمعنّى أنّ التفكّك والانهيّار أدبّا إلى ظهور تلك المواقف، ثمّ إنّ تلك المواقف أدت إلى ترسيخ تيّنك الظاهريّين: التفكّك والانهيّار. ومن الأسف البالغ أنّ من هؤلاء بقايا ما تزال تعيش إلى اليوم وتروّج دعاواها الباطلة بالتناقض بين الإسلام والعلم، وأن علوم العصر الحديث علوم الكفر والزندقه، علما أنّ مروّجي هذه الأقوال يتنعمون بمنجزات العلم في بيوتهم وتنقلاتهم واتصالاتهم ومخاطبتهم وكتاباتهم ونشر ما يكتبون! والظاهر أنّهم لم يفهموا الإسلام، على الوجه الذي أراده

منزله، سبحانه وتعالى، ولم يفهموا العلم باعتباره سلاحا ذا حدين بحسب استخدام الإنسان له، وأن الإسلام يريد أن يوظفه في الخير والنفعة العام، لا أن يحرّمه ويمنع الناس من التمتع بثمرات منجزاته. وعلى أية حال فقد جاء في تراث العرب: (الناس أعداء ما جهلوا).

- وحين قرّر الإسلام أن في الأموال حقوقا لذوي القربى والفقراء والمساكين وابناء السبيل وغيرهم من المحتاجين، لم يكن ذلك إلا تطبيقا لمفاهيم التكافل الاجتماعي. وإلا فإن الله غني عن العالمين، وأن رسوله الكريم -صلى الله عليه وسلم- يقول: (إنما بعثت نبيا ولم أبعث جابيا). وعلى الرغم مما أشرنا إليه سابقا من أن التكافل الاجتماعي عادة عرفها العرب، غير أن تقنين الظاهرة عبر تشريع الزكاة وغيرها، سبّب امتعاضا لدى الذين تخيلوها ضارّة بمصالحهم، فامتنع بعضهم عن أداء الزكاة، وصرّفا بعضهم في غير ما سنّه الله لها، وفي غير مواضعها المحدّدة بالقرآن الكريم.

- وحين قرّر الإسلام منع قتل الأولاد (خشية الإملاق) أي الفقر، فانما كان يدعو إلى العمل لإعالة الأولاد والتخلّص من شبح الفاقة والفقر. على العكس مما فهمه بعض الأعراب من هذه الدعوة قائلين: الأبناء أبناؤنا، والبنات بناتنا، ونحن أحرار فيهم.

هذه الأمور ذات صبغة اقتصادية - اجتماعية، وهي على مساس بالسلوك العام لمجتمعات ذلك الزمن (وفي أزمان لاحقة أيضا) مما يجعلها على علاقة بقضية التطور المادي والمعنوي للإنسانية قاطبة، فهي من السنن الإلهية تبدأ وإليها تنتهي.

السنهوري والقانون المدني العربي المعاصر

غاي بيكور*

كانت للفقير والقانوني المصري الكبير عبد الرزاق السنهوري (1895-1971م) إسهامات أساسية في صياغة القانون المدني المصري، والقوانين في بلدان عربية أخرى رئيسية. وقد لفتت الانتباه في شخصية السنهوري وإسهاماته معارفه العميقة بالفقه الإسلامي، واقتناعه بإمكان المزج بين الموروث الفقهي الإسلامي الثري، والقوانين المدنية الأوروبية الحديثة. وقد بدا ذلك واضحاً على الخصوص في عمله على القوانين بمصر والعراق. وقد كُتبت حول السنهوري وأعماله القانونية والفقهيّة أعمالٌ علميةٌ عديدة. ومن بين تلك الدراسات المعاصرة أطروحة غاي بيكور (2007م) التي نوردُ فيما يلي تلخيصاً لها، يتوخى الإحاطة بأهم مرتكزاتها.

في التقديم يلفت الكاتب النظر إلى فرعٍ في الدراسات القانونية قد جرى إهماله طويلاً، وهو القانون المدني المصري بمواده البالغة 1149 (في العام 1949م). وهو الذي سُمي آنذاك القانون الجديد، بالنظر للتعديلات الكثيرة التي أدخلها على القانون الحديث/القديم. وقد قام القانون الجديد بمعالجة سائر المجالات في الحياة المدنية المصرية (الملكية، والعقود، والأضرار) باستثناء مدونة الأحوال الشخصية التي ظلت هي وإصلاحاتها خاضعةً للمرجعية المنفردة للشريعة الإسلامية. ويذهب المؤلف

إلى أنّ هذا القانون ظلّ بعد قيام ثورة يوليو عام 1952م، عندما اعتُبر نتاجاً للفلسفة الطوباوية للسنهوري. إذ إنه يستند إلى فهم اجتماعي قوي وشامل «يرتبط بالبيئة الفريدة والقدرة الاستيعابية التي يتمتع بها المجتمع المصري». ولا يوافق الباحث على النقد الآخر الذي وُجّه لذاك القانون أيضاً، وهو أنه رجع إلى أكثر من عشرين قانوناً مدنياً يستحيل التنسيق والتلاؤم بينها. وفي هذا الصدد يرى الكاتب أنّ السنهوري ما كان ناقلاً

* مراجعة لأطروحة-1932 Guy Bechor, The Sanhuri Code and the Emergence of Modern Arab Civil Law 1949, Brill 2007.

أو مؤلفاً وحسب؛ بل كان مفكراً وعالمياً اجتماعياً بالإضافة إلى كونه صائغاً قانونياً بارزاً.

في **الفصل الأول** الذي يحمل عنوان: القانون بوصفه علاجاً أو إصلاحاً؛ يعنون المؤلف بعناوين داخلية عديدة في الفصل؛ منها: مصر مريضة (أخذاً من عنوان مقالة لطفه حسين من العام 1947م). وهذا يعكس وجهة نظر السنهوري في وجه من وجوه وظائف القانون الجديد. فبين عامي 1915 و1918م انخفض سعر القطن المصري من 18 جنيهه للقطار إلى 6 جنيهات، وبين عامي 1900 و1952م ارتفع عدد سكان البلاد من 10 ملايين نسمة إلى 22 مليون؛ وهكذا فقد زاد عدد السكان بنسبة 67% بينما لم تزد المساحة المزروعة أكثر من 20%. وقد استعرض المؤلف الحالة السيئة التي آلت إليها أوضاع الناس من سائر النواحي عشية الحرب العالمية الثانية، وكيف أنها كانت السبب الرئيس لتفجر ثورة 1952م. وتحمل **الفقرة الثانية** من الفصل الأول عنوان: الحاجة إلى التنقيح القانوني، والتي استندت إلى الوعي الليبرالي المستمر لحوالي القرن من الزمان، والذي طمح إلى تغيير داخلي في مواجهة التحدي الأوروبي. و**الفقرة الثانية** تحمل عنوان: بعث الشرق، وقد عنى بالنسبة للسنهوري ومُجايليه نهوضاً مستمراً وقوياً للصحود في وجه التحدي، وسدّ الثغرات استناداً إلى الخصائص الشرقية والإسلامية العريقة. وقد كان ذلك وجهاً من وجوه الدفاع عن الأصالة وملاءمتها مع الحداثة. وتحمل الفقرة الرابعة عنوان: عبد الرزاق السنهوري: شخصية ثنائية. فهو متجنز في الوطنية المصرية والإسلامية (كانت أطروحته للدكتوراه عام 1926م عن الخلافة الإسلامية، وضرورة تحويلها إلى عُصبة أمم شرقية - تُشبه ما حصل فيما بعد في منظمة المؤتمر الإسلامي)، وواسع المعارف الحديثة القانونية والثقافية، وهو قانونيٌّ وذو وعيٍ سياسيٍ رفيع، وملتزم اجتماعياً. وتحمل **الفقرة الخامسة** عنوان: الشريعة الإسلامية، نموذج من الهندسة القانونية. وفيها يتعرض المؤلف لأفكار السنهوري في المزج بين الفقه والقانون الحديث. وقد كانت تلك فكرته منذ كتب أطروحته في الخلافة والتي صدرت عام 1926م. فهو أراد أن تكون الشريعة هي الأساس الوطيد للقانون بعد عملية تكييفٍ

علمي وموضوعي. وفي فقرة الخلافة (السادسة) يشير المؤلف إلى اهتمام السنهوي بإيجاد بدائل للخلافة يحتاج إليها التضامن الإسلامي، وتحتاج إليها المرجعية القانونية أو الدستورية. وبالإضافة إلى «تاريخية» الخلافة، اهتم السنهوي بالإجماع باعتباره المصدر الثالث في التشريع، وهو يعني مشاركة علماء الأمة في صوغ حياتها التشريعية والسياسية. وقد قسم السنهوي الشريعة إلى عقائد وطقوس، ومسائل قانونية. وفي المجال الثاني رأى ضرورة فتح أبواب الاجتهاد المستقل. وفي العنوان الخامس: التقنين المدني المصري الجديد، مراحل التشريع: درس المؤلف منهج السنهوي في الصياغة القانونية، وتاريخ صياغة القانون المدني المصري واللجان المختلفة التي تشكلت بدءاً بالعام 1936م تاريخ إلغاء المحاكم المختلطة.

وجاء **الفصل الثاني** من الكتاب بعنوان: «الهندسة البنوية للقانون المدني - البوابة إلى الأسرار الخفية»، وهو يتكون من الفقرات التالية: القانون الاجتماعي ونماذج الهندسة الاجتماعية - ويتبين من المذكرات الإيضاحية والتفسيرية التي كتبها السنهوي للقانون أنه استند إلى فهمٍ واسعٍ للمجتمع المصري وأحواله واحتياجاته. وفي الفقرة الثانية بعنوان: التفسير الغائي وأثره في القانون المدني المصري الجديد. وفي هذه الفقرة تأمل المؤلف غايات القانون المدني الفرنسي بعد الثورة والقائمة على صون حقوق الفرد؛ أما السنهوي فقد سعى للتوفيق بين الأمرين: حقوق الأفراد، وحقوق الجماعة. ويتبين ذلك في الفقرة الثالثة بعنوان: الانتقاء وتكييف المفهوم الديني في الاستعمال القانوني المدني، حيث درس الكاتب المذاهب المتعددة في التدوين القانوني، وهل تُعطى الحرية للقاضي كما في الفقه الإسلامي، والقانون العام البريطاني، أم يجري الالتزام بنص قانوني تفصيلي؟ والأمر الآخر أن حركة الإصلاح الإسلامي بمدرسة محمد عبده (1849-1905م) كانت ترى أن الحداثة لا تتناقض مع روح الشريعة الإسلامية. وعلى ذلك فإن السنهوي - بحسب الكاتب - استعار مصطلحات فقهية إسلامية وملاها بمضامين قانونية حديثة دون أن يرى تناقضاً في ذلك ما دامت تخدم المصالح الفردية والعامّة. وفي نظر السنهوي فإن النظام الفقهي الإسلامي لا يقلُّ شأنًا وتطوراً عن الأنظمة

القانونية التي شكّلت الغرب من الروماني إلى اللاتيني والقانون العام الإنجليزي. وهذا اقتنع به السنهوري بعد حضوره مؤتمر القانون المقارن بلاهاي عام 1932م، والذي نظر إلى الفقه الإسلامي باحترام كبير. ومن هنا فقد جاء حرصه على الأمرين: أن تبقى الشريعة حاضرة وقوية، وأن تجري الإفادة من الحداثة الأوروبية في التأويل والملاءمة. وهناك جدالٌ طويلٌ يذكره الباحث بشأن الأهمية الفعلية للفقه الإسلامي في الصياغة النهائية للقانون المدني المصري.

وجاء الفصل الثالث بعنوان: الوظيفة الاجتماعية لقانون الملكية. وهو يمضي فيه إلى التفاصيل، ويدرس أفكار السنهوري الكامنة وراء صياغته، وهي تأتي تحت عناوين: **التماسك الاجتماعي**، إذ تحدث السنهوري في نصّ القانون عن «الوظيفة الاجتماعية للملكية»، ولذلك أثارَ واضحةً في بنود القانون الكثيرة. **والأمر الآخر: العلوّ والانخفاض** بوصفهما تعبيراً مجازياً عن المجتمع المصري الجديد، وضرورة تضامن أعضائه (نموذج البناء ذي الطبقات المتعددة). **والأمر الثالث: التطور الخطي** لمفهوم الوظيفة الاجتماعية، وهو يعني مراعاة المتغيرات الاجتماعية والسياسية والإبقاء على المرونة في الفهم والتعديل. وعلى هذا النحو مضى الكاتب في سائر فقرات هذا الفصل إيضاحاً للأبعاد الاجتماعية في القانون المدني المصري بحسب السنهوري، والتي شرحها فيما بعد في المجلد الثامن من «الوسيط» الصادر عام 1967م.

وفي أهمية الفصل المتعلق بالملكية أتى الفصل الرابع الذي يدرس فلسفة قانون العقود، واستناده إلى فكرة العدالة التعاقدية. ويوضح الكاتب أنّ مبدأ العدالة التعاقدية حلّ لدى السنهوري محلّ «حرية العقد» الذي ظلّ سائداً في القانون المدني النابليوني رغم التعديلات منذ العام 1804م. فبحسب ذلك القانون هناك كراهية شديدة للتدخل في حرية التعاقد بين الأفراد والهيئات. ويهدف مبدأ العدالة إلى حماية «الطرف الضعيف»، وإلى إحداث «توازنٍ مُلائم»، وإلى إحداث تلاقح أو مزج بين العدالة الفردية والعدالة الجماعية، وإلى عدم العبودية للنصّ وإعطاء سلطة تقديرية للقاضي لصالح عدالة ومساواة أكبر. ويظهر ذلك في مبدأ «مَنع التعسّف في استعمال الحق». وقد أفاد

السنهوري هنا من القواعد الفقهية الواردة في مجلة الأحكام العدلية العثمانية وبخاصة المادة رقم 26. ثم القاعدة الأخرى الواردة بالمجلة أنه لا يُنكّر تغيير الأحكام بتغيير الزمان. وهنا يُدخل السنهوري في مذكرته الإيضاحية لمجلس الشيوخ المصري بين المسوّغات: مبدأ الضرورة، الوارد في الفقه الإسلامي.

وفي **الفصل الخامس** تحدث المؤلف عن «سلطان التقدم» أي تأثير المتغيرات الحديثة في المجتمع المصري في صياغات القانون الجديد. ومن مظاهر عمليات التقدم وضرورتها اللجوء إلى التخيّر أو الانتقاء في القانون، والعمل على فتح باب الاجتهاد في قضايا الشريعة القانونية. وقد ضرب المؤلف مثلاً على ذلك بأفكار السنهوري بشأن الوقف، والذي يعني: حبس العين، وتسييل المنفعة. وعلى سبيل المثال ففي العام 1942م كانت الأراضي الزراعية الموقوفة وقفاً خيراً أو أهلياً تبلغ سبعمائة ألف فدان. وكان محمد علي علوبة قد دعا إلى إلغاء الوقف الأهلي على الخصوص لإضراره بالمصالح العامة للأمة، وليس له طابع ديني. وقد كان رأي السنهوري التخلص التدريجي من الأوقاف الأهلية، وجعل الأوقاف الخيرية مؤقتة أو مؤبّدة. أمّا ثورة يوليو فقد ألغت الأوقاف الأهلية، وأممت الأوقاف الخيرية. والأمر نفسه يسري على مبدأ الشفّعة، والذي أيّد السنهوري إلغائه، بعد أن كانت مجلة الأحكام العدلية العثمانية قد قيّدته.

ويتابع المؤلف في **الفصل السادس** تأثيرات التحدي الثقافي في تفكير السنهوري وبالتالي في القانون المدني؛ وهو بعنوان: «نحو أسلوب معيشي جديد: المرونة القانونية لتحقيق صالح المجتمع». أما الفصل السابع والأخير فهو بعنوان: أهون الشرّين، وهو يحتوي على ثلاث فقرات: أوجه أخرى للبرلمان المصري، والاستقرار الديناميكي، ورؤية مختلفة. إنّ كتاب غاي بيكور دراسة جادة تعرّض فيه إلى نواحي متعددة، وتتعلق كلّها بحاضر الاجتماع العربي ومستقبله، وبالدولة وحكم العدالة والقانون في البلاد العربية.

النص والتأويل

استراتيجيات القراءة المحدثة

محمد زاهد جول

M:

لعل أكثر المشتغلين بقراءة وتأويل النصوص القرآنية والتراثية في العالم العربي الإسلامي، يرومون النهوض بالواقع العربي الإسلامي من أجل تحقيق حداثة إسلامية جديدة، بهدف الخروج من واقع التأخر التاريخي، الذي يهيمن على مجمل الوقائع الاجتماعية والسياسية والثقافية.

ولذلك فقد سيطرت جملة من القراءات التي تبحث في العلاقة بين التراث والحداثة، وتعتبر إشكالية القراءة والتأويل أحد أهم القضايا التي شغلت الفكر العربي الإسلامي المعاصر.

ويبدو أن الفشل الذريع لسياسات التنمية والتحديث جعلت من سؤال "النهضة" حاكمًا على انشغالات النخب الثقافية، وذلك بسبب حالة «الإخفاق والانسداد التي ولجتها البلاد العربية منذ مطلع العقد السابع من القرن العشرين، بعد أن تعرّض مشروع النهضة والتقدم فيها إلى انتكاسة فادحة»⁽¹⁾.

ويعود هذا الاهتمام بمسألة قراءة التراث وتأويله إلى «حالة التأجيل التي ما زالت توجد عليها اليوم أسئلة الماضي.. إخفاق الحاضر: حاضر العرب، في إنجاز مطالب النهضة والتقدم والحداثة وسواها، أنتج كل الأسباب لتجديد سلطة التراث بوصفها سلسلة ماضٍ لم ينته في حاضرٍ ولم يبدأ»⁽²⁾.

ويتفق معظم المشتغلين بالنص قراءةً وتأويلًا على أن هزيمة حزيران 1967 شكّلت منعطفًا جديدًا وتحديًا خطيرًا ضاعف من حجم الضغوطات على الفكر العربي والإسلامي باتجاه إعادة النظر في إشكالية النهضة والتقدم.

وبحسب محمد جابر الأنصاري أصبح الفكر العربي والإسلامي «تحت الحصار»، فهذه النكسة كشفت «عن أقسى هزائم العرب، ليس بالمعنى العسكري فحسب، وإنما من مختلف الأبعاد الكيانية الأخرى»⁽³⁾.

ويبدو أن سؤال الهزيمة تسرّب إلى إعادة النظر في سؤال العقل والنقل التي يحيل إلى سؤال

(1) عبد الإله بلقزيز: «أسئلة الفكر العربي المعاصر»، مطبعة النجاح الجديدة، دار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2001م، ص 86.

(2) المرجع السابق، ص 87.

(3) د. محمد جابر الأنصاري: «مسألة الهزيمة»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2001م، ص 12.

الحدائث والتّحديث؛ فبحسب عبد العزيز حمودة؛ فإنه يمكن فهم واقع الهزيمة وطلب الحدائث، فهو يقول: «بالمنطق نفسه يمكن فهم ما حدث في السّنوات التي أعقبت الهزيمة العسكريّة عام 1967 حينما اعتبرها قطاعٌ كبيرٌ من الشّعب العربيّ هزيمةً لعقلٍ عربيٍّ متخلّف، ومن ثمّ بدأ البحث المحموم، وسط إحباطات مؤلمة، عن تفسير انتهينا فيه إلى الرّغبة المحمومة بتحديث الأداء العسكريّ، وفنون القتال، وإدارة المعارك، وقد استغلت قلّة منّا رغبة الجماهير العربيّة في تحقيق تحديثٍ كاملٍ لتحقيق "حادثة"، انتهت بنا إلى الارتقاء الكامل في أحضان الثّقافة الغربيّة، ومنجزات العقل الغربيّ، دون تمحيصٍ أو تروٍّ، لكنّ المهم أن الرّغبة في التّحديث ترتبط عادةً بشعور الدّونيّة في مواجهة "الآخر الثّقافي"»⁽⁴⁾.

أولاً: التّأويل في إطار أسئلة النهضة والإصلاح والهويّة:

لقد عاد سؤال النهضة والإصلاح والهويّة لي طرح نفسه بقوة، عقب أحداث 11/ سبتمبر 2001، حيث هيمنت مطالب التّجديد الدّيني من خلال المراجعات في المجال الثّقافيّ للإسلام ومنظوماته القيّميّة، فقد كشفت هذه الأحداث مرّةً أخرى عن حجم القطيعة بين المسلمين والغرب، وبات السّؤال المركزيّ بحسب السيّد ولد أباه هو: «لماذا ينفرد الدّين الإسلاميّ عن غيره من الدّيانات بظاهرة العنف والتّطرف، ويأبى الاندماج في القيّم الكويّتيّة للحضارة الحديثة»⁽⁵⁾.

ولا يخفى على أحدٍ أن هذه الأحداث استدعت جملةً من الكتابات العدوانيّة التي ذهبت إلى الرّبط بين جوهر الإسلام والعنف والإقصاء، واعتبرت أن الدّين الإسلاميّ غير مؤهّلٍ ولا قادرٍ على التّأقلم مع رُوح وقيّم العصر، ولا سبيل للتّواصل معه، ومع ذلك فقد ظهرت أطروحاتٌ إصلاحيّةٌ عديدةٌ تطالب بضرورة إحداث إصلاح عميقٍ للمنظومة الإسلاميّة.

ويمكن تصنيف المقاربة الإصلاحيّة المتعلّقة بالنّص قراءةً وتأويلاً إلى ثلاثة منطلقاتٍ منهجيّة:

1- الإصلاح من داخل المرجعيّة الإسلاميّة، باستثمار مقاصد النّص ومساحة الاجتهاد

الواسعة فيه، من خلال تجديد أدوات وآليات قراءته وتأويله.

2- ضرورة معالجة النّص الإسلاميّ، داخل التّقليد الكتابيّ الذي ينتمي إليه، أي التّقليد

اليهوديّ - المسيحيّ، مما يعني عملياً إخضاع هذا النّص لمناهج النّقد والتّأويل التي طبّقت على

العهدين القديم والجديد، لغرضين مترابطين اثنين هما:

(4) د. عبد العزيز حمودة: «المرابا المقعرة»، عالم المعرفة، مطابع الوطن، الكويت، أغسطس آب، 2001م، ص28.

(5) د. السيّد ولد أباه: «عالم ما بعد 11 سبتمبر 2001: الإشكالات الفكرية والاستراتيجيّة»، الدار العربيّة للعلوم، بيروت، الطبعة الأولى، 2004، ص104.

أ- من جهة تبيان تاريخيته، والكشف عن حدود مجاله المرجعيّ.

ب- ومن جهة أخرى كسرُ قداسته، وتفويض بنيته الوثوقيّة، لفسح المجال أمام القيم الإنسانيّة التّحديثيّة التي هي شرط الانتماء للعصر، والاندماج في المنظومة الكونيّة.

3- تطبيق مناهج العلوم الإنسانيّة المعاصرة، وفلسفات التّأويل الجديدة على هذا النّص، من حيث هو خطابٌ لغويٌّ يستجيب فيما وراء طابعه المقدّس الذي يقرُّ به المؤمنون لآليات التّفكيك والقراءة التي طُبّقت على مختلف النّصوص، بما فيها النّصوص ذات الميثيّة - (ميثولوجيّة: " أسطوريّة ") - ، حسب العبارة الأثيرة لدى محمد أركون⁽⁶⁾.

ونحن بدورنا نؤمن بضرورة الإصلاح والتّجديد، وننتفّق مع دُعاة المنهج الأوّل، وذلك لأنّ هذه المطالبة تستند إلى منهجٍ في القراءة والتّأويل، يستند إلى نظامٍ من القيم، يخضع للدّين داخل النّمودج المعريّ الإسلاميّ.

وهذه الاستجابة تقوم على منهجٍ تجديديّ يستند إلى مقارنةٍ راسخةٍ في التّجربة التّاريخيّة الإسلاميّة؛ فقد واجه المجتمع الإسلاميّ الحديث تحدياتٍ جمّةٍ خلال القرنين الأخيرين تجسّدت بالمفارقة الصّارخة بين واقع المسلمين، وما لحق ذلك من تحلّف وتدهور، وبين الواقع الغربيّ الذي عرف نهضةً علميّة في جميع المجالات، بلغت أوجها في القرن العشرين، ولقد كانت زُود الفعل من قِبَل العالم الإسلاميّ إزاء التّحديات، في بدايتها تتسم بتجاوبٍ يطبعه الجُمود والانعزاليّة، وذلك للحدّ من زحف الآخر.

ولكن هذا الرّد نظرًا لسليبيته لم يَفَوْ على المواجهة، إذ سرعان ما تمّ تجاوزه بأن تيّار الغزو كان عارمًا ورياحه كانت عاتية⁽⁷⁾.

وفي هذا السّياق ظهرت قراءاتٌ تجديديّة في قراءة النّص وفي تأويله إبّان عصر النهضة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين على يد علماء وشيوخ أمثال: محمد إقبال، وجمال الدّين الأفغاني، والشيخ محمد عبده، وغيرهم.

وامتد هذا التّوجه الإصلاحية إلى يومنا هذا، وعلى الرّغم من بعض التّحفظات على القراءة الإصلاحية التّأويلية التّوفيقيّة إلّا أنّنا نختلف مع التّوجهات المطالبة بالإصلاح والتّجديد بحسب المقاربة الثانية والثالثة؛ وذلك بسبب قصور استراتيجيّاتها الإصلاحية، وأدواتها وآلياتها المنتجة للخطاب التي

(6) المرجع السابق، ص 104 - 105.

(7) حميد سمير: «الميرمنوطيقا والنّص القرآني: نقض وتخرّيج» دار البيارق، عمّان، ص 3.

جعلت من الغرب نموذجًا إرشاديًا لأيّ عملية إصلاحٍ عربيٍّ إسلاميٍّ وفق مفهوم القطيعة مع التُّراث والالتحاق بواقع الحداثة الغربيّ.

ثانيًا: التَّأويل ومفهوم القطيعة:

إن القراءة المحدثة التي يتبنّاها أنصار القطيعة مع التُّراث والتَّجديد من خارج المنظومة الدِّينيَّة الإسلاميَّة، لا يختلف كثيرًا عن جملة القراءات الاستشراقية التي تصف المسلم الشَّرقيَّ بأنّه لا عقلايَّ وطُفويَّ وشهوائيَّ؛ فبحسب إدوارد سعيد فإن الاستشراق يقوم على الافتراض «بأن الشَّرقيَّ وكلّ ما فيه بحاجة إلى دراسةٍ تصحيحيةٍ من قبل الغرب، هذا إذا لم يكن بوضوحٍ مطلقٍ أدنى منزلةً منه»⁽⁸⁾.

ويعتبر خطاب القطيعة وتشريح العقل المفتاح الأساسي للقراءات التَّأويلية للتُّراث الإسلاميِّ بحسب إدريس هاني «لا وجود لقراءةٍ جديدةٍ حول التُّراث لا تقترب أكثر أو أقل من هذا المفهوم، أو تستوظفه في سياق، وسواء أكانت المشاريع المهمة بالتُّراث تنتمي للمقاربة الأيديولوجية أو المقاربة المعرفية الخالصة، فإن مفهوم القطيعة يحضر بشكلٍ لافتٍ للنظر»⁽⁹⁾.

ولا يخفى أن فكر القطيعة إمّا هو تقليدٌ للغرب ينافي روح الحداثة فبحسب طه عبد الرحمن ف«إننا نجد بين أيدينا قراءاتٍ للقرآن ينسبها أصحابها إلى الحداثة، لكنّها ليست تطبيقًا مباشرًا لروح الحداثة، وإنما تقليدًا لتطبيقٍ سابقٍ، وهو التَّطبيق الغربيّ المتمثل في "واقع الحداثة"، ومعلوم أن هذا التَّطبيق الأخيرة أراد له أهله أن يبقى قاطعًا صلته بأسباب الماضي وآثاره لما طُبِع في ذاكرتهم من أشكال التَّخلف التي عانوها في القُرُون الوسطى، حتى أنهم أصبحوا يفرُّون من كلّ ماضٍ، ولو كان ماضيهم القريب فرارهم من موتهم رغم أن هذه الحال لا تنطبق على ذاكرة المسلمين، لأنّ هذه القرون كانت تشهد على تحضُّرهم، ولو أنهم انحدروا بعدها، فقد أبقى بعض الدَّارسين إلّا أن يَبْنُوا على أن الأمة المسلمة ينبغي أن تحذو في علاقتها بتراثها وتاريخها حذو الغرب في علاقته بتراثه وتاريخه، فجاءوا بقراءاتٍ للقرآن تقطع صلتها بالتفسيرات السَّابِقة، طامعين في أن يفتحوا عهدًا تفسيريًا جديدًا، ولعنّ سلّمنا بأن هذه القراءات تتضمن عناصر من الابتكار، فلا نسلّم بأن هذا الابتكار إبداعٌ حقيقيٌّ، لأنّ من شأن الإبداع الحقيقيّ أن يكون موصولًا، وهذا إبداعٌ مفصولٌ، إذ قطع صلته بتراثه، تقليدًا للغير، لا اجتهادًا من الدَّات، وكلّ إبداعٍ هذا وصفه لا يكون إلا بدعة»⁽¹⁰⁾.

(8) إدوارد سعيد: «الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء» ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1984، ص55.

(9) إدريس هاني: «خرائط أيديولوجية ممزقة» مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2006، ص173.

(10) طه عبد الرحمن: «روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية» المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى،

ثالثاً: حدود التأويل الحداثي "المُحدث":

إن هذه القطيعة مع الماضي والتي أسست لتصورٍ جديدٍ للتاريخ الإنسانيّ قامت على مفهوم "التقدم" كإطارٍ معياريٍّ للتَّحول الاجتماعيّ، والوعي بمقتضيات اللحظة الرَّاهنة في مقابلٍ ماضٍ يتوجَّب الانفصال عنه، وفي اتجاهٍ مستقبلٍ يجب تحقيقه، ويكشف هذا التَّصور للتَّاريخ البشريّ عن مسار العقل الإنسانيّ الذي يتبع خطأً يضمن له التَّحول من عوائق "الخرافة" و "الأسطورة" و "الاستبداد" نحو "العقل" و "العلم" و "الحرية".

وهكذا نشأت فلسفات التاريخ التي أقامت أنساقاً نظريّةً مكتملةً للتعبير عن هذا المشروع، الذي يؤسّس لفضاء الحداثة الذي يقوم على أربعة محددات:

1- العقلانية التي ترى في الذات مصدر المعرفة، باعتبار أن الوعي يتمثّل بالوجود، ويصدر الأحكام العقليّة حوله، كما تجد العقلانيّة في الطُّموح العلميّ نموذجاً، باعتبارها عقلانيّةً تهدف إلى تأكيد "سيطرة الإنسان على الطَّبيعة". كما تجد في التَّقنية رؤيةً للوجود.

2- التَّاريخانيّة: أي أن الحداثة قامت على معقوليّة التَّحول، وأفضت إلى تصوّرٍ حركيٍّ للمجتمع، يحدّد مراحل لنموّه وتطوّره، وهو نموٌّ يخضع لمعيار التَّقدم ويشترّ به كسلاحٍ أيديولوجيٍّ.

3- الحرية: كأرضيّة تُعيّن شرعيّة السُلطة، وتؤكِّد حقّ الإنسان في تقرير شُؤونه المدنيّة دون إكراهٍ أو قيد، كما توفرّ المقولة ذاتها محددات الممارسة الاقتصاديّة، وتشكّل أيضاً منطلقاً للتَّعبئة الأيديولوجيّة.

4- العلمانيّة: أي فصل السُلطة السياسيّة عن المؤسسة الدّينيّة، وفتح الباب أمام نزع القدسيّة عن النُّصوص المقدّسة، وفي المقابل ذلك الانطلاق من "الإنسان" كمفهومٍ مرجعيٍّ للممارسة النظريّة والسُّلوك الأخلاقيّ والسياسيّ⁽¹¹⁾.

رابعاً: المقاربة التَّأويليّة لفكر النَّهضة:

لا شكّ بأن فكر النَّهضة شهد انفتاحاً نسبياً على معظم التيارات الفلسفيّة والفكريّة العربيّة التي سادت عصر الأنوار الأوروبي مع القرن الثَّامن عشر⁽¹²⁾، حيث شهد العالم العربيّ حركة ترجمةٍ نقلت

2006، ص175-176.

(11) السيد ولد أباه: «أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر: إشكالية نقد العقل نموذجاً»، ضمن «الثقافة والمتقف في الوطن العربي» مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، الطبعة الأولى، 1992، ص198.

(12) للمزيد حول الفكر الإصلاحي، انظر بحثنا في مؤتمّر «الفلسفة في الفكر الإسلامي: قراءة منهجية ومعرفية» نظّمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وهي بعنوان: «فلسفة الأنوار والفكر الإصلاحيّ العربيّ الإسلامي».

بعضاً من المؤلفات التأسيسية للحدائثة الغربية كالدَّاروينية والسانسيمونية والوضعية، وظهر في العالم العربي من يشتر بهذه الفلسفات حيث تبني شبلَى الشميل الفلسفة النشويّة، ودعا سلامة موسى إلى القطيعة مع رواسب الغيبات والتقاليد.

إلا أن الإصلاحية الإسلامية رفضت الخطاب الحدائوي، وحاربت الدّعوة إلى الانفصال عن الدّين بحجّة العقلانيّة العلميّة، إلّا أنّها في نفس الوقت تبنت رؤية تنويريّة تتأسّس على تأويل النصوص الدّينية وفق رؤية توفيقية، فقد حمل الأفغاني بشدّة على الأبحاث التّحديثيّة، ووصف الحضارة الصّناعيّة بالعدوانيّة والبربريّة؛ فالتّقدم الحقيقي يرتبط بالالتزام بالأخلاق الفاضلة والتّمسك بمبادئ الدّين وأصوله الرّوحيّة⁽¹³⁾.

ومع ذلك فقد عمل الأفغاني على تجديد الدّين من خلال قراءة تأويليّة للتراث تحتفظ بروح وقيم الحدائثة والتنوير؛ كالعقلانيّة، وتمجيد العلم، ومحاربة الاستبداد، والدّعوة إلى الحرّيّة والديمقراطية، وهو الموقف الذي سوف يتّخذه تلميذه الشيخ محمد عبده ورشيد رضا.

إلّا أن ذلك لم يمنع من ظهور قراءات تأويليّة داخل السّياق الإصلاحية الإسلاميّ تطالب بالقطيعة مع بعض الرّؤى التّراثية الإسلاميّة كما ظهر ذلك جليّاً مع علي عبد الرّازق؛ الذي طالب باعتماد العلمانيّة وفق قراءة سلفيّة للتّاريخ والتّراث الإسلاميّ، فقد اعتبر أنّ مؤسسة الخلافة كما طبّقت تاريخيّاً ليست من الإسلام، وذلك «أنّ كلّ ما شرعه الإسلام وأخذ به النبيّ للمسلمين من أنظمة وقواعد لم يكن في شيء كثيرٍ ولا قليلٍ من أساليب الحكم السياسيّ، ولا من أنظمة الدّولة المدنيّة».

فهي ليست سوى «خطط سياسيّة صرفة، لا شأن للدّين بها، فهو لم يعرفها ولم يُنكرها، ولا أمر بها ولا نهي عنها، وإمّا تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السّياسة»⁽¹⁴⁾.

سوف ترسخ أطروحة القطيعة مع التّراث بشكلٍ جذريّ مع طه حسين الذي آمن بعالميّة الثقافة الغربيّة، وأن هذه الثقافة قد نسخت كلّ الثقافات والحضارات، وأصبحت هي الحضارة، وعلى الجميع أن يتبنّاها، ولذلك دعى إلى تعليم اليونانيّة واللاتينيّة لاستيعاب أصول الحضارة الغربيّة. هو طبعاً يقول إنه بدعوته هذه لا يريد للمواطنين أن يفقدوا هويّتهم. لكنه تحفّظ لفظيّ لا ينفي في دعوته في كتابه: «مستقبل الثقافة في مصر» إلى تغريب بلده مصر.

(13) انظر محمد عابد الجابري: «الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية» مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ص 62.

(14) علي عبد الرّازق: «الإسلام وأصول الحكم» الطبعة الثالثة، 1925، ص 65.

وبحسب علي أو مليل فإن «أوروبا عند طه حسين حضارة أصبحت عالميّة، أما الوجه الآخر لأوروبا كقوى استعماريّة فهو غائبٌ في تحليلاته وأحكامه. يقول طه حسين أنه ألف كتابه: «مستقبل الثقافة في مصر» بمناسبة معاهدة 1936، والتي تنازلت فيها بريطانيا عن بعض المطالب الوطنيّة للشعب المصري. ويهيب الكاتب بالمصريّين أن يصلحوا من عقولهم وثقافتهم حتى يكونوا في مستوى المعاهدة! والذي يثير الاستغراب أيضًا هو حكم طه حسين على غزو نابليون لمصر فيما سُمي بـ "الحملة الفرنسيّة" ليقطع الطريق إلى الهند على إنجلترا، الحملة الفرنسيّة عنده لم تكن احتلالاً ولا غزواً استعماريّاً بل "حملة مباركة"» (15).

إن طه حسين يدعو بشكلٍ صريحٍ إلى القطيعة مع التّراث الإسلاميّ، ويدعو إلى الانصهار في الحضارة الغربيّة باعتبارها حدثاً كونيّاً فهو يقول: «إننا في هذا العصر الحديث نريد أن نتّصل بأوروبا اتصالاً يزداد قوّةً من يوم إلى يوم، حتى نصبح جزءاً منها لفظاً ومعنىً وحقيقةً وشكلاً» (16).

سوف تجد خطابات القطيعة مع التّراث أرضيّةً خصبةً في خطاب التّنوير الإسلاميّ الجذري مع عددٍ من المفكرين؛ فالدكتور حسن حنفي الذي عمد إلى ترجمة عددٍ من النّصوص لمفكري الغرب الذين قاموا بدورٍ حيويّ في تحديث مجتمعاتهم باعتباره نموذجاً إرشادياً للتّحديث العربيّ الإسلاميّ، فبحسب حسن حنفي فإنّ هؤلاء المفكرين «أعطوا العقل حقّه نسبياً... في اعتبارهم العقل أساساً للنّقل، ومقياساً لصحّة العقائد وأساساً للعلم... وقد تكوّن فلسفة التّنوير من حيث هي قضاءً على الخرافة هي ما نحتاجه أكثر في عصرنا هذا من إيمانٍ بالإنسان، ونداءٍ للحرية، والاتّجاه نحو العالم الحسيّ» (17).

وبناءً على هذا التّصور فقد عمد حنفي إلى تطبيق استراتيجيّة بتأويل النّصوص الدنيّة التي خضعت لها النّصوص اليهوديّة والمسيحيّة على النّصوص الإسلاميّة من قرآنٍ وأصولٍ وتراثٍ فقهيٍّ وصوفيّ، عملاً بتعويض "لاهوت الأرض" بـ "لاهوت الله" وتعويض الشّهادتين بـ "الشّهادة النّظرية والشّهادة العلميّة على قضايا العصر وحوادث التّاريخ"، ويصبح التّوحيد "فعالاً إيجابياً يضع فيه الشّعور مثلاً أعلى، ومبدئاً واحداً عامّاً وشاملاً، أما اختتام النّبوة فهو "إعلانٌ عن اكتمال الوعي ونهاية النّبوة، وتحقّق آخر مراحلها في نظام وتجنّسه في دولة، وأنه لا يمكن الرّجوع إلى الوراء لمراحل سابقة منها، فالنّاريخ لا يرجع إلى الوراء، والتّقدم جوهر الوعي الإنسانيّ ومسار التّاريخ وحركة التّطور. فالإنسان بعقله

(15) علي أو مليل: «سؤال الثقافة: الثقافة العربيّة في عالم متحول» مركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص 23.

(16) طه حسين: «مستقبل الثقافة في مصر» الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة، 1993، ص 33.

(17) حسن حنفي: «في الفكر العربي المعاصر» ص 27.

المستقل وإيرادته الحرة قادرٌ على أن يواصل حركة التاريخ، وأن يستمرَّ في تقدمه باجتهاده الخاص فيرث النبوة وتراث الأنبياء. ف«العلماء ورثة الأنبياء»، والاجتهاد طريقٌ الوحي، والعقل وريث النبوة»⁽¹⁸⁾.

خامساً: التأويل الماركسوي للنص والتراث:

وبحسب السيد ولد أباه؛ فإنَّ التَّصورات الماركسويَّة قد شكَّلت العماد النَّظري لإشكاليَّة التَّنوير العربيِّ في السنوات الثلاثين الأخيرة: إذ وجد الخطاب التَّحديثي العربيِّ في الماركسيَّة المنهج المكتمل المفقود، والنظرية "العلميَّة" الحقَّة، والتَّعبير الجلي عن حركة التَّاريخ ومفتاح معقوليته، كما وجد فيها أيديولوجيا كفاح ذات طاقةٍ تعبويَّة وتنظيميَّة واسعة، كفيَّة بالقضاء على رواسب "الماضي" و "صناعة المستقبل" في مأمنٍ من تهمة التَّغريب التي أصبحت مخصَّصة للغرب الرأسمالي وليبراليتيه "الفاسدة"، وهكذا تحقَّق دمج طوباويَّة التَّقدم للطُّموح الوضعيِّ، وهما مقولتان متلازمتان - كما يقول هابرماس - إذ لا بُدَّ للتَّصور العموي من أن يستند إلى مفهومٍ تقدميٍّ لمسار المعرفة، يُفصِّل من دائرة الشَّرعية النَّظرية كلَّ التَّعبيرات غير العلميَّة كـ "ميتافيزيقا خالية من المعنى" بحسب التَّعبير الوضعيِّ أو "أيديولوجيا زائفة"، بحسب التَّعبير الماركسيِّ، انطلق إذن اليسار العربيِّ من الإحساس بأن «الأمة العربيَّة تتخبط في هزيمةٍ شاملةٍ مطبقة، وأن محاولة النهضة العربيَّة الثالثة قد اندحرت وصفَّيت»⁽¹⁹⁾.

إنه الحكم نفسه الذي يصدره عبد الله العروي عندما يخلع على التَّحارب التَّحريريَّة في الوطن العربيِّ صفة «العجز الأيديولوجي، أو بكيفية أدقَّ تخلف الدَّهنيات عن الأوضاع الاقتصاديَّة الاجتماعيَّة العامة»⁽²⁰⁾.

وينتهي العروي من تشخيصه للأيديولوجيا العربيَّة المعاصرة إلى القول: «المشكل الحقيقي الذي نواجهه فعلاً، والذي نهدف إلى كشف القناع عنه، هو عدم وجود الأيديولوجيا المنسجمة عضوياً، والتي يستخلص منها برنامج مستوفٍ لشروط الاستيعاب والشُّمول، والذي يجد فيه المجتمع العربيِّ صورةً وقيَّةً ومقنعةً لملامح ماضيه وتطلعات حاضره»⁽²¹⁾.

إلا أن الماركسيَّة العربيَّة لم تستطع أن تقدم نظريَّة للمجتمع العربيِّ التي وعدت بها، بل نجدها استخدمت بشكلٍ تعسُّفيٍّ وميكانيكيٍّ أشدَّ المقاربات الماركسيَّة إغراقاً في التَّبشير الوضعيِّ والتَّاريخانيَّة الطُّوباويَّة، ولم تستطع أن تواكب الانقلابات المعرفيَّة الكبرى التي أعادت بناء الماركسيَّة بل تجاوزتها في

(18) حسن حنفي: «من العقيدة إلى الثورة» المركز الثقافي العربي، بيروت، 1999، ج1/ص19.

(19) ياسين الحافظ: «الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة» ضمن الآثار الكاملة، دار الطليعة، بيروت، 1979، ص276.

(20) عبد الله العروي: «العرب والفكر التاريخي» دار الحقيقة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1980، ص49.

(21) المرجع السابق، ص146.

مناح عدّة أبرزها أساسها التنويري ذاته (22).

سادساً: مبادئ القراءة التأويلية المحدثة:

وإذا كانت القراءة التأويلية للنصوص التراثية الإسلامية في عصر النهضة قامت على مبادئ العقلانية النقدية والحرية والعلمانية؛ فإنّ القراءات المحدثة قامت على مفهوم التّقدم الذي ساد عصر النهضة الأوروبي، وأضافت إليه جملة التّحوّلات المعرفية التي طالت مجمل العلوم والفنون بحيث أصبحت كلّ قراءةٍ تدّعي الحدّثة تتّصل بالثورات المعرفية الخمس التي لحّصها عبد السلام بنعبد العالي، وهي:

1- الثورة اللّغوية: وهي تصوّرٌ جديدٌ للعلاقة يفتح الأفق أمام ممارسةٍ تأويليةٍ جديدةٍ؛ فاللّغة لم تعد تحيل إلى ذاتٍ متكلمةٍ واعيةٍ، بل إن الدّرس اللّساني الأساسيّ هو تبيان أنّ اللّغة نسقٌ اختلافي تربطه علاقات اقترانٍ ضروريةٍ.

2- الثورة الاستيمولوجية: التي أحلّت فلسفة التّصور محلّ فلسفات الوعي؛ فلقد قامت الاستيمولوجيا المعاصرة على أنقاض التّصور الأدويّ للمعرفة الذي يخترها في حدود إنجازات العلوم.

لقد بيّنت أبحاث "باشلار" أنّ القانون العلميّ ليس اكتشافاً لواقعٍ مباشرٍ أو ضبطاً لشفافيةٍ الوجود، بل الواقع العلميّ واقعٌ مبنيّ، هو نتاج ممارسةٍ جهويّةٍ، وبالتالي فإن الحقيقة العلمية حقيقةً جهويّةً تقريبيةً، لها ميدان قيمتها المفهومي - التجريبي، ومن ثمّ أصبحت الموضوعية العلمية محدودةً بمحدود بناء الموضوع العلميّ.

كما عمل "كارل بوبر" على فضح سلطة الحقيقة في المؤسسة العلمية التي تدّعي المعرفة اليقينية، وتتخذ طابع النسق المغلق، بينما القوانين العلمية تتميز بـ "قابليتها للدّحض"، لا قابلية التّحقق كما تتوهم الوضعيّة، بل إن معيار الممارسة العلمية هو "النجاحة" وليس ادّعاء الحقيقة.

أما هابرماس فيبيّن أنّ العلم والتّقنية ليسا سوى أيديولوجيا الحدّثة التي تعطي الأولوية للتّصرف التّطبيقي، أي النّشاط الأدويّ الذي يصبح عندئذٍ مرجع المعقولية ومعيار الشّريعة النّظرية.

3- ثورة التّحليل النّفسي: الذي بيّن أنّ الوعي "عَرَضٌ من الأعراض" ... ومكان مفعولات المعاني، أي أنّ بنية الذات بنية معقّدة تتفاعل فيها المستويات الرّمزية والواقعية والخيالية.

4- الثورة البنيوية: التي أرسّت عقلائية نسقيّة، ترفض مقولات الوعي، وتنسف التّاريخية التّطورية، كما تفتتح على الجوانب المهمّشة في البحوث الاجتماعية، وعلى المجتمعات التي اعتبرت

(22) السيد ولد أباه: «أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر: إشكالية نقد العقل نموذجاً»، ضمن «قضايا التنوير والنّهضة في الفكر العربي المعاصر» مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1999، ص 99.

"متوحشة" أو "بدائية" هادمةً بذلك سلم التفاضلية التي يقوم عليها التصور التنويري لتقدم التاريخ.

5- الثورة التاريخية: كما تبلورت لدى "نيتشه" و "فوكو" فالجينولوجيا التشويية ترفض «منطق التعريف والمهية»، كما ترفض «المفهوم كحضور ومثول» باعتباره هو «المكان الذي تفعل فيه الفوارق، والمفهوم هو المجال الدلالي الذي يكتف نموًا تاريخيًا كاملاً»، فليس الدليل «حضورًا للمعاني، وإنما هو المكان التفاضلي الذي تؤثر فيه مختلف التأويلات - إنه المجال الذي لا تكون فيه الكلمة إلا تكتيفًا لعدة تأويلات» (23).

وهكذا دشّن نيتشه النقد الجذري لمشروع التنوير ذاته، ولأسس الحداثة المفهومية، معلنا نقد "إرادة الحقيقة" التي قامت عليها الحداثة ك"إرادة سلطة" مبيّنا ضرورة إقامة تاريخ للمفاهيم ذاتها لهدم معقولة "الوعي والتطابق"، وتركيز ممارسة جديدة للفلسفة تتأسس على الاختلاف، وهو المفهوم المركزي الذي يقوم عليه ما يدعي اليوم بخطاب "ما بعد الحداثة".

أما فوكو فقد أقام دعائم جديدة للمقاربة التاريخية تهدم التاريخانية التنويرية ومحتواها الاتصالي، إذ «التاريخ المتصل هو الرديف الملازم للدور التأسيسي للذات، فهو الذي يضمن لها أن تستعيد كل ما ضاع منها. ويؤكد أنّ الزمان لا يفرّق بين الأشياء إلا لكي يعيد إليها وحدتها، وما يعد بأنّ كل هذه الأمور التي أزاحها الاختلاف، في مقدور الذات في صورة الوعي التاريخي أن تتملكها لتبسط عليها هيمنتها، وتجدها فيها ما يمكن أن نسميه مقرّها» (24).

إن جوهر القراءة التأويلية المحدثّة تنبني على الانتقاد بدل الاعتقاد حيث ظهرت محاولات عدّة لقراءة بعض الآيات القرآنية والنصوص التراثية بحسب المعطى الانتقادي الحداثي.

وتعتبر قراءة محمد أركون ومدرسته من التوانسة ممثلةً بعبد الرحمن الشرفي وغيره في تونس، وكذلك قراءة التونسي يوسف صديق في باريس، وكذلك قراءة نصر حامد أبو زيد وطيب تيزيني في هذا الاتجاه، وتندرج قراءة حسن حنفي ضمن القراءات الحداثيّة على الرغم من تشديده على الاستقلال عن القراءة الأجنبية.

أمّا الدكتور محمد عابد الجابري فهو أقلّ حدّة من سابقه في تبني فكر القطيعة مع القراءة التراثية؛ فالجابري من أنصار القطيعة الصغرى؛ فهو يتوسّل بالمفهوم البنيوي للعقل والثقافة من خلال

(23) عبد السلام بنعبد العالي: «الميتافيزيقا: العلم والأيدولوجيا»، دار الطليعة، بيروت، 1981، ص134.

(24) ميشيل فوكو: «حفرّيات (= أركيولوجيا المعرفة)»، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، 1986، ص13.

انتقاء ما يصلح لإحداث القطيعة، فبحسب الجابري: «كانت مقولات الخطاب العربي لا زالت مقولات فارغة جوفاء تعبر عن آمال أو مخاوف ليس غير، فالشيء الذي جعلها تعكس أحوالاً نفسية وليس حقائق موضوعية»⁽²⁵⁾.

سابعاً: منهج القراءة والتأويل عند محمد عابد الجابري:

يعمل الجابري على بناء قراءة نقدية للتراث لكي يتجاوز القراءات التراثية التي يلخصها بـ«هيمنة النموذج – السلف، رسوخ آلية القياس الفقهي، التعاون مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية»⁽²⁶⁾.

وفي هذا السياق طرح مشروعه الفكري العقلائي والتقدي للتراث، وللعقل العربي بدأه بكتاب «نحن والتراث» سنة 1980، وعمل على تطويره في مؤلفاته التالية، وهي: «تكوين العقل العربي» سنة 1984، ثم «بنية العقل العربي» سنة 1986، ثم «العقل السياسي العربي» سنة 1990، ثم «العقل الأخلاقي العربي» سنة 2001، وقد أصدر أخيراً الجزء الأول من كتابه «مدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن» سنة 2006، ويعتبر كتاب «نحن والتراث» مفتاحاً في فهم قراءته للتراث، وهو بمثابة مقال في المنهج، تضع الأسس والقواعد لقراءة جديدة، وتقطع مع القراءات السلفية الثلاثة، والتي تتمثل:

1- القراءة السلفية الدينية: وهي قراءة أيديولوجية جدالية.. لا تاريخية، ذاتية، تُسقط المستقبل على الماضي، ولا يمكنها أن تنتج «سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو الفهم التراثي للتراث»⁽²⁷⁾.

2- القراءة الليبرالية – الاستشراقية: وهي قراءة أوروبوية النزعة، وتقوم على قراءة تراث بتراث، اعتماداً على المنهج الفيلولوجي، ومهمتها تنحصر في ردّ التراث العربي الإسلامي، إلى الأصول إمّا يهودية أو مسيحية أو فارسية أو يونانية أو هندية⁽²⁸⁾.

3- القراءة اليسارية – الماركسية: وهذه القراءة لا تتبنى المنهج الجدلي كمنهج للتطبيق، بل كمنهج مطبق مما ينتهي بها، إلى سلفية ماركسية، أي إلى محاولة لتطبيق طريقة تطبيق السلف الماركسي للمنهج الجدلي⁽²⁹⁾.

ويخلص الجابري إلى القول أن هذه القراءات، هي قراءات سلفية تفتقد من الناحية المنهجية للموضوعية، وتعاني من ناحية الرؤية من غياب النظرة التاريخية، ومن الناحية الاستمولوجية، فهي

(25) محمد عابد الجابري: «الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية»، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص33.

(26) المرجع السابق.

(27) د. محمد عابد الجابري: «نحن والتراث» المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1980، ص8.

(28) المرجع السابق ص 10.

(29) المرجع السابق ص12.

تتأسس جميعها على طريقةٍ واحدةٍ في التّفكير تقومُ على ما أطلقَ عليه العرب القدامى: "قياس الغائب على الشّاهد" (30).

ويحدّد الجابريّ الخطوات المنهجية في القراءة والتّأويل من خلال التّركيز على المقولات الاستمولوجية والتّحليل الأيديولوجي، وذلك من خلال:

1. ضرورة القطيعة مع الفهم التّراثي للتّراث: أي إرسال قطيعة ابستمولوجية بالمفهوم الباشلاردي «مع بنية العقل العربيّ في عصر الانحطاط، وامتداداتها إلى الفكر العربيّ الحديث»، ولا يعني الأمر هنا الانفصال الكليّ عن التّراث ذاته، بل «القطيعة مع نوعٍ من العلاقة مع التّراث، القطيعة التي تحوّلنا من "كائنات تراثية" إلى كائنات لها تراث، أي إلى شخصيات يشكّل التّراث أحد مقوماتها، المقوم الجامع بينها في شخصية أعمّ، هي شخصيّة الأمتة صاحبة التّراث» (31).

2. فصل المقروء عن القارئ.. مشكلة الموضوعية: أي إرساء عملية فصل مزدوج بين الدّات والموضوع (فصل الموضوع عن الدّات، وفصل الدّات عن الموضوع)، ذلك أن «القارئ العربيّ مؤطّر بتراثه، مثقلٌ بحاضره»، ومن ثمّ وجب «تحرير الدّات من هيمنة النّص التّراث»، وهو ما يتحقّق من خلال منهج ثلاثيّ:

أ- المعالجة البنيوية: أي النّظر إلى النّص التّراثي «ككلٍ تتحكّم فيه ثوابت، ويعتني بالتّحويلات التي يجربها عليها حول محورٍ واحد»، و«محورة فكر صاحب النّص حول إشكاليّة واضحة».

ب - التّحليل التّاريخي: ربط النص بـ: «مجاله التّاريخي بكلّ أبعاده التّقافيّة والأيديولوجية والسّياسيّة والاجتماعيّة».

ج- الطّرح الأيديولوجي: أي «الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية (الاجتماعية السياسية) التي أداها الفكر المعني، الذي ينتمي إليه» (32).

3. وصل القارئ والمقروء... مشكلة الاستمرارية: أي ضرورة الحدث الاستشراقي كحقّ للدّات القارئة التي «تحاول أن تقرأ نفسها في الدّات المقروءة، ولكن مع الاحتفاظ لهذه الأخيرة بكيانها الدّاتي كاملاً ومستقلاً، الشّيء الذي يعني أن الدّات القارئة تبقى محتفظةً بوعيها وبكامل شخصيّتها» (33).

(30) المرجع السابق ص13.

(31) د. محمد عابد الجابري: «نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي»، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، 1986، ص 19-21.

(32) المرجع السابق: ص 21-25.

(33) المرجع السابق: ص 25-26.

وبهذا فإن الجابريّ يستخدم منهجًا مرئيًا يعمل من خلاله على توظيف جملةٍ من المفاهيم الحديثة تنتمي إلى مجالاتٍ معرفيّةٍ متعدّدة؛ فهو يقول: «إننا لا نتقيّد في توظيفنا لتلك المفاهيم بنفس الحدود والقيود التي تؤطرّها في إطارها المرجعيّ الأصليّ، بل كثيرًا ما نتعامل معها بحريّةٍ واسعة.. وذلك لأننا لا نعتبر هذه المفاهيم قوالب نهائيّة، بل فقط أدوات للعمل يجب استعمالها في كلّ موضوعٍ بالكيفيّة التي تجعلها منتجة»⁽³⁴⁾.

إلا أن الجابريّ في كتابه الأخير الذي يقرأ من خلاله الظاهرة القرآنية «مدخل إلى القرآن الكريم: في التعريف بالقرآن» يطرح قراءةً تختلف نسبيًا عن قراءاته السابقة، ويعتمد في قراءته على قاعدةٍ سلفيّةٍ في التفسير، تستند إلى القول بأنّ «القرآن يشرح بعضه بعضًا»، وهي قاعدة معلومة لدى أئمة التفسير؛ فالجابري يؤكّد على أن القرآن يفسّر بعضه بعضًا، وهي عبارة يردّها الجابري في كتابه، ويعتبرها مدخلاً لجعل القرآن معاصرًا لنفسه، ومعاصرًا لنا فهو يقول: «إن أحسن طريقٍ إلى تطبيق هذا المنهج الرؤي (أي جعل المقروء معاصرًا لنفسه ولنا) إذا كان الأمر يتعلّق بالقرآن، وذلك المبدأ الذي نادى به كثيرٌ من علماء الإسلام مفسّرين وغيرهم، وهو أن القرآن يشرح بعضه بعضًا»⁽³⁵⁾.

ولا يخفى أن أبرز من نادى بتفسير القرآن بالقرآن، هو الفقيه الحنبلي الكبير أحمد بن تيمية (728هـ) في كتابه «مقدمة في أصول التفسير»، ولعل المفارقة أو التحوّل الذي طرأ على الجابري في هذا الكتاب هو الاعتماد على مفاهيم تراثية سلفيّة كان يعتبرها الجابري أكثر التيارات معاداةً للعقلانيّة، إلا أن الجابري يبدو مهمومًا بتجديد الإسلام من الداخل خصوصًا بعد أحداث 11 سبتمبر 2001، وهو ما يصرّح به في سبب تأليفه.

ويلخص إبراهيم أعراب أطروحة الجابري في كتاب الأخير بالقول: «إن الجابري في قراءته التاريخيّة والعقلانيّة للظاهرة القرآنيّة حاول إبراز العناصر التائيّة:

- الدعوة المحمديّة نبيا وقرآنا لم تعرف أسرارًا، ولا يوجد فيها ما يدعو إلى اعتبار العقل قاصرًا.

- اعتبار حياة الرسول ρ وتعاليم الكتاب والقرآن موضوعًا مفتوحًا لإعمال العقل.
- العلاقة بين النبي والقرآن علاقة يوميّة، وبقيت دومًا تتحرك في حدود المعقول.
- القصص القرآنيّة ليست مجرد حكاية إخبار؛ بل هو بيانٌ وبرهانٌ ووسيلةٌ للإفناء تدعو

(34) د. محمد عابد الجابري: «الخطاب العربي المعاصر»، مرجع سابق، ص 12.

(35) د. محمد عابد الجابري: «مدخل إلى القرآن الكريم»، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص 327.

للاحتكام إلى العقل، بعيداً عن أساليب اللاعقل.

- القرآن لا يحتاج إلى معجزة من خارجه تؤيد صدقه، من قبيل انشقاق القمر، والإسراء والمعراج، وأمّية النبي ρ .. الخ.

- عدم أخذه بالروايات والتفسير التي تُكثر من اعتماد الخوارق والمعجزات، ويكتفي بميدان القرآن هو المعجزة الكبرى للنبي، وهو في هذا قريب من المعتزلة كالزخشي في «الكشاف».

- أمية النبي ρ ليست علامة على المعجزة؛ فهي لا تعني أنه لا يحسن القراءة والكتابة، ولكن الأمي من الأمم التي ليس لها كتاب منزل⁽³⁶⁾.

ثامناً: منهج القراءة والتأويل عند محمد أركون:

تعتبر قراءة محمد أركون للتراث الإسلامي والنص القرآني أحد أهم القراءات المحدثّة، والتي استلهمت الحداثة الغربيّة كنموذج إرشاديّ في القراءة الغربيّة، واعتبر كتابه «نقد العقل الإسلاميّ» الذي ترجم إلى العربيّة تحت عنوان «تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ».

ويهدف أركون من خلال مشروعه النقديّ إلى «تأسيس تاريخٍ منفتحٍ وتطبيقيّ للفكر الإسلاميّ»، ويصف أركون مشروعه بالجدية والتعقيد، كما يصف الإنتاج الفكريّ العربيّ الإسلاميّ بقوله: «إذا ما نظرنا إلى ناحية الباحثين العرب والمسلمين وجدنا تأخراً وبطأً، ونواقص أشدّ إيلاًماً وحرزاً. إن تفاقم المشاكل السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة منذ سنيّ السبعينات يفسر لنا سبب الانخفاض الواضح للإنتاج العلميّ في المجال العربيّ والإسلاميّ كمّاً ونوعاً، أما الأدبيّات النضالية فهي على العكس من ذلك وافرةٌ وغزيرةٌ جداً»⁽³⁷⁾.

تتمثّل خطوات المنهج في القراءة والتأويل لدى محمد أركون من خلال الهدف الذي يتوخّى تحقيقه، ألا وهو: بناءً إسلاميّةٍ تطبيقيةٍ، وهي عبارةٌ مستمدّة من كتاب روجيه باستيد «الانثروبولوجيا التطبيقية» فالإسلاميّة التّطبيقية «تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة بإنجاز الانثروبولوجيا الدّينيّة»، فمن هنا كانت المنهجية التي حاول أركون تطبيقها على النصّ القرآني، وهي منهجيةٌ كانت قد طبّقت على النصوص المسيحيّة، وتتلخّص في إخضاع القرآن لـ«محكّ النقد التّاريخيّ المقارن، والتّحليل

(36) إبراهيم أعراب: «سؤال الإصلاح والهوية: من السياق السلفي إلى مشروع الحداثة» أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2007، ص300.

(37) محمد أركون: «تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ» ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى، 1986، ص15.

الألسني والتفكيكي، والتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعته وتحولاته واتخدامه»(38).

إن منهج الإسلاميات التطبيقية الذي يتبناه أركون، والذي يعتمد على علوم الإنسان والمجتمع، وذلك كون مشروعه يعمل على جبهاتٍ وحقولٍ معرفيةٍ متعددةٍ يجمعها أركون بما يلي: القرآن وتجربة المدينة، وجيل الصحابة، ورهانات الصّراع من أجل الخلافة أو الإمامة، السّنة والتّسنن، وأصول الدّين، وأصول الفقه، والشريعة، ومكانة الفلسفة أو الحكمة المعرفية وآفاقها، والعقل في العلوم العقلية، والعقل والمخيل في الأدبيات التاريخية والجغرافية، والعقل والمخيل في الشّعور والأسطورة، والعقل والمخيل في الآداب الشّفهية، والمعرفة السكولاستيكية (المدرسية أو المذهبية)، والمعارف التطبيقية أو التجريبية (الحس العملي) ، والعقل الوضعي والنّهضة، والعقل والمخيل الاجتماعيّ والثّورات، ورهانات العقلانية وتحولات المعنى(39).

إن خطة القراءة لدى أركون تعمل على إزاحة مسلمات الإسلام الأرثوذكسي بحسب وصفه، والتي تستند كما يرى إلى أحادية الحقيقة المطلقة المنحصرة في الرّسالة الدّينية، والموقف المقدّس للأنبياء من منظور الخلاص الأخروي، وعدم الشك في صحّة الحكايات التي تنقل عجائب الأمور، وهي مسلمات الثّراث الإسلاميّ الكلّي ذات الوظيفة الأيديولوجية في صراع الشّريعة المعرفية والسياسية، والتي تحترق كافة مراحل التاريخ الإسلاميّ.

إن أركون يهدف إلى أحداث قطيعة مع الثّراث تتجاوز الإسلام الأرثوذكسي وتعتمد قراءته على:

1- المقاربة السّيميائية اللّغوية: أي استخدام مقولات السّيميائية واللّسانيات من أجل عودة نقدية للمواد المقروءة لمعرفة: «كيف تقوم العلامات المستخدمة في النّصوص بالدّلالة وتوليد المعنى؟ فالآليات الألسنية أو اللّغوية المستخدمة من أجل إنتاج هذا المعنى المحدد، وليس أي معنى آخر غيره؟

لمن ينبثق هذا المعنى وضمن أيّة شروط؟»

وهكذا يوظّف أركون المفاهيم الألسنية باعتبارها أصبحت في حكم المكتسبات المؤكّدة التي لا تناقش، ويكمن دورها في إرساء هذه الرّحرة المنهجية الأساسية: «القول بأن دعامة التّوصيل ليست هي المعرفة الصّحيحة» التي تمتلكها عن المادة المدروسة ... وإنما هي تكمن في المنظورات المتبادلة المقامة

(38) السيد ولد أباه: «أزمة التنوير في المشروع النقابي العربي المعاصر» ، مرجع سابق، ص 107.

(39) محمد أركون: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» ، مرجع سابق، ص 16.

بين المتخاطبين المتنافسين المرتبطين بنفس إطار التّحسس والإدراك والتّصورات، أو بالأحرى نفس الصُّور العقلية التي تشير إليها العلامات اللُّغوية(40).

2- المقاربة التّاريخية والسوسولوجية: إن هذه المقاربة يهدف منها تقويض "الرؤية الدّينية" للتّاريخ كما مارسها العلماء المسلمون الأوائل الذين «يهتمون بالأحداث الرّمنية المتسلسلة، وبالسيره الدّاتية، وبالحكايات المناسبة من أجل البرهنة على صحّة المادة المنقولة أو المروية وموثوقيتها». فالمقاربة التي يدشنها أركون تركز على النّظر إلى الثّرات من خلال بُعدين عملت "المقاربة الثيولوجية الدوغمائية" على طمسها، وهما:

أولاً: تاريخية كلّ العمليّات الثّقافية والممارسة العمليّة التي يندمج الكتاب المقدّس بواسطتها داخل الجسد الاجتماعيّ ويمارس دوره فيه.

ثانياً: سوسولوجيا التلقّي أو الاستقبال، أي الكيفيّة التي تتلقّى بها الفئات الاجتماعيّة أو الاثنية الاجتماعيّة المختلفة الثّرات(41).

3- الموقف الثيولوجي: أي إخضاع الثيولوجي لـ«القواعد والمناهج المشتركة المطبّقة على كل عمليّة معرفيّة»، ومن أجل ذلك لا بُدّ من دراسة الوحي انطلاقاً من "معطيات جديدة"، وهي معطيات الأنثروبولوجيا الدّينية، وعلم نفس المعرفة اللّذين يعلّماننا بأنّ «الإيمان يتطابق عمومًا مع دوافع الرّغبة الأكثر استعصاءً على الكبح، ومع مضامين الدّكرة الأكثر تعقيدًا، ومع تصورات المخيال الأكثر استيهامًا، ومع نبضات القلب الأكثر قوّة، ومع حاجات العقل الأكثر صرامة»(42).

يبدو أن أركون قد اتّبع منهجًا في دراسة الخطاب الدّينيّ يستند إلى منهج التّحليل والتّفكيك. والنقْد عند أركون يهدف إلى إبراز الصّفات اللّسانية اللُّغوية للقرآن الكريم دون الوُصول إلى حقيقة بعينها؛ فهو ينفر منها بشدّة، ويتلخّص هدفه الأساس برفع قدسيّة النّص القرآني، وإبراز أسطوريّته ولا عقلائيّته، فهو لا يفتأ يردّد مقولات التّشويّة الفرنسيّة، فهو يؤكّد في كتابه «قضايا في نقد العقل الدّينيّ» على القول: «وقد استمرّ العقل الحديث قبل مجيء ماركس ونتشه وفرويد في استغلال تلك المزودجات الثّنائية الضّدية التي طالما استغلّها الفكر القروسطي حتى شبع منها. أقصد بذلك المزودجات التّالية: خير/شر، صحيح/خاطي، جميل/قبيح، مادي/روحاني، فان/باق، حلولي أو مُثولي/منزّه أو متعال ..

(40) محمد أركون: «الفكر الإسلامي: قراءة علمية»، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1987، ص 32 - 35.

(41) المرجع السابق، ص 35-44.

(42) المرجع السابق، ص 44 - 47.

الخط (43).

ولم يكتف العقل الحديث بهذا الإرث القروسطي، بل إنه أضاف إليه متضادات أخرى: تاريخي / أسطوري، مقدس/دنيوي، ديني/سياسي، كنسيّة/دولة، روعي/زمني ... الخ (44).

يحمل أركون بشدّة على الأدبيّات الإسلاميّة القديمة والحديثة التي تعمل على تكفير الملل والأديان الأخرى، وتقسم البشرية إلى أتباع لدين قويم وآخرين ضالين، فهو يقول: «ما كان في إمكانهم أن يتحرّروا من النظريّة اللاهوتيّة القائلة: بالدين الحقّ من جهة، وبالنحل والأهواء الضالة من جهة أخرى» (45).

ولا يمكن بحسب أركون لأيّ فكر التّبوت على رأي واحد؛ لأنّ الأصل لا وجود له، فلا شيء يملك في ذاته مبدأ استقراره، ولا أصل يمكن تأصيله، فهو يؤكّد على هذا المنهج بقوله: «أردت قبل كلّ شيء أن أنقد مفهوم الأصل وعمليّة التّأصيل، أو بالأحرى الإدّعاء بإمكانية التّأصيل لفكرة ما دينيّة أم علميّة أم فلسفيّة أم أخلاقيّة أم سياسيّة أم اقتصاديّة أم اجتماعيّة» (46).

إن منهجية محمد أركون في القراءة والتّأويل تستند بحسب محمد المزوعي إلى القول: «ليس هناك حقيقة على الإطلاق، وفي أيّ مجال من المجالات، ومن كان يرغب في اكتناه حقائق الأمور بموضوعيّة وتجرد، فإن أركون يثبّط من عزمه منذ البداية، ويُشعره بأنه خاسر لا محال في أول محاولة للدّخول في معمعة الفكر.. فأركون يدحض القول بالوصول إلى الحقيقة، ويسمّي ادعاءات العقل الكلاسيكيّ التي كانت سائدة قبل أن يُنقد منطق أرسطو على يد العلم الحديث. فنحن الآن على حدّ قول أركون وصلنا إلى مرحلة جديدة "مرحلة نهاية اليقينيّات" ... فالإنسان إذن مؤطّر في النسبويّة، ومأسور في اللاحقيقة، وديناه التي يعيش فيها ولعته ومؤسّساته هي سجن مؤبّد لا تترك له فرجة للنظر إلى العالم بموضوعيّة، ولا يمكنهم من استمداد أيّ نوع من اليقينيّات» (47).

(43) محمد أركون: «قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟» ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص 238.

(44) المرجع سابق، ص 238.

(45) محمد أركون: «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، ص 6.

(46) محمد أركون: «الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي» ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2002، ص 9.

(47) محمد المزوعي: «العقل والتاريخ منابع إسلاميات محمد أركون» المستقبل العربي، العدد: 342، آب أغسطس 2007/8، السنة الثلاثون، ص 45-46.

تاسعاً: منهج القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد:

لعل القراءة التأويلية التي توصل إليها نصر حامد أبو زيد هي الأكثر تطرفاً وغلواً في استخدامها المناهج الحدائثة الغربية، وقد بدأ أبو زيد في طرح آليات القراءة والتأويل في كتابه «مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن» الذي أصدره عام 1987م، وهو يعتمد منهجاً لسائياً تأويلياً باعتبار القرآن نصاً لغوياً، والحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة نصّ، والنص القرآني يمثل في هذه الحضارة نصّاً مركزياً.. ويخلص إلى أنه إذا كان النص هو عنوان هذه الحضارة؛ فإن التأويل هو الوجه الآخر لفهم النص ومحاورته، وبالتالي سيكون التأويل بجانب النص هو الآلية الأساسية والهامة داخل الثقافة العربية الإسلامية، وفي هذا السياق ينتقد أبو زيد متابعاً الجابري وأركان القراءة السلفية التراثية التي أغفلت مفهوم النص واكتفت بتزديد وتكرار أقوال القدماء دون إضافة أي جديد⁽⁴⁸⁾.

ينطلق أبو زيد في قراءته للنص القرآني من رؤية تشبعت وفُتنت بتقليد واقع الحدائثة الغربي، وذلك باعتبار الحدائثة الغربية مشروعاً كونياً مكتملاً ينتظر التحقق شرقاً، ومن المعلوم أن التطبيق الغربي للحدائثة انبنى على قطع الصلة بالماضي، نتيجة لما طبع في ذاكرتهم من صنوف التخلف التي عانوا منها في القرون الوسطى.

وعلى الرغم من أن هذه الحال لا تنطبق على ذاكرة المسلمين؛ لأنّ هذه القرون شهدت حضارتهم، إلا أنّ بعض الدارسين كأبو زيد يصرون على أن الأمة المسلمة ينبغي أن تحذو في علاقتها بترائثها وتاريخها حذو الغرب في علاقته بترائثه وتاريخه.

إذ يطمح أبو زيد من خلال قراءته للقرآن أن يقطع الصلة بالتفسير السابقة، طمعاً في تدشين عهدٍ تفسيريٍّ جديد، مع أن هذه القراءة لا تنطوي على إبداعٍ حقيقيٍّ موصول، فقطع الصلة بالتراث وتقليد الغير لا اجتهاد فيه من الذات، وكل إبداعٍ هذا وصفه ينطبق عليه وصف البدعة.

ويسعى أبو زيد من خلال قراءته الحدائثة أن يحقق قطيعةً معرفيةً مع القراءات التراثية بشقيها التأسيسي والتجديدي، ومن المعروف أن هذه القراءات تمتاز بكونها تفاسير قرآنية تعمل على وضع الأسس النظرية للإيمان، وتسعى إلى تقوية أسبابه العملية، بمعنى أنها قراءات اعتقادية، أما القراءات الحدائثة المزعومة فهي انتقادية؛ لأنها لا تريد أن تحصل على اعتقاد في الآيات القرآنية، وإنما تريد أن تمارس نقدها على هذه الآيات.

(48) د. نصر حامد أبو زيد: «مفهوم النص: دراسة في عوم القرآن» المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1994، ص11.

اتبع أبو زيد في تحقيق مشروعه التَّقدي على استراتيجيات أو خطط انتقاديّة متعدّدة، تتكون من ثلاثة أركان وهي: الهدف التَّقدي الذي تتوخّاه، والآليّة التنسيقية التي توصل إلى الهدف، والعمليّات المنهجية.

أما بخصوص الهدف الذي تسعى إليه قراءة أبو زيد فهو رفع العائق الاعتقادي من خلال التّوسل بخطة الأنسنة بهدف رفع عائق القدسيّة الذي يتمثّل في الاعتقاد (أن القرآن كلامٌ مقدّس)، ويظهر ذلك جليّاً لدى أبو زيد من خلال الاعتماد على آليّة تنسيقية تعمل على نقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري من خلال حذف عبارات التّعظيم مثل: القرآن الكريم أو القرآن العزيز، أو القرآن الحكيم، أو الآية الكريمة، واستبدالها بمصطلحاتٍ جديدةٍ مكان المتداولة؛ كاستعمال مصطلح الظاهرة القرآنية بدلاً من مصطلح نزول القرآن، والمدونة الكبرى والنص مكان القرآن الكريم، ومصطلح العبارة مكان الآية، والتّسوية في الاستشهاد بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني، والتّفريق بين مستويات مختلفة في الخطاب الإلهي، كالتّفريق بين الوحي والتنزيل، والوحي والمصحف، والقرآن والمصحف، وكذلك بين القرآن الشّفوي والقرآن المكتوب، أو بين الوحي في اللّوح المحفوظ والوحي في اللسان العربيّ.

ومن هذه العمليّات المنهجية المماثلة بين القرآن والنبي عيسى U فبحسب هذه القراءة الحدائثية المقلّدة؛ فكما أن كلمة الله جُسّدت في عيسى بن مريم، فكذلك كلامٌ تجسّد في القرآن، وبناء عليه فعلى المسلمين الذين ينفون عن المسيح الطّبيعة الإلهية، ويشبّون له الطّبيعة الإنسانيّة، وجب عليهم أن ينفوا عن القرآن الطّبيعة الإلهية، ويشبّوا له هو الآخر الطّبيعة البشريّة. كما يؤكّد على ذلك أبو زيد في كتابه «نقد الخطاب الديني» بقوله: «والمقارنة بين القرآن والسيد المسيح من حيث طبيعة "نزول" الأول وطبيعة "ميلاد" الثاني تكشف عن وجوه التشابه بين البنية الدّينية لكل منهما داخل البناء العقائدي للإسلام نفسه، ولعلنا لا نكون مغالين إذا قلنا أنّهما ليستا بنيتين، بل بنية واحدة رغم اختلاف العناصر المكوّنة لكلّ منهما، فالقرآن كلام الله" وكذلك عيسى U "رسول الله وكلمته"»⁽⁴⁹⁾.

إن تطبيق هذه العمليّات المنهجية التّأنيسيّة عند أبو زيد تؤدّي إلى جعل القرآن نصّاً لغويّاً مثله مثل أي نصّ بشريّ، وتترتّب على مثل هذه المماثلة اللغوية: أنّ النصّ القرآني هو مجرد نصّ تم إنتاجه بحسب مقتضيات والظروف التّقافيّة التي تنتمي إليها لغته، ولا يمكن بالتّالي أن يُفهم أو يُفسّر إلّا بالعودة إلى المجال التّقافي الخاص، فبحسب أبو زيد «إن النّصوص الدّينية ليست في التّحليل الأخير

(49) نصر حامد أبو زيد: «نقد الخطاب الديني»، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الرابعة، 2000، ص 204-205.

سوى نصوص لغويّة، بمعنى أنها تنتمي إلى بنية ثقافيّة محدّدة ثم إنتاجها طبقاً لقوانين تلك الثّقافة التي تعدّ اللّغة نظامها الدّلالي المركزي»(50).

وبهذا ينزل النّص القرآنيّ من رتبة التّعلق بالمطلق إلى رتبة التّعلق بالنّسبي، ومن هذه النّتائج المترتبة على خطة الأنسنة: أن يصير النّص القرآنيّ نصّاً إجمالياً وإشكالياً يفتح على احتمالات متعدّدة، ويقتبس تأويلات غير متناهية، وفصل النّص القرآنيّ عن مصدره المتعالي وربطه كليّاً بالقارئ الإنسانيّ، وبهذا يصبح النّص القرآنيّ غير مكتمل، ولا يبعدُ احتمال وجود نقصٍ فيه يتمثّل في حذف كلامٍ منسوب إلى المصدر الإلهيّ عند التّدوين أو عند وضع المصاحف، ولا يرفع احتمال وجود زيادةٍ قد تُخدم مصلحة فئةٍ بحيث تقوي مركزها أو تشرّع سلطتها.

أما بخصوص الخطة الثانية التي يعتمد عليها أبو زيد في قراءته فهي خطة العقلنة، والتي تهدف إلى رفع عائق الغيبية الذي يتمثّل في الاعتقاد أن القرآن وحيٌّ ورد من عالم الغيب، والآلية المتبعة في إزالة هذا العائق هي التّعامل مع الآيات القرآنيّة بكل وسائل النّظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنّظريات الحديثة، ويتم التّعامل بواسطة عمليّات منهجيّة تستند إلى نقد علوم القرآن؛ فأبو زيد يعتقد أن هذه العُلوم التي اختص بها علماء المسلمين تشكّل وسائل معرفيّة متحرّرة تصرفنا عن الرّجوع إلى النّص القرآني، وتحول دون قراءة تأخذ بأسباب النّظر العقليّ كما أكد على ذلك مراراً في كتابه: «مفهوم النّص: دراسة في علوم القرآن»(51).

كما توسّل أبو زيد بمناهج مقرّرة في علوم الأديان تستخدم في تحليل ونقد التّوراة والإنجيل، ونقلها إلى مجال الدّراسات القرآنيّة باعتبارها واحدة، كعلم مقارنة الأديان وتاريخها وتاريخ التّفكير واللاهوت، وكذلك بالمناهج المقرّرة في علوم الإنسان والمجتمع، لأنّ مقتضياته البحثيّة لا تختلف ولا يمتنع تنزيلها على النّص القرآني وخصوصاً "اللّسانيّات"، و"السيمياءات"، و"التاريخ"، و"الاجتماع" و"علم الإناسة"، و"علم النّفس"، و"التّحليل النّفسي".

ولا يتورّع عن استخدام جميع النّظريات النّقديّة والفلسفيّة المستحدثة من دون اكتراث لمآلات هذه النّظريات، ولا يتجاوز بعضها لبعض ولا بأقول بعضها، وأهمّها: اتجاهان؛ تحليل الخطاب والاتجاهات الجديدة في النّقد الأدبيّ المتمثلة في البنيويّات والتأويليات والحفريّات والتّفكيكيّات، وإطلاق سلطة العقل من دون اعتبارٍ لحدودها وآفاقها ونتائجها، وقد أدّى الاجتهاد المقلّد في تطبيق العمليّات

(50) المرجع السابق، ص203.

(51) نصر حامد أبو زيد: «مفهوم النّص: دراسة في علوم القرآن»، مرجع سابق، ص13-17.

المنهجية التعقيبية إلى جعل القرآن نصًا دينيًا مثله مثل أي نصٍ دينيٍّ آخر، توحيدياً كان أم وثنيًا، وترتب على هذه المماثلة تغييراً لمفهوم الوحي واستبداله بمفهوم تأويليٍّ يسوّغه العقل، فيجري التعامل مع الأخبار على أساس أنها أساطير، والعبادات على أساس أنها طقوس جامدة.

ويفضي هذا التأويل العقلي للوحي بحمله على معنى الموهبة الإنسانية والمماثلة بين النبوة والعبقرية، ومن ثم حصر مفهومه في الجانب الأخلاقي والمعنوي، ويترتب عليه عدم أفضلية القرآن على التوراة والإنجيل حتى فيما يتعلّق بالحفظ من التبديل.

في هذا السياق يقول أبو زيد: «إن كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات، وليس من حقّ واحدٍ منها أن يزعم امتلاكه للحقيقة، لأنّه حين يزعم ذلك يحكم على نفسه على أنه خطابٌ زائفٌ» (52).

وبالتبّحة فإنّ النصّ القرآن يعاني من عدم الاتساق المنطقي، من حيث سوره وآياته وموضوعاته وترتيبه، ومتناقضٌ ويخلو من الاتساق التاريخي يؤدي إلى اختلالات في مساق الأحداث، كما أن النصّ القرآني بحسب هذه القراءة الحدائثية المقلّدة تطغى عليه الاستعارات والمجازات بدلاً من الأدلّة والبراهين، ولهذا فإنّ العقل الذي يبني عليه هذا النصّ هو أقرب إلى العقل القصصي الأسطوريّ منه إلى العقل الاستدلاليّ المنطقي، وبهذا فإنّ كل ما يصادم العقل في النصّ القرآني من قضايا أو أخبار لا يعدو كونه شواهد تاريخية على طورٍ من أطوار الوعي الإنسانيّ تم تجاوزه، فبحسب أبو زيد «السّحر والحسد والجنّ والشّياطين مفردات في بنية ذهنية ترتبط بمرحلة محدّدة من تطور الوعي الإنساني» (53).

وعلى صعيد خطة الأرخنة التي تستهدف رفع عائق الحكمة الذي يتمثّل في الاعتقاد أن القرآن جاء بأحكام ثابتة وأزليّة، فإن الآلية التنسيقيّة التي يتوسل بها لإزالة هذا العائق هي وصل الآيات بظروف بيئتها وزمنها وبسياقاتها المختلفة، حيث يقول أبو زيد: «نكتفي هنا بالتّوقف عند مستويات السياق المشتركة والعامّة جدّاً مثل السياق الثقافي الاجتماعي، والسياق الخارجي (سياق التّخاطب)، والسياق الدّاخلي (علاقات الأجزاء)، والسيّاق اللّغويّ (تركيب الجملة والعلاقات بين الجمل)، وأخيراً سياق القراءة، أو سياق التّأويل» (54).

ويتمّ هذا الوصل بواسطة عمليّات منهجية خاصة كتوظيف المسائل التاريخية المسلّم بها في تفسير القرآن كأسباب التّزول، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والمكي والمدني، ومسألة التّنجيم، حيث قام أبو

(52) نصر حامد أبو زيد: «النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة» المركز الثقافي العربي، بيروت - دار البيضاء، الطبعة الرابعة، 2003، ص8.

(53) نصر حامد أبو زيد: «نقد الخطاب الديني»، مرجع سابق، ص212.

(54) نصر حامد أبو زيد: «النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة»، مرجع سابق، ص96.

زيد بتحميل هذه المسائل بتقرير البنية التاريخية الجدلية للآيات القرآنية لاكتساب شرعية ممارسة التقدير التاريخي للآيات، متجاوزاً حدود التفسير والفقهاء، وإضفاء النسبية على آيات الأحكام، وبهذا لا يمكن أن تحمل هذه الآيات معانٍ مستقرّة ولا مطلقة، ولا تقتصر صفة التاريخية على آيات العبادات والاعتقادات، لأنّ القرآن كما يؤكّد أبو زيد تابع لمستوى المعرفة للعصر الذي نزلت فيه، ولأولئك الذين توجه إليهم الخطاب، ولما كان وعيهم دون مرتبة الوعي التقديري لزم أن تكون بعض هذه التصورات ذات صبغة أسطورية.

ولا يخفى على أحد أن تطبيق هذه العمليات المنهجية التاريخية تؤدي إلى جعل القرآن عبارة عن نصّ تاريخي مثله مثل أيّ نصّ تاريخي آخر، ويترتب على ذلك نتائج خطيرة مثل:

1- إبطال المسلمة القائلة بأن القرآن فيه بيان كلّ شيء.

2- لا يتضمّن النصّ القرآني تمام التشريع.

3- إن آيات الأحكام تصبح بمنزلة توجيهات لا إلزام معها، واعتبارها توصيات نمطية لا تحمل صبغة القوانين التنظيمية.

4- ينحصر القرآن في الأخلاقيات الباطنية في صورة نصائح وإرشادات موجهة بالأساس إلى ضمائر المسلمين وسرائرهم ليس أكثر.

ومن هنا فإنّ الدعوة إلى تحديث الدّين عند أبو زيد تعني الانسجام مع فلسفة الحداثة الغربية، ولا يخفى على من شغلته أمانة العلم والتكليف أن هذه القراءة التي يمارسها أبو زيد على التراث الإسلامي وأساسه النصّ القرآني لا تعدو كونها تطبيقات فجة لواقع الحداثة الغربي تتسم بالتقليد والانفصال، ولا تتمتع بالاجتهاد والاتصال، وهي نتيجة طبيعية تتسق منطقياً مع المبادئ الضابطة للواقع الحدائني الغربي، الذي يستند إلى مسلمات:

- وجوب الاشتغال بالإنسان، وترك الاشتغال بالإله من أجل التصدي للوصاية الروحية الكنسية.
- وجوب التوسل بالعقل، وترك التوسل بالوحي، من أجل التصدي للوصاية الثقافية للكنيسة.
- وجوب التعلق بالدنيا وترك التعلق بالآخرة، من أجل التصدي للوصاية السياسية الكنسية.

ولا يخفى ما في هذه الإسقاطات من عيوب منهجية كلفقد القدرة على التقدير، وضعف استعمال الآليات المنقولة، والإصرار على الآليات المتجاوزة، وتحويل النتائج المتوصل إليها، وقلب الحقائق الخاصة بالقرآن الكريم، وتعميم الشك على كلّ مستويات النصّ القرآني كما بيّن ذلك أستاذنا المفكر المغربي الإسلامي الأستاذ طه عبد الرحمن (55).

الخاتمة:

(55) طه عبد الرحمن: «روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية» مرجع سابق، ص 188-190.

لا يخفى على أحد اليوم أن النصَّ سواءً أكان قرآنياً أم حديثياً أم تراثياً شكّل أحد أهمّ الانشغالات العربيّة والإسلاميّة في العصر الحديث، وذلك نظراً لما يتمتّع به النصّ من طاقةٍ خلّاقةٍ في تشكيل الواقع والمستقبل، ولا عجب إذن أن يُطلق على الحضارة الإسلاميّة بأهمّ حضارةٍ نصّ، وفي هذا السّياق ظهرت في العالم العربيّ والإسلاميّ جملةٌ من المشاريع تشتغل على النصّ قراءةً وتأويلاً من أجل النهوض بالواقع العربيّ والإسلاميّ لإنجاز حدثيّة إسلاميّة جديدة، تساهم في الخُروج من واقع التّأخر التّاريخي، وقد اشتدت الحاجة لإعادة النّظر في مفهوم النصّ عقب الفشل الدّريع الذي طال مشاريع التّنمية والتّحديث، وانتكاس التّنهضة.

ولعل السّؤال المركزيّ لانشغالات المفكرين كان هو: كيف استطاعت حضارةٌ تبنّي على النصّ أن تنتج نهضةً تاريخيّةً لا مثيل لها في الماضي؟ وكيف تحوّل النصّ في الحاضر إلى عائقٍ يؤشّر على التّخلف بحسب بعض القراءات الموسومة بالحدثيّة؟ وقد ازدادت الحاجة لإعادة النّظر في مفهوم النصّ قراءةً وتأويلاً عقب أحداث 11 من أيلول (سبتمبر) 2001م، إذ أصبح السّؤال يتمحور حول تفرد النصّ الإسلاميّ بإنتاج العنف والتّطرف، ومقاومته للاندماج في القيم الكونيّة للحضارة الحديثة، وظهرت في هذا السّياق جملةٌ من الكتابات العدائيّة ترتكز إلى قراءاتٍ استشراقيّة وثقافويّة ذهبت إلى الرّبط بين النصّ الإسلاميّ والعنف.

وقد أدّت هذه التّحديات التي تواجه الأمة العربيّة والإسلاميّة إلى بروز مقارباتٍ متعدّدة تتعلّق بالنصّ قراءةً وتأويلاً يمكن تصنيفها إلى ثلاثة مقارباتٍ منهجيّة للإصلاح، وهي:

أولاً: الإصلاح من داخل المرجعيّة الإسلاميّة، باستثمار مقاصد النصّ ومساحة الاجتهاد الواسعة فيه، من خلال تجديد أدوات وآليات قراءته وتأويله؛ كقراءة طه عبد الرحمن، ورضوان السيد، وطارق رمضان، وطارق البشري، ومحمد سليم العوا، وغيرهم.

ثانياً: ضرورة معالجة النصّ الإسلاميّ، داخل التّقليد الكتابيّ الذي ينتمي إليه، أي التّقليد اليهوديّ - المسيحيّ، مما يعني عملياً إخضاع هذا النصّ لمناهج النّقد والتّأويل التي طبّقت على العهدين القديم والجديد، لغرضين مترابطين اثنين هما:

أ- من جهةٍ تبيان تاريخيته، والكشف عن حدود مجاله المرجعيّ.

ب- ومن جهةٍ أخرى كسر قداسته، وتقويض بنيته الوثوقيّة، لفسح المجال أمام القيم الإنسانيّة التّحديثيّة التي هي شرط الانتماء للعصر، والاندماج في المنظومة الكونيّة؛ كقراءة طيب تيزيني وحسين مروّة وعبد الله العروي، وغيرهم، كما هو مبين في بحثنا بالتفصيل.

ثالثاً: تطبيق مناهج العلوم الإنسانيّة المعاصرة، وفلسفات التّأويل الحديثة على هذا النصّ، من

حيث هو خطابٌ لغويٌّ يستجيب فيما وراء طابعه المقدَّس الذي يقرُّ به المؤمنون لآليات التَّفكيك والقراءة التي طُبِّقت على مختلف النُّصوص، بما فيها النُّصوص ذات الطبيعة الميثيَّة؛ كقراءة محمد أركون ومدرسته من التوانسة كعبد المجيد الشرفي، ويوسف صديق، وكذلك نصر حامد أبو زيد، وغيرهم، وقد بينا في البحث الأسس والمنطلقات والمبادئ التي انبنت عليها هذه القراءات التي تعتمد على ثلاث خطط للقراءة والتأويل؛ وهي: خطة العقلنة والأنسنة والأرخنة.

إذا سلمنا بأن القراءة الحدائرية للقرآن لم تحقق الهدف المنشود التي توخت إنجازها، ولا المقاصد التي سعت إلى إحداثها في العالم العربي من التحرير و التَّنوير، وتَبَيَّن أنها جلبت مزيداً من الاستلاب و الظُّلْمَة بسبب اعتمادها على مناهج حدائرية مقلِّدة للنسق الغربي، وإسقاطها آلياً على القرآن، الأمر الذي أدى إلى التشكيك في صحة النَّص القرآني وأصله الإلهي، وقداسته، وتما تشريعته، وصلاحيته، وإذا تقرر أنه لا سبيل إلى التحقق بالحدائرية إلا بإنجاز تحرُّر حقيقي من الوصاية والهيمنة للدخول في أفق الإبداع، فما هي آليات القراءة المبدعة للقرآن إذن؟

لا بد من التأكيد ابتداءً أنه لا سبيل للمسلمين من أجل الدخول في أفق الحدائرية وإنجاز حدائرية حقيقية مبدعة من تحقيق قراءة جديدة للقرآن، باعتباره أساس وجود الأمة الإسلامية، وسرِّ صناعة تاريخها، الذي دشّن الفعل الحدائري الإسلامي الأوّل، ومن هنا فان تدشين الفعل الحدائري الإسلامي الثاني لا يتحقق إلا بإبداع قراءة ثانية تعمل على تجديد الصلة بالقراءة النبوية الأولى، وتفجّر الطاقات الإبداعية في عصرنا كما قرئت في العهد النبوي.

وإذا كانت الحدائرية في المجتمعات الغربية أُجْزِئت على أساس مواجهة المؤسسات الكنسية التي مارست وصايتها على الدين والثقافة والسياسة، وتسببت في وقوع حروبٍ دينية مزقت المجتمع، فإن الحدائرية الإسلامية قامت على النقيض من مقتضيات الحدائرية الغربية التي قامت على التّصارع مع الدين، وأُجْزِئت إبداعاً منفصلاً على أساس القطيعة؛ فالحدائرية الإسلامية الأولى قامت على أساس التفاعل مع الدين، ولا بد للحدائرية الإسلامية الثانية أن تسلك نفس المنهج التفاعلي إذا أرادت إنجاز إبداعٍ متّصل.

هذا الإبداع الموصول يقوم على مقاصد و غايات وآليات غفلت عنها القراءات الحدائرية المقلِّدة تارةً، و تنكرت لها تارةً أخرى على الرّغم من اقتراحها ظاهريّاً؛ فالخطط الإبداعية المتصلة للقراءة لا تقصد إلغاء القداسة باعتباره عائناً معرفياً، وإنما تهدف إلى إلغاء كل تقديسٍ في غير موضعه؛ كتقديس الذات أو الفرد، وبالتالي فإن خطة الأنسنة الإبداعية إنما تكون بقصد تحقيق "الكرامة الإنسانيّة"، فانتقال الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري يحقق كرامة الإنسان، وهو ما يعزز التفاعل الدّيني؛ فالقرآن إنما هو وحي نزل بلسان الإنسان العربي، وإن كان خطابه يتوجّه إلى الإنسانية عامة، وبهذا لا

جدال بأن القرآن إنما هو وحي اتخذ في شكل تبليغه وتحقيقه اللساني وضعًا إنسانيًا، وهو ما يعيد الاعتبار للإنسان ليس بالتخلص من سلطة الإله كما هو شأن القراءة المؤنسة التي وقعت في رقّ التقليد، وإنما بموافقة الإرادة الإلهية التي أرادت أن يكون الإنسان خليفةً في تدبير شؤون العالم، فحطّة الأنسنة المبدعة تعمل على إعادة صلة الإنسان بحالقه، وتحقيق كرامته، وتكشف عن مظاهر تكريم الإنسان وأسبابه، ومراتبه في القرآن، وتستخرج الأدلة التي تؤكد على مبدأ الاستخلاف.

ولا تقصد خطة التعقيل الإبداعية إلغاء مفهوم الغيب كما فعلت القراءة المستلبة، وإنما عملت على توسيع مفهوم العقل في التعامل مع الآيات القرآنية، وذلك باستثمار وسائل النظر والبحث التي وفرتها المناهج والنظريات الحديثة؛ فالتعامل العلمي مع الآيات القرآنية يساهم في الكشف عن بعض المعالم الخفية المميزة للعقل الذي جاء به القرآن، وهو عقل الآيات وليس عقل الآلات والأدوات، وعقل القيم لا عقل النسب والعدد، الأمر الذي يوسع آفاق العقل بإدراك أسرار التوجهات القيمة للإنسان والأسباب الموضوعية للوقائع، ناقلاً إياه من الطور المادي الخالص إلى مزوجة المادي بالمعنوي.

وهكذا فإنّ العمليات المنهجية التي تهدف إلى تحقيق العقلانية المبدعة من خلال قراءة النص القرآني تعمل على توسيع آفاق العقل باستثمار مبدأ التدبير الذي أرشدت إليه الآيات بوصف الظواهر المختلفة بالقيم والأخلاق، والأحداث بالاعتبار.

وإذا كانت القراءة الحدائثية المقلّدة للنسق الغربي للحدائث اعتمدت التّاريخانية المنقولة من أجل إلغاء الأحكام الشرعية باعتبارها عائقاً؛ فإن القراءة الإبداعية تهدف إلى ربط الآيات القرآنية بظروفها البيئية والزمنية، وسياقاتها المختلفة من أجل ترسيخ الأخلاق والقيم، وهذا الوصل يعمل على تقوية التفاعل الديني؛ فالسياقات والظروف المخصوصة التي وردت فيها الآيات القرآنية ما هي إلا تجليات للتحقق الأمثل للمقاصد والغايات، التي جاءت بها هذه الآيات، ويعني هذا أنه كلما تجددت الظروف والسياقات لا بد من تجديد تحقق هذه القيم التي تعمل على تجديد الإيمان بها، فالآيات القرآنية محفوظة بحفظ قيمها في مختلف الأحوال والأطوار، وبذلك فالتاريخ لا يستعيد اعتباره بإلغاء الأحكام، وإنما بتوسيع مفهوم الحكم بالمزوجة بين الوجه القانوني والأخلاقي، مع التأكيد على أولوية الجانب الأخلاقي باعتبار أن الأخلاق ضرورات لا كمالات، تؤسس لرقّي الإنسان وبناء حضارته، كما بيّن ذلك ابن خلدون وغيره من علماء الإسلام، وبناءً على ذلك فإن الانشغال بالسلوك في الحياة في خطة القراءة القرآنية التّاريخية الإبداعية تتجاوز التّاريخية التي وقعت في التقليد من خلال العناية بالسلوك الدنيوي، باعتبار أن الأحروي عائق في سبيل تحقيق الحدائث، وتستند القراءة التّاريخية المبدعة إلى عمليات منهجية تكشف عن مختلف أشكال التّخلق ومواضعه ونماذجه ودرجاته في النص القرآني، واستخراج الأدلة التي ترسخ مبدأ الاعتبار التي دعت إليه الآيات القرآنية، فالأحداث التّاريخية التي تذكرها هذه الآيات ليست

بجرّد وقائع تنبني على أسباب موضوعية، وإنما هي موجهة لتحقيق مقاصد وغايات وقيم مخصوصة تشكّل عبراً للإنسان للعمل بها في تغيير نمط سلوكه ومجرى حياته.

فالنص القرآني الخاتم يمتد في الزمان، ولا بد أن نبحت في الآيات القرآنية لا عن علامات الماضي فنقع في الماضوية المضرة، وإنما يجب البحث عن علامات الحاضر لتحقيق الاهتداء في القادم، في سبيل صناعة تاريخية مستقبلية، و بهذا يصبح النص القرآني نصاً راهناً راهنيةً دائمة لا تنقطع، فقد اختص القرآن بقيم أخلاقية وروحية عليا.

و من المعلوم أن القيم لا تتأثر بتغير الأزمان كما هو شأن الوقائع المتغيرة، بل إن القيم هي التي تؤثر في الزمان و تغيره، وتطبيقها هو الأساس في صناعة التاريخ و الحضارة.

إن تحديث الفكر الإسلامي لا بد أن يمر عبر تحقيق قراءة حداثيّة للآيات القرآنية تتسم بالإبداع والجدّة، ولا يكون الإبداع حقيقياً إلا إذا كان إبداعاً موصولاً يأخذ بأسباب وآليات إنتاج التراث التفسيري والثقافي الإسلامي، وإذا كانت القراءة الإبداعية تنفق مع خطط القراءة المقلّدة في بعض جوانبها التنسيقية؛ فإنها تختلف عنها بما تحقّقه من ترشيد التفاعل مع النص القرآني، والقيام بتدشين أهداف نقدية تحقّق مقاصد تكريم الإنسان بدلاً من رفع القداسة، و تعمل على توسيع آفاق العقل بدلاً من إقصاء الغيب، وتشدّد على ترسيخ الأخلاق بدلاً من تعطيل الأحكام الشرعية، تأسيساً على مبادئ الاستخلاف والتدبر والاعتبار .

المجتهد المعاصر وحقوق الإنسان

نورالدين مختار الخادمي*

مرجعية الاجتهاد المعاصر

يُراد بمرجعية المجتهد المعاصر: المصادر المعرفية الإسلامية التي ينبغي على المجتهد المعاصر الرجوع إليها والانطلاق منها والبناء عليها في معالجة حقوق الإنسان ورسم حلولها وضبط مقاربتها ودقائقها وتفعيل مسالكها وآلياتها وتعميم أثرها وتعميق دورها.

وهذه المرجعية هي:

أولاً: المرجعية الشرعية المتصلة بمصادر الوحي الكريم (الكتاب والسنة)، وبما يُبنى عليها من معان وقواعد ومقاصد مؤسسة وضابطة لمضمون حقوق الإنسان وتفاصيلها، ولمجمل حقائق الدين وتعاليمه وأحكامه. وتشكل هذه المرجعية بالنسبة إلى المجتهد المعاصر الإطار الإسلامي الزاخر بالنصوص والمعاني والأحكام والقواعد التي تمده بما يلزم في تصديه لقضية الحقوق الإنسانية في كافة أوضاعها ومتطلباتها، وفقاً للرؤية المتكاملة والمنهجية الاستدلالية المعتمدة.

ثانياً: المرجعية اللغوية المتصلة باللغة العربية وقواعدها وأساليبها وحقائقها ومعهود العرب في التخاطب. وذلك لكون اللغة جزءاً من ماهية الوحي الكريم وركناً من أركان الدين القويم. وتقرير هذه المرجعية يتصل بمجموع الأحكام والمعاني المرتبطة بالوضع اللغوي المشكل لها والمؤدي إليها، بناءً على قانون الدلالات وقواعد الألفاظ ومعانيها والقوالب ومحتوياتها. ولا يمكن للمجتهد المعاصر أن يبني الفقه الحقوقي الإنساني من المرجعية الشرعية إلا بربط هذه المرجعية بالمرجعية اللغوية، إعمالاً للرابطة المتينة والتلازمية بينهما. ومن هنا يتضح البعد اللغوي للمجتهد المعاصر في موضوع الحقوق وغيره من الموضوعات الأخرى.

ثالثاً: المرجعية التزكوية التي تُعنى بالحالة التربوية للمجتهد، ومدى تحليه بصفات التقوى والصلاح والورع، وبصفات المصداقية والأمانة والأخلاقية المهنية. وتترادف هذه الحالة التربوية مع أوصاف، دُكر أنها لازمة في أي تخصص ومجال علمي أو مهني، ولذلك عبروا عنها

* أكاديمي من تونس .

بشرف العمل وأخلاقيات المهنة وأمانة الموظف ومصداقية المفكر والمنظر والمربي والمعلم، وغير ذلك مما يكمل الحالة العلمية المعرفية، والحالة الواقعية الميدانية.

ونظن أن مصداقية المجتهد المعاصر إزاء الحقوق الإنسانية تتمثل في صدقية أقواله وأعماله وتصرفاته، وفي اتباعه لمنهج الموضوعية والأمانة والشفافية، ونأيه عن أساليب المجاملات والازدواجية والمحاباة، وتركه لعقلية التخوف والتذرع والتردد، بل عليه أن يقرر الحقوق ويدافع عنها وينتصر للمظلوم ويصد المعتدي، وعليه أن يبني فقهه وإفتائه واجتهاده على مقولة الحق والعدل والإحسان في القول والعمل، في الداخل والخارج، مع الأنا ومع الآخر. يقول -تعالى-: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾¹، ويقول: ﴿وَلَا يَجْرُ مِنْكُمْ شَيْءٌ قَوْمٌ عَلَىٰ أَنْ لَا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾².

ثم إن صفة التزكية والتقوى بالنسبة إلى المجتهد تدل على عدة أمور، منها:

- فهي تدل على انسجامه مع نفسه واصطلاحه مع ذاته، وذلك لأن التقوى تُعد أمراً مطلوباً منه، بصفته إنساناً مكلفاً بفعل التقوى باعتبارها مطلباً دينياً وعملاً شرعياً منوطاً بدمته ومسؤوليته، فيكون المجتهد تقياً وورعاً بموجب انتسابه إلى الإسلام، قبل أن يكون منتسباً إلى دائرة المجتهدين والعلماء.

- وهي تدل -كذلك- على انسجامه مع مرجعيته واصطلاحه مع وظيفته، وذلك لأن بعض نصوص مرجعيته تدعو إلى ضرورة الربط بين الاجتهاد والتقوى، وإلى اعتبار التقوى مدخلاً أو شرطاً لقيام الاجتهاد وحصوله وتفعيله، وهذه النصوص كثيرة، ومنها:

- قوله -تعالى-: ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾³، والفرقان هو منهج أو أداة التفريق بين الحق والباطل والمعروف والمنكر والصحة والصواب والبطلان، ولا شك أن الاجتهاد منهج تفريق بين ذلك كله. وما أحوج المجتهدين إلى معرفة الفروق بين الدعوة إلى الحقوق وبين دعاوى يُزعم أنه حقوق، وبين حقوق الضحايا المعتدى عليهم وبين «حقوق» الجناة المعتدين»، فأساس التفريق هو مصداقية المجتهد وحالته النفسية

1 - سورة الأنعام، 152.

2 - سورة المائدة، 2.

3 - سورة الأنفال، 29.

والتربوية العالية التي تأبى أن تحشره في دائرة المتأخرين بقضايا حقوق الإنسان، وتأبى أن تورثه هنات الازدواج والتخوف والتردد والكيل بأكثر من مكيال.

- وقوله: ﴿واتقوا الله ويعلمكم الله﴾⁴، ويُعد الاجتهاد ونتائجه مما أوتيته المجتهد بتعليم الله وتوفيقه. ومعلوم أن الانتصار لحقوق الناس والدفاع عن المظلومين والوقوف مع الضعفاء والمغلوبين، كل هذا معدود من العمل الصالح والكفاح المفيد الذي يؤتیه الله تعالى لمن أقبل عليه والتزم دينه وانتهج منهج التقوى باعتبارها اسما جامعا لكل أبواب البر والخير والمعروف، ومن ذلك العمل الحقوقي الإنساني بكافة مجالاته ونبل مقاصده.

والخلاصة من كل ما ذكر: أن تقوى المجتهد شرط أو صفة يتحلى بها المجتهد، وأنها كالشرط المعرفي والعلمي، وأنها ثابتة بذات المرجعية الإسلامية العامة التي تشمل جميع الشروط والصفات، فيلزم من ذلك التسوية بين هذه الصفة وسائر الصفات بناء على التسوية بين أجزاء المرجعية وعناصرها ونصوصها المتعلقة بموضوعاتها وشروطها المنصوص عليها والمدعو إليها. فالتسوية بين المتماثلات والتفرقة بين المختلفات مما هو معهود في الشرع ومعدود من السمع.

واقعية المجتهد المعاصر

أما واقعية المجتهد المعاصر فيُراد بها الواقع الذي يعيش فيه المجتهد، مجتمعا واقتصاديا وسياسيا، وعلاقات متشابكة ومتفاعلة في الداخل والخارج.

ولهذا الواقع تفصيلات، يراد بها معرفة منجزاته ومكتشفاته وعلومه وفنونه وتكتلاته ونظمه وسائر متعلقاته. وهذا له تعلقه بالاجتهاد وبتقديم المقاربات الاجتهادية الأصيلة والمعاصرة.

ومن تفصيلات الواقع بوجه عام:

- معرفة عموم الواقع سواء أكان متصلا بواقع الحقوق الإنسانية، أم لم يكن متصلا به، وذلك لاعتبار التشابك والترابط بين أجزاء الواقع كله، مع التفاوت في مراتب التأثير والتأثير. ولمعرفة الواقع الذي يعيشه المجتهد أهمية كبرى في معاملته لقضية الحقوق الإنسانية، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، ولأن إدراك الواقع وتفصيلاته طريق

⁴ - سورة البقرة، الآية 282.

أساس في تحسين المعالجة وجودة الأداء وضمان الجدوى والفائدة. فالمجتهد له أن يضع معالجته وفقا لمعايشته، وله أن يرتب حلوله وصيغ بدائله في ضوء أولويات الواقع وتفاصيله، فما يصلح في بيئة لا يصلح في أخرى، بناء على اعتبارات ذلك وأولوياته وتنوع مبرراته واختلاف ملابساته.

وفي هذا الصدد عليه أن يضبط ما هو أساس وضروري في حقوق جماعة من الناس أو طائفة من الدول، وأن يضبط ما هو حق حاجي يُفتقر إليه على وجه التأكيد، وأن يضبط ما هو تحسيني وكمالي يتم الحق الضروري والحق الحاجي، وله -كذلك- أن يضع خطة ترتيبية يُقدم فيها الأولى والأهم، والأعم والأوكد، بناء على ملاحظاته لواقع الناس ولواقع حقوقهم ومكاسبهم ومنافعهم.

وبخصوص الواقع الحقوقي الإنساني في اللحظة الراهنة، يُعد العلم به والإلمام بتفاصيله وملابساته وتداخلاته من الأهمية بمكان. وهذا يحصل بالتصوير العلمي والميداني والتفصيلي بدقة وعمق وموضوعية. ويمكن للمجتهد أن يستعين بالخبراء في ذلك، وله أو عليه أن يعتمد على التقارير والإحصائيات والدراسات الموضوعية المكتملة المُعدة بدقة وأمانة ومطابقة للوقائع، وذلك بقصد تدقيق التصور المفضي إلى تدقيق التكليف الشرعي والفقهي، وإلى الحكم على ذلك كله، وإلى وضع تفاصيل الحكم وتفاصيل الفتاوى والقرارات والتوصيات والبدائل والحلول الإسلامية اللازمة والأكيدة.

ومن تفصيلات العلم بالواقع الحقوقي بوجه خاص:

- العلم بأحوال حقوق الإنسان ومظاهرها وتجلياتها ومجالات إخفاقاتها ومساحات ازدهارها، حتى يتم رسم الخارطة الحقوقية الإنسانية المعاصرة، محليا وإقليميا ودوليا-، والتي يتم بموجبها الحكم على هذه الحقوق وتحديد الموقف إزاءها.
- العلم بتعداد هذه الحقوق وحصر أنواعها وتفاصيلها، ومعرفة ترتيبها وأولوياتها، مما يكون له الأثر في تقرير اللازم وتفعيل الموجود وتعميم الممارسة واستبعاد العوائق ومراعاة المستطاع وفعل الممكن.
- العلم بمدخل حقوق الإنسان، ومعرفة مسوغاتها القانونية والثقافية والاجتماعية، والإحاطة بوسائل تنفيذها وآليات متابعتها وصيغ مراقبتها ومراجعتها وملاحقتها بطرق القضاء

والاحتجاج والتحرك السلمي والمدني والضغط الدولي والإقليمي والمحلي وغير ذلك مما يستعين به المجتهد المعاصر في الفهم والمعالجة والتفعيل والمراقبة والمراجعة، ولاسيما عندما تتعرض هذه الحقوق إلى الانتهاك والاستخفاف.

- معرفة المؤسسات والأطر والهيكل والتنظيمات الحقوقية والقانونية والأهلية التي لها صلات محددة بإقرار الحقوق الإنسانية وتفعيلها واحترامها.
- رصد الحالات الشائكة والحساسة والأوضاع التي تتشابه فيها المصالح وتتقاطع فيها المنافع، وذلك من أجل إحداث المقاربات الحقوقية التي تتحقق فيها أكبر الأقدار وتتعمق فيها معظم الآثار، وفقا لرؤية اتفافية أو وفاقية على مستوى بعض الاعتبارات والسياقات الواقعية أو الثقافية أو الجغرافية، أو غير ذلك. وربما يكون من هذه الأحوال المتداخلة والمتشابكة، أوضاع بعض الأقليات، ودعوى المساواة بين الجنسين ومظاهر وضوابط ذلك.

منهجية المجتهد المعاصر

أما بخصوص منهجية المجتهد المعاصر في معاملة الحقوق الإنسانية، فيراد بها تنزيل مرجعيته على واقع هذه الحقوق، أو حمل هذه الحقوق على المرجعية، من أجل بيان أحكام ذلك كله، ورسم المواقف والحلول والبدائل والصيغ العملية التي ترسخ هذه الحقوق وتفعّلها وتطورها وتمنع ما يخل بها ويشوش عليها.

وتُعرف منهجية المجتهد في المدونة المعرفية الشرعية بعدة عبارات، كعبارة التكيف والتخريج والإلحاق والقياس. ومن العبارات كذلك: تخريج المناط وتنقيح المناط وتحقيق المناط.

وهي تُبنى على ركيزتين:

- ركيزة التنسيق بين مفردات المرجعية الشرعية: كالتنسيق بين العام والخاص، والمجمل والمبين، والناسخ والمنسوخ، والكلي والجزئي، والأصل والفرع، والقاعدة والاستثناء، والتقريب والاعتراض بالفرق أو القادح أو المخالف.

وطريق هذا هو: النص والإجماع والاستقراء وملائمة الفطرة واستقامة العقل.

- ركيذة التنسيق بين مفردات الواقع الإنساني والحياتي: كالتنسيق بين العلوم الإنسانية والوقائع والحكايات، وبين النظريات الاقتصادية وأزمات المال، والتنسيق بين ضرورات الدولة وخيارات الشعوب، وبين الأمن الوطني وحقوق الإنسان، والديمقراطية والثوابت الدينية، بين العولمة والخصوصيات والهويات، وغير ذلك.

وطريق هذا هو: الإحصاء والاستبيان والاستطلاع، والتصوير العلمي وكلام الخبراء ونتائج المحللين والدارسين، والتجارب والخبرات والتراكم بكل وجوهه.

ومن ضروب هذا الواقع الإنساني والحياتي: الواقع الحقوقي الفردي والجماعي، المحلي والدولي، الماضي والحاضر، الظاهر فيه والباطن، وغير ذلك مما يُعد التنسيق بين أفراده أمراً دراسياً استخلاصياً مهماً في فهم واقع الحقوق وحاضرها ومستقبلها، ومسالك ذلك وضوابطه ومستلزماته.

مسالك تنزيل المرجعية على الواقع

ومعلوم في الدراسات الإسلامية المتخصصة أن تنزيل المرجعية على الواقع بوجه عام، وعلى الواقع الحقوقي بوجه خاص يأخذ عدة مسالك، هي:

- مسلك استخلاص الفروع والأحكام والمعاني المختلفة والمتفرقة. (ظواهر النصوص وعموم الأدلة وكبريات التوجيهات والتعليمات وحقائق الإجماعات)
- مسلك القياس والتخريج والتفقيح والتحقيق. (تخريج المناط وتفقيح المناط وتحقيق المناط)
- مسلك الاستقراء لتقرير الكليات. (التعديد، والتأصيل)
- مسلك ربط الجزئيات بالكليات. (التكييف والتخريج والحمل)
- مسلك تحكيم الثابت في المتغير.
- مسلك ربط المقاصد بالوسائل. (الوسائل لها أحكام المقاصد)
- مسلك مراعاة مآلات الأفعال. (الذرائع سدا وفتحا)
- مسلك الموازنات والترجيحات والاختيارات.
- مسلك ملاحظة الفروق والقوادح والاستثناء من الأصل. (قوادح القياس والاعتراضات على الأصول والاستثناء من القواعد)
- مسلك التحرير والتحقيق والتوثيق.

مستويان لتنزيل المرجعية الشرعية على واقع الحقوق الإنسانية

المستوى الأول: مستوى المرجعية الجزئية التي تتكون من جزئيات النصوص والأحكام وظواهر وعموم الأدلة الداعية إلى تقرير الحقوق الإنسانية وترسيخها والحث عليها واحترامها. أي أن المجتهد المعاصر قد لا يلتفت إلا إلى هذه الظواهر والعمومات والنداءات المطلقة التي تقرر هذه الحقوق.

ومن قبيل هذا: قوله -تعالى-:

- {ولقد كرّمنا بني آدم⁵، فيفهم منه أن من مستلزمات التكريم مراعاة حرمة وصون حقوقه.
- وقوله -تعالى-: {لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم⁶، فيكون احترام الحقوق الإنسانية طريقاً إلى إبقاء الخلق الإنساني في أحسن أحواله وأفضل تقويمه كما جاء في الآية الكريمة، أو يكون هنك هذه الحقوق مخالفة للأحسن التقويمي المذكور في الآية.
- عدة أقوال وأفعال نبوية حقوقية كريمة، وخطبة حجة الوداع التي دعا فيها رسول الله - صلى الله عليه وسلم- إلى تقرير المساواة والكرامة الإنسانية، وأن جميع الناس من آدم، وأن آدم من تراب، وأن حقوق الناس محترمة ومرعية.
- قول عمر ابن الخطاب -رضي الله عنه- «بم استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً»⁷. أي: بأي مسوغ أو مبرر يُستعبد الناس، ومعلوم أنهم وُلدوا أحراراً بموجب الخلق والحياة، فكأن الفاروق عمر ينص على إلغاء أي مبرر أو دعوى أو مدخل لانتهاك الحقوق والكرامة الإنسانية.

إن هذه المرجعية الجزئية يعتمد عليها المجتهد المعاصر وغيره من أهل المعرفة والعمل والأداء في مجال الحياة الإسلامية، وهي مرجعية مألوفة ومقررة وبديهية، ويمكنها أن تسعف

5 - سورة الإسراء، 70.

6 - سورة التين، 4.

7 - منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، المتقي الهندي علي بن حسام الدين بن عبد الملك، بيروت، دار إحياء التراث العربي، سنة 1410هـ/1990م، ج4، ص577، فصل: فضائل الفاروق. وقد جاء بلفظ: «مُدّكم استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً».

وينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية لمحمد الطاهر ابن عاشور، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، دار لبنان، ط. أولى، 1423هـ/2004م. ص310.

هذه المجتهد برأي الدين وسياسته في تقرير الحقوق الإنسانية وترسيخها ومراجعة تطبيقاتها وملاحظة ما يعرض لها من مشكلات واختراقات، وغير ذلك

غير أن هذه المرجعية الجزئية الهامة قد لا تكفي وحدها وإجمالها وعمومها، كي تؤسس لعمل حقوقي إنساني منظم وموثق ومدقق، وقد تحتاج إلى إطار آخر معرفي شرعي يفصل هذا العمل الحقوقي ويضبط أحواله ويرشد أطواره ويرسم حلوله وتفصيله ويستدرك أخلاله وهفواته ويكمل نقائصه وفراغاته. وهذا هو الذي قصدناه بالمستوى الثاني الذي عبرنا عنه بمستوى المرجعية الكلية الذي نبينه فيما يلي:

المستوى الثاني: مستوى المرجعية الكلية الذي يُعنى ببيان المفهوم العام والبناء الكامل لشرع الله تعالى، والذي يتقرر بموجبه وفي ضوءه عمل حقوق الإنسان ومجالاته وأحواله، برؤية متكاملة ومنهجية متناسقة ومنظومة ترتبط فيها جميع مكوناتها وتتكامل فيها جميع عناصرها وتُناط فيها الوسائل بالمقاصد والجزئيات بالكليات والمتغيرات بالثوابت.

والمرجعية الشرعية الكلية تُعنى بالأدلة الكلية التي لا تقل أهمية عن الأدلة الجزئية، وهي تشمل ما يُصطلح عليه بالقواعد الكلية (الفقهية والأصولية) وبالمقاصد الشرعية وبالنظريات والمفاهيم الكبرى للإسلام.

وبوسع المجتهد المعاصر أن ينطلق من هذه المرجعية للحكم على الحقوق الإنسانية، ولبيان تفاصيلها وصيغها وآلياتها، ولإجراء القياس والنظر والفكر في رصدها وتقريرها وتقويمها، ولإبداء الملاحظة والاعتراض والاستثناء على بعض صورها وأحوالها.

إن هذا كله لا يتحقق إلى بإعمال المرجعية الكلية المُعضدة بالمرجعية الجزئية، وهو ما يجعلنا نقرر المبدأ الأصولي الشرعي المعروف بربط الجزئيات بالكليات والوسائل بالمقاصد والمتغيرات بالثواب والخاص بالعام والمجمل بالمبين والمعقول بالمنقول، وغير ذلك مما تقرر عند أهل التحقيق والتوثيق، ومما يُظن معه تحقيق الحق وإدراك الصواب وتحصيل مراد الشارع ومقصوده.

والقواعد الشرعية الكلية، منها ما يباشر حقيقة الحقوق الإنسانية، كقاعدة (الضرر يُزال)⁸، وقاعدة (الضرورات تبيح المحظورات، والضرورة تُقدر بقدرها)⁹، فهي قواعد تنص على حق الحياة وعلى ضرورة إزالة الإضرار بها وإحداث الأذى بالجسد أو العقل أو الروح...

ومن هذه القواعد ما لا يباشر صراحة حقوق الإنسان، وإنما يشير إليها وينبه عليها ومن ذلك: قاعدة (الخراج بالضمان)¹⁰، فهي قاعدة تنص على ضمان أموال الناس وحفظها من التلغ والنقصان، وفي هذا معنى حفظ الأموال والممتلكات. ومن القواعد كذلك: قاعدة (المسلمون عند شروطهم إلا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً)¹¹، فهي تنص على مراعاة الشروط وتحكيمها عند الاختلاف والنزاع، من أجل إعطاء الناس حقوقهم المالية أو المعنوية. وفي هذا إقرار لحقوق الإنسان بمراعاة قاعدة الشروط.

الاجتهاد المقاصدي في مجال حقوق الإنسان

شكل الاجتهاد المقاصدي في مجال حقوق الإنسان أحد أهم ضروب المرجعية الشرعية الكلية المنزلة على واقع حقوق الإنسان. ويُراد بهذا الاجتهاد، اعتبار المقاصد الشرعية المعتمدة إطاراً شرعياً مرجعياً لمعالجة حقوق الإنسان، فهما وتطبيقاً وتفعيلاً وترجيحاً.

ومما ذكره المحققون في علم المقاصد¹² أن الحقوق الإنسانية ينبغي أن تُحال على ما يُعرف في علم المقاصد بالكليات الخمس: (حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال)¹³، قصد إجراء المقارنة والمقاربة بين هذه الحقوق وهذه الكليات، وقصد الوصول إلى تقرير التطابق أو التوافق أو التقارب بين مضمون هاتين المقولتين.

ومجمل ما قيل في هذه المسألة:

8 - هي إحدى القواعد الفقهية الكلية الخمس.
9 - هي قاعدة فقهية أقل كلية من القواعد الخمس.
10 - هي في الأصل حديث نبوي، وقد جرت على السنة العلماء مجرى القاعدة الفقهية.
11 - هي قاعدة فقهية، وأصلها نص لحديث نبوي شريف.
12 - في عدة أبحاث وتعليقات ومناقشات علمية في بعض المجالس والندوات والمداخلات الفضائية والجامعية والفكرية.
13 - يُنظر: الموافقات للشاطبي، 326/1، والموسوعة الفقهية، 207/28، وقواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي للكيلاني، ص 167، 168.

- أن الكليات الخمس تستغرق جميع الحقوق الإنسانية، على مستوى المضمون والمحتوى، وإن كانت بعض الأسماء أو الألفاظ قد لا تعبر على معنى معين من معاني حقوق الإنسان.

- أن الكليات الخمس تحتاج إلى تعديل: بالزيادة أو التقيص، أو بإعادة الترتيب والتنسيق، وذلك حتى تكون مستغرقة لجميع المفردات الحقوقية -مبنى ومعنى- في العصر الحالي. ومما ذكره في هذا الصدد: إضافة كلية أخرى توسم بـ«كلية حقوق الإنسان»، أو كلية توسم بـ«كلية الحرية والمساواة»، أو كلية توسم بـ«كلية البيئة والمحيط»، والغرض من هذه الإضافة هو: إفراد هذه الكليات بالذكر، لما في هذا الإفراد من تقرير الدعم والتأسيس والإبراز والتفعيل.

وبعض أهل النظر والتحقيق رأى ضرورة اختزال الكليات لخمس إلى ثلاث كليات فقط، وهي: حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ المال، ورأى أن حفظ النفس يشمل حفظ العقل وحفظ النسل وحفظ الكيان النفسي والجسدي للإنسان (والذي يُعرف بحفظ النفس عند القائلين به ضمن الكليات الخمس المذكورة). واعتبر أصحاب هذا الرأي أن حفظ النفس يستغرق جميع حقوق الإنسان الراجعة إلى الإنسان باعتباره جسداً وروحاً وعقلاً، أما حفظ الحقوق الدينية والعقائدية والحقوق المالية فيرجع إلى الكليتين الأخريين، حفظ الدين وحفظ المال.

وعلى أي حال، فإن هذا الاجتهاد المقاصدي إزاء الحقوق الإنسانية قد أخذ حيزاً كبيراً في الدراسات المعاصرة، والكلمة الجامعة بين هؤلاء جميعاً أن مقاصد الشره هادفة إلى تقرير حقوق الناس وجلب مصالحهم ومنافعهم المترتبة على حقوقهم ومكاسبهم.

والمهم -كذلك- أن المقولة الحقوقية قد أُجريت عليها الاجتهاد، ونُزلت عليها صفات أهلها وضوابطه، وتراوحت صيغ البيانات والمقاربات بتفاوت مراتب الإمام بالاجتهاد بنوعيه الجزئي والكلي، الظاهري والمقاصدي، وبمجموع مكوناته ومدركاته وأدواته ومسالكه.

الاجتهاد الإسلامي العام في مجال حقوق الإنسان

من المقرر في أبجديات الفكر والاجتهاد الإسلاميين أن المبادئ الإسلامية العامة والمفاهيم الدينية الكبرى تؤسس لمكانة الإنسان في الكون وتكرمه بحسن الخلق وعظمة التكليف ومكانة

الدور، وتسخير الكون له والإمداد بالعقل والإرادة والإيمان والأخلاق، وبغير ذلك مما يمثل الحقيقة الجامعة لحقوقه الثابتة له بموجب الخلق والتكوين والتكريم والتسخير، فكأن هذه الحقوق جزء من ماهية الإنسان وجوز من خلقه، بل هي كذلك، وينبغي أن تكون كذلك، فالإنسان المخلوق بقبضة التراب ونفخة من الله تعالى، أريد له الحق الأول الذي هو الإنسانية، فقد أراد له خالقه أن يكون إنسانا وفقا لكنه هذه الإنسانية وحقيقتها الترابية (الطعام والشراب والكساء والدواء والأثاث والمرافق والوسائل التي تتحقق بها حياته الجسدية وحركته العضوية)، ووفقا لحقيقتها الروحية (الفطرة والأخلاق والعبادات والأذكار والعقيدة والإيمان)، ووفقا لحقيقتها العقلية (التعلم والفكر والنظر والابتكار والاستنباط والاجتهاد والترتيب والتنسيق والموازنة والترجيح والمعقولية في كل شيء).

فالمبادئ العامة والمفاهيم الكبرى تشكل إطارا معرفيا وإيمانيا ومنهجيا مهما جدا في انطلاق المجتهد المعاصر منه لبلورة مفهوم الحقوق الإنسانية وفقا للرؤية المعرفية والفلسفية الجامعة والمناعة. ولهذا المجتهد أن يتكلم عن تكريم الإنسان وإنزاله منزلته اللاتقة به والمتناسبة مع تركيبته ودوره ورسالته. وله أن ينكر أي إخلال بذلك، ولأي مبرر أو مسوغ، وبأي طريقة أو كيفية. فالمهم عند المجتهد المعاصر أن يركز على المفهوم الإسلامي الأكبر الذي يمثل القاعدة الأساس لحقيقة الإنسان الخليفة والإنسان الأمانة والإنسان كلمة الله تعالى في الأرض تكليفا ومسؤولية، وكلمته في السماء حسابا وجزاء.

ضوابط المجتهد المعاصر في مجال حقوق الإنسان

هذه الضوابط هي الأمور المعرفية والمنهجية التي تضبط المجتهد المعاصر وترشده وتجعله على صراطه المستقيم، وفقا لمذلول الدين ومراد الشارع ومصالح الخلق.

وهي تشمل إجمالاً:

- حصول الأهلية المعرفية والتزكوية للمجتهد المعاصر.
- العلم بالواقع الحقوقي في شتى مفاصله وتفصيلاته: (الأحوال الاضطرارية والاختيارية، والحال والمآل، والظاهر والخلفية، والأصل والاستثناء، والذرائع والحيل والأعيب)...

- القدرة على الحمل أو التنزيل (تصويرا وتكييفا وحكما وإفتاء ومراجعة وتطويرا وتفعيلا وموازنة وترجيحا).

- عدم معارضته للشوايت والقواطع والكليات والمقاصد الإسلامية.

- عدم معارضته للعقل السوي والفطرة الأصلية.

- جريانه على وفق الفضائل والقيم الأخلاقية.

مستلزمات عمل المجتهد المعاصر في مجال حقوق الإنسان

هذه المستلزمات هي بمثابة الأدوات والضمانات التي تحقق أداء موقفا لعمل المجتهد المعاصر في مجال حقوق الإنسان. وهذه المستلزمات هي:

1- جماعية الاجتهاد: أي أن يكون الاجتهاد جماعيا لا فرديا، وهذه تمليه مقتضيات تتعلق بتشعب المعارف والعلوم، وتعقد الواقع وتداخل مكوناته، وتراكم الأحداث وضخامتها وشدة تأثيرها، كما تتعلق ببركة العمل الجماعي وكونه مظنة الصواب والتحري وتعدد الرأي وثراء الفكر. وتُتصور هذه الجماعية على المستوى المحلي والإقليمي والدولي.

2- تخصصية الاجتهاد: أي أن يكون الاجتهاد مبنيا على تخصصين اثنين:

- التخصص الشرعي الإسلامي، والذي عبرنا عنه بالعلم بالمرجعية المعرفية الإسلامية.

- التخصص العلمي والمجالي المتصل بموضوع الحقوق الإنسانية وغيره من الموضوعات المتصل هبها.

- **مؤسسية الاجتهاد:** أي أن تحتضن الاجتهاد المعاصر في مجال حقوق لإنسان مؤسسات وأطر تخضع للمعايير المؤسسية والإدارية المعاصرة، ماليا ودستوريا وتشريعيا وإعلاميا، وغير ذلك.

وتضمن المؤسسة -هنا- صفة الجماعية وصفة التخصصية، كما تضمن حرمة المجتهد وسمعته وتبعد عنه التوريط والتنشيط، وتكسبه الحصانة الاجتهادية المتأنية بالمشروعية الرسمية والشعبية، وبالحماية القانونية والمدنية.

العدالة والحرية: تعارض أم تكامل؟

محمد سيلا*

يبدو من خلال تتبع تطور مفهومي العدالة والحرية أنهما مفهومان مستقلان عن بعضهما من الزاوية المفهومية بحيث لا يدخل أي منهما في تصور أو تعريف المفهوم الآخر، كما يبدو أن تاريخ الفلسفة وتاريخ الفلسفة السياسية بالخصوص لا يقدم لنا مادة فكرية حول النقاش أو الحوار أو التداخل بين الاتجاهات الفلسفية في هذا الباب.

كانت العدالة في العصور القديمة، بما في ذلك العصر اليوناني الذي تبلورت فيه فلسفياً فكرة العدالة، تعني أن يعطى لكل شخص ما له أو ما يستحقه، ولم تتخذ منذ البداية صيغة قانونية بل اعتبرت فضيلة أخلاقية. وقد عنت العدالة عند أرسطو مثلاً ألا يتلقى المرء وألاً يأخذ أكبر مما يستحق أو أكثر من حصته وقسمته ونصيبه.

وقد بيّن العديد من الفلاسفة ومؤرخي الفكر أن هذا التصور للعدالة هو جزء من تصور أكبر هو تصور أو مفهوم الحق؛ كان هذا التصور مرتبطاً بالطبيعة من حيث هي مصدر الحق ومصدر العدل وسنده إذ يكفي أن ينظر إلى النظام الداخلي للطبيعة لتتأكد من أنها هي التي تحدد لكل فرد ولكل مستوى من مستويات الواقع المكانة أو الموقع الذي هو له والذي يناسبه وهي التي تتضمن في الوقت نفسه الغاية التي يستهدفها الفرد. لقد كان نظام الطبيعة في العصور القديمة هو المعيار الذي استقى منه مفهوم الحق، وبالتالي مفهوم العدل (أو العدالة) مدلوله وتعالقاته وتناسباته.

ابتداءً من العصور الوسطى تحول المحدد النهائي للحق وللعدالة من المعيارية المستوحاة من الطبيعة إلى نظام معياري ميتافيزيقي قوامه نظرية الخلق. فكل مخلوق يحمل معه أو خلقت

* باحث وأكاديمي من المغرب .

مع حقوقه وغاياته وماهيته وقدره أو مصيره من طرف نظام إلهي دقيق. وهذا النظام الإلهي يطال مجالات الإنسان كما يطال مجال الطبيعة ذاتها. فالعدل في هذا المنظور الديني هو تطبيق للوحي ولشريعة الله وتعاليمه كما هو منصوص عليها في الكتب المقدسة في الديانات السماوية. وأشكال التفاوت أو عدم العدل الملحوظة بين الناس في القدرات والمواقع والمصائر والممتلكات هي أشكال شرعية وبالتالي مشروعة لأنها تعبر عن خطة قدرية متعالية لا يدرك كنهها وغايتها إلا الخالق لا البشر المخلوق. فكل شيء وكل بشر مسيرٌ وميسرٌ لما خُلق له.

لكن ابتداء من القرن الخامس عشر الميلادي بدأ في التبلور مفهوم آخر للحق والعدل وذلك بموازاة التطورات الثقافية والتقنية والسياسية التي شهدتها العصور الحديثة وذلك بالخصوص في المناطق الأرضية التي شهدت حيوية تاريخية وفكرية كبيرة. هذه التحولات والانتقالات في مجال الفكر يدعوها مؤرخو الفكر بالتحولات الإبيستيمية الكبرى في تاريخ الفكر البشري الطليعي. فالسمة الأساسية للبنية الفكرية أو الإبيستيمية الضمنية للفكر البشري هي الانتقال من معيارية نظام الطبيعة والنظام اللاهوتي إلى نظام الإرادة والعقل. وقد اتسم هذا النظام الفكري الجديد من مجال الإنسانيات بارتباط أكبر بفكرة المساواة المنحدرة من رافدين تكاملاً بالتدرج: رافد التصور العلمي الحديث للطبيعة من حيث هو تصور محوره تساوي الأمكنة (أو أجزاء المكان) وتساوي الأزمنة (أو أجزاء الزمن) وتساوي القوى أو مفاعيل القوى. وهذه المسلمات الفيزيائية الأساسية التي يقوم عليها علم الطبيعة الحديث ترتبط بتحول في تصور الكون من كونه عالماً مغلقاً إلى كونه كوناً مفتوحاً ولائهايا¹. أما المصدر الثاني فهو ظهور وتبلور فكرة العقد الاجتماعي في مجال الإنسانيات

¹ - انظر في هذا الصدد:

باعتبارها أصل كل نظام اجتماعي أو سياسي. وفكرة العقد هذه هي الوجه الآخر لفكرة القرار والإرادة الإنسانية. فنظام المجتمع سواء في وجهه الاقتصادي من حيث توزيع الخيرات، أو في وجهه السياسي من حيث توزيع السلطات قائم على الاتفاق والتعاقد لا على هبة من الطبيعة أو من الله.

هذه هي الأرضية الفكرية لكل الثقافة الاجتماعية والسياسية الحديثة أو لما يمكن تسميته بالحدثة السياسية. ومن ثمة أصبح مفهوم الحق وقرينه مفهوم العدالة مرتبطين أكثر بالإنسان، بالإرادة الإنسانية الفردية والجماعية أو بما يسمى في تاريخ الفلسفة بالذاتية الإنسانية التي تقوم على تصور جديد للإنسان كذات فاعلة (Sujet) لا كمجرد موضوع. فالحق والعدل هي اتفاقات وتعاقدات تقرها ضمناً أو صراحة الإرادات الفردية والجماعية، وهي بالتالي نظام إنساني (لا بالمعنى الأخلاقي بل بالمعنى النوعي).

كل النقاش الفكري في الغرب حول الحدثة السياسية، حول الحقوق والواجبات والقانون والعدالة والحرية يفترض ويفترض الأرضية الفكرية السابقة ويدور في إطارها أي في إطار الإرادة والعقل الإنسانيين.

ومفهوم الحرية ذاته لا يشذ عن الخضوع لنفس هذه الخطاظة تقريبا. فقد بين هيجل في «تاريخ الفلسفة» أن تاريخ الإنسانية وتاريخ الفكر الإنساني هو تاريخ الاكتساب والاكتساح التدريجي للحرية. وهو يرى أن الإغريق لم يعرفوا إلا قسطاً ضئيلاً من الحرية. فأفلاطون وأرسطو لم يعوا أن الحرية المباشرة للإنسان، ولم يعترفوا إلا بقدر من الحرية السياسية المتمثلة في حرية المواطن (والمواطن في المفهوم الإغريقي ليس هو كل الناس). وما غاب عن التصور الإغريقي كلياً تقريباً هو أولاً الحرية كشرط عضوي ملازم للإنسان وثانياً

مفهوم الحرية كقدرة على الاختيار بين إمكانيات وشروط. لقد ظل تصورهم للحرية مرتبطاً بما تمليه الطبيعة بل إن هذا التصور الإغريقي بلغ مداه مع الرواقية (Stoïcisme) التي اعتبرت أن الإنسان يكون حراً بقدر ما يندرج في نظام العالم، وينخرط فيه بقبول المكان والموقع الذي ندرته الطبيعة له. الحرية في هذا التصور ليست القدرة على الاختيار بل ضرورة الانخراط في نظام العالم وتقبله.

ولم يتغير هذا التصور في إطار النظام الديني لما يسمى في العصور الوسطى بل تحول بتلقائية من النظام الذاتي-التلقائي للطبيعة إلى النظام الإلهي للطبيعة؛ بمعنى أن ما يحدث في الطبيعة والمجتمع ليس انبثاقاً تلقائياً بل بفعل عملية الخلق والإرادة الإلهية. لذلك فالحرية هي فهم واستيعاب وتقبل نظام الأشياء في الطبيعة ونظام الأفراد في المجتمع باعتباره نظاماً طبيعياً أي من صنع وخلق الإله المتعالى.

لكن النظام المعرفي في الفكر الغربي شهد في مطلع العصور الحديثة أي ابتداء من القرن 15م تحولاً إبيستيمياً كبيراً بالانتقال نحو مفهوم آخر للحرية يتمثل في حرية القرار وحرية الإرادة وحرية الاختيار أو بما يسمى في تاريخ الفلسفة بحرية الضمير (Libre Arbitre). وقد بلغ هذا التصور أوج اكتماله الفكري وأوج صياغته النظرية لدى ديكارت أولاً ثم لدى كمنط، وهو تصور يقوم على الفصل الكامل بين الطبيعة والإنسان.

إلا أن التطور المعرفي الهائل الذي شهده القرن العشرون قد أدى إلى الحد من غلواء إيديولوجيا الحرية التي شكلت رافعة أساسية للحدثة عامة وللحدثة الفكرية خاصة. فقد أثبت تطور العلوم الإنسانية أن الإنسان منشرط ومشروط بسلاسل من الحتميات (Determinismes) لا حد ولا نهاية لها. فهو خاضع لمحددات كيميائية وفيزيائية وبيولوجية من جهة وللمحددات وحتميات سوسيوولوجية ولحتميات سيكولوجية غير واعية عميقة

وموجهة ومؤثرة. وبعبارة موجزة فإن الإنسان، فردًا أو جماعة، محدد ومحكوم يشكل حتمي لسلاسل من الحتميات اللاواعية: اللاوعي البيولوجي والفيزيائي اللاوعي الاجتماعي بالمعنى الواسع (المحددات الطبقيّة والعائليّة والقرايية والانتمائية...) واللاوعي النفسي بمختلف مستوياته الغريزية والذهنية. كان الفيلسوف الهولندي سبينوزا قد استلمح هذا التطور وانتقد المفهوم المطلق للحرية واعتبره «وهماً» ناتجاً عن عدم الوعي بوجود حتميات مختلفة. ثم جاء نيتشه ليكنس فكرة حرية الوعي أو الضمير التي نشأت عليها الفلسفة الحديثة واعتبر حرية الإرادة التي أقنمها كمنط مجرد «أكذوبة» أو في أحسن الأحوال «خطأ نافعا».

وهكذا فقدت فكرة الحرية التي كانت أساس النزعة الإنسانية وفكر العصور الحديثة وكانت بمثابة جذوة وشرارة للثورة الفرنسية، لتصبح الحرية هي مجموع سيرورات وآليات تحرر ومقاومة الحتميات والمحددات.

على مستوى التاريخ النظري إذن ليس هناك أصداء كبيرة حول علاقة محتملة بين العدالة والحرية، بل كل ما هناك لمحات عرضية متناثرة غير مستكملة، ولعل هذا الضمور يعود إلى انخفاض الطلب العملي على مثل هذه الإرشادات النظرية.

المرّة الأولى التي طرح فيها بقوة موضوع العلاقة بين العدالة والحرية هي فترة التبلور الإيديولوجي للمنظور الليبرالي. فهذه العلاقة إذن ترتبط بتطور الليبرالية (أو حرفياً اتجاه أو نزعة أو مذهب الحرية) وبخاصة بتطور نزعتها المتطرفة المسماة بالليبرالية (Libertarisme). أي حين بلغت الليبرالية ذروتها ودخلت فيها، وسماء البعض بمرحلة الليبرالية المستفحلة أو المتوحشة.

تقوم الليبرالية على عدة أسس ومبادئ نجملها في العناصر التالية التي هي عناصر متكاملة يصب بعضها في بعض ويخدم بعضها بعضا والتي تتمحور كلها حول معتقد محوري هو الحرية الاقتصادية، حرية السوق والحرية السياسية.

1- المحور الأساسي لليبرالية هو مركزية الفرد وأولوية الحريات الفردية. الحرية الليبرالية هي مجموع حريات: حرية الوعي والضمير، حرية التعبير، والاعتقاد، حرية الاختيار والتبادل، حرية المبادرة، سواء في تصورهما النافي أو السلبي (free from) أو في بعدها الإيجابي (free of).

2- الحد من سلطة الدولة، لأن لدى السلطة ميلاً عضوياً تلقائياً إلى ابتلاع المجتمع وسحق الفرد وامتصاص الحريات. وقد بلغ هذا المبدأ منتهاه مع الليبرالية المتطرفة المدعوة بالليبرالية-الفوضوية مع المفكر السياسي الأمريكي موراي روثبارد M.ROTHBARD (1926-1995) الذي ذهب إلى حد الدعوة إلى خصخصة الدولة والأمن والجيش.

3- سيادة الشعب عبر ممثليه في إطار نظام دستوري يضمن التعددية السياسية وتوزيع وتداول ومراقبة السلطة.

4- حياد الدولة تجاه المعتقدات والقيم أي تجاه ثقافة المجتمع وحرصها على ما أسماه ماكس فيبر بتعددية القيم (polytheisme des valeurs)¹.

ليست الليبرالية مجرد مذهب سياسي بل هي -بتركيزها على مقولة الحرية الفردية- الإيديولوجيا الفكرية والسياسية المؤطرة للاقتصاد الرأسمالي. فحرية أو حريات الفرد الفكرية

¹ - انظر:

- Sylvie Mesure et Alain Renaut :

La discussion republicaine du liberalisme moderne in : Alain Renaut (cordinateur), Histoire de la philosophie politique Tom, Paris-Calman-Lévy, 1999, p.317-323

- Alain Laurent : Les grands courants du liberalisme, Paris, A.Colin 1998.

والعقدية والتعبيرية والانتمائية والتملكية... وغيرها هي الصيغة الفكرية الملائمة والمستجيبة
لحرية السوق التي هي عماد الاقتصاد الرأسمالي.

غير أن قيام أنظمة ليبرالية في الغرب كانت مناسبة تاريخية كافية لتعبير مدى إجرائية وفعالية
وحدود مبدأ الحرية هذا. فقد تطورت الليبرالية بالتدريج من الحرية المعتدلة والمتوازنة إلى
حرية شرسة تجعل القوي يلتهم الضعيف بمشروعية.

السند النظري لليبرالية المتطرفة (Libertarisme) كانت هي أعمال المفكر الاقتصادي
النمساوي F.V.Hayek ثم أعمال Robert Nozick وقوامها أنه يمكن للفرد بل يتعين عليه
أن يحدد ويسير حياته انطلاقاً من ذاته بدون سند أو عون خارجي، وعليه أن يواجه
ويذلل كل العوائق. ومحور حياة الفرد ومشروعه الأساسي يدور حول الملكية الخاصة كحق
أساسي ومقدس، بل هو الحق الذي تقوم عليه كل الحقوق الأخرى، وذلك وفق إرادة
الفرد الحرة كقيمة أخلاقية وسياسية عليا. وعلى الدولة في التصور الليبرالي المتطرف أن
تقلص دورها إلى أدنى الحدود (Etat minimal)، وأن تقتصر على ضمان الحريات والحقوق
الفردية وحرية السوق حتى ولو تطلب ذلك استعمال عنف الدولة الذي هو عنف مشروع
من أجل ضمان وتكريس هذه الحقوق.

ويرى Nozick أن سعي الدولة إلى إعادة توزيع الخيرات تحت شعار تحقيق نوع من التوازن
الاقتصادي أو العدل الاجتماعي هو مرفوض ويتنافى مع أسس الليبرالية لأنه يجعل هذه
الموزعات وكأنما هي هدايا منزلة من السماء هبطت على هؤلاء كأمطار الرحمة، موهمة بأنها
ليست ولم تكن في ملك شخص بعينه وبأنها ليست نتيجة عناء وعرق وجهد أفراد
آخرين، كما يجعل الدولة تبدو بمثابة منظمة خيرية أو هيئة لتوزيع المساعدات، أو مؤسسة
لرعاية الاجتماعية في إطار دولة العناية (Etat providence). إن إعادة توزيع خيرات

الناس على آخرين هي انتهاك صريح للقانون واستيلاء وسطو على ممتلكات وحقوق الآخرين وخيراتهم وثمره جهدهم والتصرف فيها بدون إذن من أصحابها الإسميين حتى لو ظلت هوياتهم مجهولة. بل إنه - في هذا المنظور - يبدو وكأن الدولة - بواسطة الضرائب والرسوم - تعاقب الفئات العليا المنتجة وتمارس عليها نوعاً من «العمل الإضافي الشاق» أو العقوبة. وهذا اعتداء صريح على الحقوق الفردية. يلخص هايك التوزيع أو ما يسمى بالعدل الاجتماعي في قوله «طالما هيمن الاعتقاد في العدل الاجتماعي على الفعل السياسي، فإن هذه السيرورة ستنتهي إلى الاقتراب التدريجي من النظام الشمولي (Totalitaire)».

بموازاة بلوغ الخطاب الليبرالي أوج تطرفه في الارتباط بالحرية والدفاع عنها ضمن ما سمي بالليبرالية أو المغالية Libertarisme كان هناك تطرف آخر، تطرف عملي هذه المرة جسدهته سياسات كل من رونالد ريغان ومارغريت تاتشر ضمن ما سمي بالليبرالية المتوحشة. بلغت أزمة الليبرالية منتهاها مع الأزمة الاقتصادية والمالية العالمية التي اندلعت سنة 2008م والتي طالت الغرب الأمريكي والأوروبي كما طالت الاقتصادات الأخرى بدرجات متفاوتة، والتي تبين أن جوهرها يعود إلى الحرية المطلقة للسوق والرفض الليبرالي لتدخل الدولة بهدف الحد من شراسة السوق وجشع الفاعلين وعمى الربح لدى مؤسسات الاستثمار المالي. هذا بالنسبة للاختلالات الدورية لليبرالية الاقتصادية وعطائها الإيديولوجي والتي كان ماركس قد اعتبرها أزمات دورية عضوية أي تدخل في طبيعة وصلب النظام ذاته والتي تعود في النهاية بالنسبة له لحرية التملك وحرية الاستثمار (أو الاستغلال) وانعدام الضوابط الخارجية.

لكن هناك وجهًا آخر عميقاً وخفياً لأزمة الليبرالية لا يدور فقط حول مقدار الحرية بل يدور حول العلاقة بين الحرية والعدل بين الحقوق كحريات والحقوق كديون اجتماعية. وقد شكل هذا النقاش النظري في سبعينيات القرن الماضي المنعكس النظري لأزمة اجتماعية كبيرة شهدتها الولايات المتحدة الأمريكية آنذاك. فقد شهدت أمريكا لعقود تواترات اجتماعية كبيرة تمثلت في المطالبة الحادة والعنيفة أحياناً بحقوقهم المدنية، وبالحد من هوة التفاوتات الاجتماعية بين البيض والسود.

لقد أظهرت هذه التطورات الميدانية والنقاشات النظرية حاجة الليبرالية إلى الحد من غلواء قيمة الحرية كقيمة مطلقة وإلى ضرورة إفسال (greffe) الحرية بأقسط من العدالة الاجتماعية؛ لأن إطلاق العنان للحرية الفردية يقود إلى استفحال التفاوتات الاجتماعية وإلى تواتر الاختلالات الاقتصادية وهو أمر يتهدد استقرار المجتمعات المعاصرة.

أهم محاولة في تاريخ الفلسفة السياسية للتوفيق بين الحرية والعدالة هي نظرية رولز Rawls حول العدالة. وقد شكلت هذه النظرية محاولة نظرية وعلاجية وتوفيقية متميزة حيث قدمت سنداً نظرياً قوياً لما سمي بالليبرالية الاجتماعية أو الديمقراطية ورافداً إيديولوجياً للأحزاب الممثلة لهذا الاتجاه.

تطوّر هذه النظرية مفهوماً خاصاً للعدالة هو العدالة كإنصاف (Equité) قائماً على تفعيل العدالة التوزيعية (justice distributive) بدل الاكتفاء بالعدالة التوازنية (justice commutative) أي بعدالة التبادلات الاقتصادية المتناسبة فيما يخص الممتلكات والثروات محط التبادل في إطار قدر من التوفيق بين الحقوق/الحريات الفردية ومبدأ تساوي الحظوظ L'égalité des opportunités. قوام هذا الأخير هو توفير شروط تطوير قدرات الفرد وكفاءاته ومواهبه بما يسهم في خدمة المجتمع وتحقيق استقراره وسعادته.

ونظرية رولز هي محاولة للاستعاضة عن عدم التساوي -الذي هو معطى طبيعي في أي مجتمع، والذي هو امتداد لعدم التساوي في المجتمع الحيواني- وتصحيحه جزئياً بمبدأ استدراكي أو تصحيحي؛ لذلك يقترح رولز مبدأ التساوي كحل تعويضي يهدف إلى تحسين وضعية الفئات الدنيا من المجتمع وتمكينها من تحقيق حد أدنى من العيش المقبول الذي يحفظ لهذه الفئات كرامتها الإنسانية.

ما يهمنا إبرازه في نظرية رولز هو مجهوده للتوفيق بين متطلبات أو تبعات الحرية الفردية أي التفاوت الاجتماعي بدرجات متباينة، وهو أمر طبيعي غير أنه قابل للاستدراك والتصحيح، وبين ضرورة تليق الحرية بالعدالة كإنصاف. وهو لا يعتبر هذا الصنف من العدالة مبدأً أخلاقياً يتعين أن ننظر إليه نظرة معيارية وربما بالتالي من منظور الرحمة والإشفاق، بل هو عنده ضرورة وحاجة اجتماعية موضوعية، فهذه الضرورة هي ضرورة تنظيمية لأنها أداة للاستقرار الاجتماعي، ولتذويب الخلافات والصراعات والأنانيات الفردية وبلسمة لكل ما يتهدد انسجام واستقرار المجتمع. هذا مع وعيه وحرصه على ألا يلحق مبدأ الإنصاف ضرراً أو يمس بالمبدأ الأساسي المقدس في المجتمع الليبرالي: مبدأ حرية الفرد.

يرى رولز أنه مثلما أن الحرية معطى طبيعي فالتفاوتات الاجتماعية ذاتها معطى طبيعي ومشروع وربما تكون «عادلة»؛ لأنها تمنح من الفروق والاستعدادات والمواهب الخاصة بالأفراد وهي بالإضافة إلى بعدها الطبيعي هذا ستكون حافزاً على التنافس والتباري وعلى تطوير القوى المنتجة كما على التجديد والاستهلاك. مقابل ذلك تشكل العدالة معطى إنشائياً أو تشكلياً لأنها ما يتعين إقامته وإنشاؤه بهدف التصحيح والتحسين.

إن توفيقية نظرية العدالة عند رولز تستهدف المصالحة والتوفيق بين مطلبين أحدهما طبيعي هو الحرية والتفاوت، والآخر إنشائي وبنائي وهو العدالة الإنصافية أو التصحيحية، كما تحاول أن تستبعد تضحيتين: تضحية الفئات الدنيا المحرومة في أسفل الهرم الاجتماعي باسم الفعالية والنجاح الاقتصادية فتحد بذلك الحد من الآثار السلبية لليبرالية المستشرسة، وكذا استبعاد تضحيات الفئات العليا الموسرة فتجنب المجتمع الليبرالي فيما يرى بعض الباحثين مخاطر الاشتراكية السلطوية أو الإدارية التي تتهدده دوما باسم مبدأ المساواة.

تقدم نظرية رولز إذن أول محاولة جريئة في تاريخ الفلسفة السياسية للتوفيق بين الحرية والعدل (بمعنى المساواة أو «الإنصاف» Equite حسب تعبيره) باعتبارهما كليهما قيمتين مشروعيتين. وهي نظرية تقوم على استلها م مفهوم العدالة التوزيعية وتفعيل مبدأ العدالة الإجرائية (justice procedurale) مقابل مبدأ العدالة التوفيقية العامة (justice commutative) التي تستلهمها الاتجاهات النفعية القائمة على تصور كمّي غير عادل للعدالة حيث أن هذه الاتجاهات تعتبر أن العدالة تتمثل في توفير «أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس» لكنها لا تهتم بكيفية توزيع هذه الثروة المشتركة فهي كما يقول بعض النقاد: تهتم بحجم قطعة الحلوى الاجتماعية لا بكيفية توزيعها على «مالكيها».

نعم إن رولز لا يتخلى عن أولوية الحرية أو كما يسميه هو «مبدأ الحرية المتساوية» أو قسط الحرية المتعادل بين الناس. والحرية التي يعنيه رولز هي الحرية بمدلولها الحديث: حرية الوعي، وهو يقسمها إلى جملة حريات، أولها الحريات السياسية المتمثلة في حرية التصويت وحرية الحصول على وظيفة عامة وكذا حرية التعبير والاجتماع وحرية الفكر، وحرية الوعي

واحترام الكرامة الجسدية والسيكولوجية للشخص، وحرية الملكية الشخصية والحق في الحماية من أي اعتداء أو حد من الحرية الشخصية بشكل تعسفي...

أما المبدأ الثاني للمجتمع المنصف الموازن بين الحرية والعدل فهو مبدأ ذو فرعين: الأول مبدأ الفرق أو مشروعية الفروق، والمبدأ الثاني هو مبدأ تساوي الحظوظ.

والعدالة التي تدعو إليها نظرية رولز، والتي تحاول أن تكون بلسما لتبعات الحرية ليست عدالة في المطلق بل هي بالتحديد «إنصاف» (équité). وإذا كانت العدالة كما تصورها نيتشه هي انتقام أو تتضمن عنصر انتقام فإن مفهوم الإنصاف هو احتجاج ضمني ومطالبة ضمنية برفع الظلم أو هضم الحقوق. لذلك يسارع رولز إلى التأكيد بأن التفاوتات الاقتصادية والاجتماعية تصبح تفاوتات عادلة (justes) أي صائبة ومقبولة إذا ما نتجت عنها توازنات وتعويضات ومكاسب للفئات المحرومة أكثر في أسفل الهرم الاجتماعي (وذلك حسب المبدأ الثاني مبدأ صوابية الفروق) فلا ضير ولا ظلم يترتب وجود فئة اجتماعية تعيش في مستوى فوق المتوسط شريطة أن يقابل ذلك أو تكون من نتيجه أن يتحسن الوضع الاجتماعي للفئات الدنيا.

التفاوتات الصائبة أو العادلة حسب رولز، وبالتالي المقبولة هي التفاوتات المنتجة والتي تستفيد منها بشكل غير مباشر الفئات الدنيا. وهو يرى أن العدل مقدم على الخير فالمجتمع الجيد لا يكون فقط مسخراً لتوفير الخير لأفراده بل هو المجتمع الذي يحكمه ويوجهه تصور جماعي عمومي للعدل.

وبما أن الحرية في المجتمع الليبرالي هي قيمة ومجموعة طقوس تستفيد منها بالدرجة الأولى الفئات العليا الموسرة فإنه يبدو أن رولز يميل إلى إفسال الحرية بقسط أكبر من العدالة

الاجتماعية المنصفة محاولة الحد من التعارض بين تمتع أقلية اجتماعية بالحرية والخير مقابل حرمان فئات واسعة من التمتع بالخيرات.

لقد طرحت هذه النظرية بشكل قوي مسألة علاقة الحرية بالعدل، ولامست مظاهر التعارض بينهما محاولة بلسمة هذه العلاقة الحرجة والتي تبلغ مداها في المجتمعات الليبرالية الغربية المعاصرة وبخاصة مع استفحال واستيحاش التوجه الليبرالي الجشع، مقدمة تصورات ملهمة لليبرالية الاجتماعية أو الديمقراطية فإلى أي حد وفقت هذه النظرية في التوفيق والمصالحة بين قيمتي الحرية والعدل؟ وإلى أي حد أشفت غليل جان جاك روسو الذي سبق إلى القول بأن «حرية بدون عدالة هو أمر متناقض»؟

العدالة وحكم القانون في التجربة الإسلامية رضوان السيد

في الحقبة الأولى للتجربة السياسية العربية الإسلامية، كان هناك تحاورٌ وتجاوزٌ بين مصطلحي الشورى والعدل. فالمثل الأعلى للنظام السياسي السوي، هو ذلك النظام الذي يقوم على أساس الشورى والاختيار، أو أنّ الحكم العادل هو الذي يتأسس على الشورى. وكانت تلك هي الميزة التي اعتبر المسلمون أنها ميّزت عهد الراشدين الأربعة، بل ورأى بعض التابعين وتابعيهم أنّ ذلك هو الذي ميّز نظام «الخلافة» قبل تحوُّله إلى ملكٍ عَضُوض. وهكذا صار هذان المفردان أو المصطلحان هما رُكنا الشرعية. ولذلك فإنّ كلّ المعارضين السياسيين للأُمويين - باستثناء دُعاة العبّاسيين - كانوا يُداولون في بياناتهم وسيرهم بين الدعوة لإعادة الأمر شوري، أو العودة لحكم الكتاب والسنة. أمّا الدُعاة للرضا من آل محمدٍ وبينهم العبّاسيون؛ فقد كانوا يحملون حقّ أهل البيت ويدافعون عنه ويثورون من أجله. وتراجَع شعارُ الشورى، والكتاب والسنة بعد قيام الدولة العبّاسية. ومع تطوُّل الزمان صارت الشرعيةً وظيفيةً إذا صحَّ التعبير؛ إذ ما عاد أحدٌ يسأل عن كيفية الوصول إلى السلطة، بل يكتفون من السلطة بأن تكون عادلة. والعدُل هنا يعني التساوي في العلائق مع فئات الأمة، كما يعني التساوي في «قسمة الفيء» أو توزيع موارد الدولة. وهكذا غلبت على المشروع التأسيسي مفاهيمُ الشرعية القائمة على المصالح. وأضيف إلى المهام والشروط التي تدعّم «شرعية» النظام القائم: منع الفتنة بالداخل، والدفاع عن الأمة ودار الإسلام ضدّ أعدائهما.

ومنذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، تركّز معنى العدل والعدالة في المجال القضائي، إذ شمل الأمر في البداية السلطة السياسية والمؤسسة القضائية، ثم اقتصر الإطلاق على السلطة القضائية في سائر عصور التجربة الإسلامية الوسيطة. وفي

البداية (أي في القرنين الأول والثاني للهجرة) كان أمير المؤمنين وولّاه شديدي الحرص على وضع زمام العدالة بأيديهم، بحيث يكون القضاء ثوابهم. وما كانت هناك مؤسسة قضائية مستقلة، ليس لأنها لا تنفرد بتطبيق أو إنفاذ سنة معينة أو قانون معين وحسب؛ بل ولأن القاضي كان متعدد الاختصاصات مثل أن يكون متولياً على الخراج أو على القصاص أو رئيساً للشرطة بالإضافة إلى مهمته القضائية، أو الحكم في النزاعات بين الناس. وحدث تغييرٌ بارزٌ أيام هارون الرشيد (170-193هـ) عندما عين أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم (ت 182- أو 184هـ) قاضياً للقضاء. إذ كان معنى ذلك ظهور جهاز هَرَمي له رأس، ومهمةٌ وحيدةٌ هي فضّ النزاعات، والتدخل في التنظيمات المالية والإدارية لجهة ما هو مشروعٌ وما هو غير مشروع. وظلّ رأس السلطة هو الذي يُعيّن القضاء، لكنّ بناءً على اقتراح قاضي القضاء. وهذا تطوّر حدث في بغداد العاصمة، ثم ساد خلال أقلّ من قرنٍ في سائر أنحاء دار الإسلام، حتّى بعد ظهور الدويلات، وزوال مركزية السلطة.

والواقع أنّ قوة السلطة القضائية واستقلاليتها النسبية، تابعةٌ لأمرٍ آخر، وليس سببها ضعف السلطة المركزية أو توزّعها. فقد حدث تطوّر في علاقة الدين بالدولة، وهذا التطور هو السبب الرئيس في ظهور القضاء المستقلّ أو السلطة القضائية شبه المستقلة. ويرجع ذلك إلى أنه مع ظهور فقهاء الأمصار، ثم المذاهب الفقهية، أو المدارس الفقهية، صار الفقهاء مشترعين؛ إذ صاروا حَمَلَة الشريعة وحُرّاسها والمجتهدين فيها، وأصحاب الحق والأهلية في استنباط أحكامها، وفي الحكم بها. ومنذ أيام عمر بن عبد العزيز الأموي (99-101هـ) وحتّى أيام المأمون العباسي (198-218هـ)، حاولت السلطات بشتّى السبل أن تفرض قانوناً معيناً أو حتّى مذهباً واجتهاداتٍ فقيهٍ معين. وعندما لم يأت ذلك بنتيجة، جرى التسليم بالتمايز بين الشريعة والسياسة أو الحكم السياسي، وصار القضاء بأيدي الفقهاء، كما صارت الأحكامُ الصادرة عن المحاكم تتبع مذهباً معيناً أو اجتهادات القاضي أو تخرّياته. ولذا فقد رأى الأستاذ وائل حلاق، أستاذ الفقه الإسلامي بجامعة كولومبيا أنّ الحكم بالشريعة (أو ما يوازي حكم القانون اليوم)

يصحُّ على التقاليد القضائية الإسلامية أكثر مما يصحُّ على التقاليد القانونية الأخرى؛ لأنَّ النهج أو المناهج التي يتبعها القضاة المُحدَثون في أحكامهم تحت إشراف السلطة السياسية إنما هي من نتاج الجهات المشترعة في النظام السياسي نفسه، ولذا لا تتوافر لها الحيادية والاستقلالية بقدر ما تتوافر في النظام القضائي الإسلامي، الذي يطبق منهجاً أو مناهج أنتجتها اجتهاداً مذهباً ومدارسُ فقهيةً مستقلةً عن النظام السياسي القائم. وبذلك فإنَّ هذا التمايز بين الشريعة والحُكم السياسي جاء لصالح أمرين: مدنية النظام من جهة، أي أنه ليس نظاماً معصوماً يتولى الشأنَ الديني باسم القيام على الشريعة - وأنَّ السلطة القضائية أو القضاء الشرعي مستقلةٌ لاستقلالها بالشرعية من جهة، وقيامها على مبادئ مسلم بها في مفاهيم العدل والظلم، والإباحة والحرمة، والصحة والفساد. فهناك من جهة أنَّ التشريع لا علاقة له إنتاجاً أو تنفيذاً بالسلطة السياسية. وهناك الاحترام الذي يكتسبه التشريع لدى الناس لاستقلاله بالشرعية.

وحظي القضاء الشرعي الإسلامي بشعبيةٍ كبرى خلال عصور التاريخ الإسلامي التي دامت فيها التجربة. ويُعبّر عن ذلك اللقب الذي أطلق على القاضي بالأندلس حين سُمِّي «قاضي الجماعة»، وليس قاضي الأمير أو الإمام. لكن ليس معنى ذلك أنَّ المشكلات انتهت. فقد يكونُ القاضي ظالماً، لكن في هذه الحالة يُنسَبُ ظلمُهُ إليه وليس إلى الشريعة. وقد يعودُ عدمُ الملاءمة إلى المذهب القانوني/الفقهي الذي يتبعه القاضي. فقد اعتاد المصريون مثلاً على إيقاف الأوقاف الكثيرة. بينما كانت الأجيال الأولى من القضاة الأحناف - وتبعاً لأبي حنيفة مؤسس المذهب - لا تقولُ بتأييد الوقف. وعندما عيّن أمير المؤمنين قاضياً حنفياً في مصر، وكان رجلاً ورعاً لكنه «لا يرى الأعباس»، أضرَّ ذلك بمصالح الناس. على أنَّ مشكلات النظام الفقهي الإسلامي ما اقتصرت على الظلم الفردي أو عدم ملاءمة آراء في مذهب معيّن لعُرف البلد السائد؛ بل كان هناك نظامُ الأدلة والشهود العدول، والذي تسبّب في بطءٍ شديدٍ وتعقيدات ومُطاولات. وكان هناك الصراع بين القضاة والمدارس الفقهية أو القانونية في المدينة الواحدة، والبلد الواحد، والصراع على الاقتراب من السلطة السياسية. فهناك ما يدل على أنَّ السلطة

أثرت في مديّاتٍ متطاولةٍ على سائر التقاليد الفقهية لصالح مراعاة احتياجاتها أو احتياجات رجالاتها. بيد أنّ المشكلات أتت أيضاً من الشأن السياسي. فما كان أهلُ الشأن السياسي يُسلمون للقضاء بمحاكمة المعارضين والثوار السياسيين، رغم اجتهاد الفقهاء في اشتراع أحكامٍ للُبغاة (= المعارضين السياسيين). وقد كان هدف الفقهاء والقضاة الحفاظ على النظام العام، والإبقاء في الوقت نفسه على حق الاعتراض، حتى لا يتحول كل تذمّرٍ إلى انشقاقٍ دينيٍّ أو تحركٍ سياسي عنيف أو دامي. ومنذ زمنٍ مبكّرٍ أصرت السلطات على حقّها في تقويم الخارجين بنظرها على الدين (= ديوان الزنادقة)، وليس على السلطة فقط. وكانت للاتهامات الدينية في أكثر الأحيان عللٌ سياسية، وقد تدخل القضاء مراراً للتحقق وحماية حرية الاعتقاد. بيد أنّ السلطة كانت تستغل في كثيرٍ من الأحيان الاختلافات بين المذاهب الفقهية في حدود الحرية الدينية.

ومنذ زمنٍ مبكّرٍ أنشأ أمير المؤمنين ديوان المظالم أو قضاء المظالم، ليحاكمَ أمامه كبار رجالات الدولة، بحجة أنّ القضاة العاديين لا يستطيعون إخضاعهم للمحاكمة! وفي أزمنة الفتنة والاضطراب، كان أربابُ الشأن السياسي ومن أجل فرض القانون والنظام، يلجأون إلى «تغليظ العقوبات» بحجة أنّ العقوبات الشرعية غير رادعةٍ بما فيه الكفاية. واختلفت مواقف الفقهاء والقضاة من «القضاء الخاص» أو الاستثنائي، والتدخل السياسي أو الإداري في أحكام القضاء. فكان منهم من سمّاه حُكم السياسة في مواجهة حُكم الشريعة. وكان منهم من تحدّث عن «السياسة الشرعية»، أي الحدّ الأوسط بين ما يمكن قبوله وما لا يمكن قبوله من القضاء السياسي، وتحت أيّ ظروفٍ، وتُجاه أيّ فئات. فقضاء المظالم الذي يجري مجلسه في «دار العدل»، يحضره القضاة، ويُستشارون في قضاياها. وهو يعبر عن اتجاه السلطة لإحلال العدالة بسُرعةٍ ولصالح الناس. والذين قالوا بالسياسة الشرعية، إنما قصدوا بالسياسة: المصلحة التي تقتضي إجراءً معيّنًا في ظرفٍ طارئٍ، قد لا يستطيع القضاء الشرعي اتباع نهج المرونة أو التشدّد فيه، لأنه مرتبط بمذهبٍ معيّنٍ أو بنصٍ معيّن. بينما أصرّ آخرون على اعتبار كلّ مقاضاةٍ خارج مجلس القاضي الشرعي أو المحكمة، حُكم الطاغوت. وقد كان طريفًا

ما ذهب إليه المقريري (-845هـ) المؤرخ والفقيه الحنفي، من أن «حُكْم السياسة» لدى حُكَّام المماليك بمصر إنما هو حُكْم «الياسة» أي قانون جنكيزخان، وليس حكم الشرع أو الإسلام! وكانت هناك شوائب أُخرى في بعض العصور؛ إذ إنَّ ولاة الأمر أعطوا المحتسب (= صاحب السوق) أو رئيس الشرطة أو الحاجب صلاحيات قضائية في المسائل اليومية أو التنظيمية أو الأخرى المتعلقة ببعض الفئات مثل العسكر، الذين كان لهم قاضي خاص، ونظام خاص. وفي حين يُقرُّ الماوردي (-450هـ) ذلك، لا يرى معاصره إمام الحرمين الجويني (-478هـ) مبرراً للتسوية.

ومع الوقت اقترب مفهوم الأقسام القانونية من الفقه من مفهوم «القانون العام» أو الـ Common Law، فقد اعترفت الدولة أيام المماليك (665هـ) بالمذاهب الأربعة، باعتبارها مصادر للقضاء. ومن المعروف أنَّ المذاهب الفقهية شاملةً بمعنى أنها تتناول بالمعالجة (أي تفسير الشريعة أو الاشتراع فيما لا نصَّ فيه) المسائل الشعائرية (= العبادات) والأخرى المتعلقة بالمعاملات بين الناس، وتصرفاتهم. والقسم الثاني هو الذي يتناول الجوانب التنظيمية والأخرى القانونية من حياة الفرد والجماعة. ومن الواضح أنه ما كان للقضاء أن يتدخل في الحياة الشعائرية للناس. أمَّا الجوانب التنظيمية من حياة الإنسان فإنَّ الفقيه يستطيع الاجتهاد أو التكلم فيها؛ لكنها ليست موضوعاً للقضاء؛ لأنها مسائل اعتبارية أو إدارية تدخل في الأعراف والشؤون العامة التي تتولاها السلطة الاجتماعية أو السياسية. فيبقى القسم المتعلق بفض النزاعات بين الناس في معاملاتهم وعقودهم وتصرفاتهم، وما هو من حقوق الأفراد أو الأخذ للضعيف من القوي. وهذه الأمور هي مجال عمل القضاء والقضاة. وينقسم عمل القاضي فيها إلى قسمين: مُنفَّذ للحكم الشرعي في الحدود، أو مُنشئ له اجتهاداً وتقديراً فيما ليس فيه حدٌّ. وفي مجال الحدود يقتصر عمل القاضي على النظر في تحقق الشروط أو عدم تحققها. أمَّا خارج ذلك فإنَّ للقاضي المسلم حريات أو سلطات تقديرية واسعة (= الغرامات والتعزيرات أو المصالحات).

وبلغت المؤسسة القضائية ذروة سطوتها وقوتها في العصر العثماني، حين زالت كلُّ الهواجس لدى السلطة السياسية من القضاء الشرعي. لكن في ذلك العصر بالذات جرى الحديث لأول مرة عن قضاء الشريعة، وحُكِّم القانون. و«القانون» سُمِّيت به المراسيم والأوامر السلطانية في الشؤون المالية والإدارية، ولبعضها صبغة قضائية. بيد أن مؤيدي «السياسة الشرعية» ذهبوا إلى أن «السلطان» كان يستشير في تلك المراسيم «شيخ الإسلام» أو قاضي القضاة، ولا يُصدرها إلا بعد موافقته. وهم يستشهدون على ذلك بالتعاون الذي كان قائماً بين السلطان سليمان القانوني وشيخ الإسلام أبي السعود. ويذكرون في هذا الصدد إجازة «وَقَفَ النُقُودُ»، بعد أن لم يكن الوقف جائزاً إلا في الأعيان والعقارات. وقد دار نقاشٌ طويلٌ استمرَّ عقوداً من السنين بين مؤيدي الوقف الجديد ومعارضيه. لكن المؤيدين لهذا النوع من الوقف، ما استطاعوا أن يُنكروا أن السلطان عاقب الفقهاء المعارضين لذلك الوقف، لتصادم اجتهادهم مع اجتهاد السلطات. وعندما نقول إنه في هذا العصر صار القضاء بالغ القوة؛ فلأن السلطة السياسية تركت له ممارسة كلِّ شؤون العدالة (باستثناء الثوار والمتمردين). وإضافت لذلك إعطاءه صلاحيات تنظيمية وإدارية في مجالات ما كان يتدخل فيها قبل العثمانيين.

على أن هذه المؤسسة العريقة (مؤسسة الفقهاء) والتي سادت لأكثر من عشرة قرون، وتركت ميراثاً ضخماً في الأصول والقواعد والتوثيق والإثبات وشتى الفروع الفقهية؛ انتهت إلى نهايات غير مُشرفة. ففي القرن التاسع عشر الميلادي، ومع امتداد السوق العالمية إلى ديار الإسلام، حصل تداخلٌ وتنافسٌ شديدٌ خلالها بين منظومات قانونية شتى؛ وسواءً لجهة الافتقار إلى نص قانوني سائدٍ وواضح، رغم سواد المذهب الحنفي؛ أم لجهة أصول المحاكمات، وإجراءات التقاضي. وقد حاول الفقهاء والقانونيون العثمانيون المتمسكون بمرجعية الشريعة والفقهاء الموروث، أن يُنقذوا المؤسسة بتقنين الفقه الحنفي في «مجلة الأحكام العدلية» التي عاشت لأكثر من نصف قرن. لكن الأمر كما قال الوزير خير الدين التونسي، كان «كالسيل الذي لا يمكن دفعه». فمع مطلع القرن العشرين، ما عاد القضاء الشرعي في أكثر أنحاء العالم الإسلامي صاحب مرجعية إلا

في مجال الأحوال الشخصية، والتي جرى تقنينُ نصوصها أيضاً، وعدم تركها لتقدير القاضي. والملاحظُ في هذا الصدد أنّ التغييرات شملت عدة جوانب: المرجعية العليا للحُكم القضائي، وفلسفة القانون، وإجراءات التقاضي وأصول المحاكمات. فالمرجعيةُ العليا ما عادت لمذاهب الفقهاء (المستقلة بالشرعية)؛ بل للمجالس المنتخبة، واللجان التي تعيّن السلطة التنفيذية. وفلسفتها أو مصادرها القانونُ الطبيعيُّ ومفاهيمُ الإنسانية للعدالة. وجرى الابتعاد بالتدرّج عن مفاهيم القانون العامّ بالاعتماد على النصّ المدوّن والتفصيلي وعدم ترك الكثير لتقديرات القاضي. وتغيّرت التنظيمات المتعلقة بتكوين الحكم ودرجاته وإمكانيات المراجعة فيه. وفي حين رأى فقهاء وقانونيون كبار في القرنين التاسع عشر والعشرين، أنّ التوفيق ممكنٌ بين المنظومتين، إذا كانت هناك نهضةٌ فقهيةٌ كبيرةٌ، وانفتاحٌ لباب الاجتهاد - رأى آخرون أنّ المنظومتين مختلفتان في الطبيعة والفلسفة، والملاءمة غير ممكنة إلا في التفاصيل.

ترتبط التجربة الإسلامية الوسيطة في العدالة وحكم القانون إذن، بطبقة الفقهاء، وبالمؤسسة الفقهية، وعمادها - خارج نطاق العبادات والطقوس - الأعرافُ المستقرّة في المذاهب الفقهية التاريخية. وهي تجربةٌ ما تزال قيد الدرس والمراجعة. ويصعبُ إلى الآن في ظلّ قلّة الدراسات التاريخية والنقدية وقصورها، إصدارُ حُكمٍ لها أو عليها. لكن من جهةٍ أخرى، قد لا يكونُ ذلك ضرورياً باستثناء التأريخ لتلك التجربة المنقضية.

العدل بين الخطاب القرآني و التراث التفسيري الرازي والقرطبي أنموذجين

أحميدة النيفر *

مقدمة

يورد «محمد أحمد خلف الله» في مبحث له عن «العدل» نشرته الموسوعة الفلسفية العربية¹ ما يفيد أن هذه المادة ظلت في استعمالها القرآني ثم في ما أثبتته المفسرون قربية من معناها اللغوي الذي يدل على المساواة. ما حض عليه الإسلام من قيمة العدل، استقر، حسب «خلف الله»، على الدلالة المعهودة فلم ينضف إلى معنى المماثلة بعدُ آخر مختلف عمّا استُمد من الحياة البدوية، حياة الضعن حيث كانت الأمتعة تُقسَم عند الترحل لتكون متساوية على جنبي البعير². ما انضاف بعد قرون من أبعاد جديدة في استعمال هذه القيمة في أكثر من موضع لم يمكّن رجال الفكر من وضع تعريف للعدل أشد وضوحاً وأجمع دلالة. لقد استقرت عمومية هذا اللفظ لدى المفسرين والمفكرين لكون الاستعمال القرآني للعدل كان عامّاً باستثناء موضعين اثنين لا يغيّران جوهرها وجهة المفهوم: سياق الأمانات والفصل بين المتنازعين وسياق الحياة الزوجية.

على هذا فإن «خلف الله» يقرّ ما ذهب إليه الشيخ محمد عبده في تفسير المنار حين قال إن «العدل من المعاني الدقيقة التي يشتهب الحد الأوسط فيها بما يقاربه من طرفي الإفراط والتفريط ولا يسهل الوقوف على حدّه والإحاطة بجزئياته المتعلقة بوجدانات النفس كالحب والكره فيما أطلق من اشتراط العدل، اقتضى ذلك الإطلاق أن يفكر أهل الدين والورع والحرص على إقامة حدود الله وأحكامه في ماهية العدل وجزئياته ويتبينوها»³. ما يخلص إليه «خلف الله» في مبحثه الذي ركزه على الاستعمال القرآني ثم على ما تواضع عليه الفكر العربي الإسلامي بعد ذلك يمكن تلخيصه في أربع نقاط:

- إذا كان الإسلام يدعو إلى المجتمع العادل فإن الاستعمال القرآني وما أثبتته عموم المفسرين لم يتجاوز بالعدل معناه العام وهو : إعطاء كل ذي حق حقه وإيصال الحق إلى صاحبه من أقرب الطرق إليه.
- هذا الطابع العام غير المتخصص الذي لم يلاحظ مختلف أنماط العدل وتجلياته يتيح المجال لأولي الأمر من أهل الحل والعقد ورجال الشورى أن يختاروا الصيغة أو الصيغ التي تلائم المجتمعات تحقيقاً لقيمة العدل بما يحايث واقعهم ويستجيب لمستجداته.
- لا مجال لاستبعاد المفهوم التاريخي عند تمثّل قيمة العدل في مختلف الأوضاع مراعاةً لسنة التطور. مؤدى هذا أن حكماً شرعياً ما أُقيم تحقيقاً للعدل في سياق تاريخي يمكن في سياق آخر مغاير إيقاف العمل به لأنه لم يعد محققاً لتلك القيمة (حكم الغنائم وما يأخذه المقاتلون منها)⁴.

- لا تمييز في التشريع الإسلامي عند إقامة العدل بين المسلمين كما لا يجوز التفريق بين عموم الناس لاعتبارات الجنس أو اللغة أو الدين تحقيقاً لذات القيمة.

أهم ما يمكن أن يلاحظ في مبحث العدل للدكتور «خلف الله» والذي نشره في ثمانينات القرن الماضي أنه جاء مؤكداً لما كان قد أذاعه من قبل في رسالته عن «الفن القصصي في القرآن الكريم» التي نوقشت سنة 1947م وهو في ذلك لا يختلف عن منهج أستاذه «أمين الخولي» رائد المدرسة الحديثة للتفسير⁵. أقيمت هذه المدرسة على أساس منهجي أطلق عليه الخولي

* باحث وأكاديمي من تونس .

اسم «التفسير البياني للقرآن» غير أنه يختلف عما وُضع من تفاسير اعتنت في الماضي بالإعجاز البلاغي للقرآن بمنطق دَعَوِيٍّ وتراثيٍّ غايته الدفاع عن الإسلام والرد على خصومه.

كان مقصد «خلف الله» وهو يتابع خطوات أستاذه هو بيان خطل المناهج التفسيرية ذات الوجهة المذهبية والتوظيفات الدعوية. ما عمل على تجنبه المنهج البياني التجديدي هو الإقلاع عما ساد عند عموم المفسرين من توظيف معارفهم ورؤاهم على النص القرآني قصد استخراج ما يدعمون به أفقهم الفكري والمذهبي.

كيف يكون المفسر قارئاً متفهماً للنص حريصاً على معناه ومقصده و ليس متسلطاً عليه متعسفاً معه وكيف يكون الخطاب القرآني حياً في المقاربة التفسيرية؟ ذلك كان الهاجس الفكري والمنهجي الذي صاحب أعمال الخولي و تلميذه خلف الله.

ما نسعى إليه في هذا الدراسة ينطلق من محاولة تقويم ما أثبتته خلف الله في مبحثه عن العدل في النص القرآني بالاحتكام إلى ذات المنهج البياني الذي اعتمدته المدرسة الحديثة للتفسير ودعمه بمواصلة تحليل قيمة العدل في الخطاب القرآني باعتماد منهج تفسيري أحدث وأشمل في الدراسات القرآنية هو المنهج الدلالي. غاية ما نقوم به في الأثناء من مقارنة نرصد بها أبرز ما ميّز عمل مفسرين كبيرين هما الفخر الرازي (ت 606هـ) والقرطبي (ت 671هـ) في ذات الموضوع هو إحكام التقويم منهجياً وفكرياً.

من التفسير التجزيئي إلى التفسير الموضوعي

تميّز القرن الرابع عشر هجري الذي وافقت بدايته سنة 1883م بظهور بوادر مشروع نهضة سياسية واجتماعية في البلاد العربية الإسلامية تلت حملة نابليون على مصر ثم قيام الجيوش الفرنسية باحتلال الجزائر. واكب هذا بروز تجربة «التنظيمات» في الدولة العثمانية ومحاولات الإصلاح في مصر في عهد محمد علي باشا و في تونس في دولة المشير أحمد باشا بأي وكذلك في المغرب مع محمد الرابع وحسن الأول. لكن أهمية هذا القرن تتجاوز هذا المجال لكونها شهدت تحقق تطور واضح شمل البناء الفكري الذي ما كان للمشروع السياسي الاجتماعي أن يتجسد ويتواصل في البلاد العربية الإسلامية لولاه. لو حرصنا على متابعة مسيرة هذا التوجّه الفكري في نموّه المتدرج لتبينت جملة من الأسئلة الكبرى التي سعت إلى تحريك الأنساق المعرفية المتوارثة التي لم تقع مراجعتها طوال قرون.

من أبرز تلك الأسئلة وأكثرها إلحاحاً ما كان متعلقاً بالتراث التفسيري والقاعدة المنهجية التي ينبغي اعتمادها في التعامل مع النص القرآني. شرع جمال الدين الأفغاني: (ت 1897/1314م) في هذا المسعى حين حدّد موقفاً واضحاً من التراث التفسيري قائلاً: «القرآن وحده سبب الهداية والعمدة في الدعاية أمّا ما تراكم عليه وتجمّع حوله من آراء الرجال واستنباطهم ونظرياتهم فينبغي أن لا نعول عليه».

تحدد الوعي التاريخي عند الأفغاني بجملة من العناصر كان من أهمّها لزوم مراجعة المنظومة الفكرية والمنهجية التي يعتمدها المسلمون في قراءة تراثهم التفسيري للقرآن الكريم. لذلك لم يتردد في القول في أسلوبه المميّز: «القرآن، القرآن! وإنّي لأسف إذ دفن المسلمون بين دفتيه الكنوز وطفقوا في فيافي الجهل يفتشون عن الفقر المدقع... وكيف لا أقول وا أسفاه! وإذا نهض أحدٌ لتفسير القرآن، فلا أراه إلاّ يهيم بباء البسملّة ويغوص ولا يخرج من مخرج حرف الصاد في الصراط حتى يهوي هو ومن يقرأ ذلك التفسير في هوة عدم الانتفاع بما اشتمل عليه القرآن من المنافع الدنيوية والأخروية»⁶.

ما رسّخه مرور قرن من الزمن على مقولة أشهر مؤسسي التوجه الإصلاحية هو تأكيد هذا النهج عند عدد متزايد من علماء المسلمين ومفكريهم بما حقق الارتباط الوثيق بين خلاص المسلمين من حالة الانهيار المهديد لكيانهم وبين الحاجة المتأكدة لإجراء تغيير في التقاليد الثقافية، أي بالتلازم بين عنصر التغيير الاجتماعي وبين النزعة العقلية في الإسلام التي تستدعي من بين ما تستدعي أسلوبا جديدا في تفسير القرآن الكريم.

هذا ما انتهى إليه مثلا فضل الرحمن (ت 1988/1409م) في رؤيته التجديدية للبناء الثقافي والفكري في العالم الإسلامي المعاصر. لقد صدر كتابه «الإسلام وضرورة التحديث» بفكرة محورية تجعل الأسئلة الإشكالية الكبرى المتعلقة بالحرية وبإنسيّة المشروع الثقافي في الإسلام مندغمة مع أولوية البحث في المنهج القرآني. في ذلك يقول إن «التغيير الاجتماعي (في العالم الإسلامي) موصول بأسلوب تفسير القرآن و تعثرات الحاضر وعدم نجاعة الأدوات الفكرية المعتمدة إنما ترجع إلى الافتقار إلى المنهج الصالح لفهم القرآن نفسه»⁸.

باحث معاصر آخر يشتغل من الداخل الثقافي، هو طه عبد الرحمن⁹، لا يختلف مع هذه الواجهة فيعلن في أحدث مؤلفاته أنه «لا دخول للمسلمين إلى الحداثة إلا بحصول قراءة جديدة للقرآن الكريم ذلك أن القرآن هو سرّ وجود الأمة المسلمة وسرّ صنعها للتاريخ»¹⁰. مثل هذا التوجه الحديث، رغم نموّه البطيء، يعتبر أهم ما ميّز الحركة الداخلية للأفكار في العالم الإسلامي طوال القرن المنصرم. شكّل هذا التوجّه المتنامي بإنتاجه المتراوح بين دراسات تطبيقية جزئية غالبا وأخرى تنظيرية ضغطا على الأوساط المحافظة التي قبلت بإمكان تجاوز «التفسير التجزيئي» والقبول بـ«التفسير الموضوعي». موازاة لهذا القبول حرص التيار المحافظ على التأكيد أنّ هذا الأخير وإن لم يظهر كمصطلح متميز إلا في القرن الرابع عشر فإنّ لبناته كانت موجودة منذ عهد النبوة وما بعده.

لكن المعالجة الحديثة ظلّت تطوّر دراسات القرآنية في وجهة نحت بالتفسير الموضوعي منحى مختلفا عما اعتمد في القديم مما كان يعرف بتفسير القرآن بالقرآن أو جمع آيات الأحكام أو كتب الأشباه والنظائر. لقد اتضح من الدراسات البحثية العديدة أن ولوج باب التفسير الموضوعي يفضي إلى ضرورات منهجية وحاجة إلى إجابات تتطلب عدّة معرفية لا يمكن أن يتوفر عليها المفسر التجزيئي وهو يتابع المقاطع القرآنية آية آية وفقا لتسلسلها في المصحف. لا يعني هذا أن المفسرين القدامى كانوا في إعراض كامل عن بقية الآيات التي وردت فيها المسألة المبحوثة لكن استعانتهم تلك تظل محكومة بمدلول الآية التي ينشغل بتفسيرها المفسر بدرجة أولى. أما التفسير الموضوعي فهو يتجاوز مجرد جمع الآيات التي ذكر فيها الموضوع المدروس مع الاستفادة من آيات أخرى لإيضاح ما هو بصدد تفسيره من أي القرآن، إنه أكثر من ذلك إذ يضع المفسر إزاء المعجم القرآني بكامله للبحث في الوحدة الجامعة التي تنتظم جانبا من جوانب ذلك المعجم. ما يسمح بهذا التوجه هو الاعتقاد أن بين المدلولات القرآنية روابط عضوية يمكن التوصل إليها بدراسة قضية بعينها وهو توجه يقتضي الإقرار بأمرين أساسيين هما: 1- الاعتقاد أن وراء مجاميع الموضوعات القرآنية نظرية توحدّها وتربط بين مختلف مجالاتها و هو ما يمكن أن نطلق عليه : الخطاب القرآني الجامع. 2- تحديد مثل هذا الموقف النظري العام للقرآن الكريم يتطلب ضرورة التوصل إلى منهجية مناسبة تسمح باستخراج جانب من الخطاب القرآني المتعلق بالموضوع المدروس وما يرتبط به من خصوصيات وتفرعات.

لعل أفضل مثال يمكن تقديمه عن هذا الجدل الذي يتيح التفسير الموضوعي بين دلالة مسألة

جزئية مدروسة في أكثر من سياق وبين الرؤية العامة للخطاب القرآني ما سجله «أمين الخولي» (ت 1386/1966م) ، أحد رواد المدرسة الحديثة في التفسير من أسئلة تبادرت إليه وهو يتابع موضوعا محددا في كامل الخطاب القرآني. كان في بعض دروسه التي ألقاها بمناسبة شهر رمضان يتطرق إلى جملة مسائل من قبيل معنى كلمة «أنزل» الواردة في قوله تعالى- {شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن} 11. فما هو الإنزال الذي تم للقرآن في شهر رمضان؟ يجيب «الخولي» بعد استعراض جملة من أقوال القدامى ملاحظا أنك: «لا تجد من هذه الأقوال التي دار حولها المفسرون جميعا في فهم الآية رأيا تراح إليه... لقد قصرُوا النزول على المعنى المادي في الانتقال والهبوط وليس هذا كل معنى الكلمة، وليس هذا كل ما استعمل فيه القرآن هذه الكلمة... لقد استعملها في حسيات ليس فيها انتقال ولا هبوط إذ يقول: {وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد} 12. ثم يتساءل كيف أنزل القرآن في شهر رمضان مع أنه إنما نزل مفرقا في عشرين سنة أو أكثر عند المناسبات وليس في شهر رمضان فقط» 13. ما يقترحه بعد ذلك من فهم لموضوع الإنزال يغيّر أقوال المفسرين المختلفة في الموضوع وذلك بمراعاة الخطاب القرآني العام من جهة فيما يتصل بالمسألة وفي صلة الموضوع من جهة أخرى بعبادة الصوم وما تتطلبه من رياضة نفسية. الإنزال على ذلك هو تقريب القرآن للناس كي يدركوا أنه نعمة وهداية بما يجعل إنزال القرآن في رمضان هو تيسيره وجعله أنسا للناس بحيث يدركون خيره فيقبلون عليه مرتاضين بالصوم أنسين به 14.

يقدم لنا هذا المثال نوع الآفاق التي تنكشف من الدرس الموضوعي حين يختار الباحث مسألة من مسائل القرآن للنظر فيها والعمل على تحليل دلالاتها بعد استحضار ما انتهى إليه المفسرون القدامى. تنحسر من وراء هذا المسعى بعض التساؤلات التي يمكن أن تكون قد طرحت على المفسرين القدامى لكن المفسر الحديث يجد نفسه غير مقبل عليها وغير راض عنها. ذلك أن ما قُدم من إجابات في عصور سابقة لا يساعد، موضوعيا، على إبانة كلام الله بالكشف عن مرامي خطابه لكون تلك الإجابات لا تراعي الأفق الثقافي والمعرفي للقارئ في سياق تاريخي مغاير لما عرفه القدامى. قدسية النص القرآني وتعالیه عند هذا التوجّه في التفسير يعنيان أن فهم النصّ القرآني لا بد أن يكون متجددا وهو لا يكون كذلك إلا إذا ظل موصولا بنفس الإنسان وأفقه أيا كانت درجة تطوره ومبلغ علمه. بذلك فإن الكشف عن المعنى القرآني لا يتوقف فهو مستمر وذلك بالتفاعل مع طاقات الإنسان و فاعليّة واقعه الفكري والاجتماعي.

يحق لنا أن نسأل في هذا المستوى عن المصدر الذي يتيح للمفسر الحديث المعتمد المسلك الموضوعي أن يقدّر أن ما سجله القدامى في خصوص المسألة المدروسة غير مطمئن؟ يتحدد الجواب من خلال المنهج الذي كُنّا ألمعنا إليه منذ قليل. ذلك أن ما يدفع إلى تجاوز عدة إجابات كان حولها نوع من الاتفاق في القديم هو اختلاف المنهج أي اختلاف طبيعة النظام الفكري والنسق الثقافي الذي تأسس عليه فهم القدامى للمسألة بالمقارنة مع ما أصبح لدى الدارسين المحدثين. ما يعتمد هؤلا في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم هو تركيب بين جملة من المعارف بعضها قديم والآخر حديث في تفاعل مع المدلولات القرآنية وما يؤلف بينها من تصوّر خاص وما ينتظم كل ذلك من نظرة قرآنية شاملة .

لقد نمت المدونة التفسيرية منذ القرن الثالث الهجري حتى القرن العاشر في اتجاهات متقاربة لكونها اعتمدت منهجية محددة قد لا يقع التصريح بها لكنّها تظلّ قائمة بشكل واع في أذهان كافة المفسرين القدامى. فسواء تعلّق الأمر بالتفسير القائمة على الأثر أو الرأي أو ما سُمّي

بالتفسير الفقهي أو الاعتزاليّة أو الإشاريّة فإنّها - لاعتنائها بمدلولات القرآن - لا يمكنها التوصل إلى ذلك إلا بعدّة معرفية صيغت ببنية فكرية كلامية تنافح عن الدين ضد الخصوم و رؤية مثالية للحقيقة لا تربط بين فهمها لها وبين وعي المفسر ومقتضيات اللحظة التاريخية. ذلك كلّه كان حصيلة تقارب مفردات المنهج الثلاث التي تحقق التوازن الداخلي لأية مبادرة تفسيرية: معارف المفسر وبنائه الفكري ثم رؤيته للحقيقة ضمن زاوية السيرورة التاريخية للفكر الإنساني أو بتجاهل لها.

لا غرابة بعد ذلك إن آلت التفسير القديمة - على تنوّعها المذهبيّ - باعتمادها على إطار معرفيّ ثابت إلى إعادة إنتاج نفس الأفهام للأسئلة التي لا بد أن يطرحها المفسر الحديث من خلال معالجته الموضوعية للقرآن الكريم. هذا التباين في التكوين المعرفي والأفق الفكري والرؤية للعالم يجعل إقرار ما نصّت عليه التفسير القديمة ذات المنحى التجزيئيّ أمراً متعذراً لا يرى فيه المفسر الموضوعي سوى صدى لإطار معرفيّ مختلف قدّم المدلولات القرآنيّة في محاورها الكبرى وفق ذات البناء وذات الرؤية وكأنّه وقع الإقرار بالتوصل الأمثل لمعنى كلام الله تعالى.

موقع العدل بين التوحيد والتكليف

غاية ما قصدنا إليه في الفقرة السابقة من تأطير تاريخي عام هو تحديد لبعض التساؤلات المنهجية المطروحة على الدراسات القرآنية في الفضاء العربي الإسلامي. هذه التساؤلات تكشف لنا من جهة طبيعة التطور الحديث الذي شمل «علم التفسير» وما عنته تلك التساؤلات من ضرورة إعادة النظر في القواعد المنهجية وما يرتبط بها من «مسلمات علمية». اهتمامنا بالسؤال المنهجي في المقاربات التفسيرية الحديثة يرتبط من جهة أخرى بالتحديات الفكرية والحضارية التي يواجهها الفكر الإسلامي المعاصر من قبل دارسين غربيين. لقد تنوّعت اهتمامات هؤلاء الباحثين إذ اتجه بعضهم إلى مراجعة قضية تاريخية القرآن ونشأته بينما اهتم آخرون بلغته وتشريعاته وركز صنف ثالث عنايته على بنيته وخطابه وقدرته على التجدد. لكن هذه الأبحاث على تنوع مقارباتها تلتقي في مقولة مشتركة هي ضرورة اعتماد مناهج تحليلية جديدة تختلف نوعياً عما ساد لدى قداماء المستشرقين الغربيين. لقد ثابر عموم المستشرقين المعاصرين طوال العقود الثلاثة الأخيرة في التأكيد على ضرورة القطع مع المناهج الفيلولوجية والتاريخية القديمة بتوخي مناهج بحثية جديدة. تكثّف هذا المسعى في السنوات الأخيرة خاصة لتفسير ظاهرة العنف الدموي السياسي المنسوب إلى المسلمين والذي ألحق أضراراً بمناطق مختلفة من العالم من أبرزها العالم الإسلامي ذاته.

ما وقع إنجازاه من قبل هؤلاء الباحثين المراجعين للمقولات الاستشراقية القديمة سواء أوقع الاعتماد فيه على مناهج أنتروبولوجية أم ألسنية إنما كان يصدر عن ثروة معرفية معاصرة و أطروحات تفكيكية لا مناص من إتقان التصرف في أصولها النظرية حتى يتأتى نقد النتائج التي توصلت إليها. إن إهمالها من جانب الباحثين المسلمين بأية حجة إنما هو إعراض عن تحدي المعرفة الذي لا غنى عنه اليوم. هذا التحدي الذي يتطلب تمكناً علمياً للخروج من حالة التهميش في هذا المجال خاصة بما يعنيه من عدم نجاعة دراسات قرآنية متقدمة دون اعتماد فيها على مناهج بحثية متطورة.

إنّه تحدي النديّة الذي تكون غايته الأولى بلوغ درجة المساهمة في إنتاج المعرفة. هو تحدٍ يجعل الباحثين المسلمين يتعاملون مع أساليب البحث المعتمدة لدى الغربيين بغضّ النظر عن النتائج التي وقع التوصل إليها، إذ المناهج ليست مؤدية بالضرورة إلى نفس النتائج التي

انتهى إليها الآخرون. من هذه الناحية الأولى يتبين أن «المعركة» الدائرة الآن هي معركة مناهج وأنه لا قبل للباحث المسلم المعاصر في الدراسات القرآنية أن يُعرض عن مستلزمات هذا التحدي العلمي.

من جهة ثانية فإن ما توصل إليه الباحثون الغربيون المراجعون بالغ الخطورة لأنه لا يرتبط بقضايا نظرية وتاريخية عامة أو مواقف تتعلق بالإيمان والكفر فقط بل لأنه يضع جملة اقتراحات عملية وخيارات إستراتيجية لتمثل الحضور الإسلامي في العالم وكيفية التعامل معه. من هنا أصبحت لأعمال أولئك الباحثين المتخصصين مصداقية بالغة الأثر على أصحاب القرار في الدوائر الغربية الأولى فضلا عن تأثيرها الأكد على جانب من النخب العربية الإسلامية المفكرة والحاكمة.

حين يعلن هؤلاء المستشرقون الجدد مثلا أنه بناء على جملة من الأبحاث الجديدة المتصلة بخصوصيات المجتمعات المسلمة المختلفة فإنه لا يوجد إسلام معاصر واحد إنما هي تقاليد مختلفة من قطر إلى آخر ورموز عامة، حين يعلنون ذلك فإنهم يكونون بصدد «تسويغ» مشاريع غربية تعمل على ضرورة درء «فوضى الإسلام» عن العالم المتمدن 15. إزاء أطروحة كهذه تعتمد آليات المبحث الاجتماعي الأنثروبولوجي وتنتهي إلى أن «وحدة الإسلام هي وحدة رمزية» وأنه دين لا يحمل طبيعة توحيدية يقدم آخرون من مدخل ألسني معالجة مختلفة علمية لكنها لا تختلف من حيث نتائجها عن الأطروحة السابقة.

ذلك ما فعله باحثون يشتغلون على البنية القرآنية بأدوات علمية تفكك النص وتخضعه للتحليل والدرس اللساني لينتهوا من ذلك إلى أنه لا يمكن الاطمئنان للنصوص المؤسسة للإسلام لأنها لا تمثل حقائق ولا صورة عن الحقيقة التاريخية. لا تتردد مثل هذه الأطروحة الثانية في القول بأن النص القرآني وكذلك السنة النبوية إنما وُضعا في فترات تالية لبناء دولة الأمبروطورية العربية أي بعد ما يقارب القرنين من الزمن لذلك جاء معبرين عن مصالح ذلك العصر وعقليته. مثل هذا التعامل مع النصوص المؤسسة للإسلام هو في جانب منه قياس على التعامل الذي سلط على النص المقدس بعهديه باعتباره نصوصا ظهرت تالية للفترات حياة رسل الله الذين تنسب إليهم. هذا التوجه المنكر لأصالة النصوص المؤسسة للإسلام وقيمتها التاريخية لا يرى فيها خطا واحدا أو رؤية تصورية متجانسة للكون والإنسان بقدر ما هي في نظره شراذم وقطع مأخوذة عن اليهودية أو المسيحية ركبت مع نصوص أخرى استجابة لاعتبارات سياسية لاحقة بما يؤدي إلى نتائج خطيرة كالقول بأن أساس حضارة المسلمين هي قوة الدولة وضعف الثقافة والمجتمع 16.

أمام هذه الرؤى والنتائج المتذرة بالمنهج العلمية التي لم تعد تأبه بالتراث الإسلامي هل من المستغرب تأسى باحثين ونخب من بني جلدتنا متلمذين على المستشرقين الجدد لا يترجون في اعتماد تلك المباحث وتأكيد أن حضارة الإسلام انقضت وأنه لا مستقبل للمسلمين؟

هل يكون من المجدي الاستخفاف بهذا المساعي التشكيكية في الجذور التاريخية والحضارية للشرق المستفيدة من الآلة العلمية قصد الاستيلاء الرمزي على العالم الإسلامي لاستباحته بعد ذلك؟

ما لا مفر من إقراره هو ضرورة خوض معركة المناهج بما يسمح للباحثين المسلمين في الدراسات القرآنية استيعاب المعارف الجديدة والخروج من طور التهميش تطلعا إلى طور الإضافة التي لا يمكن أن تتم إلا بالمشاركة في صناعة العلوم.

ما سنتولى بحثه فيما يلي من هذا العمل هو تمثل هذا التحدي المنهجي من خلال إجراء عمل

تطبيقي يتعلّق بموضوع العدل في الخطاب القرآني. في هذا سنأخذ بعين الاعتبار ما انتهى إليه الدكتور خلف الله في مبحثه عن ذات الموضوع وما حدده أسناده أمين الخولي من خصائص لمنهجه التجديدي في التفسير. لكننا نضيف إلى ذلك المقاربة الدلالية التي تدرس التعابير البارزة أو المفتاحية في اللغة القرآنية ضمن حقول تشترك فيها مع عبارات أخرى تتشارك فيما بينها في إيضاح مفهوم أوسع يقدّم تفسيراً للعالم يميّز الخطاب القرآني العام. يرد الجذر «ع د ل» في القرآن الكريم بمشتقاته ضمن استعمالات مختلفة تصدر من الدلالة الأولية للجذر وهي «المكافئ» لتكسيبها معنى مرادفاً هو «المستقيم»، ما جعل العدل من الناس هو المرصّي قوله أما العادل فهو جازئ الشهادة¹⁷. ذلك يتيح القول إن الدلالة المشتركة للعدل وثيقة الصلة بمفهوم الاستقامة أو «ما قام في النفوس أنه مستقيم» فهو مفهوم أخلاقي يتصل بأكثر من مجال.

لكن ما يلاحظ بخصوص نسبة الاستعمال أن العدل لا يعدّ، إحصائياً، من العبارات الأكثر وروداً في القرآن ذلك أن الجذر بمشتقاته المختلفة ورد في 24 آية فقط. مع ذلك فإن وروده جاء متقارباً بين الآيات المكية، 12 مرة ومثلها آيات مدنية مع فارق واضح بين استعمال بالمعنى المجمل للعدل في الآيات المكية وهو الحرص على الحكم الصائب مثل: {وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى} 18 وبين استعمال تفرّيعي أكثر تحديداً يتصل مرة بمسؤولية أولي الأمر: {وأمرت لأعدل بينكم} 19 أو في الأفضية والمحاسبة {وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل} 20 وفي أكثر من مرة في العلاقات الأسرية والمعاشرة العائلية {فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة} 21.

إلى جانب هذا فإن استعمال العدل لم يتمحض للسياق الأخلاقي العام وما يتصل به من آليات تنظيم المجتمع بل نجده أيضاً في المكي والمدني مفهوماً موصولاً بالذات الإلهية وما يرتبط بها من أسس الاعتقاد: {وتمتّ كلمت ربك صدقا وعدلاً لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم} 22 وقوله {فلا تتبّعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلّووا أو تُعرضوا فإنّ الله كان بما تعملون خبيراً} 23.

من هذه الملاحظة الأولى يظهر أن قيمة العدل في الاستعمال القرآني لا تقتصر على كونها قيمة أخلاقية عامة تفضي إلى جملة من القضايا الإجرائية في السياسة والمنازعات المختلفة بل هي أيضاً قيمة مرتبطة بالاعتقاد والتصور. من هذا التناسب بين الخُلقي السلوكي وبين الماورائي الإيماني يتضح أن هذا البعد الثاني هو الذي تتأسس عليه الآداب والحقوق ونظام المعاملات الاجتماعية. هذا ما يتيح لنا القول بوجود رؤية قرآنية تتأسس شرعية العدل فيها في المجال الإنساني على قاعدة عقديّة هي التوحيد. من ثم يصبح العدل مطلباً أخلاقياً واجتماعياً يقتضيه ما يتجلّى من مستلزماته من قيم الاستقامة والانتظام والمساواة المتحققة في عالم الكائنات وما ينتظر الناس في عالم الغيب. هذا ما يجعل العدل، إذا نظرنا إليه على اعتباره قضية قرآنية، جزءاً رئيسياً أو «عبارة مفتاحية»، حسب المنهج الدلالي، في هذا الحيز الخاص الذي يحتل فيه مفهوم استخلاف الإنسان في الأرض المركز. مع هذا الحقل الدلالي الذي يتضمن خصوصاً نظرية التكليف يصبح العدل أفضل تعبير عنها. بذلك يستمدّ كامل الحقل شرعيته من القاعدة العقدية التي تجعل الله هو مصدر العدل والتكليف وهو ما تكشفه حقول دلالية أخرى متقاربة مع حقل الاستخلاف و متعلقة بنظام الكون والتوحيد.

ما يبرزه هذا النسيج المفاهيمي القرآني هو أن العدل ليس ضرورة اجتماعية وإجراء يحقق التوازن والتكافؤ فقط بل إنه ضرورة وجودية وكونية بالنظر إلى العلاقة الدلالية التي

تفرضها من جهة نظرية التكليف ومقتضيات الحقل الصميمي للتوحيد من جهة ثانية. هذا الحقل الذي تتجاوز دلالاته مجرد نفي الشرك و مجرد الإيمان بالله الواحد بل على أنّ التوحيد رؤية للعالم بمختلف مظاهره و تباين عوامله بصفته نسقا موحدا يملك غاية واحدة و يصدر عن إرادة متجانسة.

على هذا تصبح الصياغة القرآنية المؤكدة بحرف التوكيد والمصدرة باسمه -تعالى- في آية {إنّ الله يأمر بالعدل} 24 دالة على أن العدل لا يمكن أن يؤسس للحكم الصائب القائم على التقدير الحسي أو المعنوي إلاّ لكون الله الواحد الأحد هو مصدره ومصدر كل الأنساق الضابطة للكائنات التي تنتظم الوجود بما يحويه من تعدد وتركيب ونموّ.

هذا ما جعل الفخر الرازي (ت 606هـ / 1209م) وهو من أوائل من بحث مسألة «التناسب في القرآن» يقرر أن هذه الآية جامعة لما «يتصل بالتكليف فرضا ونفلا وما يتصل بالأخلاق والآداب عموما وخصوصا» مستشهدا في ذلك برواية عن ابن مسعود يقول فيها عن هذه الآية: هي «أجمع آية في القرآن للخير والشر» 25. ما يورده الرازي في كتابه «شرح الأسماء الحسنی» ينبّه على الرابطة التأسيسية بين العدل قيمة اجتماعية والأساس العقدي الذي تنهض عليه إذ يقرر أن الأمة اتفقت على إطلاق اسم العدل على الله تعالى على اعتبار أن المصدر: العدل يقوم مقام الاسم: العادل أي هو الذي يقوم ومنه تتحقق الاستقامة في الأمور 26.

بناء على هذا النظام المفاهيمي الذي يتخلل النسيج القرآني، تتضح نتيجتان: الأولى أن العدل قرآنيا منظور إليه من الزاوية الدلالية له وظيفة بارزة في صياغة نظرة قرآنية إلى العالم. هو مفهوم لم يقع ابتكاره مع نزول القرآن إذ كان متداولاً بمعنى المساواة التي تدرك بالحاسة أساسا. ما جدّ مع الاستعمال القرآني هو التغيير في البنية الدلالية للعدل بوضعه في منظومة مفاهيمية مختلفة جوهريا عما تعرفه مجتمعات عشائرية رابطة الدم والولاء للقبيلة فيها هي الأساس. هذا التغيير أضاف إلى فضاء العدل قيمة جديدة جعلت للمسلمين حقوقا بعضهم على بعض بما يستلزم التضامن و التراحم والتناصح ثم زادت على ذلك بعدا ثانيا للعدل في التعامل مع الأمم الأخرى 27. قام أساس هذا التحوّل الدلالي على تغيير تصوّري في رؤية العالم والكون من حالة التشظي الفاقد للغائية إلى النظرة التوحيدية الهادفة التي ترى أن الكائنات جليلها وحقيرها منظوية كلها في نظام محكم مما يجعل التعدد غير مناقض للوحدة وأن التنوّع من مقتضيات التوحيد.

الثانية مؤدى هذا التغيير في البنية الدلالية هو ضرورة الانتباه إلى ما يسمى «المعنى السياقي» الذي ينتظم حقا دلاليا كاملا بمختلف المفردات التي تترادف لتؤلف مع بعضها النظام المفهومي الجديد.

هذا يؤدي إلى أن ضبط مفهوم العدل قرآنيا لا ينبغي أن يقتصر على الآيات الأربع والعشرين التي استعمل فيها ذلك الجذر باشتقاقته بحدّ ذاتها بل لا بد أن تضاف إليها عبارات أخرى تتكاتف في إضاءة البناء العامّ و المتكامل الذي تنتزل فيه.

في هذا يمكن أن نذكر على الأقل أربعة جذور تتصافر مع العدل لتجعل منه ضرورة عمرانية إنسانية وكونية. هناك أوّلا الجذر «ق س ط» المستعمل في القرآن بمشتقات متعددة 28 من أهمّها «المقسط» وهو من أسماء الله والقسطاس وهو الميزان 29. إلى جانبه نجد الجذر «و ز ن» الذي كان يستعمل في المعنى الوضعي لتقدير الثقل والخفة فأصبح الميزان معه رمزا للعدل والشورى وغائية الحياة الدنيا: {والوزن يومئذ الحق} 30. ثم يأتي

ثالثا الجذر «ق د ر» الذي يضيء المجال الكوني لحقل العدل الدلالي: وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ 31 وقوله: {هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِّينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ} 32. أخيرا نجد الجذر «ح ق ق» المستعمل بنسبة عالية في القرآن بما يقارب الـ 260 مرة تشمل مجالات مختلفة من المال والملك إلى القوانين المرعية أو الأمر المقضي وصولا للتعبير عن الصدق أو العدل 33. هذا مع بقاء دلالة المطابقة والثبات حاضرة كمعنى الابتدائي للجذر 34.

من هذا النسيج المفاهيمي يتبين أن العدل ليس قيمة اجتماعية تعمل من أجل إعطاء الحق إلى صاحبه فحسب إنما هو مدخل لفتح آفاق أرحب أمام الأفراد والجماعات يتمكنون به من الارتقاء الإنساني غير المحدود ضمن منظومة كونية متجانسة.

إشكالية الخطاب القرآني بين الرازي والقرطبي

أشرنا في الفقرات السابقة إلى الإشكالية التي اخترنا أن نعتمدها لبحث موضوع العدل في النص القرآني لدى أنموذجين من المفسرين القدامى هما الفخر الرازي في تفسيره الكبير والقرطبي صاحب الجامع لأحكام القرآن.

يمكن صياغة تلك الإشكالية على النحو التالي: إذا كان القرن الرابع عشر الهجري قد تميز ببروز مشروع نهضة سياسية و اجتماعية في البلاد العربية الإسلامية فإن أهم حامل لهذه المبادرة التاريخية هي نمو الوعي بضرورة مراجعة المنظومة الفكرية التي يعتمدها المسلمون في التعامل مع تراثهم. لكن معضلة هذا المشروع التحديثي ظلت دون أساس منهجي محدد خاصة في مجال تفسير القرآن الكريم. بعبارة موجزة يمكن القول إن إشكالية القرن الماضي كانت في أساسها عجزا عن تجديد البناء المنهجي الذي يُحْكِمُ العلاقة بين المفسر والنص القرآني.

لا ينبغي أن نفهم من هذا أنه لم يقع التفتن لأولوية هذه القضية فلقد ذكرنا أن أكثر من مسعى قد ظهر مع باحثين مسلمين من أهمهم «أمين الخولي» الذي اهتم بالخاصية التاريخية اللغوية للقرآن و «عائشة عبد الرحمن» التي درست التنظيم الداخلي للنص القرآني ومحمد أحمد خلف الله الذي ركز عمله على العلاقة بين الخطاب القرآني والبيئة الثقافية العربية 35. أشرنا أيضا إلى أن أكثر هؤلاء وضوحا في التعبير عن «الافتقار إلى المنهج الصالح لفهم القرآن نفسه» كان فضل الرحمن، الباحث الباكستاني 36 الذي حدّد منطلقين لمعالجة العلاقة الإشكالية بين المفسر والنص القرآني. لقد أثبت أولا أن الوحي والخطاب القرآني قد تحوّلوا كلاهما عند المسلمين اليوم إلى نص أي إلى مرجعية توحيدية لذلك فإن الذي يسعى إلى تغيير تلك المجتمعات والنهوض بها دون الاعتماد على القرآن كمرجع وذاكرة وهوية جماعية سيُسقط إمكانية أساسية في عملية النهوض.

ثم فسّر ثانيا تعثر الجهود العديدة في التعامل مع النص القرآني منذ عقود راجع إلى أننا نقرأ النص على أنه متعال لا ينحصر في زمان أو مكان أو أننا نقرأه في اتجاه مناقض أي على أنه لا ينفك مرتبطا بالقرن السابع في الجزيرة العربية.

ما عمل على إرسائه فضل الرحمن خاصة هو القول بأن الرأيين السابقين في طبيعة القرآن ليسا بالضرورة متعارضين وأن قدسية القرآن و تعاليه لا ينفيان محايدة جوانب منه لسياق تاريخي محدد. معنى ذلك إننا إذا قلنا إن القرآن يظل دوما صالحا للتطبيق فعلينا أن ننظر كيف تمّ اعتماد خطابه و تفسير تعاليمه لتناسب الظروف المتغيرة في العصور الأولى للإسلام. ذلك يحقق استيعابا للدلالة العامة للنص وإدراكا لتطبيقاتها المختلفة ووعيا بالظروف

التاريخية التي صاحبها ثم هو فوق كل ذلك ومن ثم ينجز تحقيقا للوعي وقدرة على المساهمة في مشاغل المجتمع وتفاعلاته المستجدة.

هو ذات الرأي الذي اعتمده محمد إقبال من قبل حين رأى في النص القرآني مستويين متكاملين: مبادئ عامة شاملة وتنظيم لجماعة معينة يتخذ منها نواة وأنموذجا لبناء شريعة عالمية³⁷. هناك بنية للنص قاعدتها مبادئ تقوم عليها الحياة الاجتماعية للبشر جميعا يقع تنزيلها على حالات واقعية في ضوء العادات المميزة للجماعة التي يتوجه إليها النص. من تفاعل تلك المبادئ بالبعد الخصوصي التاريخي والتطبيقات التي يستلزمها يمكن إبراز البعد العالمي الإنساني في النص القرآني، إنه البعد الذي تحتاجه الإنسانية في حياتها الاجتماعية بصفة ثابتة. ذلك ما يمكن أن نطلق عليه مصطلح «الخطاب القرآن» الذي يميز بين ما هو مقصود لذاته أو غائية النص وقدرته على التوجه إلى كل الأوساط في كل الأوضاع وفي كل الأزمنة و بين ما لا يمكن أن يفرض بحرفيته على الأجيال المقبلة و البيئات المختلفة.

ما نرمي إليه في ما بقي من هذه الدراسة يبحث في مفهوم العدل كما تناوله مفسران قديمان للقرآن وكما هو معروض في النص القرآني. هذا الجانب هو في حقيقته تبيان تطبيقي للعلاقة الإشكالية بين المفسر والنص القرآني ومزيد من إضاءة معضلة المنهج في الدراسات التفسيرية للقرآن الكريم.

كيف فسر الرازي والقرطبي «العدل» في مختلف الآيات القرآنية باختلاف سياقاتها؟ كيف تدبّرنا هذه القيمة في تساوقها مع عبارات أخرى كالفسط والحق؟ ما هي طبيعة الخلفية الثقافية والمعرفية التي اعتمداها في تفسيرهما وإلى أي حد كانت عاملا مساعدا أو مانعا من بلورة العدل كمفهوم قرآني خاص؟

للإجابة ينبغي التذكير أولا أن التقارب الزمني الجامع بين الرازي المتوفى سنة 606/1209م والقرطبي المتوفى سنة 671/1273م يقابله تباعد مكاني بين الرجلين. لقد ولد الأول وعاش في الطرف الشرقي من العالم الإسلامي (طبرستان و هراة) بينما يعد الثاني مغربيا إذ ولد وعاش بالأندلس ليستقر بعدها بمصر. يضاف إلى ذلك أن اهتمام العالمين بتفسير القرآن جاء عبر تخصص علمي واهتمامات معرفية مختلفة بين الرجلين إذ كان الأول أصوليا متكلمنا مناظرا بينما كان الثاني فقيها معتنيا باللغة والبلاغة والقراءات مع ميل واضح إلى الزهد.

من هذه الناحية فإن الباحث في التفسيرين يدرك أن التشابه الذي يتبادر للباحث في أسلوبهما لم يمنع من التباين الواضح في المصادر العلمية والغزارة المعرفية التي تتوفر لدى صاحب مفاتيح الغيب المعروف بالتفسير الكبير مقارنة بما يحيل عليه مؤلف الجامع لأحكام القرآن. لا مجال للمقارنة من ناحية المضمون المعرفي بين الأثرين: كان الرازي مستوعبا في تكوينه وطريقة تحليله للفلسفة الأرسطية مع دراية كاملة بأساليب الحجاج الاعتزالي والرد عليها مما أتاح له أن يحدث في علم الكلام وفي التفسير اتجاها جديدا أثر فيمن جاء بعده مثل البيضاوي (ت 685/1286) صاحب طوابع الأنوار وعضد الدين الإيجي (ت 752/1355) صاحب المواقف.

هذا بينما كان القرطبي يعكس الغنى الثقافي والمعرفي الأندلسي عامة ولمدينة قرطبة خاصة في العناية بميادين اللغة والفقه والحديث و القراءات والبلاغة والأدب والزهد. ندرك هذا من آثاره التي تبرز خصوصيته الفكرية، فإلى جانب تفسيره نجد له: التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة، التذكار في أفضل الأذكار، الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، قمع الحرص

بالزهد والقناعة ورد ذل السؤال بالكتب والشفاعة³⁸.

غير أن هذا التمايز في التكوين العلمي للمفسرين لم يؤد إلى تغيير جوهري في منهج العمل التفسيري عندهما. التفسير عند كلا الرجلين هو شرح الآيات القرآنية مقطعا مقطعا بل آية آية مع تدقيق خاص في الجوانب اللغوية والبلاغية وإيراد ما يمكن أن يساعد على الفهم من الآثار النبوية واختلاف القراءات إن وجد اختلاف. إلى جانب الشرح والتعليق فإن التفسيرين يلتزمان بالتبسط في إثارة جملة المسائل العقديّة أو الفقهية المتصلة بالآية المدروسة إلى ما يصل أحيانا إلى حد إثارة البلبلة حين تتعدد أوجه النظر في الجزئية دون التوصل إلى إدراك الدافع إلى كل تلك الإطالة. هذا ما جعل التفسيرين أقرب إلى الأسلوب الموسوعي الذي يعكس درجة تطوّر العلوم في القرن السابع الهجري وحرص المفسرين على استيفائهما معرفيا كل جوانب البحث التي تثار في الآية مجال الدرس. مثل هذا الإسهاب كان قدرا مشتركا لكنه كان أشد عند الرازي لذلك قيل في تفسيره بشيء من المبالغة: «فيه كل شيء إلا التفسير».

ندرك هذا الجانب الجامع بين الرجلين في تفسيرهما مثلا للآية 283 من سورة البقرة التي ورد فيها أمر بوجود توثيق الدين: {وليكتب بينكم كاتب بالعدل}. يقول الرازي «إن في الآية مسائل أولها في كيفية النظم وفيه وجهان أحدهما متصل بالإنفاق المذكور من قبل وهو أمر يوجب تنقيص المال والثاني وهو الامتناع عن الربا وهو أيضا سبب لتنقيص المال. يسأل المفسر عن التناسب النظمي بين الترهيب من الكسب الحرام ثم ما تلاه من نذب إلى ضرورة توثيق الديون فيبين أن في التوثيق حفظا للمال الحلال فالتناسب في التلازم بين الأمرين إذ لا تكمل القدرة على الإنفاق في سبيل الله و ترك الربا وملازمة التقوى إلا عند حصول المال وصيانتها من الضياع والبوار أي عند التوثيق والضبط. يواصل إثر ذلك في شرح الجانب النظمي من الآية فيذكر قول القفال بأن «ألفاظ القرآن جارية في الأكثر على الاختصار وفي هذه الآية بسط شديد» إذ ورد أولا «فاكتبوه» و ثانيا «كاتب بالعدل» وثالثا «كما علمه الله» فكان هذا كالتكرار لقوله «كاتب بالعدل» لأن العدل هو ما علمه الله ثم قال رابعا «فليكتب» وهذا إعادة الأمر الأول «فاكتبوه» وخامسا «الذي عليه الحق» وفي قوله «بالعدل» كفاية عن قوله «الذي عليه الحق» لأن الكاتب بالعدل إنما يكتب ما يؤمى عليه و سادسا «ولينق ربه» وهذا تأكيد لما سبق وسابعا «ولا يبخر» فهذا كالمستفاد من قوله «فليتنق الله» وثامنا «ولا تسأموا أن تكتبوه» وهو تأكيد لما مضى ثم تاسعا «ذلكم أقسط» وهذه مبالغة في الوصية لحفظ المال الحلال. ما يهدف إليه الرازي من هذا التفصيل هو إبراز وجه من وجوه النظم مناسب لما سبق من الحث «على ما يجري مجرى سبب تنقيص المال» ثم يواصل مع الوجه الثاني وقول بعض المفسرين أن المقصود بالدين هو السلم³⁹.

أما القرطبي فيذكر أن في ذات الآية اثنتين وخمسين مسألة أولها ما روي عن سعيد بن المسيّب بأن أحدث القرآن عهدا بالعرش آية الدين وقول ابن عباس عنها إنها نزلت في السلم لينتقل منها إلى تعريف علماء المالكية لبمع السلم. عند المسألة الحادية عشرة يبحث القرطبي مسألة كاتب بالعدل فيذكر ما قاله عطاء وغيره عن وجوب الكتابة وما رواه الشعبي عند حالة تعذر وجود كاتب سوى واحد ليشرح بعد ذلك معنى «بالعدل» فيذكر أنها تعني «بالحق والمعدلة أي لا يكتب لصاحب الحق أكثر مما قاله ولا أقل» ثم تتواصل التفاصيل والروايات ليعود ثانية إلى بحث ما ذكره علماء المذهب عن العدالة وأنها «الاعتدال في الأحوال الدينية وذلك يتم بأن يكون مجتنباً للكبائر محافظاً على مروءته وعلى ترك الصغائر ظاهر المروءة

والأمانة غير مغفل وقيل صفاء السريرة واستقامة السيرة في ظن المعدل والمعنى متقارب»40.

هذه الخصوصية التجميعية للمعرفة هي سمة شاملة للتفسيرين وهي تكشف سُنّة ثقافية سادت في مشرق العالم الإسلامي و مغربه منذ ذلك العصر خاصة في التراث التفسيري. هي ذات السمة التي أضعفت ملكة التقويم والنقد وإليها يمكن أن نعزو إعراض المفسرين عن مرامي بعض الآيات المتحدثة عن العدل في ترابطها وفي ما تعنيه تلك العلاقات والاستعمالات المختلفة للمفهوم في كل مرة. نجد هذا أوضح عند الرازي الذي لم يتوقف مرة واحدة ليشرح معنى العدل في كامل البنية القرآنية ضمن مقاربة توحيدية للموضوع. أن يحصل هذا منه وهو المهتم في الغالب بترابط المقاطع القرآنية وتساوق دلالاتها في السورة الواحدة أمر يؤكد الأثر البالغ للخصوصية التجميعية عند مباشرة مسألة قرآنية محددة. نجد ذلك مثلا منذ الآية 48 وهي الأولى التي وردت فيها عبارة العدل من سورة البقرة: {ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل}. بعد أن بين الرازي العلاقة التي تربط بين هذه الآية وما سبقها من وعيد للمكذبين جاء وصف يوم الحساب بأشد الصفات وأعظمها تهويلا له بأنه مانع لقبول وجوه الضراعة و صنوف الشفاعة وطرق الفداء وهو معنى العدل هنا. يذهب الرازي بعد ذلك ليسأل عن الترتيب الوارد في هذه الآية الذي جعل الشفاعة تذكر قبل العدل بينما في ذات السورة اعتمدت الآية 123 الترتيب المغاير: {ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة}. يستخرج سؤاليين من الاختلاف في الترتيب: يجب عنهما بأن ذلك من مقتضى الحكمة التي تراعي اختلاف أصناف الناس «بين من كان ميله إلى حب المال أشد من ميله إلى علو النفس أو العكس»41.

يقدم الرازي بهذه المناسبة تعريفا للعدل يستمدّه مما هو متواضع عليه في اللغة أي أنه الفدية وأنها من «معادلة الشيء، تقول ما عدل بفلان أحدا أي لا أرى له نظيرا». ثم يربط هذا السياق بشواهد قرآنية تدعم هذا المعنى كقوله -تعالى-: {فلن يقبل من أحدهم ملأ الأرض ذهباً ولو افتدى به}42 وقوله: {وإن تعدل كل عدل لا يؤخذ منها}43.

هذا السعي من قبل الرازي للبحث على نظائر قرآنية للعبارة التي يتولى شرحها أو لمجمل الآية نجد له شبيها لدى القرطبي وإن بنسبة أقل لكنهما يظلمان ضمن الفهم التجزيئي الذي لا يستطيع بلوغ رؤية تركيبية شاملة للموضوع محل الدرس. في هذا تكون المعالجة التجزيئية المتخصصة في تفسير القرطبي أكثر استساغة لأن الهدف الأساس للمفسر وهو جمع لأحكام القرآن وما يتطلبه من إحالة على الآثار و تحرير الأدلة و ذكر ما يساعد على ذلك من مسائل القراءات و الإعراب والناسخ والمنسوخ. هذا في حين أن وجهة الرازي وعلمه كانت أقدر على تجاوز المعالجة التجزيئية. إن اختيار «مفاتيح الغيب» عنوانا لتفسيره واعتماد منهج قائم على الرأي والمعقول وعنايته المؤكدة بتوافق السورة مع غيرها و ذكر المناسبة بين الآيات وما يواكب ذلك من الاستنباطات العقلية، كل هذه الاعتبارات كانت يمكن أن تساعد عمل الرازي على التوصل إلى المسلك الدلالي لبعض الكلمات المفاتيح كالعدل من خلال استعمال القرآن الكريم لها.

كيف يمكن أن نفسر بقاء مسعى الرازي، في مستوى الموضوع الذي يشغلنا وهو العدل، ضمن دائرة الدلالة اللفظية للكلمة كما فعل أصحاب كتب الأشباه والنظائر دون أن يتجاوز ذلك إلى بداية لدراسة مصطلحية موضوعية؟

ما يفيدنا به تأمل التفسير الكبير هو أن الرازي ظل في عمله التفسيري متكلماً مناظراً بامتياز

يسعى في كل مناسبة للمنافحة عن التصور العقدي الأشعري والرد على آراء خصومه خاصة المعتزلة والمجسمة. ساعده على هذا التوجه تأثره الواضح بالفلسفة المشائية في اعتمادها الأسلوب الحجاجي المنطقي وهو ما أذهله عما كان قد اهتم به أحد أعلام الماتريديّة، أبو المعين ميمون النسفي، (ت 1114/508م). لقد تجنب النسفي في كتابه «تبصرة الأدلة» الفلسفة المشائية بل تحرّى في عمله الجانب اللغوي البلاغي مقتربا من المنهج الدلالي الذي يقدم في التفسير والعقائد ارتباط الفكر باللغة وتطور دلالات الألفاظ. ما ينبغي أن نسأله اليوم خاصة بعد تطور علم الدلالة في العصر الحديث: ماذا يمكن أن يضيفه المنهج الدلالي لو سعينا إلى تطبيقه على التفسير الموضوعي عامة ومفهوم العدل في القرآن الكريم بالخصوص؟

للإجابة نقتصر في خاتمة المطاف على العودة ثانية إلى مفهوم العدل في المعجم القرآني مع ما اشتق من مادته ومحاولة رسم خط ناظم بين دلالاتها في مختلف المواطن. عند تتبع مادة «ع د ل» اللغوية كما وردت في كامل النص القرآني بمشتقاتها المختلفة ودلالاتها في كل مرة ندرك أنها استعملت في ثلاثة مستويات متدرجة في القيمة والأهمية: أ- المستوى المادي للعدل وهو المماثلة المعاينة في القيمة والقدر فيكون المعنى عندئذ الفدية أو النظير كقوله -تعالى-: {وإن تعدل كل عدل} 44 كما تكون بمعنى الشريك المساوي كقوله: {الذين كفروا بربهم يعدلون} 45 وفي نفس الحقل تكون بمعنى التوازن والاعتدال «فسواك فعدلك» 46.

ب- المستوى المعنوي للمساواة وهو الذي يُدرَك بالبصيرة انطلاقا من الأحكام في المنازعات وما يستدعيه من احتياط وأمانة في التقويم: {يحكم به ذوا عدل} 47، {فإن فاءت فأصلحوا بينهم بالعدل} 48، إلى المجال التقديري الأدق وهو المتعلق بالزوجة وما يعتمل في ذلك المجال من ميول وأهواء تقتضي منتهى الاحتراز عن أية إساءة أو جور: {فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة} 49.

ج - مستوى الفضل والإضافة الذي يتجاوز فيه العدل مجال المساواة الشكلية أو المماثلة القانونية الاجتماعية لينفتح على أفق أرحب. في هذا المقام تتغير الموازين بصورة كلية بحيث تكون الحسنة بعشر أمثالها بما يستلزم درجة إيمانية يكون العدل فيها قرين الإحسان: {إن الله يأمر بالعدل والإحسان} 50 الذي يقتضي الزيادة على القدر الواجب والذي يقتضي درجة عالية من الثقة في الاعتقاد {تمت كلمة ربك صدقا وعدلا} 51. هو ذات المستوى الذي لا يجعل بُغضَ قومٍ دافعا إلى معاملتهم بالجور: {ولا يجرمكم شنان قومٍ على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى} 52.

مثل هذه القراءة لحقل العدل الدلالي في اتساعه وتصاعده يكسب مفهوم العدل دلالة متنامية لها دينامية متميزة تكشف جانبا من الخطاب القرآني الصالح لكل العصور. لقد انطلق النص القرآني بالعدل في مستواه الأول من المعنى العربي الأولي المتداول (الفدية والمساواة) ليجعله مطلباً أساسياً لمؤسسات المجتمع في مستوى ثانٍ (إسناد الحق إلى ذويه بالقسط) ثم ليبلغ به مرحلة نهائية تكون بوابة لنوع من التسامي بالفضل والأريحية التي لا تبنى المدنيات إلا بفضلها.

حتى يعود النص حيا

كان أمين الخولي يؤكد أنه على المفسر المجدد أن يكف عن «استنطاق» النص القرآني أي أن يجعله ينطق بما يريد المفسر أن يجده فيه. مثل هذا التعسف «يُخرج القرآن عن وضعه

ويناقض الحكمة الإلهية والغرض من وصله بحياة الدين والدنيا»53. لقد حاولنا في إطار عمل تطبيقي على مفهوم العدل في القرآن الكريم أن نبحت في الآفاق العلمية والفكرية التي يتيحها التفسير الموضوعي حين يفترن بالسؤال المنهجي وضرورة تجديده قصد الوصول إلى إيابة الخطاب القرآني.

لقد بدا واضحا من خلال المتابعة التطبيقية المتعلقة بمفهوم العدل في النص القرآني وفيما سجله كل من الرازي والقرطبي في الموضوع أن الحاجة متأكدة لتجاوز مرحلة إفهام النص بَعْدَ معرفة صيغته في بناء فكري كلامي وفقهي غايته إقناعية وخصوصيته دفاعية. معضلة هذه الرؤية أنها مثالية تتصور الحقيقة خارج التاريخ والعالم لذلك فهي تُقصر عن بلوغ فهم أفضل لرسالة القرآن لدى أهل عصره الأول، ولدى أهل أزمنة أخرى.

لا غرابة بعد ذلك إن توارى الخطاب القرآني تدريجيا نتيجة مناهج معتمدة لا تعتبر المفسر قارئاً لكلام الله ساعيا إلى كشف مراميهِ. ما حرصنا على القيام به في بحث قضية العدل كان الاستفادة من المنهج الدلالي الذي يحول المفسر إلى «قارئ» متفهم مما يجعل النص «حيًا حاملا للمعنى الذي لا ينضب». أهم نتيجة وقع التوصل إليها هو أن الخطاب القرآني له مقصد أسنى يدعو إليه باعتماده مفهوم العدل يتجاوز المساواة الشكلية المادية التي عرفتها المجتمعات الأخرى كما لا يقف عند حد الضابط الاجتماعي والقانوني لمعاقبة الظالم وإرجاع الحقوق لأصحابها. ما يميز الخطاب القرآني في هذا الموضوع هو إمكان التسامي عن هذين المستويين للعدل بما يجعله مواكبا لمعنى الإحسان بما يقتضيه هذا الأخير من تراحم وتضامن وأخوة إنسانية. إنها مقارنة للخطاب القرآني تجعل للعدل دلالة قرآنية متميزة تتفوق على مجرد المساواة المادية و الاعتبارية لتتخطى بها ذنك المستويين إلى المستوى المتعالي الذي يسمح بممارسة العدل على مستوى إنساني ويضمن تحققه بأكبر قدر فيما دونه من المستويات.

- 1 - الموسوعة الفلسفية العربية - المفاهيم، ط 1، 1986م، المعهد العربي للإنماء ص 579 إلى ص 582.
- 2 - لم يحصر القرآن الكريم العدل في المساواة لذلك فلم يعتبر المماثلة بين العالم وغير العالم من العدل {قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون} الزمر 9/39
- 3 - تفسير المنار، ط 3، القاهرة 1368م، ج5، ص174-179.
- 4 - يرى المحققون من أهل الأصول أن الظروف المتجددة للوقائع تتطلب أحكاما جديدة، انظر فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، ط1، 1982/1402م.
- 5 - انظر دراستنا عن النص الديني والتراث الإسلامي: قراءة نقدية، دار الهادي، بيروت، ط1، 2004/1425م. وكذلك بحثنا عن مفهوم الحرام في الخطاب القرآني :
- Le péché dans le texte coranique: étude linguistique, Participation à un ouvrage collectif du GRIC , Paris 1999.
- 6 - محمد المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني، ط. بيروت 1931م، ص.99
- 7 - باحث باكستاني ومدير سابق لمركز الدراسات الإسلامية بإسلام آباد و مدرس الفكر الإسلامي في قسم لغات الشرق الأدنى بجامعة شيكاغو بالولايات المتحدة الأمريكية. له عدة مؤلفات بالانجليزية منها : «الإسلام» و «النبوة في الإسلام : الفلسفة والسلفية» وهي من منشورات جامعة شيكاغو. تُرجم له إلى

العربية مؤخرًا كتاب «الإسلام وضرورة التحديث: نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية، تر. إبراهيم العريس، دار الساقي، ط1، 1993م.

8 - راجع فضل الرحمن، الإسلام وضرورة التحديث.

9 - طه عبد الرحمن أحد أبرز الفلاسفة والمفكرين في العالم العربي الإسلامي منذ بداية السبعينيات من القرن الماضي. ولد بالمغرب وبه درس و نال إجازة في الفلسفة ثم استكمل دراسته بفرنسا بجامعة السوربون، حيث حصل منها على إجازة ثانية في الفلسفة ودكتوراه برسالة في موضوع «اللغة والفلسفة برسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود، ثم دكتوراه الدولة عن أطروحته» رسالة في الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه . درّس المنطق في جامعة محمد الخامس بالرباط منذ بداية السبعينيات. حصل على جائزة المغرب للكتاب مرتين، ثم على جائزة الإيسيسكو في الفكر الإسلامي والفلسفة عام 2006م. من أهم أعماله: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي، فقه الفلسفة، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، سؤال الأخلاق. مساهمة في النقد الأخلاقي للحادثة الغربية، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري.

10- طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية.

11- سورة البقرة 2/185

12- سورة الحديد 57/25

13- أمين الخولي، من هدي القرآن، الهيئة المصرية للكتاب، 1978م، ص126-127. ودائرة المعارف الإسلامية فصل: التفسير، مجلد 5 ص 348-374.

14- المرجع السابق ص 128.

15- إرنست غيلنر، مجتمع مسلم، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر، مراجعة رضوان السيد، دار المدار الإسلامي، ط1، بيروت 2005م.

16- انظر أعمال جون وانسبورو (John Wansbrough) وباتريشيا كرون (Patricia Crone) ومايكل كوك (Michael Cook).

17- تاج العروس، ج8، ص 9.

18- الأنعام 6/152.

19- الشورى 42/15.

20- النساء 4/58.

21- النساء 3/4.

22- الأنعام 6/115.

23- النساء 4/135.

24- النحل 16/90.

25- انظر الرازي التفسير الكبير، الجزء 20، ط1، المطبعة البهية مصر 1938/1357، ص 100.

26- يذكر الرازي بخصوص العدل أن الأمة اتفقت على إطلاق هذا الاسم على الله وهو مصدر عدل يعدل وهذا المصدر أقيم مقام الاسم فالعدل أقيم مقام العادل كالرب مقام الرب والبر مقام البار والرضا مقام الراضي ..يقال عدلت الشيء أعدله عدلا إذا قوّمته ومنه الاعتدال في الأمور وهو الاستقامة فيها ..ذكر أصحابنا تفسيريّن لهذا الاسم أحدهما بمعنى المعتدل وهذا مجاز وحقيقته كونه سبحانه منزها عن النقائص الحاصلة في طرفي الإفراط والتفريط وجانبي التشبيه والتعطيل ومعنى أنه عدل في أفعاله أي أنه لا يظلم ولا يجور واعلم أن المعتزلة تمسكوا بهذا الاسم وأبرقوا وأرعدوا وقالوا إذا كان يخلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه أبدا سرمدًا فكيف يحصل العدل وأي معنى للجور فوق هذا وكما أن اسم الحكم متمسك أهل

- الجبر فاسم العدل متمسك أهل القدر.
- وأصحابنا يعارضون الخلق والإرادة... أما المشائخ فقالوا العدل هو الذي له أن يفعل ما يريد وحكمه ماض في العبيد.
- أما حظ العبد من هذا الاسم فهو أن يحترز من طرفي الإفراط والتفريط - في أفعال الشهوة: العفة بين الفجور والجمود - في أفعال الغضب: الشجاعة بين التهور والجبن والحكمة العملية بين الدهاء والبله وإذا اجتمعت هذه الأوساط كان مجموعها هو العدالة وهو المراد بقوله: {وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس البقرة} 143- راجع الرازي، لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات للرازي أو شرح أسماء الله الحسنی للرازي، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتب العربي بيروت، ط1، 1404-1984م، ص 252-253.
- 27- المائدة 8/5.
- 28- استعمل هذا الجذر أكثر من 20 مرة، انظر البقرة 282/2، آل عمران 10/3، النساء 3/4، ويذهب اللغويون أن الكلمة معرّبة وأصلها من اللغة الرومية.
- 29- الإسراء 35/17.
- 30- الأعراف 8/7.
- 31- الرعد 8/12.
- 32- يونس 5/10.
- 33- انظر تاج العروس، ج 6 ص.
- 34- دلالة المطابقة والثبات حاضرة من المعنى الابتدائي للجذر الموجود في اللغات السامية فهو الحفر في الخشب والمعدن كأن الحق هو الثابت في الواقع. ويناقضه الباطل (الزمر 69/39 و 75 والأنعام 151/6 والفرقان 68/25 و ص 26/38).
- 35- انظر دراستنا «الإنسان والقرآن وجهها لوجه، قراءة في مناهج المفسرين المعاصرين؛ دار الفكر بيروت 2000م وأيضا بحثنا عن الفكر الاجتماعي في الكتابات الإسلامية الحديثة، مجلة المسلم المعاصر، السنة 12 عدد 47.
- 36- انظر الهامش 7.
- 37- محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام ترجمة عباس محمود القاهرة لجنة التأليف والترجمة والنشر ط2، القاهرة، ص197.
- 38- أبو عبد الله القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي بيروت ط2، 1952/1372م.
- 39- الرازي ج7، ص 115-119-125.
- 40- الرازي ج 3، ص 384 ص 396.
- 41- الرازي ج3، ص 55 إلى 66.
- 42- آل عمران 91/3.
- 43- الأنعام 70/6.
- 44- الأنعام 70/6.
- 45- الأنعام 1/6.
- 46- الانفطار 8/82.
- 47- المائدة 95/5.
- 48- الحجرات 10/49.
- 49- النساء 3/4.

50- النحل 90/16.

51- الأنعام 115/6.

52- المائدة 8/5.

53- أمين الخولي، مناهج تجديد النحو والبلاغة والتفسير والأدب، دار المعرفة، القاهرة ط 1-1961م.

ص 302.

العرف والتشريع في النظام القانوني الروماني اللاتيني الفرنسي والنظام القانوني الأنجلو سكسوني

فايز محمد حسين*

من الثابت أن جوهر القانون هو ذلك المضمون الاجتماعي؛ لأن القانون نشأ بقصد تنظيم الحياة الاجتماعية¹. والعرف والتشريع هما من مصادر القانون في العالم القديم والعالم الحديث، وقد لعبا دوراً كبيراً وما زال في تنظيم الحياة الاجتماعية. وتقوم فكرة دراسة العرف والتشريع في النظام القانوني الروماني اللاتيني الفرنسي والنظام القانوني الأنجلو سكسوني على التركيز على محور من محاور علم فلسفة القانون Legal Philosophy – Jurisprudence وهو محور علم المنهج القانوني Legal Method – Legal methodology، نظراً لأن فلسفة القانون مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بعلم القانون وتاريخه. وتبعاً لهذا فإن هذا البحث يستمد مادته من دراسات فلسفة تاريخ القانون الروماني وفلسفة تاريخ القانون الإنجليزي باعتبارهما أساس النظام القانوني اللاتيني والنظام القانوني الأنجلو سكسوني. ومن جهة ثانية، إن محاولة الوصول إلى العرف والتشريع ودورهما في النظام القانوني اللاتيني والنظام القانوني الأنجلو سكسوني يرتبط ارتباطاً وثيقاً بفرع من فروع الدراسات القانونية الهامة وهو «القانون المقارن Comparative law».

وتحت تأثير الظاهرة الاستعمارية، انتقل النظام القانوني الروماني اللاتيني الفرنسي وكذلك النظام القانوني الأنجلو سكسوني إلى البلاد العربية والإسلامية بالإضافة إلى دول كثيرة أخرى.

وخلاصة القول، فالبحث عن العرف والتشريع في النظام القانوني الروماني اللاتيني الفرنسي والنظام القانوني الأنجلو سكسوني هو في حقيقته بحث في أصول المنهج

* باحث وأكاديمي من مصر، جامعة الإسكندرية .

القانوني المقارن Comparative legal method وبوجه خاص فيما يتعلق بمصادر القانون Sources of law.

ويقصد بالعرف custom: «اعتیاد الناس على سلوك معين في ناحية معينة من حياتهم الاجتماعية بحيث ينشأ لديهم الاعتقاد بوجود قاعدة ملزمة يتعرض من يخالفها لجزاء مادي»². أما التشريع فيقصد به بإيجاز: «القواعد القانونية التي تصدر عن سلطة عامة يختصها المجتمع بوضع القانون في صورة مكتوبة»³.

فالعرف Custom يعتبر المصدر التاريخي الأول لكافة النظم القانونية المعاصرة أيما كانت: فالعرف هو المصدر الأول للقانون الروماني الذي يعتبر أصل النظام اللاتيني. والعرف هو المصدر الأول للقانون الإنجليزي الذي هو أصل النظام القانوني الأنجلو سكسوني. وما زال العرف يحتل مرتبة كبرى في كلا النظامين. أما التشريع Legislation فهو يعتبر المصدر الأول للقانون في النظام القانوني الروماني اللاتيني الفرنسي. وتتصاعد أهميته الآن في النظام القانوني الأنجلو سكسوني.

أولاً : العرف والتشريع في النظام القانوني الروماني اللاتيني الفرنسي

يرجع النظام القانوني الروماني اللاتيني الفرنسي إلى القانون الروماني Roman law. وهو القانون الذي انتقل إلى القانون الفرنسي من خلال تقنيات نابليون 1804م والتي بدورها اقتبست في العديد من البلاد العربية والإسلامية مع بزوغ حركة تحديث وتغريب النظم القانونية والقضائية في البلاد العربية والإسلامية في القرن التاسع عشر⁴. ويعرف القانون الروماني بأنه : «مجموعة القواعد القانونية التي ظهرت وطبقت في المجتمع الروماني منذ نشأة روما حتى صدور مجموعات جستنيان في القرن السادس الميلادي»⁵.

وتتجلى أهمية القانون الروماني من الناحية القانونية في أنه قد أثر تأثيراً كبيراً في نشأة وتكوين الأفكار والنظم القانونية العالمية. فقد تميز الرومان بالقدرة على التحليل

والتصنيف والتنظير، واستخلاص المبادئ العامة واستنباطها، ويعتبر القانون الروماني أفضل ما ورثه العالم الحديث من العالم القديم⁶.

وتجدر الإشارة إلى أن الشرق قد أسهم كثيراً في تكوين النظام القانوني الروماني. وبالتالي في تكوين الشريعة القانونية اللاتينية، حيث هناك اتجاه قوى بين شرّاح تاريخ القانون يرى تأثر القانون الروماني بالشرائع الشرقية من خلال عدة روافد، منها قانون حمورابي وقانون بكوخوريس، حيث أثرا تأثيراً كبيراً في قانون الألواح الأثني عشر. بالإضافة إلى مساهمة الشرق في تكوين قانون الشعوب Law of nations والذي غير أسس ومبادئ ونظم القانون المدني الروماني العتيق⁷.

ولقد لعب القانون الفرنسي - باعتباره أهم القوانين المكونة للنظام القانوني اللاتيني - دوراً كبيراً في نشر القانون الروماني، وبالتالي النظام القانوني اللاتيني في العالم الحديث. حيث لعب القانون الفرنسي دوراً وسيطاً بين القانون الروماني والقوانين الحديثة، حيث اقتبس القانون الفرنسي القانون الروماني، وتم اقتباس القانون الفرنسي في العديد من الدول الحديثة. ولذا فيُعد القانون الروماني مصدراً تاريخياً لمعظم القوانين العالمية وخصوصاً القوانين المأخوذة من النظام القانوني الفرنسي، حيث إنه يشكل مصدراً تاريخياً للعديد من النظم القانونية الفرنسية.

ولقد عبّر البعض عن العلاقة الوثيقة بين القانون الروماني والقانون الفرنسي حيث قال⁸: Roman law played a crucial part in the historical development of the French legal system. Some parts of modern French law, especially contract law, are indeed still based on it.

1- العرف والتشريع في عصر القانون القديم

نشأ القانون الروماني نشأةً عرفية، شأنه في هذا شأن كافة قوانين المجتمعات القديمة. ويتميز عصر القانون القديم - وهو أول عصور القانون الروماني - بأن مصادر القانون تركزت في مصدرين هما: العرف والتشريع. مع ملاحظة أن العرف كان هو

المصدر الأساسي والأول، أما التشريع فقد كان مصدراً ثانوياً، حيث لم يظهر إلا في العصر الجمهوري⁹.

ولقد ظهر التشريع في العصر الجمهوري. ولقد كان حق اقتراح القوانين مقصوراً على الحكام ونقباء العامة، وكان مجلس الشيوخ هو الذي يتولى سلطة التصديق على القوانين. ولقد صدرت بعض التشريعات في عصر القانون القديم، ولكن ظل العرف هو المصدر الأول، بل إن التشريعات التي صدرت في هذا العصر لم تصل إلينا كاملة وإنما عرفناها من كتابات الفقهاء.

ويعتبر أهم تشريع صدر في روما في العصر الجمهوري هو تشريع الألواح الأثني عشر Law of XII Tables والذي كان بمثابة تجميع للتقاليد العرفية الرومانية. وهو أساس القانون العام والقانون الخاص الروماني¹⁰. وهو الذي وضع أسس المسؤولية التقصيرية التي انتقلت إلى القوانين الحديثة، والتي جاءت في نص المادة 163 مدني مصري والتي تنص على أن «كل خطأ سبب ضرراً للغير يلزم من ارتكبه بالتعويض».

2- العرف والتشريع في العصر العلمي

اللقاء الأول في التاريخ الإنساني بين الفلسفة والقانون كان لقاء الفلسفة الإغريقية بالقانون الروماني. ففي العصر العلمي انتشرت الفلسفة الإغريقية بين الرومان، حيث انتقلت الفلسفة الإغريقية إلى روما عبر عدة روافد. وأدى هذا إلى إحداث تغيير هيكلي في القانون الروماني¹¹. ولكن بالرغم من حدوث تطور في النظم القانونية فقد ظلت مصادر القانون تتمثل في العرف والتشريع مع تزايد النشاط التشريعي. ولكن - بالرغم من تزايد النشاط التشريعي في هذا العصر - ظلّ العرف محتلاً مركز الصدارة، حتى قيل: إن «التطور الذي أصاب القانون الروماني في هذا العصر يرجع إلى العرف أكثر منه إلى التشريع. فالعرف ما زال قادراً على إنشاء أو تعديل أو إلغاء القواعد القانونية حتى ولو كان مصدرها التشريع بل إن التشريع يعجز في بعض الحالات عن تعديل بعض النظم القانونية التي يرجع أصلها إلى العرف»¹².

أما فيما يتعلق بالتشريع، فقد ظلت المجالس الشعبية ومجالس العامة مختصة بالتشريع. ولقد صدرت في هذا العصر مجموعة من التشريعات التي عالجت أموراً أساسية على مستوى نظم القانون العام وعلى مستوى نظم القانون الخاص مثل¹³ قانون Plaetoria 191 ق.م و قانون Atilia وقانون شنشيا Cincia 204 ق.م وقانون أيبوتيا Aebutia.

قد ترتب على أثر التطور الذي حدث في المجتمع الروماني حيث تم حصر السلطة في يد الإمبراطور، حتى صارت إرادة الإمبراطور هي المصدر الوحيد للقانون، وصارت القواعد الأخرى لا تطبق إلا بالقدر الذي يسمح به الإمبراطور¹⁴.

3- تجميع القانون الروماني وانتقال القانون الروماني إلى فرنسا

اتجه جستنيان إلى تجميع التراث القانوني الروماني في مجموعات رسمية، سواء في ذلك التشريعات الإمبراطورية أم القواعد القانونية التي تكونت من المصادر الأخرى مثل الفقه والقانون البريتوري والتشريعات الصادرة من المجالس الشعبية ومجالس العامة وتوصيات مجلس الشيوخ والعرف. ولقد أطلق على هذه المجموعات مسمى «مجموعات القانون المدني Corpus juris civilis – Body of civil law»¹⁵.

انتقل القانون الروماني إلى دول أوروبا الغربية وإلى المستعمرات التابعة لها في العالم، حيث انتقل إلى الشرق وإلى أمريكا. ولما جاء القرن التاسع عشر¹⁶ أصبحت تقنيات نابليون هي القنطرة التي من خلالها نفذ القانون الروماني إلى الشرائع الحديثة.

وقد تزعم هذه الحركة الفقيه كوجاس Cujas، ويرجع الفضل للفقيه بوتيه Pothier في نقل القانون الروماني إلى تقنيات نابليون. وهي التقنيات التي شكلت المصدر المباشر لقوانين الكثير من الدول الحديثة.

وصار التشريع هو المصدر الأول والأساسي للقانون في فرنسا وفي الدول التي تتبنى النظام القانوني اللاتيني الفرنسي. ولكن ليس معنى هذا أن العرف لم يعد له مكانة؛ بل مازال يلعب دورا أساسيا، فهو المصدر الثاني للقانون في الكثير من الدول.

ولم يرد في التقنين المدني الفرنسي أي نص يعترف للعرف بسلطة سد النقص في التشريع ولا أي نص يمنع نشوء عرف مخالف للتشريع وإنما وردت فيه نصوص كثيرة تحيل على العادات في أحوال خاصة أي أنها تجعل العرف معاونا للتشريع¹⁷.

فالعرف يعلب دورا كبيرا في المسائل التجارية، وكذلك بعض المسائل المدنية. فمثلا من ضمن الأفكار القانونية الأساسية التي مازالت قائمة على العرف في فرنسا : مسألة تقدير حسن النية، فكرة الخطأ، فكرة المصلحة العامة، أهلية القُصّر (طبقا للمادة 389-3)، المادة 645 حيث تشير إلى العرف المحلى؛ بل إن هناك من الأعراف التي عارضت التشريع ولكنها مازالت نافذة، كما هو الحال في العرف المتعلق بالهبة، والذي يعارض صراحة ما تضمنته المادة 931 مدني فرنسي، حيث يشترط في الهبة أن تكون موثقة، ولكن العرف جرى على عدم توثيقها، ومع ذلك تعترف المحاكم بالهبة غير الموثقة. وكذلك الأمر في مخالفة ما جرى عليه العمل كعرف، لحكم المادة (1-144 من القانون التجاري والمادة L122-1 من قانون حماية المستهلك. وبالإضافة إلى ما سبق، فيستعمل العرف لمجابهة حالة وجود ثغرات في القانون¹⁸ فالعرف في فرنسا يتمثل دوره في المقولة التالية¹⁹:

(Celui – ci – Le code civil – renvoie expressément aux usages chaque foi qu'il a été impossible d'imposer une uniformité nationale trop éloignée de la réalité. la pratique joue également un rôle important dans les relations contractuelles. très souvent les stipulations des contrats se conforment a des usages. enfin, le recours aux usages, s'est révèle nécessaire pour combler certains lacunes législatives).

ومن الثابت أن التقنين المدني الفرنسي يعتبر أهم التقنيات التي أدت إلى نشر النظام القانوني الروماني اللاتيني الفرنسي إلى العالم الحديث، حيث اقتبست الكثير من الدول القانون المدني الفرنسي.

فالتقنين المدني الفرنسي الذي صدر عام 1804م، بالإضافة إلى أصوله القانونية الرومانية، فهو كما قيل عنه : «خلاصة الحقبة التقليدية للأفكار القانونية للقرن الثامن عشر»²⁰.

حيث حازت تقنيات نابليون قبولا حسنا لدى الفقهاء في داخل فرنسا وخارجها. ولقد اهتم الفقهاء بها اهتماما كبيرا، وقد أسرف الفقه في شرحها لدرجة أدت إلى أن هذه التقنيات أدت إلى سمو التشريع كمصدر للقانون. وهو الأمر الذي يمثل مرتكزا أساسيا من مرتكزات النظام القانوني اللاتيني. ولقد نتج عن هذا التقديس ظهور مدرسة كبيرة في الفقه أطلق عليها مدرسة الشرح على المتون L'ecole d'exegese. ولقد قدست هذه المدرسة التقنين المدني الفرنسي على اعتبار أنه أول عمل تشريعي ضخم تولته دولة في العصر الحديث²¹.

وترتيا على ما سبق، فقد تم اعتبار التشريع هو المصدر الأول والأساسي للقانون، وما المصادر الأخرى كالعرف إلا مصادر تالية له لا يجوز الرجوع إليها إلا إذا انتفى النص التشريعي، وهو أمر نادر الحدوث؛ نظرا لكمال النظام القانوني الوضعي.

ووفقا لنص المادة الأولى من القانون المدني المصري الصادر عام 1948م نجد أن المصدر الأول للقانون هو التشريع. حيث جاء النص على النحو التالي: «1/1 (تسري النصوص التشريعية على جميع المسائل التي تتناولها هذه النصوص في لفظها أو في فحواها). 2/1 (فإذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه، حكم القاضي بمقتضى العرف، فإذا لم توجد فبمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية، فإذا لم توجد، فبمقتضى مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة).

المطلب الثاني

العرف والتشريع في النظام القانوني الأنجلو سكسوني

القانون الإنجليزي English law هو أصل النظام القانوني الأنجلو سكسوني أو ما يطلق عليه من قبل فقهاء القانون المقارن Comparative law الشريعة العامة Common law legal system بالمقارنة بالنظم القانونية الأخرى وأهمها النظام القانوني الروماني اللاتيني Roman- Latin legal system وأحيانا يطلق عليها شريعة القانون المدني civil law legal system. وهما أكبر الأنظمة القانونية السائدة في الوقت المعاصر. بالإضافة إلى الشريعة الإسلامية باعتبارها نظاما قانونيا ذا أساس ديني.

وبدايات النظام القانوني الأنجلو سكسوني تبدأ بغزوات القبائل الأنجلو سكسونية لإنجلترا في القرن الخامس الميلادي، ثم بالفتح النورماندي، ثم بتطور الشريعة العامة Common law ومرحلة قانون الإنصاف Law of equity²².

تمثل المرحلة الإنجلو سكسونية بداية النظام القانوني الأنجلو سكسوني. ولا تتوفر معلومات كافية بشأن هذه المرحلة²³. فقد ساد في هذه الفترة نظام الحكم الملكي، حيث كان الملك ينظر إليه على أنه مصدر العدالة²⁴، فقد كان الملك والمحاكم في هذه الفترة تقوم بالفصل في المنازعات التي تعرض عليها استنادا إلى مجموعة الأعراف والتقاليد المحلية Customs and local traditions²⁵. وقد لجأ الملوك في هذه الفترة - كما هو الحال في كافة المجتمعات القديمة - إلى إصدار عدة تشريعات، تعمل بجانب العرف في تنظيم سلوك الأفراد في المجتمع.

ولقد اتفق الشراح على أن مجموعة التشريعات التي صدرت في العصر الأنجلو سكسوني هي²⁶ مثل قوانين الملك Aethelbert وقوانين الملك Kanute.

والسمة الأولى والأساسية للنظام القانوني الإنجليزي في الفترة الأنجلو سكسونية هي أنه كان نظاما قانونيا، يقوم على خليط من القواعد العرفية ومجموعة تشريعات، سماتها الأساسية البدائية والشكلية. ويضاف إلى هذه الخاصية الأساسية خاصة أخرى وهي أنه كان نظاما مجزءا. فالنظام القانوني والنظام القضائي اتسما - كما قيل - في هذه الفترة بالمحلية والشكلية والبدائية²⁷. ولكن يجب ألا نندهش لهذا الوضع، فهو أمر طبيعي مرت به كافة النظم القانونية المعاصرة عبر تطورها حتى وصلت إلى حالتها الراهنة.

2- الفتح النورماندى ومركزية النظام القانوني :

يمثل الفتح النورماندى بداية دخول النظام القانوني الإنجليزي حيز الشرائع العالمية. فلقد أدخل الحكام النورمان في هذه الفترة تعديلات أساسية وجوهرية في كافة نواح النظام القانوني والنظام القضائي، وكل ما يتصل بهما من قريب أو بعيد. ولقد لعبت هذه التعديلات دورا كبيرا في تكوين ورسوخ ما نطلق عليه اليوم شريعة القانون العام Common law legal system أو النظام القانوني الأنجلو سكسوني، باعتباره المقابل للنظام القانوني الروماني اللاتيني الفرنسي Latin legal system.

فلقد كان نظام الحكم النورماندي نظاما ملكيا قائما على الحكم المطلق، القائم على حق الفتح ويتميز بالمركزية القوية²⁸ وتحققت لذلك وحدة النظام القانوني Unity of the legal system. ولقد أدى هذا النظام المركزي خدمة جلييلة في نواح عدة، أهمها أنه أدى إلى تطور نظام الشريعة العامة Common law، حيث مهد التربة المواتية لغرسها ونمائها وتطبيقها على كل سكان إنجلترا²⁹. وتأكيدا لما سبق قال البعض³⁰ ما يلي « When William the conqueror gained the English throne in 1066 , he established a strong central government and began , among other things , to standardize the law. Representatives of the king were sent out to the countryside to check local administration, and were given the job of adjudicating in local disputes, according to local law » ولكن ليس معنى ما سبق أن العرف قد

اختفي أو اندثر؛ بل ظل قائما ومحتلا مركزا كبيرا في سلم القواعد القانونية، فالعرف ظل وسيظل مصدرا من مصادر القانون في كل الأنظمة القانونية، أيا كانت ملامحها العامة أو تفصيلاتها الجزئية أو مدى تقدم نشاطها التشريعي. فقد كانت المحاكم الإقطاعية الجديدة تطبق الأعراف المحلية³¹.

بالإضافة إلى العرف فقد وجدت مجموعة من المواثيق والعهود والنظم والمراسيم والقرارات، صدرت عن الملوك في فترة الفتح النورماندى، حيث احتفظ الملوك بالسلطة التشريعية³².

3- تكون الشريعة العامة وظهور ما يسمى بالنظام القانوني الانجلوسكونى الإنجليزى بالمقابل للنظام القانوني الرومانى اللاتينى :

تكونت الشريعة العامة Common law legal system من خلال الأعراف المحلية Local customs وبفضل المركزية التي فرضها نظام الحكم النورماندى، تحققت مركزية في النظام القانوني، حيث تم توحيد الأعراف المختلفة في نظام قانوني واحد³³.

ويرجع التكوين التاريخي للنظام القانوني الأنجلو سكسوني إلى الشريعة العامة ومبادئ العدالة. فهما أهم مصدرين تاريخيين ومعظم المبادئ الحالية تترد تاريخيا إلى هذين المصدرين، ولكن القواعد التفصيلية ترجع إلى التشريع³⁴.

وبالإضافة إلى ما سبق، فلا ننسى ما قامت به السوابق القضائية Precedent في النظام القانوني الأنجلو سكسوني، خصوصا مع غياب التشريع³⁵.

ولا يمكننا - ونحن بصدد الحديث عن العرف والتشريع في النظام القانوني النظام القانوني الأنجلو سكسوني - أن نتجاهل الإشارة إلى قانون الإنصاف أو العدالة باعتباره من مكونات هذا النظام ومن خصوصياته أيضا بالمقارنة للأنظمة القانونية الأخرى.

إن نشأة قانون العدالة في النظام القانوني الأنجلو سكسوني مرجعه, حدوث فجوة بين القانون (كما تجسده السوابق القضائية المتراكمة) والواقع الاجتماعي (كما تحدد في ضوء ظروف المجتمع الإنجليزي وأماله وأهدافه).

فمع التطبيق الآلي للسوابق القضائية في محاكم الشريعة العامة ظهرت حالات تتناقض فيها قواعد الشريعة العامة مع الواقع الاجتماعي³⁶؛ ولكن أدت الإصلاحات القضائية 1875-1873 إلى تفضي ما سبق, وكما قيل³⁷:

» Equity developed primarily to correct deficiencies in the common law , and this inevitably meant that the two systems were frequently in conflict. although the conflict was ultimately resolved in favor of equity , the existence of two systems of law and two sets of courts , each with their own procedures , remedies , and routes of appeal , continued to cause problems of jurisdictions. the judicature acts 1873-1875 were intended to bring about fundamental reform , and their immediate effect was to create a unified system of courts and procedure. the acts did not merge the substantive rules and it is still correct to talk about principles of equity or equitable remedies ' but the unifications of the courts did lead to considerable fusion between the two sets of rules. courts now apply both rules of common law and equity irrespective of their origins , and it is often unclear to which of the two historical systems a rule owes its parentage «.

ويعتبر القرن التاسع عشر هو عصر التشريع، وتحديد اختصاصات المحاكم بواسطة البرلمان؛ إذ في هذه الفترة تحول التشريع من مجرد مصدر ثانوي للقواعد القانونية يقتصر استخدامه على ترشيد وتطوير الشريعة العامة إلى أن أصبح مصدرا أساسيا يتجاوز في أهميته كلا من الشريعة العامة والعدالة. فقد صدرت في القرن التاسع عشر أهم التشريعات، والتي تهدف إلى تحقيق التناسق في النظام القضائي الإنجليزي³⁸ مع

كثرة تزايد الحركة التشريعية في النظام القانوني الإنجلو سكسوني، قد بدأ أقول نجم السابقة القضائية، حيث كثر الالتجاء إلى التشريع لتنظيم العلاقات الاجتماعية³⁹.

ثالثا : المقارنة بين النظام القانوني الأنجلو سكسوني والنظام القانوني اللاتيني الفرنسي

الشريعة العامة المكون الأساسي لها العرف، وحتى التشريعات التي أسهمت في تكوينها هي مجرد تدوين للأعراف المستقرة. ويعتبر العرف المصدر الرئيسي لكل قواعد القانون الإنجليزي؛ نظرا لأنه كان المصدر الذي استقيت منه قواعد الشريعة العامة⁴⁰ حيث كان القضاة يقومون بتهديبه وتطبيقه⁴¹، حيث إن قواعد الشريعة العامة، لم تكن قواعد جديدة جاء بها الحكم النورماندى إلى إنجلترا، ولكنها هي مجموعة من القواعد الناتجة عن مزج القانون والعرف، السائد في إنجلترا في نظام قانوني واحد⁴². أما التشريع Legislation فهو يعتبر المصدر الأول للقانون في النظام القانوني الروماني اللاتيني الفرنسي. وتتصاعد أهميته الآن في النظام القانوني الأنجلو سكسوني، بالرغم من سيادة نظام السوابق القضائية Precedent وخصوصا مع تزايد النشاط التشريعي في إنجلترا وأمريكا وهما ينتميان إلى النظام القانوني الأنجلو سكسوني.

وصار العرف الآن مجرد مصدر تاريخي للكثير من نظم الشريعة العامة الإنجليزية، بل إن المؤلفات المتعلقة بالنظام القانوني الإنجليزي English legal system لا تتناول العرف إلا في فقرات قصيرة، تحت عنوان مصادر أخرى other sources أو المصادر التاريخية Historical sources⁴³.

وبوجه عام، يمكن إبراز أهم أوجه التقارب والاختلاف والعلاقة بين النظام القانوني الأنجلو سكسوني والنظام القانوني الروماني اللاتيني على النحو التالي :

1- تختلف أسس الاستدلال القانوني في النظام القانوني الإنجلو سكسوني في النظام القانوني الروماني اللاتيني⁴⁴.

فالنظام القانوني الأنجلو سكسوني قائم على الاستدلال من السوابق القضائية. أما النظام القانوني اللاتيني فيقوم على الاستدلال من النصوص التشريعية؛ حيث إنه من الخصائص المميزة للنظام القانوني الإنجليزي إلزامية السوابق القضائية وهذه السمة من أساسيات النظام القانوني الأنجلو سكسوني بالمقارنة للنظام القانوني اللاتيني. ويقصد بالزامية السابقة القضائية هو أن الجهات القضائية المختصة بنظر نزاع معين تكون ملزمة على إعطاء هذا النزاع ذات الحل الذي أعطي في الماضي لنزاع مشابه له⁴⁵.

ولكن التشريع Legislation الآن أصبح من المصادر الرئيسية The principle source of law للقانون الإنجليزي، بل إن التشريع يستطيع إلغاء أو تغيير مبادئ الشريعة العامة⁴⁶:

(The emergence of Parliament as the dominant force within the United Kingdom constitution led to the growth of legislation as a major source of law , transcending both common law and equity in its importance. Its role today is unquestioned. Legislation can also change or abolish existing common law principles, and amend or repeal earlier statutes).

2- من أهم سمات النظام القانوني الأنجلو سكسوني - بالإضافة إلى ما سبق - أن تطور القواعد الموضوعية للقانون كان يتم من خلال تطور المحاكم من حيث طبيعتها وتشكيلها واختصاصاتها، ولذا فإن التركيز على دراسة تطور القضاء الإنجليزي يعد مدخلا أساسيا لفهم تطور النظام القانوني⁴⁷.

ولكن لو دققنا النظر في تكوين القانون الروماني - وهو الأصل التاريخي للنظام القانوني اللاتيني - سنجد أنه يتشابه - إلى حد ما - في هذه النقطة مع النظام القانوني الأنجلو سكسوني. إذ وجد ارتباط وثيق بين تطور القواعد الموضوعية الرومانية وتطور النظام الإجرائي.

3- لقد أثارت العلاقة بين القانون الروماني والقانون الإنجليزي - أو بقول آخر: دور القانون الروماني في تكون الشريعة القانونية الأنجلو سكسونية - خلافا كبيرا فيما بين

الفقهاء.

فقد شغلت مشكلة العلاقة والمقارنة بين النظام الإنجليزي والنظام الروماني أذهان الكثير منذ مدة بعيدة. فعلى سبيل المثال ففي النصف الثاني من القرن الخامس عشر، قام السير جون فورتسكو Fortescue - والذي كان موجودا بفرنسا مع الأمير إدوارد في منفاه - بوضع مؤلف قارن فيه القانون العام الإنجليزي Common law بالقانون المدني الروماني Roman civil law، حيث إن جون فورتسكيو قد درس النظام القانوني الفرنسي وهو في فرنسا. ووضع كتابا آخر قارن فيه بين النظامين: الفرنسي والإنجليزي⁴⁸.

ومن جهتنا فإننا نؤيد الرأي القائل بأن النظام القانوني الأنجلو سكسوني لم يخل من تأثير القانون الروماني، حيث تسربت بعض المبادئ القانونية الرومانية، إلى القانون الإنجليزي في أثناء تطوره.

ولقد أشار البعض إلى العلاقة بين القانون الروماني والقانون الإنجليزي بما يلي⁴⁹:

(Roman law , the basis of most continental legal systems , is of surprisingly little importance as a source of English law. There was never a system of English courts applying solely roman law and any influence that it did have was therefore indirect the principle link between roman law and common law is Bractons' treatise De Legibus et consuetudinibus Angliae , Written around 1250. Bracton was well versed in Roman law, and the civilian principles incorporated into his treatise owed much to the writing of the Roman jurist Justinian).

ولقد اتفق الشراح على أن الطرق التي من خلالها تسرب القانون الروماني إلى إنجلترا هي:

1- اتساع ولاية القضاء الكنسي الذي تطبقه المحاكم الكنسية في إنجلترا، وبه كثير من مبادئ القانون الروماني⁵⁰.

فقد كانت القواعد التي يطبقها مجلس البلاط متأثرة إلى حد ما بالقانون الروماني⁵¹.

3- انتشار الفقه القانوني الروماني في إنجلترا عن طريق النهضة العلمية البولونية التي

اشترك فيها الفقهاء الإنجليز⁵².

4- استعارة القضاء والفقهاء الإنجليز الكثير من القواعد القانونية الرومانية تحت ستار تفسير القانون الإنجليزي⁵³.

5- الدور الهام الذي قام به مستشار الملك في بناء قواعد قانون العدالة على أسس من مبادئ القانون الروماني الحديث إلى جانب الشريعة العامة الإنجليزية التي كانت تتشابه في الكثير من جوانبها مع القانون الروماني القديم، فقد كان المستشار في الواقع يستقي مبادئه خفية من القانون الروماني في غالب الأحوال⁵⁴.

وجدير بالذكر الإشارة إلى أن الملك Ethelbert قد قام بتدوين القانون في إنجلترا تحت تأثير مشورة رئيس الأساقفة، عام 600 م، على نفس منهج القانون الروماني⁵⁵. وبدل هذا على أن المنهج القانوني الروماني لم يكن غائبا عن ذهن الملوك والفقهاء الإنجليز. بل أكثر من هذا فقد كان القانون الروماني والقانون الكنسي يعتبران المصدرين الرئيسيين لقانون العدالة في أصوله الأولى. وقد لجأ جلافيلد Glanville وبراكوتون Bracton إلى القانون الروماني كوسيلة لتطوير النظام القانوني الإنجليزي⁵⁶.

ويرى البعض أن هناك تشابها في التاريخ القانوني بين النظام القانوني الأنجلو سكسوني والنظام القانوني اللاتيني من النواحي الآتية⁵⁷:

1- تقارب المدة التي تكونت فيها الشريعة القانونية الأنجلوسكسونية مع المدة التي تكونت فيها الشريعة اللاتينية.

2- مدى انتشار الشريعة الأنجلو سكسونية يماثل انتشار الشريعة اللاتينية.

حيث انتشر النظام القانوني الأنجلو سكسوني في الكثير من الدول خارج موطنه الأصلي؛ لعدة عوامل منها: الغزو الإنجليزي⁵⁸؛ نظرا لحرص الإنجليز على تغليب الروح والنظم الإنجليزية في البلاد التي غزوها في مستعمراتهم، بالإضافة إلى هجرة الكثير من الإنجليز إلى المستعمرات الإنجليزية. ولذا نجد أن النظام القانوني الأنجلو سكسوني انتقل إلى الهند وأمريكا الشمالية وفي كندا فيما عدا مقاطعة كويبك وفي إفريقيا وفي أستراليا ونيوزيلاند⁵⁹.

ولكن جدير بالذكر الإشارة إلى أن هناك فرقا هاما بين النظام القانوني الأنجلو سكسوني والنظام القانوني الروماني اللاتيني فيما يتعلق بانتشارهما. ففي حين أن كليهما قد انتشر لعدة عوامل أهمها تحت تأثير الغزو والفرص على المستعمرات. إلا أن النظام القانوني الروماني اللاتيني مرجع احتفاظ الدول به، أو استقباله الإرادي في الكثير من الدول، هو دقة الصناعة القانونية الرومانية التي تبناها القانون الفرنسي مباشرة، والتي من خلاله استقبلت استقبالا إراديا في الكثير من دول العالم حتى الدول التي لم يحتلها الرومان أو لم تكن مستعمرات فرنسية. حيث دقة الصناعة القانونية والأحكام القانونية والمبادئ والنظريات التي جاء في القانون الروماني والتي بدورها اقتبستها تقنيات نابليون هي التي أدت إلى جعل النظام القانوني الروماني اللاتيني - وكما وجد في تقنين نابليون - أكثر انتشارا من النظام القانوني الأنجلو سكسوني، الذي لم يتعد انتشاره المستعمرات الإنجليزية.

3- تقارب العناية التي تلقاها دراسة الشريعة الأنجلو سكسونية مع العناية التي تلقاها دراسة الشريعة اللاتينية.

4- أن تطور الشريعة الأنجلو سكسونية اعتمد على عدة وسائل أهمها الدور الذي قام به مستشار الملك، وهو يماثل الدور الذي قام به البريتور في تطوير النظم القانونية الرومانية. وكذلك تشابه دور الفقهاء في تطوير النظام القانوني الروماني يماثل الدور الذي قام به القضاة في تطوير النظام القانوني الأنجلو سكسوني⁶⁰.

5- لم يتم وضع القانون الإنجليزي في مجاميع رسمية في أي عصر من عصور تطوره، كما حدث في القانون الروماني؛ بل ظل كما نشأ في أول عهده مزيجا متناثرا من التقاليد القديمة ومن الأحكام القضائية ومن بعض القرارات التشريعية الصادرة من الملوك في العصور الأولى ومن البرلمان في العصور الحديثة. أما عملية جمع القوانين فلم تبدأ إلا في القرن التاسع عشر، وعلى إثر دعوة قام بها كثير من المفكرين مثل بنتام وبولوك⁶¹.

وجدير بالذكر الإشارة إلى أنه في العصر الحديث تضاعف دور العرف في النظام القانوني الأنجلو سكسوني، وبوجه خاص في مجال القانون الخاص، نظرا لزيادة النشاط

التشريعي في فروع القانون الخاص. ولكن يظل دور العرف كبيرا في مجال القانون العام، حيث إن الدستور الإنجليزي دستور عرفي⁶². وبالرغم من أوجه التلاقي والاختلاف فيما بين النظامين الأنجلو سكسوني والروماني اللاتيني، إلا أن الفرق الجوهرى بينهما يكمن في «نظرية السوابق القضائية الملزمة»؛ حيث يختلف النظام القانوني الأنجلو سكسوني عن النظام القانوني اللاتيني من زاوية مدى الاستفادة من الأحكام القضائية في القضايا اللاحقة المماثلة (نظرية السوابق القضائية)⁶³.

وفي الخاتمة، فإنه في واقع الأمر إن الأنظمة القانونية تتطور من خلال إحداث توازن بين متطلبين: أولهما منهجي، وهو المتطلب الذي يشير إلى الرغبة في بناء نظام قانوني متماسك ومتناسق من الناحية المنهجية. والمتطلب الآخر هو تحقيق العدالة، بمعنى الرغبة في البحث عن حلول محققة للعدالة وتتمتع بالمعقولية، حتى تكون متفقة مع الواقع الاجتماعي للنظام القانوني⁶⁴. ولو طبقنا المقولة السابقة على العرف والتشريع في النظامين القانونيين محل الدراسة لثبتت صدقها إن حيث إن العرف والتشريع بوصفهما من مصادر القانون قد نشأ وتطورا من أجل تحقيق التناسق المنهجي ومن أجل تحقيق العدالة في ضوء الواقع الاجتماعي. ويؤكد ما سبق أن العرف والتشريع قد أسهما في تكوين النظام القانوني الأنجلو سكسوني، كما أسهما في تكوين النظام القانوني الروماني اللاتيني هذا من جهة. ومن جهة ثانية، فيجب أن نعرف أنه لا يوجد نظام قانوني يخلو من تأثيرات القانون الروماني، إلا النظام القانوني الإسلامي.

1 - حمدي عبد الرحمن، فكرة القانون، القاهرة، دار الفكر العربي، 1979م، ص4-5.

2 - رمضان أبو السعود، الوسيط في شرح مقدمة القانون المدني، المدخل إلى القانون، الإسكندرية، دار الجامعة الجديدة، 2003م، ص 84 وما بعدها. نزيه المهدي، المدخل لدراسة القانون، القاهرة، 1992م، ص 156.

3 - سليمان مرقس : الوافي في شرح القانون المدني، مرجع سابق، ص 168 سمير تتاعو، النظرية العامة للقانون، الإسكندرية، منشأة المعارف، 1999م، ص 292 مصطفى الجمال، تجديد النظرية العامة للقانون،

نحو توظيف أصول الفقه الإسلامي في بناء أصول القانون، ج1، الإسكندرية، الفتح للطباعة والنشر، 1998م، ص 217.

4 - انظر مؤلفنا : تكوين النظام القانوني المصري الحديث (الروافد - الآليات - الآثار)، القاهرة، دار النهضة العربية، 2005م.

5 - انظر : صوفي أبو طالب، الوجيز في القانون الروماني، القاهرة، دار النهضة العربية، 1965م، ص 3، وانظر :

Cuq (E.) ; Manuel des institutions juridiques des romains, paris 1917, T.1, P.3 et SS. Girard (P.F.), Manuel élémentaire de droit romain, 2 Ed., paris, 1901, P.15 et SS. May (g.), Eléments de droit romain, 18ed. , 1932, P.25et SS. Giffard (E.), Droit romain, paris, 1932 P. 14. Brühl (L.), Répétitions écrites de droit romain, paris, 1936, p.13 et SS. Huvelin (P.), Cours élémentaire de droit romain 2ed. , 1929. p. 22 et SS. Monier (E.) : Manuel de droit romain, 5ed. , t.1 P.15. Petit (E.,) Traite élémentaire de droit romain, paris, 1909 ; P. 15. Gaudemt (g.), Institution de l'antiquité, 1998, P. 79. Schmidlin (B.)&Cannata, Droit prive romain, t.2, Bruxelles, 1984, P. 15 et ss.

6 - راجع : عمر ممدوح مصطفى، القانون الروماني، دار المعارف، ط 3، 1959م، ص 3 وما بعدها. شفيق شحاتة، نظرية الالتزامات في القانون الروماني، القاهرة، 1961م، ص 4. احمد إبراهيم حسن: تاريخ القانون المصري، الإسكندرية، 2004م، ص 3. عمر ممدوح مصطفى، أصول تاريخ القانون، الإسكندرية 1963م، ص7.

7 - راجع في العلاقة بين القانون الروماني والشرائع الشرقية : أحمد إبراهيم حسن وفايز محمد حسين، تاريخ النظم القانونية، الإسكندرية، دار المطبوعات الجامعية، 2008م، ص 231 وما بعدها.

8 - انظر :

Elliot(C.), Eric(J.), Vernon(C.) : French legal system, Second edition, Longman , 2006 , p. 1.

9 - صوفي أبو طالب، المرجع السابق، ص 65.

10- صوفي أبو طالب، مرجع سابق، ص 69 عبد المنعم بدر وعبد المنعم البدر، مرجع سابق، ص 56. Girard(P.F.) : Op.cit., p. 23 ; Giffard(A.) : op.cit.,T.,1, p. 38 ; Cuq(E) : op.cit., p. 35 et ss ; Monier(R.) : Op.cit., p. 56 et ss.

11- انظر في أثر الفلسفة الإغريقية في القانون الروماني : صوفي أبو طالب، مبادئ تاريخ القانون، القاهرة، 1961م محمود السقا، اثر الفلسفة في الفقه والقانون الروماني في العصر العلمي، مجلة القانون والاقتصاد، 1974-1974 أحمد إبراهيم حسن، مفهوم القانون الطبيعي الكلاسيكي ...، بيروت، دار جامعية، 1995م.

12- صوفي أبو طالب، مرجع سابق، ص 94-95.

13- صوفي أبو طالب، مرجع سابق، ص 69 عبد المنعم بدر وعبد المنعم البدر، مرجع سابق، ص 56.

Huvelin(P.) : op.cit., p. 67 ; Girard(P.F.) : Op.cit., p. 23 ; Giffard(A.) : op.cit.,T.,1, p. 38 ; Cuq(E) : op.cit., p. 35 et ss ; Monier(R.) : Op.cit., p. 56 et ss.

14- صوفي أبو طالب، مرجع سابق، ص 69.

15- صوفي أبو طالب، مرجع سابق، ص 69 عبد المنعم بدر وعبد المنعم البدر، مرجع سابق، ص 56.
Huvelin(P.) : op.cit., p. 67 ; Girard(P.F.) : Op.cit., p. 23 ; Giffard(A.) : op.cit.,T.,1, p. 38 ; Cuq(E) : op.cit., p. 35 et ss ; Monier(R.) : Op.cit., p. 56 et ss.

16- علي بدوي، مرجع سابق، ص 142.

Ghestin(J.) & Goubeaux(G.) : Traite de droit civil, paris , L.D.D.J. 1977 , p. 88.

17- سليمان مرقس، المرجع السابق، ص 403 وما بعدها.

18- انظر :

Elliot(C.) ,Eric(J.) ; Vernon(C.) : French legal system ,OP.cit., p. 82 – 83 ;
Ghestin(J.) & Goubeaux(G.) : Traite de droit civil, Op.cit., p. 368 et ss .

19- انظر :

Ghestin(J.) & Goubeaux(G.) : Traite de droit civil, Op.cit., p. 364.

20- نبيل إبراهيم سعد، تقنين نابليون التطور في ظل الثبات في مصادر الالتزامات، أعمال الندوة التي عقدتها كلية الحقوق جامعة بيروت العربية بمناسبة مائتي عام على إصدار التقنين المدني الفرنسي، 1804-2004م بيروت، منشورات الحلبي الحقوقية، 2004م، ص 96.

21- فقد قال Bugnet: «أنا لا أعرف القانون المدني، أنا أعرف فقط تقنين نابليون» وقال ديمولمب: «في ملتي واعتقادي أن النصوص قبل كل شيء» وقال لوران : «إن التقنين المدني صيغ في عبارات واضحة ومحددة تعطي أساساً ثابتاً ومحدداً» انظر : نبيل إبراهيم سعد، مرجع سابق، ص 96؛ انظر : سمير تتاغور، النظرية العامة للقانون، الإسكندرية، منشأة المعارف، 1999م، ص 749.

22- محمد نور فرحات، الوجيز في تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، القاهرة، 1994م، ص 295 وما بعدها، محمد محمد بدران، القانون الانجليزي .. القاهرة، دار النهضة العربية، 1989م، ص 10 وما بعدها؛ علي بدوي، أبحاث التاريخ العام للقانون، الجزء الأول، تاريخ الشرائع، ط 3، 1947م، ص 155 وما بعدها،
وراجع :

Pollock(F.) & Maitland(F.W.) : The History of English law , Cambridge, 1923 , V.1 .P. 26 -28

23- انظر :

Pollock(F.) & Maitland(F.W.) : The History of English law , Op.cit., p. 50 ;
James(Ph.) : English legal system, op.cit., p. 21 .

24- انظر : أحمد صفوت، النظام القضائي في إنجلترا، ص (ق) محمد محمد بدران، القانون الإنجليزي. مرجع سابق، ص 10 وما بعدها؛ علي بدوي، أبحاث التاريخ العام للقانون، الجزء الأول، مرجع سابق، ص

155 وما بعدها, محمد نور فرحات, مرجع سابق, ص 297 وما بعدها, زهدي يكن, تاريخ القانون, دار النهضة العربية, ط 1966, ص 326 وما بعدها .. وراجع أيضا :

Pollock(F.) & Maitland(F.W.) : The History of English law , Op.cit., p. 40- 48 ;
James(Ph.) : Op.cit., p. 20 .

25- محمد محمد بدران, القانون الإنجليزي .. مرجع سابق, ص 11؛

Pollock(F.) & Maitland(F.W.) : The History of English law , Op.cit., p. 50;
James(Ph.) : op.cit., p. 24-28 .

26- محمد محمد بدران, القانون الإنجليزي, مرجع سابق, ص 10 زهدي يكن, تاريخ القانون, دار النهضة العربية, ط 1966, ص 326 وما بعدها.

27- انظر : محمد محمد بدران, القانون الإنجليزي ..12.

28- محمد محمد بدران, القانون الإنجليزي, مرجع سابق, ص 12.

James(Ph.) : op.cit., p. 21.

29- محمد محمد بدران, القانون الإنجليزي, مرجع سابق, ص 16-17.

30- انظر :

Elliot(C.)&Quinn(F.) : English legal system , Longman , 2006 , p. 9 .

31- انظر : محمد محمد بدران, القانون الإنجليزي, مرجع سابق, ص 19 محمد نور فرحات, مرجع سابق, ص 315.

Elliot(C.)&Quinn(F.) : Op.cit., p. 9; James(Ph.) : op.cit., p. 28.

32- محمد محمد بدران, القانون الإنجليزي, مرجع سابق, ص 93.

33- انظر : محمد محمد بدران, مرجع سابق, ص 21.

34- انظر : محمد محمد بدران, مرجع سابق, ص 95 محمد نور فرحات, المرجع السابق, ص 321 أحمد صفوت, مرجع سابق, ص 12.

35- برهام عطا الله, قاعدة إلزامية السابقة القضائية وأولها في القانون الإنجليزي الحديث, مجلة الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية, كلية الحقوق - جامعة الإسكندرية, ع 1, ص 15, ص 1970م, ص 149.

36- محمد محمد بدران, مرجع سابق, ص 50 وما بعدها, محمد نور فرحات, المرجع السابق, ص 341 علي بدوي, مرجع سابق, ص 183.

37- انظر :

Walker&Walker's : English legal system , op.cit., p. 7

38- محمد محمد بدران, القانون الإنجليزي, مرجع سابق, ص 93 زهدي يكن, مرجع سابق, ص 350. محمد نور فرحات, المرجع السابق, ص 341 وما بعدها محمد بدران, مرجع سابق, ص 63 وما بعدها.

39- برهام عطا الله, قاعدة إلزامية السابقة القضائية وأولها في القانون الإنجليزي الحديث, مرجع سابق, ص 150.

40- محمد محمد بدران, مرجع سابق, ص 167.

Walker&walker's : English legal system , Op.cit., p.78 : James(Ph.) : Introduction to English law , Op. cit., p.67 ; Kirpatrick(R.) : Initiation au droit Anglais, Op.cit., p.158 .

41- فالقضاة كانوا لا يطبقون الأعراف تطبيقاً مجرداً، بل كان يعملون النظر والفكر فيها ... وكما قيل :

(..... les juges royaux ont pu connaître les innombrables coutumes locales et faire choix des meilleures ; les interpréter , voir les accommoder suivant les tendances et les mœurs de l'époque ; en combler les lacunes enfin , d'après leur bon sens et leur raisonLa common law est fondée sur la coutume des juges.) Voir : Kirpatrick(R.) : Initiation au droit Anglais, Op.cit., p.157 et P. 48 .

42- محمد محمد بدران، مرجع سابق، ص 167 والمراجع التي يشير إليها سيادته.

43- انظر :

Walker&walker's : English legal system , OP.cit., p. 7.

44- السيد العربي، الاستدلال المنطقي للأحكام، القاهرة، دار النهضة العربية، 1997م، ص 17.

45- برهام محمد عطا الله، المرجع السابق، ص 135.

46- انظر :

Walker&walker's : English legal system , OP.cit., p. 5. Also See : James(Ph.) : Introduction to English law , Op., cit., p. 8 ; Kirpatrick(R.) : Initiation au droit Anglais, Op.cit., p. 151 .

47- محمد نور فرحات، مرجع سابق، ص 293 أحمد صفوت، النظام القضائي في إنجلترا، ط1، 1923م،

ص (م).

48- عبد المنعم البدرابي، أصول القانون المدني المقارن .. مرجع سابق، ص 51.

49- انظر :

Walker&walker's : English legal system , By Richard Ward and Amanda Wragg , Oxford , 9th.ed ., 2005 , P. 9 .

50- عبد المنعم البدرابي، مرجع سابق، ص 293.

51- أستاذنا الدكتور : محمد نور فرحات، مرجع سابق، ص 315.

52- عبد المنعم البدرابي، مرجع سابق، ص 293.

53- عبد المنعم البدرابي، مرجع سابق، ص 293.

54- علي بدوي، مرجع سابق، ص 185.

Shereman : T.1 ., p. 348.

55- علي بدوي، مرجع سابق، ص 186.

56- عبد المنعم البدرابي، أصول القانون المدني المقارن .. مرجع سابق، ص 51.

57- زهدي يكن، مرجع سابق، ص 324.

58- ولقد قيل ما يلي :

(The English common law system was exported around the world wherever British influence dominated during the colonial period . Elliot (C.) & Quinn (F.) : English legal system , Op.cit., p. 10 .

⁵⁹- علي بدوي, مرجع سابق, ص 216.

⁶⁰- عبد المنعم البدرأوى, القانون المدني المقارن .. مرجع سابق, ص 315.

⁶¹- علي بدوي, مرجع سابق, ص 215-216.

⁶²- انظر :

Walker&walker's : English legal system , Op.cit., p. 7-8 .

⁶³- محمد محمد بدران, مرجع سابق, ص 131.

⁶⁴- انظر :

Perelman (Ch.) : Logique juridique , Nouvelle rhétorique , paris , Dalloz, 1979, p. 173 .

العمران والثقافة: المدينة العربية نموذجاً

نادر سراج*

الثقافة والعمران

الحديث عن الإعمار حديث في الحقيقة عن الثقافة؛ لأن الإعمار نفسه ثقافة أو أنه جزء منها. فلكل ثقافة نمطها أو أنماطها في الكتابة وموضوعاتها ومعالجاتها ورسمها وأواليات وطرازها المعماري. ولا يعني ذلك أن هناك حدوداً دقيقة للإعمار في ثقافة معينة لا يمكن تعديها. بل يعني ذلك أن الشروط الثقافية للإعمار داخلية في بنيته أو روحه أو نمطه. وكما أن الثقافات تتلاقح؛ فإن أجزاءها أيضاً تتلاقح، ومنها الإعمار. لكن ليس هناك إعمار أو معمار لا ينتمي، ولو من بعيد، إلى ثقافة ما.

يسمي ابن خلدون العملية الثقافية الحضرية كلها التي تتم داخل حضارة معينة في الاقتصاد والاجتماع والإعمار: العمران. وهذا تعبير اصطلاحي رمزي يتخذ من العمارة رمزاً للدلالة على الثقافة أو الحضارة كلها. وقد سبق لذلك القرآن عندما ورد فيه {إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر}¹. فالعمارة شغل المكان والانتناس فيه، أي تحويله إلى موطن إنساني معمور. ولذلك يسمي الجغرافيون العرب الأجزاء المسكونة من الأرض: المعمورة. وعند ابن خلدون يقابل العمران مصطلح: القفر، حيث لا حياة إنسانية.

وفي هذا السياق أيضاً تأتي مادة «عمر» في لسان العرب. يقال: عمر الله بك منزلك يعمره عمارة، وأعمره جعله أهلاً. ومكانٌ عامرٌ ذو عمارة... وعمرتُ الخرابَ عمارةً فهو عامرٌ أي معمور... وعمرَ الرجل ماله وبيته يعمره عمراناً: لزمه... ويقال أعمره المكان واستعمره فيه: جعله يعمره. وفي التنزيل العزيز {هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها}²، أي أذن لكم في عمارتها واستخراج قوتكم منها وجعلكم عمارها³.

يصل بنا هذا إلى أن العمران أو الإعمار هو ثقافة وأنسنة واجتماع، أو أنه رمزٌ لإنسانية الإنسان. وهذا معنى كون العمران والإعمار ثقافة أو جزءاً منها. فما دام الإنسان إنساناً فإنه يعمر الأرض. لكن هذا الإنسان متعين أيضاً داخل الموطن والمكان وداخل الثقافة والحضارة، وفي الزمان. لذا فإنه بقدر ما يكون العمران إنسانياً تراعى فيه شروط التعيين في الزمان والمكان والثقافة والبيئة الطبيعية والمادية والمعنوية والذهنية.

فماذا عن أسوار المدن العربية وكيفيات إعمار المدن؟ وكيف نفهم تداخل عناصر الثقافة والموروثين العمراني والشعبي في تصوّر مستقبل المدينة؟

المدينة

تتميز المدن العربية العريقة وبيروت منها بميزات معمارية وعمرانية واجتماعية. من تلك الميزات: دمج الأحياء والعمل على الزوال التدريجي لطابعها القبلي، ما عنى اندماجاً كاملاً ضمن المدن

* باحث من لبنان .

والبلدات. وقد لاحظ المستشرقون في المدن العربية الوسيطة وعلى مشارف الأزمنة الحديثة، وجود الأزقة الضيقة التي تسدُّ ببابٍ أثناء الليل⁴. كما تميزت هذه المدن التي بدأ العرب بإنشائها منذ خرجوا من جزيرتهم مع ظهور الإسلام بوجود وسط أو سوق للتعامل التجاري، ومرافق ملحقة به للأغراض الاجتماعية والدينية، ثم دوائر حول السوق أو مربعات سكنية يأتي وراءها سور دائري أو مربع أو مستطيل.

ومع قدوم سنوات الحرب والفتنة كان السور ووظيفته قد انتهى منذ مدة طويلة في وسط بيروت، فيما عدا التسمية «عالسور»⁵. كما أن المجال الاجتماعي تغير تماماً فانتشرت المدينة خارج السور ليس للسكن وحسب بل وللتعامل التجاري والمرافق الاجتماعية الأخرى. شمل ذلك الامتداد الضواحي أولاً ثم تجاوزها إلى بلدات ونواحٍ أخرى ما كانت لها علاقة ببيروت وبخاصة من جهتي الشرق والجنوب.

وهذا يطرح سؤالاً مهماً: ماذا كان قد بقي من الموروث العمراني العربي القديم والوسيط والحديث (القرن التاسع عشر ومطلع العشرين)؟ كان عهد الانتداب قد طمس أكثر تلك المعالم أو أزالها وحلت محلها شوارع حديثة أو مبانٍ حديثة أو ساحات. وبقيت مبانٍ قليلة تعود لأواخر العهد العثماني.

ليس المجال متاحاً هنا للتوسّع في الكلام عن الرؤى العمرانية الثقافية التي تضافرت في عملية إعادة بناء الوسط التاريخي للمدينة. ولكننا نلاحظ أن ثقافتنا التاريخية وامتداداتنا المعاصرة ومصالحنا في المكان والزمان، وهي في الحقيقة أجزاء من نمطنا الثقافي العام، روعيت في إعمار بيروت لكي يبقى للأعمار معناه الثقافي. في هذا السياق نفهم معنى الأعمار الذي يحفظ للموروث الحي معناه لجهة الجمع بين الأصالة والتحديث.

ثمة حدود أمكن فيها الحفاظ على الموروث في الوسط الجديد. فاستبقي على أحياء وشوارع وأبنية ومبان حكومية وأماكن عبادة... وما عدا ذلك فإن الموروث من روح المدينة يكمن في المجال الاجتماعي: التكوين الأسري، والعادات والتقاليد والأعراف وأنماط المعيشة والسكن وأنساق التعبير الشعبي على اختلافها وتنوعها وتداخلها.... ولا شك أن المكان يمهد ويؤثر. والمكان المعاصر في الغرب لا يسمح بتواصل كبير. لكن إنساننا في الوطن العربي طور سبلاً للتواصل في الأمكنة الحديثة، مثل الأسواق الحديثة جداً القائمة في الشارقة وأبو ظبي ودبي وعمان والكويت والقاهرة والإسكندرية.

ولا شك أن الحرص على الطابع العريق للعمارة والتواصل الإنساني أمران محمودان. لكن الحراك الاجتماعي مستمر، وما لا صلاحية له، أي الذي لا يثبت أمام التطور الاجتماعي من آثار الثقافة المادية أو المعنوية، فإنه إلى زوال. هذا ما يتصل بموضوع المدينة وعمرانها. أما الموروث الثقافي والشعبي ومستقبله وعلاقته بنا فهو يحتاج إلى وقفة تأمل وتبصر.

المدينة والموروث:

التطور سنة الحياة ومحصلة استيعاب الجماعة ومتابعتها وتجاوزها للمستجدات، وتجاوزها إياها. وهو إلى ذلك مؤشر لقدرتها على التكيف والتعامل مع البيئة والعالم والآخرين. ومن البديهي القول إن التطور العمراني يفضي أو هو يمهد ويواكب التطور الاجتماعي الذي ينعكس عادة في مختلف مناحي عيش الأفراد وسلوكياتهم وأدبياتهم.

والحالة هذه فالحواسر تنشأ لإرضاء حاجات الإنسان وتطوير أساليب وانساق حياته حاضراً ومستقبلاً، لا لتشكل مع الزمن إرثاً ثقافياً - بالمعنيين المادي والمعنوي - من مخلفات الماضي، ولتتحول لاحقاً بعض مبانيها وأحيائها إلى معبودات حجرية أو وقفيات رومنسية. فاللعب على أوتار تراث المدينة التقليدي والبكاء على أطلالها، ناهيك عن فهم هذا التراث بالمعنى الحرفي الضيق، والاسترسال في تأطيره ضمن نظره ماضوية، من شأنها النزوع إلى أسطورة صورة افتراضية للمدينة. والمفارقة الكامنة هنا هي في الفرق بين التاريخ والماضي. فهناك من جهة أناسٌ أبدوا حرصاً مبالغاً على الماضي الذي يتجاوز على أي حال التطور الاجتماعي والتاريخي. وهناك من جهة ثانية أناسٌ ركزوا على الطابع الكوزموبوليتي لمدينة بيروت لا هرباً من الماضي بل من التاريخ. والماضي ينقضي ولكن التاريخ يبقى. بمعنى أن الأماكن قد يطرأ عليها تغييرٌ جذري، لكن بيروت تظل مدينةً عربية الهوية؛ ذلك هو الماضي المنقضي، وهذا هو التاريخ المستمر الحاضر الحي.

تتعاقب أيام المرء في حيز مكاني بعينه هو الموطن الذي يحتضن تجاربه ويشكل بيئته الثقافية الاجتماعية المساعدة على بلورة شخصيته الفردية وتعزيز هويته الإنسانية. ومن هذا المنطلق وضع الكاتب اللبناني أنيس زكريا النصولي، الذي عني بتاريخ بيروت، كتيباً بعنوان **موطني بيروت**⁶. المرء إذن هو الشاهد الأول والمستمر على التطور العمراني والاجتماعي لبيئته.

وإذا كان المكان يشكل ثابتاً جوهرياً ودالاً في حياة المرء، فلا بأس من القول إن لكل حالة عمرانية فلسفتها ورؤيتها وأنساق تعبيرها المميزة والمؤشرة لتأثيرات المكان والزمان.

نتساءل في هذا السياق وبيروت المدينة التي تحتضننا هي منبت طروحائنا وحاضنة سكاننا: هل المدينة كائن ماضوي أم تاريخي؟ وأين تكمن حيوية التاريخ؟ أهى في الحراك الاجتماعي للناس؟ أم تراها في إنشاءاتهم ومدنهم وأريافهم وغيرها من اشكال سكانهم؟ كيف نفهم الموروث الثقافي للإنسان؟ لمن قصب السبق والأولوية في هذا المجال؟ أهى للموروث الذي يشي بجمالية معمارية قديمة أم بأنساق تعبيرية ثقافية ولغوية تشهد على نمط معيشي ذاهب صلح في أوانه؟ أم هي للجماعة التي نبت هذا الموروث في أحضانها وارتبط ببيئاتها الثقافية والاجتماعية والسياسية المتنوعة والمتغيرة على الدوام؟

جوابنا التلقائي هو أن المدينة لا يمكن أن تكون رهينة الموروث المعماري والثقافي بمفهومه الحرفي الجامد وبنظريته السكونية الأحادية. وإذا قصرنا هذا الموروث على الماضي ولم نر فيه

وعبره دينامية إنساننا وصيرورته الدائمة، فهو يموت ويميت المدينة معه. ثمة فرق ما بين الماضي الذي يتوارى وينقضي من زماننا، والتاريخ الذي يبقى ويستمر من خلال مفاهيم المتابعة والسيرورة والوظيفة.

إن مهمة مجتمعنا أن ينظر لهذا الموروث نظرة وظيفية عملية تبين مدى قابليته للحياة والبعث المستقبلي الذي يمكن أن يعبر عنه. فذهنية المديني عُرِفَت على الدوام بالانفتاح والطواعية والقابلية لاستيعاب كلّ وافدٍ وجديد، ناهيك عن قدرتها على امتصاص التجارب الشديدة التغيير والتنوع مع احتفاظها بموروثها الثقافي الاصيل.

فأهمية استمرارية الموروث، هذا الشاهد على عادات المرء وأعرافه وأنماط عيشه وسكنائه، تكمن في فائدتها العملية والمعنوية على حدّ سواء. من هنا لا يمكن أن يُتخذ الموروث للزينة فحسب، أو للتفاخر واستحضار الماضي التليد. ولا ينبغي أن تتم مقارنته ضمن طقوسٍ شبه صنيعة، وإلا لتحول إلى فولكلور جامد وممارسات طقسية جوفاء لا معنى لها ولا نتيجة عملية تجبى منها. بل علينا التأكيد على تواصلنا واتصالنا به بمنهجية واعية.

التغيير والتطور لا يناقضان مفهوم الحفاظ على الموروث. وإذا لم تعد تجليات هذا الموروث واردةً فهذا يعني أنها ماتت واستهلكت ولم تعد قابلة للحياة. فالتطور يتم من ضمن أليات تحفظ ما هو قابل للحياة والاستيعاب والتجاوز، وتُسقط ما تداعى وذهب بذهاب وظيفته وفائدته المرتجاة.

التواصل مع الموروث:

ومن مجال التراث العمراني ننتقل للكلام عن الموروث الشعبي. فنقول إن الكلام عن أهمية الثقافة الشعبية، باعتبارها مكوناً من مكونات العمران ينبغي ألا يغيب عن مداركنا أننا نعيش حضارة الوسائطية، حضارة المرئي - المسموع التي تسلب الفكر وتخطف السمع والبصر؟ ولا تترك أدنى مجال لراوٍ شعبي أو مثل أو حكمة أو حكاية تراثية أو إيقاع موال بلدي أو حتى مهارة حرفي أصيل أن تحضر وتتعين بعيداً عن مسالكها وقنواتها وتوجهاتها الاستهلاكية والتسويقية المحضة.

تُصَوَّبُ النظرةُ إلى موضوع الموروث الثقافي والشعبي وعلاقته بالمدينة حاضراً ومستقبلاً حين ننظر بجديّة وعقلانية إلى واقعه الراهن وإلى كيفية تنسيق تجلياته وعرضها وإيصالها إلى الجمهور عموماً وإلى الناشئة تحديداً. كاتب هذه السطور واحد من أبناء جيلٍ شبّ في أفياء بيروت الستينيات وعاش عراقة تقاليدها كحاضرة عربية إسلامية، ونهل مباشرةً من ينبوع تراثها الحي، وراكم بحسه المديني جزئيات هذا التراث التي تظهت من خلال طرائق انتظامه العقلي والاجتماعي الثقافي. فتوازنت أنماط سلوكه وتلطّفت رذات فعله وتغلقت رؤيته للعالم وللآخر. إتصالنا غير المشوش بتراث المدينة وفي منبته الأصيل أتاح لنا أن نعيش هذا التراث وأن نعي أهميته في عاداتنا وأنماط سلوكنا العفوي.

المدينة تصهر مكونات التراث عبر العصور، إنها البوتقة الحامية له والحاضنة لعناصره الأصيلة. فهي تعزّيه من شوائبه وتبقي على الصالح منه. فالتراث يؤسس لعلاقة الانتماء لدى الفرد بالمكان والزمان ويوطدها. وإذا كان الجمهور، اليوم، لا يعيش حالة الانتماء الحقيقي؛ فذلك لأنه ليس على اتصال وثيق ومباشر وفاعل بهذا التراث. ثمة عوائق نتجت في أغلبها عن الحرب الأهلية وإفرازاتها، وأسهمت في حجب هذا الجمهور عن الاتصال بالتراث وتشكيل نواة ذائقته وثقافته من لبنة هذا التراث. فما وصل إلينا من نماذجه لا يعدو أن يكون شذرات «فولكلورية» متناثرة، مشوهة، ممسوخة، مجتزأة وفاقدة الأصالة. شذرات اهتمت بالشكل الخارجي والمشهدي (زي، حركة، كلمات وتعابير فضفاضة، منبرية وجوفاء) على حساب المضمون والمدلول والوظيفة. وكان للوسائطية دورها المؤثر في تغييب واستهلاك نماذج سريعة وجاهزة من هذا التراث الموازي⁷. فجّل معرفتنا واطلعنا على مفاصل هذا التراث وجزئياته موكول إلى وسائل الإعلام المرئي، بمحطاتها الأرضية والفضائية. وما يقدّم إلينا من وجبات «فولكلورية» استهلاكية سريعة يكاد يوظّر علاقتنا ويحددها بهذا التراث. ويصحّ إذ ذاك القول إننا نرى هذا التراث بعيون وسائل الإعلام المرئية. وهو يُستحضر أمام ناظرينا عبر احتفالات مهرجانية صاخبة (حفلات مدرسية، سهرات تلفزيونية، برامج منوعات وبرامج ستار أكاديمي وسوبر ستار، مسرحيات رخيصة، مناسبات اجتماعية)، أو على ألسنة معلّنين سمجّين يلوكون التعابير الشعبية التقليدية بسوقية ظاهرة، أو هو يعرض لنا من خلال نماذج حية تتوسّل شخصيات ذوات أصول تراثية. وكي لا نبقى في حدود التعميم والتنظير، نقول إن بمقدور الموروث الثقافي والشعبي، الغارق في الزمان، الضارب في المكان، أن يتعايش مع الواقع الحياتي في المدينة ويعبر عن تبدّل أحوال المرء، ويقوم بوظيفته التواصلية. فهو من خلال أشكاله التعبيرية المنسّقة (المثل، الأغنية، آداب التحية والتخاطب، التعابير والكنيات الشعبية، الزجل، التلوينات الدينية، الخ...)، يشكل بنيةً اجتماعية حية قابلة للتطور المستمر، شأنها شأن البنى الاجتماعية الأخرى التي تشترك جميعها بكونها صنّعة المجتمع الإنساني والمعبر عن طبيعة حراكه الاجتماعي.

التعامل مع الموروث

ولكن تعاملنا مع هذا الموروث يجب أن يصيب الأصل المتماusk لا الصورة الهشة أو المهزوزة. فالمثل الشعبي – الذي سنتوسع في الحديث عنه لاحقاً – بصيغته التوفيقية والمطمئنة لا بذهنيته التسويغية والتلفيقية، وما ينسج على منوالها، هو أكثر ما نحن أحوج إليه. وصورة «القبضاي» الشهم «عمّيل الخير» ووظيفته القيادية ومرجعيته وفروسيته، هي التي ينبغي أن تغطى على النموذج الكاريكاتيري المشوّه لـ «أبو العبد». والأغنية الشعبية المنفتحة على واقعنا المعيشي وعلى مفاصلنا التاريخية المضيئة والمشاركة، والحاملة مضامينها لهمومنا وارتقاباتنا، هي ما ينبغي أن يروج على حساب الأغاني والأناشيد الفئوية والأحادية المنحى. وتاريخنا الشعبي المغيّب أو

المطموس بأكثره يجب أن يُروى بلغة تواصلية فاعلة لا تحتل التأويل، مع التركيز على جوامعنا الفعلية المشتركة لا على سير ذاتية لأبطال شبه مؤسطين!

أما لهجتنا أو محكيّتنا العربية المعاصرة، التي نتوسلها لرواية الأمثال الشعبية، فلا بأس إن اكتسبت، وفق سنن التطور والتلاؤم، الليونة الصوتية والانفتاح التعبيري الآيلين إلى التخفيف من غلّو الطابع المناطقي، وإلى الدلالة على الانفتاح بمعانيه الثقافية والاجتماعية واللغوية.

الجليّ أن مسألة إعادة الاتصال بالموروث، هي مسؤوليتنا جميعاً. إنها مسؤولية جيل عرف هذا الموروث وعاشه وأحسّ بوطأة افتقاده وضمور خطابه مع تدفقات العولمة والتأثيرات المتعاطمة لتداخل الثقافات والألسن الحية.

إننا أحوج ما نكون إلى إعادة قراءة الموروث، لكن ذلك لا يعني بكاء ما فات، أو البقاء أسرى الماضي أو اجترار القديم والمتقادم. فوجود المدينة لا يتعيّن بالمكان فحسب بل بالوظيفة والروح. ومن باب أولى التأكيد على أن الخلاص هو في تبني مبدأ استيعاب التراث وتجاوزه بروح عملية وعقل منفتح. فكما سبقت الإشارة، ثمة فرق بين الماضي والمنقضي من جهة، والتاريخ من جهة ثانية. هناك الوعي الشمولي الذي يضمّ بين جنباتِه التاريخ، وهناك الوعي الانقسامي الذي يصنّع ثنائياتٍ يقطع بينها التواصل فيبدو الموروث خصماً للجديد، والماضي نقيضاً للحاضر. الوعي الشموليّ وحده هو الذي يضع الأمور كلّها في سياقٍ واحدٍ. وهذا برأينا هو معنى المدينة حاضنة سكنانا، باعتبارها استمراراً يطوي بين جنباته الزمان والمكان.

ونخلص إلى القول إن ثمة هوة مفهومية تفصل، بالفعل وبالواقع، بين وعينا للتراث في منابعه الأصلية وتعاملنا مع مكونات الثقافة المعاصرة. هذه الهوة يمكن ردمها واستدراك مفاعيلها عن طريق توظيف العناصر الثابتة والجوهرية في هذا التراث لتطوّر رؤيتنا إلى ذواتنا وإلى الغير وإلى العالم من حولنا. ولا نملك ختاماً إلا أن نستعيد رأياً لأحد المنقّفين العرب مفاده بأننا «لسنا ببيغاوات أنثروبولوجية تردد التراث... التراث ينبوع خالد، لا بدّ أن نطلّ منه على ثقافتنا المعاصرة»⁸.

- 1 - التوبة/18.
- 2 - هود/61.
- 3 - لسان العرب، دار صادر، بيروت، ص 604.
- 4 - جدران المدن العربية وأسوارها، رضوان السيد، صحيفة المستقبل، 07/4/24.
- 5 - الكلمة تنطق تقليدياً بالهجة البيروتية «عصور»، أي أن التقخيم هنا يطل «السين» ويقلبها «صاأ». وذلك ناتج عن أثر الفونيم الحلقى /ع/ الذي يجاوزها. وهذه الظاهرة الصوتية ملحوظة أيضاً في كلمة «سلاح» التي تلفظ عند الجيل البيروتي القديم «صلاح».
- 6 - صدر الكتيب في 39 صفحة من القطع الوسط، في العام 1947م، عن دار الكشف - بيروت.
- 7 - كما شاع الحديث في الفترات المنصرمة عن اقتصاد مواز ومؤسسات سياسية موازية، فقد قامت أنماط موازية للتراث أغرقنا بها مؤخراً وشاع ظهورها تحت شعارات ويافظات مختلفة ومنمقة، وعبر نماذج عدة حتى كادت أن تغيب الوجه الحقيقي والأصيل للموروث الثقافي والشعبي على حدّ سواء.
- 8 - عبد القادر علولة، صحيفة السفير 94/03/19.

الفكر الإسلامي والنزعة الإنسانية

زكي الميلاد

رئيس تحرير مجلة الكلمة

المملكة العربية السعودية

. 1 .

الكتابات الإسلامية والنزعة الإنسانية

تعد الكتابات والدراسات التي تناولت الحديث عن النزعة الإنسانية في مجال الفكر الإسلامي، من داخله، ومن المنتسبين إليه، أو المشتغلين عليه، تعد ضئيلة ومحدودة جداً، يسهل عدها وحصرها والاحاطة بها. ولهذا السبب تكتسب هذه الكتابات والدراسات أهمية فائقة، بغض النظر عن تقييمنا لها، واختلافنا أو اتفاقنا معها، وذلك لكونها اعتنت بهذه القضية، ولفتت الانتباه إليها، وقدمت لنا نتاجاً وعطاءً يساهم ويضيء بصورة من الصور في تكوين المعرفة بهذه القضية.

وقد وجد الدكتور محمد أركون أن هذا النقص في دراسة النزعة الإنسانية في الفكر العربي والإسلامي يشمل حتى الكتب العلمية والاستشراقية على حد وصفه. وإذا كانت قد ظهرت أبحاثاً استشراقية عديدة عن تاريخ الفكر والثقافة في المجال الإسلامي، لكن القليل منها كما يضيف أركون، التي كرس لمسألة النزعة الإنسانية في ذلك الفكر وتلك الثقافة، وتحمل شيئاً جديداً ومبتكراً في مجال البحث العلمي. ولم يجد أركون إلا خمسة مؤلفات في هذا الشأن، بالإضافة إلى أربعة من مؤلفاته (1).

والملاحظ بصورة عامة على الكتابات التي تناولت هذه القضية، والمصنفة على المجال العربي والإسلامي، أنها كانت متأثرة بطبيعة النسق والموقف الفكري الغربي من جهتين. من جهة الانطلاق من موقف الرد على المزاعم والمقولات والنظريات الغربية التي تصور بأن النزعة الإنسانية لم توجد إلا في الثقافة الأوروبية، ولم تظهر إلا في عصر النهضة في القرن السادس عشر الميلادي. ومن جهة التمسك بمفهوم النزعة الإنسانية كما تحدد حصرياً في النسق الفكري الغربي، وحسب المضامين والمعطيات والمحددات التي تعطى له في هذا النسق الفكري الغربي.

وهذا ما نكتشفه ونتعرف عليه حين العودة إلى تلك الكتابات، وفي هذا النطاق يمكن الإشارة إلى ثلاثة محاولات مهمة، كل واحدة لها طبيعتها الخاصة، ومنطقها الفكري، وبنيتها النسقية، وفضاؤها المرجعي.

وهذه المحاولات هي:

أولاً: محاولة الدكتور علي شريعتي الذي تطرق لهذه القضية في محاضرة معروفة له، نشرت بعنوان (الإنسان في الإسلام)، شرح في مفتحتها منطلقه في الحديث، والذي جاء كرد على موقف الحضارة الغربية المعاصرة التي حاولت أن تميز رؤيتها للإنسان عن رؤية باقي الديانات الكبرى

التي عرفها المجتمع الإنساني، وللتشكيك في رؤية هذه الديانات، بقصد تفكيكها وانزياحها، وحتى الإطاحة بها. ورداً على هذا الموقف اعتبر الدكتور شريعتي إن قضية الإنسان وموقف الإسلام منها مهمة للغاية، فنحن نسمع . كما يقول . في العديد من الأوساط بأن الحضارة المعاصرة تقوم على النزعة الإنسانية، وتعتبر الإنسان أساس بنائها وهدفها، بينما كانت الأديان والمذاهب القديمة في صورتها، تحطم شخصية الإنسان، وجعلتها قريباً للآلهة. كما اعتبرت الإنسان عاجزاً أمام الله، ومخلوقاً مسلوب الإدارة، يلتمس من الله تلبية مطالبه عن طريق الدعاء والابتهاال. أما النزعة الإنسانية فقد أصبحت مذهباً تقيدياً وعصرياً، وذلك منذ عصر النهضة في أوروبا.

وفي مقابل هذه الرؤية، ورداً عليها، يرى شريعتي أن هدفه هو شرح موقف الإسلام من الإنسان، ليرى حسب قوله، هل من الصحيح أن يسحب على الإسلام أحكام وتقييمات متعلقة بأديان أخرى وظروف أخرى؟ وهل صحيح القول بأن الإسلام لا ينطلق من كون الإنسان أصلاً وأساساً لحركته، ويعتبره مخلوقاً عاجزاً أمام الله؟ وهل الإيمان بالإسلام يعني القبول بسلبية الإنسان والغاء دوره؟ أم أن الإيمان بالإسلام والانتماء إليه، يعني إعادة الإنسان إلى أصلته، ويعني كذلك اعترافاً بإرادتها وفضائله؟(2) وهذا ما حاول شريعتي التأكيد عليه، والانتصار إليه.

ثانياً: محاولة الدكتور هشام جعيط الذي نشر مقالة عام 1992م بعنوان (النزعة الإنسانية والعقلانية في الإسلام) وضمنها كتابه (أزمة الثقافة الإسلامية) الصادر عام 2000م. ومنذ البداية يكشف الدكتور جعيط كيف أن هذا الموضوع سيطرت عليه مواقف رداً الفعل، وذلك حين حاول الغربيون وصف أنفسهم بالعقلانية والنزعة الإنسانية، وسلب هذه الصفات عن غيرهم. ويرى الدكتور جعيط أن المسلمين منذ أكثر من قرن لما رأوا الأوروبيين يحتقرون ثقافتهم، ويتهمونهم بالجمود واللاعقلانية، والتشبث بالخرافات الزائفة، قاموا بردة فعل قوية هدفها تبرئة الإسلام ديناً وثقافة. وبعد أن برزت كلمات جديدة مثل العقلانية والنزعة الإنسانية للغرب، والغيبية بالنسبة للإسلام، وعلى أثر ذلك كما يقول جعيط، جاء الحديث عن النزعة الإنسانية في الإسلام. ويتطابق حديث جعيط مع الرؤية الأوروبية، والسياق التاريخي لتطور وتشكل النزعة الإنسانية في الثقافة الأوروبية، لكنه لا ينفي وجود مثل هذه النزعة في ثقافات العالم الثالث، ويؤمن أيضاً بوجود نزعة إنسانية في الإسلام.

وفي هذا النطاق يفرق جعيط بين ثلاثة أنماط من النزعات الإنسانية:

النمط الأول: ويعطيه وصف النزعة الإنسانية الواعية بذاتها، ويعتقد أن هذا النمط موجود في الغرب، ويحتل قيمة عليا في جوهر الثقافة الغربية.

النمط الثاني: ويعطيه وصف النزعة الإنسانية العفوية، وهي نزعة موجودة عندنا حسب قوله، وفي العالم الثالث، وموروثة عن الثقافة الأصلية من دين وأعراف وتعايش إنساني.

النمط الثالث: ويعطيه وصف أنه يعبر عن شكل من أشكال الوعي بالنزعة الإنسانية، ويرى جعيط أن هذا النمط موجود في الثقافات العليا القديمة كالإسلام حسب تعبيره. ويقصد بهذا النمط النزعة التي تركز على الإنسان، وعلى المعرفة، والانفتاح على كل ما هو إنساني. ويضيف جعيط أن الثقافة الإسلامية تعطي السيادة لله، إلا أن القرآن يركز كثيراً على الإنسان من أول الخليقة، كما أن إنسانية النبي على عظيم شأنه لدى الله، أمر أساسي في الإسلام(3).

وحين يقترب جعيط من الحديث عن ملامح ومكونات النزعة الإنسانية في الإسلام، يشير إلى ثلاثة أبعاد هي: النزعة الإنسانية في القرآن، والنزعة الإنسانية في الثقافة الدينية، والنزعة الإنسانية في الثقافة الدنيوية.

ولعل من المستغرب عند البعض أن يجري الحديث عن النزعة الإنسانية في القرآن، ومنشأ هذا الاستغراب هو الفهم النمطي الشائع لمفهوم النزعة الإنسانية كما تحدد في الثقافة الأوروبية. ويشير جعيط لمثل هذا الاستغراب حين يتساءل (كيف استطاع نص منزل مركز على الله إلى مثل هذا الحد، أن يؤسس نزعة إنسانية كائنة ما كانت؟ فهو بطبيعته مركز على الله لا على الإنسان. نقول ذلك ونحن نعلم أن هذا المفهوم الشائع في الثقافة الدنيوية والحديثة، يعتبر الإنسان كقيمة عليا، ويحرره من كل رجوع إلى كل ما هو إلهي، أو مقدس، أي يتجاوزته ويتعالى عليه. ولكن على الرغم من ذلك لا يمكننا أن نستبعد من الأشكال المختلفة التي اتخذتها النزعة الإنسانية على مدار التاريخ ذلك الشكل المتضمن في الأديان الكبرى. ولئن كان صحيحاً أن كل شيء يرجع إلى الله في الخطاب القرآني، فإن الإنسان يحتل فيه أيضاً مكانة مركزية. فهو المختار من الله، وشغله الشاغل.) (4)

فإذا كانت توجد في القرآن مركزية إنسانية، وأنها خاضعة للمقاصد والمخططات الإلهية، فإن هذا في رأي جعيط بحد ذاته يمثل شكلاً من أشكال النزعة الإنسانية. كما يعتقد جعيط أن في القرآن درجة إنسانية أرفع، إنها مكانة الإنسان في مغامرة الوجود، وفي غائية الخلق، وفي التاريخ. وبعد التعرف على النزعة الإنسانية في القرآن الكريم، يرى جعيط أن من الضلال والخطأ ما ذهب إليه المستشرق الفرنسي فون غروبنوم حين اعتبر إن الإسلام أظهر منذ بدايته، قليلاً من الاعتبار للإنسان.

. 2 .

محمد أركون والنزعة الإنسانية

ثالثاً: محاولة الدكتور محمد أركون. وقد تقصدت تأخير الحديث عن هذه المحاولة لتسليط الأضواء عليها بصورة أكبر، لكونها أوسع وأضخم المحاولات التي تناولت الحديث عن النزعة الإنسانية في المجال العربي والإسلامي، وأكثرها تراكمًا وثرًا، ولعلها من أسبق المحاولات زمنًا. حيث ترجع إلى ستينيات القرن العشرين، حين اشتغل الدكتور أركون على هذا الموضوع في

إطار رسالته للدكتوراه التي أنجزها عام 1969م، وصدرت في كتاب بالفرنسية عام 1970م، ولم تعرف في العالم العربي إلا متأخراً، وبعد ما يزيد على ربع قرن حين صدرت الترجمة العربية للكتاب عام 1997م بعنوان (نزعة الأنسنة في الفكر العربي.. جيل مسكويه والتوحيد)، وأتبعه لاحقاً بدراسات جمعها في كتاب حمل عنوان (معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية) صدر بالعربية عام 2001م.

وما بين هذين الكتابين تظهر مفارقات أساسية تكشف عن ملامح التطور والتغير في رؤية أركون لمسألة النزعة الإنسانية في مجال الفكر العربي والإسلامي.

ومن هذه المفارقات أن أركون في الكتاب الأول كان محكوماً بذهنية المكتشف الذي وجد ضالته حين تعرف على فترة ذهنية مبكرة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ترجع إلى القرن الرابع الهجري . العاشر الميلادي. وهي الفترة التي شهدت ازدهار الفلسفة وتجلت فيها العقلانية، وظهرت فيها النزعة الإنسانية، فقبض أركون على هذه الفترة، وظل يبشر ويبجل بها، وكأنها من مكتشفاته الفكرية. وأما في الكتاب الثاني فكان أركون محكوماً بذهنية المناضل والمدافع من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، وعنوان الكتاب يعطي أقوى إيحاء لهذا المعنى، حين أشار فيه إلى ما وصفه بالمعارك الفكرية التي خاضها من أجل فرض الأنسنة الحية حسب تسميته، في السياقات الإسلامية.

وفي الكتاب الأول كانت مهمة أركون التعريف والترويج لفكرة الأنسنة، ومحاولة لفت النظر لهذه الفكرة، وإدماجها في المجال التداولي العربي والإسلامي. وفي الكتاب الثاني كانت مهمته معرفة وقياس إلى أين وصلت تلك الفكرة؟ وما هي المنزلة التي حضيت بها؟ وما هو الأفق الفكري الذي أضافته تلك الفكرة إلى الفكر العربي والإسلامي؟.

وفي الكتاب الأول كان أركون باحثاً في التاريخ، وناظراً لجيل مسكويه، وأبي حيان التوحيدي، وأبي الفضل ابن العميد، والصاحب بن عباد، وجميع الأدباء والفلاسفة والكتاب الذي ساهموا في إنعاش المناظرات الشيقة حسب وصف أركون، وفي خلق الجو الفكري الاستثنائي كما يقول، الذي ساد في مجالس العلم أثناء القرن الرابع الهجري. وفي الكتاب الثاني كان باحثاً عن الحاضر في الدرجة الأولى، وناظراً إلى السياقات الإسلامية المعاصرة، وداعياً إلى إحياء الأنسنة فيها.

في الكتاب الأول كان أركون متقيداً بشروط البحث الأكاديمي الصعب ومقتضياته، وبالصرامة العلمية، والضبط المنهجي، لكون الكتاب رسالة للدكتوراه مقدمة لجامعة عريقة، هي جامعة السوربون، وإلى كلية لها تقاليداً هي كلية الإستشراق للدراسات العربية والإسلامية. وحين يشرح أركون الواقع العلمي الذي عاصره يقول (كان طالب الدكتوراه في ذلك الوقت مضطراً لمراعاة القواعد الصارمة السائدة في السوربون قبل ثورة 1968م... وكنت مضطراً للتقيد بجميع القواعد

الأكاديمية الثقيلة، من أجل إكمال أطروحتي ومناقشتها، وخاصة إنني كنت في أكثر أقسام السوريين محافظة، أي قسم الاستشراق الخاص بالدراسات العربية والإسلامية.(5)

وأما كتابة الرسائل الجامعية فكانت تتطلب كما يضيف أركون أسلوباً خاصاً، وتفرض إكراهات وقيوداً معينة على الباحث. تتعلق هذه القيود بطريقة التصميم الفكري للرسالة، وبالمنهجية المتبعة لإنجازها، وبطريقة الأسلوب والعرض الشكلاني لها.

وعندما أراد أركون تقديم هذا الكتاب إلى الوسط العربي، فكر في تقديم نسخة مختصرة وخفيفة أو مخففة تكون سهلة المنال على الجمهور العريض، ولكن سرعان ما اضطر للتراجع عن هذا الحل السهل، بعد أن فكر في الأمر ملياً كما يقول. وذلك بعدما أخذت تنتشر النزعة التجيلية والتسليمية والإيديولوجية، حسب وصفه، في الكتب المتعلقة بالإسلام والحضارة الإسلامية.(6)

أما في الكتاب الثاني فقد كان أركون أكثر تحراً من تلك القيود والإكراهات، ومن تلك الصرامة العلمية والمنهجية الشديدة والمفرطة. وذلك بعد أن تحول من كونه طالباً يسعى لكسب الاعتراف بالجدارة العلمية، إلى كونه أستاذاً مرموقاً له منزلته العلمية، وما يستتبعه هذا التحول من مفارقات طبيعية، تظهر في طريقة التعاطي مع قواعد المنهجية والبحث العلمي. ويمكن القول أن الكتاب الأول يعد كتاباً مرجعياً في موضوعه، وتخصصياً في مجاله، بينما الكتاب الثاني يمكن أن يكون أكثر متابعة وتداولاً وانتشاراً حتى لو عد هذا الكتاب من تذييلات وحواشي الكتاب الأول.

في الكتاب الأول كان أركون يحاول أن يبرهن على وجود نزعة إنسانية في الفكر العربي والإسلامي، مشابهة لتلك النزعة التي ظهرت في الفكر الأوروبي خلال عصر النهضة في القرن السادس عشر. أما في الكتاب الثاني فقد ظل يلفت النظر إلى وجود أنواع من النزعات الإنسانية وليس نوعاً واحداً، وحسب قوله (نحن نعترف اليوم بوجود عدة أنواع من النزعات الإنسانية، وليس نوعاً واحداً. وهي أنواع ذات تلوينات دينية أو علمانية، روحانية أو فلسفية)(7).

وبعد أن كان أركون في الكتاب الأول مسكوناً بهاجس البحث عن النزعة الإنسانية في المجال العربي والإسلامي، أصبح في الكتاب الثاني مسكوناً بهاجس البحث عن نزعة إنسانية يصفها مرة بالشاملة، ومرة بالكونية، على أن تكون نزعة إنسانية محسوسة أو واقعية، لا تجريدية ولا شكلانية، تتجاوز في نظره حدود الأديان والطوائف والقوميات والأعراق لكي تصل إلى الإنسان في كل مكان. وإلا فلن تكون هناك نزعة إنسانية حقيقية، وهي إذا ما استثنيت إنساناً واحداً من نعمها تكون قد فقدت إنسانيتها.

بالإضافة إلى أن طبيعة المناخ الفكري والسياسي الذي كان سائداً في زمن الكتاب الأول، يكاد يختلف بصورة جذرية عن طبيعة المناخ الفكري والسياسي الذي كان سائداً في زمن الكتاب الثاني. فحينما عاد أركون إلى كتابه الأول ليكتب مقدمة للطبعة العربية التي صدرت عام 1997م، أشار إلى بعض ما حصل من تحول مذهل في طبيعة المناخ الفكري والسياسي، بقوله

(عندما كتبت أطروحتي في الستينات ما كنت أستطيع أن أتخيل كل هذا الجو المرعب والقمعي الهائل الذي يهيمن علينا اليوم بسبب انتشار الحركات المتطرفة. في ذلك الوقت كانت الفرحة العارمة بنيل الاستقلال تهيمن على الشعوب التي تخلصت من نير الاستعمار. كانت الشعوب فخورة بنيل استقلالها المكتسب لأول مرة، أو المعاد اكتسابه بالنسبة للبعض)(8) وفي الكتاب الثاني أشار أركون إلى التحولات الجديدة التي دخلت على المناخ الفكري والسياسي، وفي طليعة هذه التحولات وأكثرها خطورة وتأثيراً، انبعاث العولمة التي جعلت العالم بمثابة الوطن للناس.

وجوهر أطروحة أركون تقوم على أمرين أساسيين ومتراپطين، هما:

الأمر الأول: البرهنة على وجود نزعة إنسانية عرفها الفكر العربي والإسلامي في القرن الرابع الهجري . العاشر الميلادي، نشأت بعد استلهاام التراث الفلسفي الإغريقي. فدراسة الأدبيات الفلسفية للقرن الرابع الهجري، تتيح لنا كما يقول أركون أن نتأكد من وجود نزعة فكرية متركزة حول الإنسان في المجال العربي والإسلامي. وهذا ما يدعوه أركون بالأنسية العربية، بمعنى أنه وجد في ذلك العصر السحيق تيار فكري يهتم بالإنسان، وليس فقط بالله. وكل تيار يتمحور حول الإنسان وهمومه ومشاكله حسب رأي أركون، يعتبر تياراً إنسياً أو عقلائياً.

وهذا الرأي هو بخلاف ما هو شائع وثابت عند المستشرقين الأوروبيين الذين لم يكن يعتقدون بوجود نزعة إنسانية إلا في عصر النهضة، وفي الحضارة الأوروبية بالذات. وبالتالي فإن النزعة الإنسانية هي شأن وامتياز أوروبي، ينبغي أن يسجل عليه صنع في أوروبا.

وإلى سنوات الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين ظل بعض المستشرقين، مثل الفرنسي غوستاف فون غروبناوم، كما يقول أركون يحتج على تطبيق مفهوم النزعة الإنسانية في المجال العربي والإسلامي، باعتبار أن هذا المفهوم مرتبط بانبثاق الحداثة في أوروبا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، ولا علاقة له بعالم الإسلام.

في حين يرى أركون أن النزعة الإنسانية ظهرت في الحضارة العربية الإسلامية، قبل أن تظهر في الحضارة الأوروبية بعدة قرون.

الأمر الثاني: تحليل الأسباب الفكرية والتاريخية التي أدت إلى نسيان أو ضمور واضمحلال النزعة الإنسانية في الفكر العربي والإسلامي في القرن الخامس الهجري . الحادي عشر الميلادي، بعد مجئ السلاجقة. وبالتالي البحث عن كيف ماتت واضمحلت النزعة الإنسانية في الفكر العربي والإسلامي خلال فترة قصيرة، وكيف استمرت وتنامت في الفكر الأوروبي منذ عصر النهضة وإلى اليوم؟.

ولهذا يرى أركون أن المهمة الملقةة على عاتق المؤرخ أو المفكر، اليوم هي تبيان كيفية ضمور تلك النزعة الإنسانية الواعدة.

والغاية من هذه الأطروحة في نظر أركون هي البحث عن ما هو السبيل إلى بعث الأنسنة من جديد في المجال العربي والإسلامي؟ وكيف يمكن وصل ما انقطع واستلهامه مجدداً لكي يبنى عليه نهضة جديدة؟

هذا ما يريد أركون أن يسجله لنفسه، منذ أن إلتقت متأخراً إلى المجال العربي والإسلامي، بعد أن كان غائباً ولزمن طويل عن هذا المجال، ولعله برغبته وإرادته، فجميع مؤلفاته كتبت بالفرنسية، ونقلت إلى العربية مترجمة، مع أنه يحمل شهادة ليسانس حصل عليها من قسم اللغة العربية، كلية الآداب بالجامعة الجزائرية في خمسينيات القرن العشرين.

فقد أراد أركون من هذا الحديث المكثف والواسع عن الأنسنة، أن يقدم حسب تصوره فتحاً عظيماً وجديداً للفكر العربي والإسلامي، يذكره ويصله بعصر الإبداع والتجدد الفكري والفلسفي في القرن الرابع الهجري من جهة، ويذكره ويصله من جهة أخرى بعصر الحداثة الطافرة في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر. وهاتان هما القطيعتين الفكريتين، اللتان يدعو أركون لتجاوزهما من أجل الولوج في عالم الحداثة، والسير في ركب المدنية.

كما أراد أركون أن يقدم نفسه بصفته المفكر الذي يخوض المعارك الفكرية من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ولعله ينظر لنفسه كذلك على أنه المفكر الوحيد الذي جعل من قضية الأنسنة جبهته التي يخوض فيها معاركه الفكرية، وباعتباره المفكر الذي فتح على الفكر العربي والإسلامي الاهتمام بقضية الأنسنة، وتطوير المعرفة بها، والانخراط في معاركها.

ولهذه المهمة تقصد أركون كما يقول أن يستعمل مصطلحاً جديداً وغريباً، وغير مستخدم في السابق من قبل أحد، وهو مصطلح الأنسنة الذي أدهش الجمهور العربي حسب قوله أو الناطق بالعربية، وربما أركونه. وظل أركون يشير إلى هذه الملاحظة بشكل ملفت عدة مرات، وفي كل مرة يشير إلى جانب مختلف عن الآخر، ولا أدري هل هو بقصد منه، أم هو نوع من الإرباك. فمرة يقول (لقد اقترحت مصطلح الأنسنة لكي ألفت الانتباه إلى تلك الأبعاد الغائبة بعد ازدهارها في عهد الأدب والأدباء، ثم لكي أدعو بإلحاح إلى ضرورة إحياء الموقف الفلسفي في الفكر العربي خاصة، والفكر الإسلامي عامة.) (9)

ومرة ثانية يقول (وأنا عندما اعتمدت مصطلحاً غريباً وجديداً كالأنسنة، فإني أردت لفت الانتباه إلى ضرورة إعادة التفكير في النزعة الإنسانية الدينية المشتقة من الإثنروبولوجيا الروحانية القرآنية، كما أردت في الوقت ذاته إعادة التفكير بالنزعة الإنسانية الفلسفية أو المستلهمة من قبل الفلسفة) (10)

وفي مرة ثالثة يقول (عندما ترجم كتابي مؤخراً إلى اللغة العربية. نزعة الأنسنة في الفكر العربي. اضطرت إلى اشتقاق مصطلح جديد هو الأنسنة، كمقابل للمصطلح الفرنسي Humanisme،

وكنت أمل من وراء ذلك تشجيع الجمهور العربي أو الناطق بالعربية على فتح مناقشة حول ترجمة مفهوم مفعم بالمضامين القديمة والغنية لهذا المفهوم(11)

ومرة رابعة حين توقف مترجمه هاشم صالح أمام مصطلح الأنسنة، شارحاً تفضيل أركون لهذا المصطلح، وتعليل إصراره عليه، بقوله (محمد أركون اخترع مصطلح الأنسنة، كتعريب للمصطلح الأوروبي هيومانيزم . Humanisme . وكنت أنا شخصياً قد اقترحت ترجمتين هما: النزعة الإنسانية، والفلسفة الإنسانية. ويصر أركون على الفرق بين الأنسنة والنزعة الإنسانية، لأن الأولى تركز النظر في الاجتهادات الفكرية لتعقل الوضع البشري وفتح آفاق جديدة لمعنى المساعي البشرية لإنتاج التاريخ، مع الوعي أن التاريخ صراع مستمر بين قوى الشر والعنف وقوى السلم والخير والجمال والمعرفة المنقذة من الضلال.) (12)

والحقيقة إننا لسنا أمام مشكلة مصطلح بحاجة إلى من يخترعه لنا، أو يلفت نظرنا إليه بقوة أو غرابة، كما صور ذلك أركون. وإنما المشكلة في توليد هذه النزعة الإنسانية من داخل منظومتنا الفكرية، وفي بناءها وتحققها وممارستها الفعلية في بيئتنا الاجتماعية. ويظهر على أركون أنه مسكون بهاجس اختراع المصطلحات والتسميات الجديدة والغريبة، التي تتكاثر في مؤلفاته، وبحاجة إلى من يشرحها ويعرف بها، وهذا ما يقوم به معرب مؤلفاته وشارحها هاشم صالح.

ويربط أركون وآخرون أيضاً النزعة الإنسانية بازدهار النزعة العقلانية، فلا نزعة إنسانية حسب رأيهم بدون فلسفة أو فكر فلسفي يغذيها ويدعمها. وهذا ما يفسر عند أركون انبعاث واضمحلال النزعة الإنسانية في المجال العربي والإسلامي. فانبعثها في القرن الرابع الهجري كان نتيجة استلهام التراث العقلي والفلسفي الإغريقي، واضمحلالها في القرن الخامس كان نتيجة تراجع التراث العقلي وموت الفلسفة في السياقات العربية والإسلامية. وأما الفكر اللاهوتي أو الديني كما يقول هاشم صالح معلقاً على كلام أركون في الهامش، لا يكفي وحده لضمان الأنسنة أو النزعة الإنسانية.

ومن هؤلاء الآخرون الذي أقصدهم، هشام جعيط الذي يرى أن مفهوم النزعة الإنسانية في المجال الأوروبي تطور بتأثير العقلانية التي قلبت القيم القديمة في داخل الفكر الأوروبي، لهذا يعتقد جعيط أن هناك التحام بين النزعة الإنسانية والنزعة العقلانية في مظاهرها المتعددة والمتشعبة.

أما حينما يقيم أركون إلى أين وصلت محاولته في ترسيخ وتدعيم منحى الأنسنة في المجال العربي والإسلامي، وقياس مستويات التقدم في هذا الشأن، فإنه يرى أن كتابه (نزعة الأنسنة في الفكر العربي) الذي صدرت ترجمته العربية عام 1997م، لم يلحظ حتى فترة صدور كتابه الثاني (معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية) عام 2001م، ولم يلحظ حسب رأيه بأي اهتمام، مثله في ذلك مثل بقية المنشورات ذات الأبعاد العلمية والفكرية. وهذا ما يعطينا في نظره

فكرة بليغة عن ظروف ممارسة الفكر والبحث في السياقات الإسلامية, ومدى تدهورها وانغلاقيتها. (13)

ورجع أركون مرة ثانية لمثل هذا الانطباع, واعتبر أن نفس الكتاب السالف الذكر لم يقرأ إلا قليلاً, والمناقشة المأمولة لم تحصل. وهذا دليل عنده كما يقول بين أدلة أخرى عديدة, على ما كان قد دعاه منذ زمن طويل بالمستحيل التفكير فيه, واللامفكر فيه, المتراكمين داخل الفكر الإسلامي منذ القرن الثالث عشر. (14)

وأما شارحه هاشم صالح فله تقدير آخر, حيث يرى أن أركون ينتشام (أكثر مما ينبغي وينسى أن فكره أصبح أحد التيارات الأساسية في الساحة الثقافية العربية. أقول ذلك على الرغم من أن ترجمته لم تكتمل بعد, بل لا تزال في بدايتها بعد عشرين سنة من العمل المتواصل. أو قل وصلت إلى منتصفها لكي تكون أكثر دقة. والواقع أن فكره صعب ولا يمكن فهمه إلا بعد الإطلاع على التراث الإسلامي نفسه, وتراث الحداثة الأوروبية, وكيفية تطبيق المناهج والمصطلحات الحديثة على التراث الديني, وهذه أشياء ليست متيسرة لجميع الناس, بل وليست متيسرة حتى لأساتذة الجامعات في بعض الأحيان, فما بالك بالقارئ العادي؟) (15)

. 3 .

ملاحظات ونقد

إذا كنا نعتز لأركون أنه قدم أوسع حديث عن النزعة الإنسانية, وأوسع معرفة معجمية أو قاموسية تتحدث عن المفاهيم والمصطلحات المرتبطة بالنزعة الإنسانية, وهو يتفوق من هذه الناحية على الآخرين في النطاق العربي. ومؤلفاته تعد ثرية من هذه الناحية, ومرجعية لكل من يبحث حول هذا الموضوع. إلا أننا نسجل بعض الملاحظات في هذا الشأن:

أولاً: لقد كان أركون محكوماً بالمعنى الغربي الذي يعطى لمفهوم النزعة الإنسانية, وهو المعنى الذي يدافع عن المركزية الإنسانية في مقابل المركزية اللاهوتية, ويحاول إحلال مركزية الإنسان بدل مركزية اللاهوت أو العقيدة الدينية. ويتناغم هذا المعنى مع طبيعة السياق التاريخي الأوروبي الذي اصطدم بذهنية العصور الوسطى, التي جعلت من اللاهوت نظاماً قيمياً ومعياريًا له حاكمية على كل شيء, وعلى أساسه تحدد قيمة الأشياء ومصائرهما, فالعلم ليس له قيمة إذا لم يتوافق مع اللاهوت. وهكذا الإنسان ليس له قيمة إذا لم يتوافق كذلك مع اللاهوت. فلم يعد الإنسان قادراً على أن يمارس حرته, أو يدافع عن حقوقه, أو يحفظ كرامته. وأمام هذا الواقع الذي وصفته الأدبيات الأوروبية بالمظلم, اندفع الأوروبيون لتغييره عندما حانت الفرصة لهم, فقاموا بانقلاب على اللاهوت, وطوروا لأنفسهم فلسفة جديدة عرفت بالفلسفة الإنسانية التي جعلت من الإنسان مركزاً بديلاً عن اللاهوت والعقيدة الدينية. وقادتهم هذه الفلسفة للعودة إلى تراث ما قبل عصر اللاهوت, وهو التراث الإغريقي والانفتاح عليه بصفته تراثاً إنسانياً, لكي يسهم في

ترسيخ وتدعيم الفلسفة الإنسانية ومركزية الإنسان. وهذا يعني أن النزعة الإنسانية في الفكر الأوروبي مرتبطة بسياق تاريخي هو الذي شكل طبيعتها وهويتها، وبلور ملامحها ومحدداتها، وهو سياق يختلف جذرياً وطبيعة السياق التاريخي الذي عاصره الفكر الإسلامي. وبالتالي فإن النزعة الإنسانية هذه، هي نظرية أوروبية نفتح عليها، ونتعاطى معها، على هذا الأساس، وليس بصفتها نظرية كونية نسلم بها بصورة مطلقة وتامة.

ثانياً: لكون أن هذه النزعة الإنسانية جاءت كرد فعل عنيف أمام سطوة وقوة هيمنة وجبروت اللاهوت، وتشكلت فلسفة هذه النزعة على أساس إحلال مركزية الإنسان مكان مركزية اللاهوت. وهذه كانت فلسفة عصر النهضة في القرن السادس عشر الذي اندفع فيه الأوروبيون بحماس كبير نحو الاقتلاع من القيود والأغلال التي حاصرتهم وضيقت عليهم في ظل هيمنة ومركزية اللاهوت. لذلك فقد حملت هذه النزعة معها موقفاً عدائياً تجاه الدين، أو بذور موقف عدائي تجاه الدين، أو إقصائي له، سعياً نحو التحرر والتمرد على الوضعيات السابقة، ومن ذهنية التحريم والتكفير.

وتواصلت هذه المغامرة في تقييد الدين وإقصاءه من عصر النهضة، إلى عصر التنوير في القرن الثامن عشر، وفي هذا العصر تمت تصفية البقية الباقية من العلاقة مع اللاهوت، وحصل أكبر تمرد في أوروبا على الدين والعقيدة الدينية، وأصبح العقل هو الدين الجديد لأوروبا، بعد الإطاحة بالدين القديم. وذلك بسبب ما تعرض له الدين من نقد منظم وجذري قوضت أركانه وأساسياته، ووصل الحال إلى أن أعلن نيتشه في القرن التاسع عشر صرخته المدوية لقد مات الإله. لهذا فإن النزعة الإنسانية التي وصلت إلينا ليست بريئة من العداء إلى الدين، أو أنها تحمل معها مثل هذه البذور. الأمر الذي يجعلنا نتحفظ على هذه النزعة، ونتعامل معها بطريقة نقدية لتصفية تلك البذور العدائية للدين.

وحتى النزعة الإنسانية التي يدعو إليها أركون ويكافح ويقارع من أجلها، لا تخلو من بذور عدائية للدين، ونلمس هذا الأمر في نصوص صريحة له، مثل قوله (وإذا ما أردنا أن نقوم اليوم باستعادة نقدية لمسألة النزعة الإنسانية في البيئات التي يهيمن عليها الإسلام كدين، فإنه ينبغي علينا أن نأخذ بعين الاعتبار هذا البعد التراجيدي أو المأساوي، فهو الذي يساعدنا على العودة إلى الأصول المفهومية الأولى للفلسفة الإنسانية)(16)

وحين يتساءل أركون ماذا أقصد بالبعد التراجيدي؟ يجيب بقوله (أقصد بأن هناك قدراً تاريخياً يصيب المجتمعات البشرية بشكل لا حيلة لها فيه، ولا مرد له. وينبغي أن نحسب له الحساب، وليس فقط لعامل الإسلام، صحيح أن هذا العامل يميل إلى أن يكون مهيمناً حالياً بسبب ضغط التراث وفعاليته الإيديولوجية الرهيبة)(17)

وهناك العديد من النصوص في مؤلفات أركون، التي تشير إلى مثل هذا الموقف السلبي، أو غير الإيجابي تجاه الدين. خصوصاً وأنه يتطلع لثورة فكرية في المجتمعات العربية والإسلامية، شبيهة بالتي حصلت في المجتمعات الأوروبية، تقوم بإحلال مركزية الإنسان مكان مركزية الدين.

ثالثاً: يحاول أركون أن يقدم نفسه على أنه ضد الإيديولوجيات والموقف الإيديولوجي، وينسب نفسه إلى المجال المعرفي، ويحلو له أن يصنف مواقفه، ويعطيها صفة الموقف المعرفي والعلمي. ويضع نفسه في موقع الممارس لنقد الإيديولوجيات وتفكيك خطاباتها. لكن هذا الموقف، وهذا الفعل لا يعطي الإنسان صك براءة، أو حصانة من الإيديولوجيا، والوقوع في فخها، أو التلوث بها.

وفي خطاب أركون نلمس مثل هذه الإيديولوجيا التي يكرهها، حين يحاول ربط أو توظيف النزعة الإنسانية بما يخدم العلمنة العريضة على قلب أركون، والمستमित في الدفاع عنها، والمقارع من أجلها. فهو يمتزج بين الأنسنة والعلمانية، ويعتبر أن كل تيار يتمحور حول الإنسان وهمومه ومشاكله يعتبر تياراً إنسياً أو عقلانياً أو علمانياً (18). ويصف الفترة التي وجدت فيها النزعة الإنسانية في المجال العربي والإسلامي خلال القرن الرابع الهجري، بفترة العلمنة الجينية، وحسب قوله (نلمح من خلال دراسة تلك الفترة، ظهور علائم على العلمنة الجينية، أو البدائية. من أبرز هذه العلائم إضعاف هيئة الخلافة من قبل الأمراء البويهيين، ثم ازدياد أهمية الدور الذي يلعبه العقل الفلسفي من أجل تجاوز الصراعات المتكررة والحاصلة بين الطوائف، والمذاهب، والعقائد، والتراثات العرقية. الثقافية. ومن المعلوم أن الخلافة تتمتع برمزية دينية عالية، واستخفاف البويهيين بها يعني السير في طريق العلمنة لمؤسسة السلطة العليا. كما أن صعود العقل الفلسفي على حساب العقل المذهبي الأرثوذكسي يعني أيضاً تأكيداً لعلمنة الفكر في الساحة العربية. الإسلامية. وهذه عناصر كانت موجودة في القرن الرابع). (19)

كما يرى أركون أن انتصار الفلسفة والعلم الإغريقي في الساحة العربية والإسلامية، هو الذي أتاح تقوية النزعة الإنسانية المعلننة في القرن الرابع الهجري. (20) فهذا الربط بين الأنسنة والعلمنة عند أركون يضيف تحفظاً واحتراساً. وفي مثل هذه الحالة تكون العلمنة بمثابة العقيدة للأنسنة، بحيث لا يمكن الوصول إلى الأنسنة بدون العلمنة، وهذه هي الإيديولوجيا بتمامها.

رابعاً: في وقت سابق اعتقد الدكتور محمد إقبال أن الفلسفة اليونانية القديمة، قد غشت على أبصار مفكري عالم الإسلام، وحجبت عنهم روح القرآن والاستلهام من معارفه الصافية والمتجددة.

وتعد هذه القضية من أبرز القضايا التي حاول إقبال معالجتها في كتابه الشهير (تجديد التفكير الديني في الإسلام).

ونفس الكلام أقوله اليوم، أن الفلسفة الأوروبية الحديثة قد غشت على أبصار مفكري عالم الإسلام، وحجبت عنهم روح القرآن والاستلهام من معارفه الصافية والمتجددة. وهذا ما يصدق عندي على محاولة أركون. فبدل أن يستلهم النزعة الإنسانية من منابع القرآن، ومن روح وجوه الإسلام، ليكون معرفاً ومكتشفاً لهذه النزعة، ومحافظاً على استقلاله الفكري، ومدافعاً عن هذه النزعة في معادل الفكر الأوروبي، بدل ذلك يخلق أركون الطريق أمام الاستلهام من القرآن الكريم، ويتمسك بالمعنى الغربي، ويحاول إسقاطه على المجال الفكري العربي والإسلامي. لأنه واقع تحت تأثير مديونية المعنى حسب الاصطلاح الذي يستخدمه أركون نفسه، وهو من اختراع الباحث الفرنسي المعاصر مارسيل غوشيه، فأركون مدين للفكر الأوروبي في معارفه.

وهذا المنحى عند أركون هو بخلاف نهج المفكرين الآخرين الذين وجودوا في القرآن الكريم منبعاً ثرياً وصافياً ومتجدداً لاستنباط واكتشاف نزعة إنسانية إسلامية. وهذا ما سعى إليه الدكتور علي شريعتي الذي رجع في محاضراته عن الإنسان في الإسلام إلى الآيات القرآنية التي تحدثت عن بداية خلق الإنسان، والآيات التي تحدثت عن الإنسان والمعرفة، والإنسان والأمانة، والإنسان ذو البعدين، بعد (وخلقته من طين) وبعد (ونفخنا فيه من روجي).

وهذا ما سعى إليه أيضاً الدكتور هشام جعيط الذي خصص قسماً في مقالته السالفة الذكر عنونه (الإنسانية القرآنية)، حيث رجع إلى نفس الآيات التي رجع إليها من قبل الدكتور شريعتي، وأضاف إليها آيات أخرى مثل الآيات الخمس الأولى من سورة العلق، وهي أول ما نزل من الذكر الحكيم، فقد اعتبر أن مما له دلالة خاصة أن يخاطب الوحي الأول الإنسان في قوله تعالى (اقرأ باسم ربك الذي خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم * الذي علم بالقلم * علم الإنسان ما لم يعلم)(21).

ولعل أوسع محاولة في هذا النطاق ما سعت إليه الدكتور منى طلبية في مشاركة لها بعنوان (قراءة القرآن بين الوعي الشفهي والكتابي.. تأملات في نشأة النزعة الإنسانية في الثقافة العربية) نشرت ضمن كتاب حمل عنوان (النزعة الإنسانية في الفكر العربي.. دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط) صدر في القاهرة عام 1999م.

ولهذا يمكن القول أنه توجد نزعة إنسانية في الإسلام منبعها القرآن الكريم، الذي خاطب الإنسان في أول آية نزلت، بأية العلم (اقرأ) وشجعه على طلب العلم، والسير في الأرض للنظر والاعتبار والتعارف، وخصص سورة كاملة باسم الإنسان، واختتم بكلمة الناس في سورة الناس. إلى غير ذلك من دلائل وإشارات كثيرة، وثرية بالمعاني.

خامساً: يعطي أركون في مؤلفاته إحياءات كما لو أن جهده، هو الجهد الفريد والنادر والوحيد الذي يستحق المتابعة والاهتمام، لكونه المحيط بالعلم والمعرفة، والقادر على صنع التأثير والتغيير. وفي المقابل لا يرى في جهد الآخرين أنها مجدية أو فاعلة، وبصريح العبارة عنده أن (كل الجهود التي يبذلها المثقفون والباحثون في هذا الاتجاه غير مجدية علمياً وفكرياً. لماذا؟ لأنهم لا يفعلون إلا أن يكرروا نفس المعارك والمناقشات والتدريبات التربوية التي شهدنا بغزارة المسار الأوروبي للحدثة الفكرية في مواجهة النظام المعرفي الخاص بمجتمعات الكتاب المقدس). (22)

وفي الوقت الذي تحفل مؤلفات أركون بأسماء المفكرين والفلاسفة والمستشرقين الغربيين، فإنه لا يأتي على ذكر مفكري العالم العربي والإسلامي، وحين يأتي على ذكر أحد منهم، فإنه غالباً ما يكون في سياق نقدي، حيث يقلل من شأنهم ومنزلتهم، ومكانتهم الفكرية والعلمية، كما لو أنه يظهر تعالياً عليهم.

والخلاصة أن أركون حاول البحث عن نزعة إنسانية في المجال العربي والإسلامي، تكون شبيهة للنزعة التي ظهرت في الفكر الأوروبي ومعبرة عنها، ومتماهية معها، كما لو أنه يبحث عن المعنى الأوروبي للنزعة الإنسانية في المجال العربي والإسلامي.

وهذا ليس هو نهاية المطاف، ويبقى البحث مشروعاً في الكشف عن النزعة الإنسانية في التصور الإسلامي.

الهوامش

1. محمد أركون. نزعة الأنسنة في الفكر العربي.. جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، 1997م، ص.6
2. فاضل رسول. هكذا تكلم علي شريعتي، بيروت: دار الكلمة، 1987م، ص.219
3. هشام جعيط. أزمة الثقافة الإسلامية، بيروت: دار الطليعة، 2000م، ص.47
4. المصدر نفسه. ص.49
5. محمد أركون. نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص.13
6. المصدر نفسه. ص.43

7. محمد أركون. معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية, ترجمة: هاشم صالح, بيروت: دار الساقي, 2001م, ص.44
8. محمد أركون. نزعة الأنسنة في الفكر العربي, ص.12
9. محمد أركون. معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية, مصدر سابق, ص.12
10. المصدر نفسه. ص.30
11. المصدر نفسه. ص.47
12. المصدر نفسه. ص.7
13. المصدر نفسه. ص.31
14. المصدر نفسه. ص.47
15. المصدر نفسه. ص.31
16. محمد أركون. نزعة الأنسنة في الفكر العربي, ص.10
17. المصدر نفسه. ص.10
18. المصدر نفسه. ص.605
19. المصدر نفسه. ص.47
20. محمد أركون. معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية, ص.65
21. سورة العلق. آية 1-5.
22. محمد أركون. معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية, ص.55.

التحديات المعاصرة للمجتمعات المسيحية والإسلامية

جورزي زدانوسكي*

بما أن معتنقي المسيحية والإسلام يشكلون تقريبا نصف سكان العالم، فإن العلاقات بين هاتين الديانتين والحضارتين مهمة للعالم ول مستقبله.

إن الوضع الراهن لهذه العلاقات مترد للغاية. فالهجمات الإنتحارية في نيويورك وواشنطن ومدريد ولندن والهجمات على السياح الأجانب في أندونيسيا ومصر وتركيا بالإضافة إلى الحروب الدائرة في البلقان والعراق وأفغانستان والسودان، كلها قد تبرز مدى تصاعد وتيرة الصراع بين الحضارات وقد تنذر بحرب شاملة ومفتوحة بين الإسلام والحضارة الغربية. وما يزيد من احتمال وقوع ذلك الإصطدام هي الظروف التي يجري فيها الحوار بين الإسلام والمسيحية، والتي تدهورت في السنوات الأخيرة بينما تنامت وتعاضمت الصور النمطية السائدة في كلا الطرفين.

وفي المقابل، للإسلام والغرب 1400 سنة من العلاقات المتبادلة في سجلهما، بما في ذلك من فترات مواجهة تتمازج مع مراحل تبادل مكثف للقيم الثقافية والقيم المادية. وقد طبعت هذه المراحل بحب استطلاع متبادل وبكم كبير من الإقتراض الثقافي وكذا بمحاولات لمحاكاة بعضهما البعض. إن الإسلام والمسيحية هما كذلك جاران منذ أمد بعيد ويعيش محتضنوا الديانتين بجوار بعضهم البعض في الشرق الأوسط والبلقان وتركيا والهند والفلبين وأوروبا والولايات المتحدة.

الحوار والصراع

يا ترى، ما مستقبل هذه العلاقات المتبادلة، وماذا يعني ذلك للعالم برمته؟ هناك عدد من القضايا التي تساهم في إبراز الصورة الكاملة لهذا التعايش، ويعدُّ الجانب الديني واحداً من هذه القضايا. فالإسلام والمسيحية - نوعاً ما - ينحدران من نفس المصدر حيث أن كلاهما إبراهيمي. فهما يذكران نفس الشخصيات من قبيل آدم وحواء وإبراهيم وموسى وحتى عيسى وأمه. وهما يقدمان نفس النظرة إلى الحياة وإلى العالم وتاريخه وكذا نفس المفاهيم التي تحكم عجلة الوقت والصورة نفسها للخالق. ومن جهة أخرى، فهناك عدد من الاختلافات وهي حقاً اختلافات جوهرية حول ما سبق ذكره.

فالمسلمون يرفضون فكرة الثلاثية المقدسة. ولا يؤمنون بصلب المسيح. فهم يحترمونه لكونه رسولاً ولكن لا يعترفون بالوهيته. وفي المقابل فإن المسيحية لا تعترف بقدسية القرآن، وهو الكتاب الذي يعتقد المسلمون أنه يحوي خاتمة الرسالات. وقد ظهر تيار قوي داخل الديانة المسيحية منذ القرن السابع

* باحث ومدير دراسات البلدان الغير أوروبية .

الميلادي والذي يعتبر الإسلام هرطقة. فيبدو إذاً أن الحوار الديني كان سارياً بين الديانتين منذ قرون. وقد اتخذ هذا الحوار أشكالاً أخرى بعد عهد مجلس الفاتيكان الثاني، إلا أنه اضمحل بصورة واضحة خلال السنوات الأخيرة.

فالخصومة بل وحتى العداوة الناجمة عن ذلك لها جذور في التاريخ: فأحداث عدة مثل استيلاء المسلمين على القدس في القرن السابع الميلادي واقتلاع المسيحية من شمال أفريقيا والحروب الصليبية وطرد المسلمين من الأندلس وخصوصاً الاستعمار، والثمن الباهض من الدماء المسفوكة الذي كان على بعض البلدان الإسلامية دفعه في سبيل الاستقلال والإنعتاق؛ كل هذه الأحداث تركت آثار صدمات نفسية وحوازر تحول دون الاتصال والتواصل بين الجانبين. ويكفي ذكر أن الحروب الصليبية عند مسلمي الشرق الأوسط قد تركت صورة حية للفرنجة – كما كان المسيحيون الغربيون يعرفون آنذاك - الماكرين القساة والكافرين.

الصور النمطية الحية

لقد عرف التاريخ كذلك صوراً نمطية عدة والتي تبدو على أنها فعلاً جد متجذرة وذلك لأنها تنعكس من الأعمال الدينية والثقافية بما في ذلك أهم وأسمى الأعمال التي تشكل القلب الثقافي للحضارة. لقد كانت ثقافة العامة في القرون الوسطى تستقي معلوماتها من أناشيد ملحمية (Chansons de Gestes) كانت تقدم البطل الشرير على أنه ذلك العربي المسلم الماكر القاسي. وهكذا فقد حكمت الكوميديا الإلهية لمؤلفها دانتي (Dante) على محمد بالتعذيب الشديد، وهو حكم يستحقه لكونه مداناً بالهرطقة.

وفي المقابل، فإن الجانب الآخر يرد الصاع صاعين. فمنذ أوائل القرن التاسع عشر الميلادي، كانت الأمهات المكابيات يحذرن أبنائهن من الذهاب إلى جدة لأنهم قد يلتقون هناك بوحوش مخضرة الوجوه لا يترتب عن لقاءها خير – طبعاً كناية عن المسيحيين الأوروبيين. وما يعجب له المرء هو أن هذه الصور النمطية لا تتلاشى بمرور الوقت.

إن الاختلافات الدينية والإدراك المتبادل للآخر يشكلان مشكلة عويصة للعلاقات بين الإسلام والغرب. غير أن التحدي الحقيقي لكلا الجانبين يكمن في المشاكل السياسية العالقة وفي الاحتياجات الملحة للنمو. فما من شك أن الصراع الإسرائيلي الفلسطيني – الذي استمر منذ 1948م - لازال يلقي بظلاله على الحالة العامة لعلاقات الغرب مع العالم الإسلامي. فالدعم الأحادي الجانب لإسرائيل من طرف الولايات المتحدة وعدد من الدول الأوروبية بالإضافة إلى ركود مسلسل تفعيل الإتفاقيات الدولية بخصوص مستقبل الفلسطينيين، كل هذا يستنهض الإحساس داخل المجتمعات الإسلامية بظلم تاريخي، الشيء الذي من شأنه أن يشعل فتيل الخصومة مع الغرب ويذكي الإحساس بانحياز وتحامل الغرب ضده. وطبعاً، فمن الصعب توقع تحسن صورة الغرب في مجتمعات الشرق الأوسط وتخفيف التوتر بين الحضارات بمجرد نشوء

الدولة الفلسطينية. غير أن ذلك قد يشكل منعطفاً مهماً في تلك العلاقات وقد يفضي حتماً إلى الجروح وتخفيف التوتر.

الحرب على العراق

مشكل سياسي مهم آخر يتعلق بتدخل البلدان الغربية في العراق في آذار - مارس 2003م، وهكذا فإن ما يقارب 90% من المستجوبين في الشرق الأوسط عارضوا هذا التدخل. ففي حين يرى أغلب المستجوبين بعين الرضى خلع صدام حسين، فإن هؤلاء الأشخاص عينهم يعارضون التواجد الطويل الأمد للأمريكيين وحلفائهم بالعراق. فهم يؤمنون بأن الغرب له نوايا أخرى غير إرساء دعائم الديمقراطية في العراق؛ وهذه النية المضمرة ستشكل هدفاً لاحقاً سيتم الكشف عنه وهو الرغبة في الإستحواذ على منابع النفط العربي وتوفير التغطية الأمنية لإسرائيل وبذل قصارى الجهود للسيطرة على العالم الإسلامي. وفي هذا السياق يبدو تدخل سنة 2003م على أنه استعمار جديد وحلقة جديدة في سلسلة الوقائع التاريخية بين الجانبين، من أزمة قناة السويس سنة 1956م وحرب الأيام الستة سنة 1967م إلى تدخل الإتحاد السوفيتي في أفغانستان سنة 1979م. ومن هذا المنظور، فإن عدداً لا يستهان به من ساكنة المنطقة يتعاطف مع نضال القاعدة ضد الغرب رغم أن 6 إلى 7% فقط من المستجوبين يدعمون الإرهاب.

هناك معطى آخر يحول دون الوصول إلى الصلح ويتعلق باضطهاد بعض المسيحيين في البلدان الإسلامية وبوتيرة متصاعدة منذ أحداث 11 أيلول - سبتمبر 2001م. فقد أصبح المسيحيون في الشرق الأوسط، حيث كانوا متواجدين منذ 2000م سنة، يغادرون المنطقة أسراباً أسراباً. ويعود سبب هذه الهجرة إلى عدم الإستقرار وغياب الأمن في الوضعية السياسية وكذا الأزمة الاقتصادية المزمنة وازدياد انتعاض واحتقان الأغلبية المسلمة جراء التواجد العسكري للغرب المسيحي في المنطقة.

أسلمة أوروبا؟

هناك خوف متنام من الأسلمة التامة والشاملة ليس فقط في الشرق الأوسط بل وفي أوروبا، كذلك نظراً لوتيرة النمو الديموغرافي المستقر عند السكان المسلمون للإتحاد الأوروبي والتي تضم اليوم 20 مليون نسمة أي ما يعادل 5% من مجموع سكان بلدان الإتحاد الأوروبي. وقد عبر بوضوح عدد من الممثلين الرسميين للدول الإسلامية عن حتمية أسلمة الغرب مستقبلاً، وهم بتصريحاتهم هذه يصبون الزيت على النار ويزيدون في إنكاء نار العداوة بين الجانبين. فيمكن النظر إلى السلسلة المتواصلة للإرتياب المتبادل والخوف والهوس على أنها تقضي إلى أحداث من قبيل أعمال الشغب في فرنسا سنة 2005م. وتجدر الإشارة إلى أن أعمال الشغب هذه قد اندلعت على خلفية تنامي المعاداة للمهاجرين والمسلمين في أوروبا. إن الشرق الأوسط الإسلامي هو جار أوروبا المسيحية الأقرب. وهو يتخبط في مشاكل تنموية عويصة، وهو حتماً سوف لن يتمكن من مواجهتها لوحده. كما أنه من البديهي إن لم تحل تلك المشاكل فإن تبعاتها السلبية قد يكون لها وقع كذلك على أوروبا المجاورة. ويمكن حصر هذه المشاكل في: عدم الاستقرار

الاقتصادي وضعف نمو الناتج القومي الخام والإكتظاظ السكاني والنمو الديموغرافي السريع وتفشي البطالة والإرتفاع المضطرد للأمية إضافة إلى طرق التعليم البدائية المعتمدة. وهكذا، فالعالم العربي الذي يشكل 5% من مجموع سكان العالم لا يحظى إلا بـ2% من المبادلات العالمية ولا يستقطب سوى 1% من الإستثمار الأجنبي المباشر. وهو ينتج القليل القليل من الأعمال الفنية والعلمية ذات القيمة العالمية. وفي المجال السياسي، فهو تحت حكم أنظمة مستبدة وقمعية تخنق صوت المجتمع. ويساعد الحكم المستبد بدوره على تفشي المحاباة العائلية والزيونية والمحسوبية والرشوة. فيصبح الإرتقاء الإجتماعي والمهني رهيناً ليس بما في جعبة الفرد من علم ومعرفة بل بصلاته وقرابته. فغياب أي تحسن سريع في الوضعية الإقتصادية والسياسية هو مدعاة للإحباط واللامبالاة وجنوح إلى وسائل أكثر تطرفاً و عنفاً.

سيناريوهات المستقبل

إن تحسين وضعية السكان وتفعيل الإصلاحات في العالم الإسلامي هي مواضيع تزد أكثر فأكثر في المؤتمرات واللقاءات التي تعقد حول المنطقة. إنها تثير الإنتباه إلى أن المشاكل المتعلقة بالتنمية سوف تزداد حدة في ظل الوثيرة السريعة للنمو الديموغرافي في الشرق الأوسط.

إن المنطقة الممتدة من المغرب غرباً إلى عُمان شرقاً يسكنها الآن 320 مليون نسمة: وفي 2050 سوف يرتفع هذا العدد إلى 550 مليون. وبات لزاماً إثارة الإنتباه كذلك إلى استمرار العالم الإسلامي في «إدارة ظهره» لأوروبا على الصعيد الفكري. فهو لا يهتم كثيراً بما يجري في الغرب، لا ثقافة ولا علماً. والدليل الحي على هذا الأمر هو ندرة مراكز الدراسات الأوروبية في الجامعات العربية إذا ما قيست بمراكز دراسات الشرق الأوسط بالجامعات الأوروبية. وفي هذا الإتجاه، يتمسك سكان الشرق الأوسط باعتقادهم الراسخ أن عالمهم أرفع منزلة، لإعتقادهم أن الإسلام أحسن الديانات وأسامها.

تدرك أوروبا والإتحاد الأوروبي مشاكل جيرانها حق الإدراك. وتحاول مساعدتهم وذلك بواسطة إبرام اتفاقيات مع جمعيات من بلدان المنطقة وعبر برامج مساعدة تنخرط في سياسة الجوار المتوسطي وعبر عدة أشكال أخرى للتعاون بين مؤسسات حكومية وغير حكومية. فترى الطلبة المنتسبين إلى جامعات عربية يشركون في برامج الإتحاد الأوروبي مثل إيراسموس (Erasmus) وباحثين منتسبين لمراكز عربية يشتركون في برامج تمويلها المنظمة الأوروبية للعلوم بستراسبورغ. هذه أنشطة تسير في الإتجاه الصحيح لكونها تساعد على إنشاء روابط وعلاقات شخصية من شأنها أن تمهد الطريق للحوار بين الحضارات.

إن الصراع بين الإسلام والغرب لحقيقي بحكم الواقع. ويتجلى هذا الصراع على مستويات عدة ويخلق مشاكل مستعصية. ورغم أن الفردانية الغربية غالباً ما تكون صعبة التوافق مع روح الجماعة السائد في البلاد الإسلامية، فإن الإختلافات القائمة حالياً لا يجب أن تؤدي بالضرورة إلى نزاع مسلح بين الحضارتين. فالمطلوب هو التسامح والتفاهم المتبادل. ويجب إرساء دعائم إستراتيجية طويلة الأمد تضع

نصب أعينها الإندماج والإدماج الإقتصادي وبناء علاقات شخصية مبنية على مبدأ الإستفادة والربح المتبادلين.

وأما البديل فيبقى تعاضم رهاب الأجانب واستبداد الدولة على نطاق واسع، ما من شأنه أن يؤدي إلى فوضى عارمة. فكيف يا ترى ستتطور العلاقات المستقبلية بين الغرب والعالم الإسلامي؟ هذا يتوقف على كلا الجانبين – فالأمر رهين بمدى تمكن أوروبا من تجاوز مخاوفها من جيرانها ومدى قدرتها على النظر بعمق إلى مشاكلهم. كما يبقى رهينا كذلك بمدى قدرة النخبة الإجتماعية الإسلامية على الإستفادة من الفرص الكامنة في العنصر البشري بالمنطقة ومن المواد الخام ومن العولمة.

الثقاف اليوناني العربي خلال العصر العباسي الأول حركة الترجمة نموذجا

إنجاز: ذ.أسامة المتني*

لقد كانت حركة الترجمة في العصر العباسي الأول مثالا للثقاف اللغوي/الفكري بين اليونان والعرب، حيث تم إحياء العلم اليوناني الكلاسيكي داخل البيئة الثقافية العربية عبر احتضان واسع لنشاط الترجمة شمل فئات مهمة من المجتمع العباسي. لذا ينبغي التركيز منذ البداية على أن حركة الترجمة لم تكن نابعة من اهتمامات شاذة لبعض المجموعات الدينية أو الإثنية الناطقة بلسان يوناني وعربي معا، بل كانت حركة اجتماعية عامة توافقت حولها فئات اجتماعية مختلفة المشارب، فمَجَمَعُ الترجمة كان مَجَمعا علميا ضمَّ مختلف الأعراق و الديانات؛ فانظر كيف أن رعاة الترجمة بل والمترجمين أنفسهم كانوا عربا وغير عرب مسلمين وغير مسلمين... وعلى العموم يمكن أن نقول دون مبالغة إن هؤلاء كانوا عالميين في نظرهم إلى الآخر.

إن حركة الترجمة اليونانية العربية لا يمكن استيعابها بمعزل عن التاريخ الاجتماعي والسياسي والإيديولوجي للدولة العباسية؛ فهذه الأبعاد التاريخية هي التي توضح لنا خلفيات وأسباب وغايات قيام هذه الحركة التي يمكن أن نعدّها من أهم الحركات العقلية في تاريخ البشرية، ومثل هذه المقاربة توضح على نحو ما أن حركة الترجمة التي استهلّت خلال النصف الثاني من القرن الثاني الهجري وامتدت على مدى يزيد عن قرنين لم يكن نشاطها ولا ظهورها عشوائيا؛ بل كان نشاطا منظما وظهورا مُسَددا من طرف نخبة عملت على تحقيق أهدافها الثقافية والإيديولوجية فضلا عن تحقيقها لأهداف علمية سرّعت من التطور الحضاري في المجتمع العباسي.

ومن ناحية أخرى يمكن التأكيد على أن حركة الترجمة كانت مرتبطة إلى درجة كبيرة بتأسيس بغداد كعاصمة للامتداد الإسلامي الشاسع، لذا وبالنظر إلى الإيديولوجية التي تبناها الخلفاء الأوائل لبني العباس؛ وهي إيديولوجية متأثرة بالفكر الساساني الفارسي، فقد كان المطلوب من بغداد هو أن تكون عاصمة ثقافية وعلمية قبل أن تكون عاصمة سياسية، فهذا هو الدور الذي سيجعلها قادرة على استيعاب جوهر الثقافات الأخرى سواء كان علما أو فلسفة. هذا ما جعل باحثا متخصصا مثل دمترى كوتاس- الذي اعتمدنا عليه كثيرا في هذا المقال- يعتقد بأن حركة الترجمة اليونانية- العربية في بغداد

* باحث مغربي في المنطق وتاريخ العلوم.

تمثل مرحلة حاسمة في مجرى تاريخ البشرية مهما كان سبيل تقييمها. وأنها تعادل في أهميتها أثينا وبركليس أو النهضة الإيطالية أو الثورة العلمية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وهي حَرِيَّة بأن يُعترف بها وأن تحتل مكانتها في ضميرنا التاريخي¹.

الثقافة العربية من التوقع إلى الانفتاح: العصر الأموي:

لقد كان العصر الأموي عصر انفتاح على الآخر المختلف ثقافيا، لكنه انفتاح لم يتعدى حدوده المتمثلة في التعريف بالإسلام، وبغض النظر عن قوة هذا الدين العالمي وتمكّنه من قلوب الناس قبل أن يفتح المسلمون أوطانهم، فإن اهتمامنا هنا محصور في قضية الترجمة، والقول في ذلك أن الترجمة من اليونانية إلى العربية خلال الفترة الأموية، كان واقعا فرضه الامتداد الإسلامي. لكن هذا الوضع لم يشمل سوى الأمور الضرورية المتعلقة بشؤون الحياة اليومية التي تفترض تواسلا بين مكونات المجتمع الأموي رغم تباين لسانه ولغته، وهكذا فالترجمة كانت محصورة في الدوائر الحكومية ومعاملات الحياة اليومية، فقد احتفظ الأمويون الأوائل بالموظفين الناطقين باليونانية في إدارة الدولة بدمشق، وعلى ما يروي ابن النديم فإن الديوان لم يعرّب إلا في أيام عبد الملك أو في أيام ابنه هشام وقد تم ذلك على يد بعض الموظفين من بينهم سرجون بن منصور الرومي. إن التواصل الاجتماعي و التجاري في حياة الناس الخاصة في الشام و مصر اللتين ظلتا تستخدمان اللغة اليونانية حتى بعد نهاية عصر الأمويين، أدى إلى أن أصبحت الترجمة حقيقة يومية، وتؤكد ذلك الصكوك و العقود المتداولة في تلك الفترة². على أنه يبدو أن ترجمة الكتب العلمية لم تتم في أيام الأمويين، فقد اقتصرت الترجمة على الوثائق التي تخص الحياة اليومية للناس؛ كالعقود التجارية والإدارية، أو المراسلات السياسية والتجارية بين حكام بني أمية وبين الشعوب التي لها لسان غير عربي، وأما الترجمة التي تروى عن الأمير الأموي خالد بن يزيد لكتب في الكيمياء والتنجيم فهو أمر لا تدعمه أغلب البحوث التاريخية لكونه لا يستند إلى دليل واضح.

وخلاصة القول إن الخلافة الأموية لم تتبنى أي مشروع للترجمة كما أن المجتمع الأموي لم يكثر لهذا الأمر إلا بالقدر الذي يُمكنه من التواصل اليومي، وإن كان الأمويون قد انفتحوا على الآخر اللغوي؛ فإن الهدف لم يكن هو فهم هذا الآخر و استيعاب ثقافته، بل إن الهدف كان هو نشر الدعوة الإسلامية من جهة وتوسيع رقعة الخلافة الإسلامية من جهة أخرى.

الثقافة العربية من الانفتاح إلى الاستيعاب: العصر العباسي:

تشغيل مبدأ المدافعة الفكرية:

إن النهج السياسي الذي اتبعه خلفاء بني العباس الأوائل، وعلى الخصوص أبو جعفر المنصور وابنه المهدي، كان له أثر كبير في الدفع بحركة الترجمة وإثبات مكانتها لدى الأمراء و القادة العسكريين وموظفي الدولة فضلا عن جمهور العلماء والمفكرين؛ إذ أن هؤلاء جميعا ما لبثوا أن أصبحوا من رعاة الترجمة، الأمر الذي أدى إلى تطور عدد المُتمتهنين لهذه الصنعة؛ وهذا مما يقتضيه قانون العرض والطلب في تكثير أصحاب الصنائع أو تقليصهم³. لنسترشد إذا ببعض الخلفاء العباسيين الأوائل في محاولة رصد لحركة الترجمة بوصفها سلوكا فكريا نتج بفضل الإرادة السياسية للدولة العباسية مما أدى بها إلى أن تصبح ظاهرة اجتماعية .

لقد كان تأسيس بغداد تحسينا للخلافة العباسية ولثورتها الناجحة، فقد عمل المنصور على أن تكون عاصمة الخلافة مجالا تجتمع فيه تشكيلات فكرية و مذهبية متباينة تكون سندا له في مدافعته الفكرية للذين لا يمكن قهرهم بقوة السلطان، إذ أن المنصور كان مخططا لسياسة مدافعة فكرية طويلة الأمد كانت حركة الترجمة من بين نتائجها المباشرة، وهذا أمر ننتيئه بوضوح لدى خلفه المهدي (ت169هـ-785م) الذي أمر بترجمة كتاب الطوبيقا⁴ Topique (مواضع الجدل) لأرسطو إلى العربية؛ وهي الترجمة التي تمت على يد البطريرك النسطوري طيماتاوس الأول بمساعدة ابن نوح كاتب والي الموصل، ثم ترجم هذا الكتاب بعد ذلك إلى العربية، مرة على يد أبي عثمان الدمشقي ومرة على يد يحيى بن عدي⁵. لكن لماذا هذا الاهتمام في هذا الوقت بالذات بترجمة نص صعب كهذا؟ ثم لماذا يهتم خليفة المسلمين نفسه بهذا الكتاب؟ من الواضح أن المهدي لم يكن معنيا بالمنطق الأرسطي في حد ذاته ولكنه كان يبحث عن الأدوات الفكرية التي تمكنه من تنزيل سياسة المنصور على أرض الواقع، فعزم الخليفة على مدافعة خصومه بالجدال الفكري، كان سببا للفت انتباهه إلى كتاب "طوبيقا" الذي يتضمن قواعد هذا الفن وأسسها، ثم إن اكتساح الإسلام وهيمنته على باقي الملل والأديان أدى إلى انتشار الجدل والمناظرات لإفحام المعاندين ونصرة الدين على باقي الملل والنحل؛ يبدو هذا واضحا إذا تأملنا العدد الكبير من الأعمال المعروفة في المناظرة سواء بين المسيحيين والمسلمين أو بين المسلمين ومعتنقي المذاهب والأديان الأخرى.

لقد كانت سياسة العباسيين سياسة شدة وإرخاء، فالمانوية مثلا تم اعتبارها "زندقة" قد توجب القتل لكونها تثير النزعات الإحيائية الفارسية وهذا سيؤدي بدوره إلى إثارة الكثيرين في الإدارة العباسية ممن كانت لهم خلفيات فارسية لإيديولوجيتها⁶، أما

المسيحيون واليهود فلم يكونوا مصدر خطر سياسي لكن خصومتهم كانت فكرية، فهم أهل الكتاب و النخبة المثقفة المتمرسه في استخدام أساليب الجدل والمناظرة، لذا فإن نقل كتاب "طوبيقا" إلى العربية اقتضته الضرورة الفكرية في مدافعة الآخر المتمكن من أدوات الحوار تمكنا ينبغي مضاهاته حتى تكون الغلبة والانتصار.

إن النضال السياسي في أيام المهدي وسعي الأسرة العباسية وراء الشرعية اعتمد على مواقع فكرية متعددة وهذا اقتضى منهم مدافعة غيرهم سواء بالقوة أو بالحوار الفكري، فالمتكلمون في تلك الفترة كانوا قد ضبطوا فن الجدل، وكان مجموع النظار قد اتفقوا على أن الحوار لا يتم إلى وفق أصول وقواعد محددة ينبغي تمثلها و احترامها في كل مناظرة، فكتاب "طوبيقا" أو "مواضع الجدل" كان إذن وثيق الصلة على نحو واضح بالحوارات المتبادلة بين العقائد، لذلك فقد ترجم مرات متعددة لعل عبارته تصبح أدق وأوفى في الدلالة على المقصود، وهذا يصدق كذلك على كتاب الطبيعة لأرسطو الذي نقل إلى العربية بغية امتلاك مضامين معرفية يُتوسل بها في المطارحات الكلامية⁷.

تشغيل مبدأ الاستيعاب الفكري:

لقد لعب مؤسس بغداد أبو جعفر المنصور (ت 158 هـ -775م) دورا أساسيا في تهئية الجو المناسب لبروز حركة الترجمة وتطورها، خصوصا وأن أوائل الترجمات قد تمت في عهده ولا أدل على ذلك من ترجمة إبراهيم الفزاري كتاب "السندهند" وهي رسائل هندية في علم الفلك يرجع تاريخها إلى عام 425 ق.م.⁸

و نَهجُ المنصور كان سياسة ذات حدين: أولها يتمثل في القضاء على الثورات بالقوة و الثاني يتمثل في احتواء إيديولوجية الحركات المضادة، وكان السبب الذي دفع المنصور إلى ذلك تفتنه إلى كون الذين يحملون السلاح لمواجهة العباسيين هم قلة لكن المعتقدين بتوجههم الثوري كثرة لا يمكن القضاء عليها بتاتا⁹، والناظر حتى في شكل بغداد يرى أن شكلها كان دائريا يتوسطها قصر الخليفة؛ وهذا يرمز إلى سيطرة المركز التامة، كما أن موقع بغداد على مقربة من المدائن عاصمة الساسانيين يرمز مرة أخرى إلى أن الإمبراطورية العباسية هي وريثة الإمبراطوريات الفارسية القديمة¹⁰، لذا فقد كانت العاصمة العباسية هي المجال الذي تم فيه إفراغ الثقافات الأخرى من جاذبيتها وأهميتها، وصوغها ضمن مزيج ثقافي جديد، ساهمت حركة الترجمة في تشكيله، وهذا يوضح لنا بكل تأكيد الأسباب والدوافع الكامنة وراء الدعم الذي قدمه الخلفاء العباسيون الأوائل لهذه لحركة.

لقد شُغل الخلفاء العباسيون- كما سبق وأن قلنا- بترسيخ سيطرة المركز وهذا لا يتأتى إلا بتماهي الإنتاجات الثقافية والفكرية مع الخط الرسمي الذي تتبناه دار الخلافة،

والحادثة التي وقعت بين المنصور والإمام مالك بن أنس توضح ذلك، فقد طلب المنصور من مالك أن يُتخذ كتاب الموطأ باعتباره النص الوحيد المقبول، لكن مالكا رفض ذلك؛ أي أنه رفض أن يصير نصّه مَطية وحُجة للسيطرة على باقي النصوص. لكن هذه السيطرة الفكرية والعلمية ستعرف نجاحا مع المأمون الذي تبنى مذهب الاعتزال بوصفه المذهب الرسمي والوحيد للدولة، فكانت المحنة التي عرفت بمحنة خلق القرآن.

أما في ما يتعلق بحركة الترجمة فإن الاعتقاد السائد هو أن المأمون هو الذي استهل هذه الحركة، وهذا يخالف المعطيات التاريخية التي تؤكد لنا تعهد الخلفاء العباسيين الأوائل بالترجمة¹¹.

وقد ولد المأمون سنة 170هـ-786م أيام كانت حركة الترجمة قد خطت خطوات واسعة، ونشأ في الجو الثقافي الذي كان قد نما بما كان للبراكمة من دور في ذلك، وكما قرأ المأمون كتب القدماء وانكب عليها في شبابه¹² فإن إقامته بمرور عاصمة خراسان ووريثة الفكر الساساني القديم جعله مُستبصرا بالدور الذي قد تلعبه حركة الترجمة في استيعاب التكتلات الثقافية والفكرية المختلفة وصهرها في بوتقة واحدة تتحكم دار الخلافة في توجيهها فتستفيد من ذلك سياسيا وثقافيا واجتماعيا.

لقد حمل المأمون على خصومه حملة دعائية وقعت على أرض خصبة بين المفكرين الذين سارعوا إلى بث هذه الدعاية ونشرها وهذا الأمر يُنظر إليه من خلال سياستين: سياسة داخلية تتمثل في ترسيخ عقلانية اجتماعية منضبطة للمركز وكانت نتيجتها فرض المحنة، و سياسة خارجية تقوم على العدائية ضد بيزنطة تمثلت في توجيه ضربات عنيفة ضد البيزنطيين؛ لا لأنهم كانوا كَافرة فحسب ولكن لأنهم كانوا من الناحية الثقافية أدنى مرتبة لا من المسلمين فقط، بل حتى بالنسبة إلى أجدادهم اليونان القدماء¹³. وعلى العكس من ذلك فالمسلمون فضلا عن كونهم أرفع شأنًا بسبب الإسلام فقد كانوا أيضا أعلى شأنًا لأنهم استوعبوا العلوم والحكمة اليونانية وترجموا كتبهم إلى العربية، وهذا التفوق ألقى الضوء على القيم الحضارية للإسلام باعتبارها قيم منفتحة وعقلانية، ومن ثم فقد أضحت حركة الترجمة تزود المسلمين بأدوات إيديولوجية لدحض البيزنطيين وقتالهم.

هذه الأمور مجتمعة جعلت فيلسوفا كبيرا مثل الكندي يفتعل نسبا أظهر فيه أن يونان، وهو الجد الرمزي لليونان القدماء هو أخ لقحطان جد العرب، وبذلك يمكن اعتبار علوم اليونان عربية أصلا، وأن احتضانها في المجتمع العباسي، عبر حركة الترجمة لم يكن سوى إعادة تأهيل هذه العلوم في بيت أصحابها الأوّل¹⁴.

لقد كانت الدعوة واضحة في أيام المأمون إلى التهوين من القيمة الثقافية والفكرية لبيزنطة بقطع صلتهم مع اليونان، خصوصا وأن المسلمين قد تفوقوا عليهم عسكريا ومعرفيا؛ فقد ورد في تاريخ اليعقوبي أن المأمون غزا أرض الروم سنة 216هـ، ففتح اثنا عشر حصنا وعدة مطامير وبلغه أن طاغية الروم قد زحف، فوجه إليه العباس ابنه

فلقية فهزمه، وفتح الله على المسلمين، ووجه إليه "توفيل" ملك الروم بالأسقف صاحبه وكتب إليه كتابا بدأ فيه باسمه فقال المأمون: لا أقرأ له كتابا يبدأ فيه باسمه ورده وكتب إليه توفيل بن ميخائيل: لعبد الله غاية الناس في الشرف ملك العرب من توفيل بن ميخائيل ملك الروم من قبل، وسأل أن يقبل منه مائة ألف دينار والأسرى الذين عنده وهم سبعة آلاف أسير وأن يدع لهم ما افتتحه من مدائن الروم وحصونهم ويكف عنهم الحرب خمس سنين فلم يجبه إلى ذلك¹⁵.

إن العامل الأساسي الذي أدى إلى كون البيزنطيين هم الأدنى في نظر العباسيين هو ظهور النصرانية؛ فالحكمة كما يقول المسعودي في كتابه "مروج الذهب" لم تنزل نامية عالية في زمن اليونانيين تُعظم العلماء وتشرف الحكماء وكانت لهم الآراء في الطبيعيات والجسم والنفس والتعاليم الأربعة وعلم التنجيم والموسيقى (...). إلى أن تظاهرت ديانة النصرانية في الروم (البيزنطيين)، فغفوا معالم الحكمة وأزالوا رسمها ومحووا سبلها وطمسوا ما كانت اليونانية أبانته وغيروا ما كانت القدماء منهم قد أوضحت¹⁶.

إن هذا الأمر يوضح بالأساس أن الإسلام لا مشكلة له مع الثقافات الأخرى وحركة الترجمة خير دليل على ذلك بعكس النصرانية التي حولها البيزنطيون إلى سلاح تعصب ديني، بموجبه تعصب الأفكار وتحرق الكتب ويضايق العلماء؛ يقول ابن النديم في الفهرست "كانت الفلسفة ظاهرة في اليونانيين والروم قبل شريعة المسيح عليه السلام فلما تنصرت الروم منعوا منها وأحرقوا بعضها وخرنوا البعض ومنع الناس من الكلام في شيء من الفلسفة (...)"¹⁷.

إن هذا يؤكد أن بيزنطة كانت مية ثقافيا لذا فالدولة الإسلامية بقيادة المأمون ستكون بلا ريب هي الوريثة الحقيقية لحكمة اليونان وعلومهم، ولقد تم للمأمون ما أراد بعد أن قاد حملة ناجحة ضد البيزنطيين نزلت عنهم إرثهم المفترض لليونان القديمة ووهبته لبغداد عاصمة العباسيين التي انكبت على ترجمة التراث اليوناني حتى تسنأثر به في نهوضها الحضاري المستوعب لثقافة الآخر.

لقد ساهمت هذه الظروف في زيادة الاهتمام بحركة الترجمة، لا من طرف الخليفة فحسب، بل من طرف فئات اجتماعية واسعة آمنت بأن مثل هذا الاهتمام قد يرسخ مصالحها السياسية والثقافية بشكل أفضل. ومن المعلوم أن حركة الترجمة ارتبطت ببيت الحكمة وارتبط هذا الأخير بالحلم المشهور للمأمون، ويروي ابن النديم ذلك فيقول: "رأى المأمون في منامه كأن رجلا أبيض اللون مُشرباً حُمرة واسع الجبهة مقرون الحاجب أجح الرأس أشهل العينين حسن الشمائل جالس على سريره. قال المأمون وكأني بين يديه قد ملئت له هيبة، فقلت من أنت قال أنا أرسطوطاليس، فسررت به وقلت أيها الحكيم أسألك، قال سل، قلت ما الحسن، قال ما حسن في العقل، قلت ثم ماذا قال ما حسن في الشرع، قلت ثم ماذا، قال ما حسن عند الجمهور، قلت ثم

ماذا، قال ثم لا ثم. وفي رواية أخرى قلت زدني قال من نصحك في الذهب فليكن عندك كالذهب، و عليك بالتوحيد"18.

إن هذا الحلم يحدد لنا الحسن في ثلاث أشياء مرتبة على التوالي فالحسن هو: ما حسن في العقل، ثم ما حسن في الشرع، ثم ما حسن عند الجمهور. وهذا الترتيب يتفق تماما مع الرؤية الفكرية التي تبناها المأمون والتي عمل على تنزيلها في أرض الواقع عبر تأييد كامل للمعتزلة، فسلطان العقل في حلم المأمون يسبق سلطان الشرع كما يسبق سلطان الجماعة؛ أي جماعة العلماء التي أصبحت قوتها تزداد شيئا فشيئا باعتبارها الفئة الحامية للنصوص الشرعية ومن ثم باعتبارها المرجع الأعلى، لذا فإن تركيز السلطة وتثبيتها في يد الخليفة اقتضى منه إضعاف سلطة العلماء الذين كانوا يتخذون من الشرع سندا أولاً بلا منازع، كما اقتضى منه فرض العقل باعتباره المرجع الأول الذي به تقن سلطة العلماء المعتمدين في أغلب أمرهم على الرواية لا على الدراية.

إن النقاش حول الحلم الأرسطي لا يفضي بالضرورة إلى نتيجة مفيدة في ما يخص حركة الترجمة، فهذه الأخيرة كانت قد بدأت قبل عصر المأمون بوقت طويل¹⁹، لكن ما ينبغي ملاحظته هنا هو أن شخصية مثل شخصية أرسطو أصبح لها اعتبار فكري ومكانة مؤثرة في المجال الثقافي ببغداد، حتى إن بعضاً ممن كتبوا عنه في تلك الفترة أو بعدها يصفونه بالفاضل والحكيم إلى جانب فضلاء آخرين مثل أبقراط و جالينيوس، إذ من الواضح أن مكانة هؤلاء أضحت توازي مكانة أولي الفضل والنهي من العرب والمسلمين، فهذا أحمد بن أبي طاهر يروي عن جعفر بن محمد الأنماطي²⁰ أنه قال: "تغذينا يوماً عند المأمون فظننت أنه وضع على المائدة أكثر من ثلاثمائة لون فكلما وضع لونا نظر المأمون إليه فقال: هذا يصلح لكذا وهذا نافع لكذا (...)" فقال له يحيى بن أكتم²¹ يا أمير المؤمنين إن خضنا في الطب كنت جالينيوس في معرفته، أو في النجوم كنت هرمس في حسابه، أو في الفقه كنت علي بن أبي طالب في علمه، أو ذكر السخاء فأنت فوق حاتم في جوده، أو ذكرنا الصدق كنت أبا ذر في صدق لهجته (...)"²².

إن هذا الوصف من طرف يحيى بن أكتم لا يعني سوى شيء واحد وهو نزع الاعتراف بعلماء اليونان وحكمائهم وترسيخ ذلك، بشكل يوازي الاعتراف بغيرهم داخل التراث الفكري العربي قبل الخلافة العباسية بزمان طويل، وهذا يبين مدى التأثير اليوناني في العمق الثقافي العباسي؛ سواء كان ذلك بطريقة غير مباشرة كما هو الأمر في الحلم الأرسطي و قول يحيى بن أكتم أو بطريقة مباشرة كما هو الأمر في حركة الترجمة التي ما لبثت روادها يستفرون جهدهم في ترجمة الأعمال الفهلوية (الفارسية) إلى العربية خلال القرن العباسي الأول حتى شَمروا عن ساعد الجد في ترجمة أعمال اليونان وكتبهم بل وتصحيح ما ترجموه مرات عديدة حتى يُقَرَّب المعنى إلى الأذهان تقريبا يمهد لاستثماره في الحياة العلمية والعملية وهو أمر يقتضيه الجو الثقافي

والاجتماعي الذي كان يتطور بسرعة في بغداد، فكأننا هنا أمام غليان فكري يجعل الطلب على الترجمة أمراً لازماً لا يغفل عنه أولوا الأمر ولا جمهور المثقفين. ولو استقصينا البحث في بدايات حركة الترجمة لوجدنا أن التنجيم كان أكثر المعارف نفوذاً، إذ لما استنزفت الموارد الفهلوية في هذا المجال، كانت العودة إلى اليونانية، فترجم كتاب "تتراببلوس Tetrabiblos" لبطليموس، الذي لم يلبث أن سيطر على كتابة التنجيم بالعربية²³ فألحقت به شروح وتعليقات كثيرة، لذا فإننا نشهد في الفترة العباسية الأولى نشاطاً مهماً لأبرز المنجمين مثل ابن نوبخت وأبو معشر اللذين انخرطا في حركة الترجمة بل ونجحا في تأليف كتب خاصة جعلت من التنجيم معرفة مؤثرة في المواقف الفكرية والاجتماعية السائدة، حتى إن النخبة الحاكمة اهتمت كثيراً بهذه الثقافة الأمر الذي دعاها إلى طلب ترجمة عدد من الكتب في هذا المجال.

إن الحاجات الاجتماعية والفكرية للمجتمع العباسي جعل الترجمة تفتح على مجالات معرفية متعددة ومتنوعة تتسع باستمرار، فأصحاب الدواوين مثلاً كانوا في حاجة إلى معرفة علمية وعملية تمكنهم من القيام بواجباتهم²⁴ لذا فقد تم التركيز على ترجمة أعمال في الهندسة والحساب، وأهمها كتاب "الأصول" لأقليدس الذي ترجمه من اليونانية الحجاج بن مطر مرتين؛ الأولى في عهد هارون الرشيد والثانية في عهد المأمون، ثم أعاد ترجمته حنين بن إسحاق وثابت بن قرة وغيرهم من العلماء الذين كانوا يصلحون الترجمات الموجودة وينقحونها باستمرار. كما ألف محمد بن موسى الخوارزمي في هذا الإطار كتاباً جامعاً - بأمر من المأمون - أسس من خلاله علم الجبر باعتباره مبحثاً رياضياً مستقلاً ونقصد بذلك كتاب "الجبر والمقابلة"²⁵ حيث يبسط الخوارزمي حلولاً رياضية متعلقة بالإرث والتجارة ومسح الأرض²⁶ وما إلى ذلك من الشؤون العملية.

وتلبية للحاجات الطبية نقلت العديد من المؤلفات اليونانية إلى العربية وأهمها رسائل جالينيوس التي نجح **حنين بن إسحاق** في ترجمة جزء كبير منها إلى العربية²⁷ فضلاً عن ترجمته لعهد أبقراط، وكتاب الأقرباذين لديوسقوريدس Dioscorides، والمقالات الأربعة لبطليموس، وكتب المقولات والطبيعة والأخلاق الكبرى لأرسطو، وكتب الجمهورية وطيماوس والقوانين لأفلاطون، وغيرها من الأعمال اليونانية العلمية والفلسفية، إذ كاد المأمون أن يُفلس بيت المال حين كافأ حنين على عمله هذا بمثل وزن الكتب التي ترجمها ذهباً²⁸، كما وضع حنين كتاب العشر مقالات في العين وهو من أقدم الأعمال في طب العيون²⁹.

وحنين هو واحد من أعضاء بيت الحكمة ذلك المجمع العلمي الذي كان يضم خيرة العلماء والمترجمين أمثال: **إسحاق بن حنين** الذي كان يُعين والده في ترجمة العديد من الكتب فضلاً عن اختصاصه بترجمة كتب مستقلة عن اليونانية، والخوارزمي صاحب كتاب "الجبر والمقابلة" و"مفتاح العلوم"، وابن فرخان³⁰ الذي ترجم العديد

من الأعمال لبطليموس، و ابن أخ حنين **حبيش بن الحسن** الذي ترجم إلى العربية بعضاً من أعمال أقليدس و جالنيوس وأبقراط و أرخمديس كما ترجم كتاب النواميس لأفلاطون وكذلك كتاب الطبيعة لأرسطو وكتبا أخرى غير هذه، و من هؤلاء أيضاً **ثابت بن قرة** الذي ترجم إلى العربية أعمالاً كثيرة في الهندسة و الحساب منها المقالات الثلاثة الأولى من كتاب "المخروطات لأبولونيوس" وكتاب "المجسطي" لبطليموس ورسالة بطليموس حول تسطيح الكرة كما أعاد ترجمة كتاب "الأصول" لأقليدس اعتماداً على ترجمة حنين. وعلى العموم فقد كان وجود هذا الكم الهائل من العلماء والمترجمين في بيت الحكمة دليلاً على الدور الإجماعي والثقافي الذي كانت تلعبه هذه المؤسسة، باعتبارها محطة أساسية في التثاقف الفكري بين اليونان والعرب، تثاقف لا يقف عند حدود نقل وترجمة أشهر الأعمال اليونانية بل يتعداه إلى فهم متون هذه الأعمال ومقاصد وضعها.

إن قوة الدعم الرسمي والحاجة الملحة إلى البحث التطبيقي، جعل أفق الترجمة يتسع شيئاً فشيئاً ليشمل مجالات معرفية متنوعة من جهة، ولينشئ لنا من جهة أخرى فئة عريضة من المترجمين تخصص البعض منهم في حقول معرفية دون غيرها و توسع الآخرون فيها جميعاً، وقد كان هؤلاء يطورون معرفتهم باليونانية كما طوروا معرفتهم بالعربية؛ إذ إن الترجمة تقتضي منهم إتقان اللغتين؛ وهذا هو التفسير الذي يمكن أن يعطى للقصة الغربية كيف أن يوحنا بن ماسويه هزأ من حنين وتغيب هذا ثلاث سنوات عاد بعدها وقد بلغت معرفته باليونانية حدًا مكنه من حفظ هوميروس وتلاوته غيباً³¹. ولم يكتف حنين بتعلم اللغة اليونانية فحسب، بل عني كذلك بالمجال الثقافي اليوناني لفهم المقاصد التداولية التي تخزنها هذه اللغة. والعربية أيضاً باعتبارها لغة الترجمة لم تكن ترضي أولئك الذين يدعمون الترجمات لكن الحاجة إلى مضامين تغني الفكر العلمي و إلى متون تؤيد إيديولوجية الدولة جعلهم ينفقون بسخاء؛ حتى أصبحت الترجمة مهنة مربحة؛ فقد كان بنو موسى بن شاكر³² يُجرون رزقا لمجموعة من المترجمين منهم حنين بن إسحاق وحبيش بن الحسن و ثابت بن قرة وغيرهم في الشهر نحو خمسمائة دينار³³. ومن الواضح بحسب المصادر التاريخية أن الإنفاق على حركة الترجمة كان أمراً يحدد الحياة الثقافية للنخبة العباسية، حيث إن العديد من هؤلاء وإن لم يكونوا من أهل الصناعة والعلم فإنهم لم يترددوا في إنفاق مبالغ ضخمة على المترجمين لينالوا حظوة ثقافية واجتماعية وهذا لا يتأتى لهم إلا إذا تصورنا أن الترجمة قد أصبحت ظاهرة فكرية وثقافية لا تنفك عن الواقع الإجماعي في بغداد. ثم إن الدعم المادي والمعنوي لحركة الترجمة لم يكن مقصوراً على طبقة معينة، لأن الداعمين جاءوا من جميع الفئات الاجتماعية، بل ومن جميع الفئات الإثنية والدينية؛ من ناطقين بالعربية والسريانية والفارسية، من مسلمين ونصارى وغيرهم من أبناء الديانات الأخرى. غير أن هذه الرعاية ما كان لها أن تكون بهذا الحجم لولا دعم

السلطة الحاكمة بتوفير مناخ سياسي واقتصادي مناسب مَكَّن مجموعات إثنية أو دينية متباينة من المساهمة في حركة الترجمة مساهمة متميزة حسنت من جودة النصوص المترجمة.

والمؤرخون يجعلون لتطور الترجمة ثلاث مراحل وهي: الترجمات الحرفية "الأقدم"، ثم المرحلة المتوسطة الأكثر صقلا وهي مرحلة حنين وحلقته، ثم ما تلا ذلك من ترجمات مدرسة بغداد الفلسفية التي كانت في أغلبها مراجعات للترجمات السابقة لها، إلا أن هذا التقسيم الزمني لا يفيد كثيرا في فهم تطور أساليب الترجمة، لأن نموذجا معينا من نماذج الترجمة يمكن أن يعثر عليه في غير مرحلة واحدة³⁴.

وحيثما نتحدث عن أعلام الترجمة في هذه الفترة، فإننا نؤكد أن هؤلاء كانوا نشطين في الشرق الأدنى وكانوا يمارسون عملهم في أي بيئة تقدم لهم الدعم الأفضل وهذا ما وجدوه في العاصمة العباسية بغداد؛ حيث أجريت الأرزاق عليهم من طرف الطبقة الحاكمة ومن طرف أغنياء بغداد ووجهائها، الأمر الذي أدى إلى تعريب كمّ مهم من المعارف العلمية ما لبث أن تطور مع تزايد المشكلات العلمية التي كانت تستوقف الباحثين والمترجمين العلماء.

وهذا يدل على أن الترجمة لم تكن غاية في ذاتها، بل مجرد وسيلة لكسب المعارف وتطويرها، إذ إن الاشتغال بالعلوم المترجمة لم يقتصر على جماعة المترجمين فقط، بل تعداه إلى علماء آخرين استثمروا ما هو مترجم في دراسة وبحث قضايا علمية جديدة، وكتاب الخوارزمي في الجبر مثال على ذلك؛ إذ إنه ظهر بين سنتي 198 و215 هـ/815 و830م؛ أي بعد مرور حوالي نصف قرن على ترجمة "الأصول" لأقليدس، ويصدق هذا كذلك بالنسبة لما كتبه الكندي حول البصرييات إذ إنه تجاوز الأعمال المترجمة في نواح كثيرة³⁵، وهو يبين مرة أخرى دور الترجمة في تحريك الواقع العلمي بدفع العلماء نحو حقول مختلفة للبحث لم تكن لها صلة بالأصول المترجمة عن اليونانية، وهذا يصدق كذلك على رعاة الترجمة الذين لم يعد اهتمامهم محصورا في المعرفة المنقولة عن اليونان وحدها، بل عمّ كذلك القضايا الأصلية التي أوجدتها هذه المعرفة.

إن حركة الترجمة لم تكن حركة نقل لغوي دوغمائي للنصوص اليونانية، بل كان نقلها نقلا خلاقا ومبدعا بالنظر إلى تلك الفترة التاريخية، ويتضح هذا في كثير من الإضافات والتعديلات التي نعثر عليها مرارا في النصوص المترجمة ولا نعثر عليها في الأصل اليوناني، وهو ما يدل على أن المترجمين قد صارت لهم خبرة كبيرة بالموضوعات المترجمة فضلا عن خبراتهم السابقة.

إن الترجمات المبكرة كانت في حاجة إلى إصلاح يوافق أصول العربية السليمة وهذا أدى إلى تطور مزدوج، في الأسلوب والمادة معا. وقد يقول قائل: إن الترجمات اليونانية اعتمدت في أغلبها على السريانية، ومن ثم فهو تتألف بين السريانية واليونانية من جهة، وبين السريانية والعربية من جهة أخرى، إلا أن النقد اللاذع الذي وجهه حنين بن إسحاق في "رسالته" إلى الترجمات السريانية المبكرة، قد يزيل هذا الاعتقاد، ثم إن الترجمات التي تمت في الفترة العباسية كانت في أغلبها بتكليف وفق لوائح محددة؛ أي وفق الحاجة العلمية والعملية التي كان يتطلبها الواقع العباسي بكافة تشكيلاته، ومن ثم فإنه من الخطأ أن يقال إن حركة الترجمة اليونانية العربية كانت تعتمد أساسا على المعرفة اليونانية التي كانت منتشرة قبلا بين النصارى.

إن حركة الترجمة هي حركة مختلفة عما كان سائدا من ترجمات متفرقة أنتجت لنا نصوصا محدودة لم تخضع للنقد العميق ولا للدقة المطلوبة، وعلى العموم فالترجمات ينظر إليها منذ بدايتها على أنها جزء من مسيرة البحث التي كانت تقتضيها التوجهات العقلية السائدة في بغداد، فهي إذن استجابة خلاقة للحركة العلمية والفلسفية التي كانت تتطور على نحو متسارع، والتحليل الموضوعي لحركة الترجمة، سيفيد بلا شك في وضع عملية التثاقف اليوناني العباسي في إطارها ومن ثم سيوجه الآراء التي تتحدث عن مدى حضور الأصالة في العلم والفلسفة العربيين أو انعدامها.

إن هذه المسيرة الحافلة لحركة الترجمة في العصر العباسي لم تنته إلا بإفراد مشروع علمي أصيل أخذ على عاتقه تطوير المتون المترجمة وتشغيل قضاياها ضمن حقول معرفية جديدة، لذا لا يمكن الحديث عن نهاية حركة الترجمة بوصفها ظاهرة فكرية شملت اهتمام فئات واسعة من المجتمع العباسي دون الحديث عن بروز حركة تأليف واسعة عملت على استثمار النصوص المترجمة، وهذا يعني أن حركة الترجمة نجحت في تحقيق مرادها الذي لم يكن بطبيعة الحال هو تركيب عدد كبير من العلوم المترجمة ووضعها في رفوف المكتبات، بقدر ما كان هو الاستفادة من هذه الترجمات في تأصيل قضايا جديدة تهم المجتمع العباسي وترقى به فكريا وثقافيا، وهذا لعمرى هو ما حصل بالضبط حتى صارت بغداد آنذاك قبلة المفكرين والعلماء؛ فالتاريخ قد حدثنا عن شد للرحال نحو بغداد عاصمة الخلافة العباسية حيث يجد العلماء بيئة فكرية وعلمية مناسبة تمكنهم من الاستفادة العلمية والمادية بل والشهرة أيضا، وهي أمور كانت تعز في غيرها من المدن و الأمصار، ونختم فنقول إن حركة الترجمة في العصر العباسي الأول كانت وسيلة رائعة نجحت في تحقيق غايتها، أما اليوم فقد صارت الترجمة³⁶ غاية - في حد ذاتها - نجحت في تبرير وسيلتها³⁷.

- 1 دمترى كوتاس؛ الفكر اليوناني والثقافة العربية، ترجمة وتقديم الدكتور نقولا زيادة، المنظمة العربية للترجمة و مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2003، ص: 39.
- 2 دمترى كوتاس؛ م س، ص: 62.
- 3 مقدمة ابن خلدون، تحقيق درويش الجويدي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ص 373.
- 4 طوبيقا أو مواضع الجدل؛ هو أحد الكتب الثمانية المكونة للأورغانون الأرسطي المشتمل على الصناعة المنطقية، وهذه الكتب هي كالتالي: المقولات، العبارة، التحليلات الأولى، التحليلات الثانية، مواضع الجدل، الخطابة، السفسطة، الشعر.
- 5 دمترى كوتاس؛ م س، ص 119، وانظر كذلك: أبو الفرج محمد بن إسحاق بن النديم . الفهرست – دار المعرفة بيروت 1978، ص: 349.
- 6 دمترى كوتاس؛ م س، ص: 129.
- 7 وقد رد الكثير من المتكلمين على بعض القضايا التي تضمنها كتاب الطبيعة لأرسطو مثل هشام بن الحكم و النظام.. أنظر : دمترى كوتاس: م س، ص: 138.
- 8 و ل ديورانت- قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود محمد بدران و آخرون، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم 1988؛ ص: 4611.
- 9 دمترى كوتاس؛ م س، ص: 101
- 10 دمترى كوتاس؛ م س، ص: 105
- 11 دمترى كوتاس؛ م س، ص: 144
- 12 دمترى كوتاس؛ م س، ص: 152
- 13 دمترى كوتاس؛ م س، ص: 154
- 14 دمترى كوتاس؛ م س، ص: 159
- 15 تاريخ يعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر العباسي، دار صادر ، بيروت، الجزء الثاني، ص: 466-465 .
- 16 دمترى كوتاس؛ م س؛ ص: 161 .
- 17 أبو الفرج محمد بن إسحاق بن النديم . الفهرست؛ م س؛ ص 337.
- 18 أبو الفرج محمد بن إسحاق بن النديم . الفهرست؛ م س؛ ص: 339.
- 19 لذا يمكن أن يقال عن الحلم الأرسطي بأنه النتيجة الاجتماعية لحركة الترجمة وليس سبباً لها كما هو شائع، أنظر دمترى كوتاس ص: 175
- 20 وهو أحد جلساء المأمون. أنظر: أحمد بن أبي طاهر المعروف بابن طيفور، بغداد، تاريخ الخلافة العباسية، مكتبة المعارف، بيروت، 1968 ، ص: 30.
- 21 هو قاضي بغداد وواحد من جلساء المأمون.
- 22 ابن طيفور، م س؛ ص: 30-31.
- 23 دمترى كوتاس؛ م س؛ ص: 189 .
- 24 وضع ابن قتيبة كتاباً أسماه أدب الكاتب يوضح فيه العلوم والمعارف التي تستوجب المعرفة والإتقان من طرف صاحب الديوان أو الكاتب.
- 25 لقد ضاع الأصل العربي لهذا الكتاب، لكن جيرارد الكريمنوني Gerard of Cremona ترجمه في القرن الثاني عشر، وظلت ترجمته تدرس في الجامعات الأوربية حتى القرن السادس عشر، ومنه أخذ الغرب كلمة الجبر . أنظر: و ل ديورانت، قصة الحضارة، م س، ص: 4612 .
- 26 أي استخراج مقدار الأرض المعلومة بنسبة قياسية معينة .
- 27 وقد ترجم حنين إلى اللغة السريانية مائة رسالة من رسائل جالينوس وإلى اللغة العربية تسعاً وثلاثين رسالة أخرى، وبفضل ترجمته هذه نجت بعض مؤلفات جالينوس من الفناء. أنظر: و ل ديورانت، قصة الحضارة، م س، ص: 4609.
- 28 و ل ديورانت، قصة الحضارة، م س ، ص: 4609 .
- 29 و ل ديورانت، قصة الحضارة، م س ، ص: 4622
- 30 ترجم كتباً كثيرة في التنجيم والفلسفة منها كتاب تفسير أربع مقالات لبطليموس.
- 31 دمترى كوتاس، م س، ص: 231-232.
- 32 وهم محمد وأحمد والحسن و يكونون ببني شاكر المنجم لأن والدهم كان منجماً في بلاط المأمون وأشهر مؤلفاتهم كتاب الحيل الذي يحتوي على حوالي مائة تركيب ميكانيكي.
- 33 أبو الفرج محمد بن إسحاق ابن النديم، الفهرست، م س؛ ص: 339.
- 34 دمترى كوتاس؛ م س؛ ص: 238 .
- 35 دمترى كوتاس؛ م س؛ ص: 199-200.
- 36 أستثنى بعض الأعمال القيمة التي ترجمها أناس متخصصون في ميادينهم، والتي قضوا زمناً في تدريس متونها وقضاياها قبل الإقدام على ترجمتها.
- 37 فليس المهم كيف نترجم ولماذا نترجم، بل المهم هو أن نترجم .

الأسس المنهجية للقراءة الحداثية للنص القرآني
محاولة في التفكيك والتأسيس

إعداد :

د. فؤاد بوعلي

أستاذ في التواصل واللغويات العربية

تمهيد : حدود الحداثة

1 - القراءة الحداثية للنص القرآني

2 - الحداثة العربية : حرب التأويل وسوق القراءة

3 - الأسس الاستدلالية للقراءات الحداثية

4 - الأصول المنهجية للقراءة الحداثية من خلال طروحات الجابري

خاتمة

تمهيد : حدود الحادثة

هل هناك حد معلوم للحادثة ؟

لم يتفق المهتمون بالحادثة على تعريف لها مما يولد لدينا تصورا بأن الحادثة مفهوم غامض يفسره كل شخص أو كل مجموعة أشخاص حسب ميولهم واتجاههم وبالرغم من ذلك تشترك كل الآراء في جملة من الضوابط وعناصر التوافق. فهي عند الدكتور جابر عصفور : تعني الصياغة المتجددة للمبادئ والأنظمة التي تنتقل بعلاقات المجتمع من مستوى الضرورة إلى الحرية، ومن الاستغلال إلى العدالة ، ومن التبعية إلى الاستقلال ومن الاستهلاك إلى الإنتاج ، ومن سطوة القبيلة أو العائلة أو الطائفة إلى الدولة الحديثة، ومن الدولة التسلطية إلى الدولة الديمقراطية. والحادثة تعني الإبداع الذي هو نقيض الاتباع، والعقل الذي هو نقيض النقل . ويُعرّفها أحد الباحثين بأنها : مفهوم متعدد المعاني والصور، يمثل رؤية جديدة للعالم مرتبطة بمنهجية عقلية مرهونة بزمانها ومكانها. ويذكر بعض الحداثيين أن " معالم الحادثة تتحدد بعلاقتها التناقضية مع ما يسمى بالتقليد أو التراث أو الماضي، فالحادثة هي حالة خروج من التقاليد وحالة تجديد " ومن أهم خصائص الحادثة في نظر الحداثيين ما يلي :

- _____ أنها تعني سـيادة العقل .
- أنها تتعارض مع كل ما هو تقليدي، فهي تنفي كل الثقافات السابقة عليها .
- أنها تعني التغيير المستمر، وإن كان هذا التغيير يؤدي في كثير من الأحوال إلى أزمات داخل المجتمعات التي تجد نفسها مضطرة إلى مراجعة القديم على أساس من العقلانية، والعقلانية هي التي تؤدي إلى الحداثة وليس العكس .
- تقرر الحادثة أنّ الحقائق تستمد قيمتها من كونها نتاجاً للعقل البشري، وتقرر أيضا حرية الاختيار للقيم والأساليب، ومن ثم فهي تُحل العلم محل الإله .
- والحاصل أن الحادثة - كما تبلورت في منشئها واستقدمت إلى العالم الإسلامي - تقوم في جوهرها على الثورة على القديم الموروث أيّا كان مصدره وأيّا كانت قيمته . وفي هذا الإطار تندرج محاولاتهم القرائية للنص القرآني التي حاولت تجاوز حالة الإطلاق الواسمة للتعامل العامي مع النص المقدس وإدراجه في بنية التراث العربي بغية إسقاط المناهج الحديثة عليه وتعريضه لمناهج البحث الحديثة ..

1- القراءة الحداثية للنص القرآني :

شكلت قراءة النص القرآني محور الدراسات الحداثية العربية ، باعتباره العنصر الأساس في تشكيل العقل العربي ، وباعتباره المرجع المحوري لكل القراءات الإيديولوجية في زمن استقالة العقل العربي لحساب السلطة . وإذا كان القدماء قد عالجوا النص القرآني باعتباره مصدرا للاستثمار التشريعي والتوظيف العلمي داخل الزمن البشري ، فإن القراءات الحداثية قد سعت إلى تأسيس نوع من القطيعة المعرفية والمنهجية مع الكتابات القديمة تحت دعاوى التجديد والأنسنة والعقلنة مما وسم هذه القراءات بطابع التجرؤ على قداصة النص الديني وإخضاعه لسلطة المنهجية العقلانية بحثًا عن تجاوزه معرفيا ونقله من مستوى التعالي والمفارقة إلى الاعتراف باتصاله وخضوعه لمؤثرات الزمن الطبيعي .

وقد سار الباحثون العرب على خطى أساتذة التفسير النصي في الغرب الذين عالجوا النصوص الدينية في بعدها البشري الطبيعي دون الإحالة على تميزها الإنشائي أو أصلها المفارق . ويمكننا في هذا المجال أن نميز بين أربع قراءات معاصرة للنص القرآني : أدبية وتأويلية وإيديولوجية ومعرفية . وجوهر الاختلاف هو في الجواب عن السؤال الإشكالي : كيف نقرأ القرآن قراءة تساهم في تحرير الواقع العربي من تبعات الهزيمة والانحطاط ؟ . وفي هذا تعترف كل هذه القراءات بأن النص القرآني يشكل عقبة معرفية أمام كل محاولة لإعادة بناء الشخصية العربية الحديثة لارتباطه اللزومي بالقراءات القديمة التي أحاطت به حتى غدت جزءا من بنيته الدلالية وعنصرا بنائيا في المخيال الذاتي للمتلقي المعاصر . كما اجتهدت هذه القراءات في تطبيق آليات حداثية غير مكتملة التأسيس حتى في معيها الأصلي ولدى روادها الأوائل ، أو كما قال هابرماس : " إن الحداثة مشروع لم يكتمل " . لذلك ظلت هذه القراءات حبيسة الصالونات الفكرية والنقاشات الأكاديمية بعيدة عن شروط التداول المجتمعي لابتعادها عن ضوابط الإنتاج العلمي الرصين وليس لقوة الممانعة والمقاومة السلفية كما يدعي بعضهم (نصر حامد أبو زيد) . حيث انطلقت جلها من محاولة إنقاذ النص القرآني من سلطة المرجعيات المختلفة وجعله متاحا للتداول الإنساني كأى نص أدبي أو فكري عادي بعيدا عن مفاهيم الإطلاق والتعالي والانفصال والقدسية . والواقع أننا لو رمنا التدقيق في التصنيف القرآني للنص لجعلنا كل محاولة حداثية هي صنف قائم بنفسه وباب منعزل عن البقية لكثرة المناهج وتعدد المحاولات التطبيقية . لكننا نعتقد باقتضاب أن أهم هذه القراءات التي تتداول كثيرا في النقاشات المتعلقة بالنص هي ثلاث قراءات :

تأويلية وأدبية وإيديولوجية ، ونضيف لها صنفا رابعا بشرنا به الدكتور الجابري في كتابه الجديد تأليفا القديم معرفة "مدخل لدراسة القرآن " هو القراءة المعرفية.

2 - الحداثة العربية : حرب التأويل وسوق القراءة

لماذا قراءة النص القرآني من جديد ؟ قد يبدو إعادة طرح سؤال القراءة في حد ذاته أمر يحتاج إلى قراءة . إذ يجمع جل القارئ والباحثين الحداثيين على أن قراءاتهم الجديدة هي محاولة لضبط النص بواقع الإنسان العربي الحديث . ومحاولة إخضاع الخطاب الديني عموما والنص على وجه الخصوص إلى تعدد قرائي يواجه العمليات الإيهامية المحفوفة باللامساس واللاتفكيك ، ومحاربة سدنة التأويل الأحادي التي تبقى الخطاب الديني خطابا مغلقاً على تعددية هيرمونيطيقية، سداً لذرائع الخلاف . فالنص كنص محتاج دوماً إلى قارئه وبين الطرفين هناك علاقة تأويلية ما تحاول ضبط المعنى وسبل التوظيف. وفي هذا الإطار نشير إلى قراءات ثلاث مع الإحالة على نموذج معين منها هو القراءة المعرفية:

أولاً - القراءة الأدبية : يزعم العديد من الدارسين المحدثين أن القراءة الصائبة للنص القرآني ينبغي أن تكون أدبية بيانية . وذلك لكون النص قد نزل في قوم عرفوا بالفصاحة والشعر وتحداهم أول الأمر بيانياً . فأمين الخولي (ت1966) ، والذي أسف أبو زيد على عدم تطوير منهجه التفسيري من قبل اللاحقين ، يرسى منها تفسيرا سماه التفسير البياني للقرآن . حيث يقول على أن القرآن هو : " كتاب العربية الأكبر وأثرها الأدبي الأعظم ، فهو الكتاب الذي أخذ العربية وحمى كيانها وخذل معها فصار فجرها وزينة تراثها ، تلك صفة للقرآن يعرفها العربي مهما اختلف به الدين أو افترق به الهوى مادام شاعرا بعربيته مدركا أن العروبة أصله في الناس وجنسه بين الأجناس وسواء كان العربي بعد ذلك مسيحيا أو وثنيا أم كان طبيعيا دهريا لا دينيا أم كان المسلم المتحنف فإنه سيعرف بعروبيته منزلة هذا الكتاب في العربية ومكانته في اللغة دون أن يقوم ذلك على شيء من الإيمان بصفة دينية للكتاب أو تصديق خاص بعقيدة فيه " ¹. حيث يقترح علينا الشيخ المعزول من التدريس منها فنيا في قراءة النص تعتمد المقاربة البيانية لأحداث القرآن واعتبارها تمثيلا يستهدف الترويج للدعوة والتأثير في النفس المتلقية.

وينطلق أدونيس في "النص القرآني وآفاق الكتابة" من قوله: " أشير ولا أتكلم عن الكتابة القرآنية بوصفها نصا لغويا خارج كل بعد ديني ، نظرا وممارسة ، نصا نقرأه كما نقرأ نصا أدبيا " . وفي مقارنته الشعرية للقرآن يجعل السورة عبارة عن بوتقة تنصهر فيها الخطبة والمثل والنشيد والحوار والصلاة وكل الأجناس الأدبية . ومن حيث بنيتها الموسيقية لها نظام إيقاعي خاص مستلهما تحيل بيار دو كابرونا الذي قدم دراسة موسيقية للسور وفق تقسيماتها اللحنية وترانيمها التي تستعيد قصص التوراة وطرق الكتابة الكنعانية القديمة . يقول أدونيس : " ونشير هنا على أن موسيقى الشعر

كما عرفها العرب القدامى اقل من هذه السور... فالنص القرآني نغم ، ويمكن أن نتكلم عليه بوصفه نغما . ولا تندرج أنغامه في أي نسق معين أو نظام وزني ثابت وهذا مما يجعلها حركية ومفتوحة " . ولا يخفي صاحب "الثابت والمتحول" أن مرتكزه الرئيس هو نقد القراءات السائدة للنص والتي تغلق آفاق الرؤية للوجود بحكم تركيزها على الشريعة وتغليب المنظور الشرعي . " هكذا يجد المسلم نفسه وفقا لهذه القراءة الشرعية السياسية محصورا بين الشرعي والسياسي تزول حرته وتنطفئ كينونته من داخل ، ويشعر أنه آلة تسيروها يد الشرع ، أعني يد السياسة ... والسؤال الذي يجب أن يطرح في هذا الإطار هو : ماذا يفعل إنسان يرى أن الله ليس في المقام الأول مشرعا ، ولا حاميا للشريعة ولا ملكا، وإنما هو في المقام الأول جميل وكريم ومحب " .

وهكذا فقد أخضعت المناهج الحديثة قراءة النص الديني لمناهج النص الأدبي متجاهلة مقوماته الروحية الخاصة به وخصوصيته الوجودية في مغامرة لأنسنته أو أسره بسياقه التاريخي . لكنها ووجهت بعجز عن إخضاع النص الديني لمفاهيم غياب المقصد وموت المؤلف والنص المفتوح والإحاطة الشاملة بهندسته المعمارية . إن الإقرار بألوهية النص يعني الإقرار حتما بمفارقته وبحمله لمقصد متعالٍ مما يجعله فارضا نفسه على القارئ / المتلقي وليس بغية البحث عن المعنى النهائي البارتي (نسبة إلى رولان بارت) .

ثانيا - القراءة الإيديولوجية : لا يخفي رواد هذه القراءة تأكيدهم على التوظيف المجتمعي للنص القرآني . فالعمل القرآني يرمي الإجابة أو بالأصح الاستجابة لأسئلة واقعية مطروحة سلفا . والحقيقة المرجوة في هذا المجال قد تمت صياغتها وضبط أركانها ، ويأتي النص دليلا على صدقيتها . حيث يؤكد حسن حنفي في مختلف كتاباته على الطابع الثوري للوحي الذي لا يراه نزولا من الله إلى الإنسان بل هو ينطلق من الإنسان لتلبية نداء الواقع والتعبير عن مطامح الجماهير . فهو لا يتورع عن القول بضرورة تحويل الدين إلى إيديولوجيا . إذ يستبعد الله من تفاسير المفسرين المحدثين واستبدال ذلك بالدفاع عن حاجيات الإنسان المقهور وتأويل النص القرآني وفقا لحاجيات الأمة . فكما أن الصورة التي يحملها الإنسان عن الله هي إنتاج بشري يعكس فيها قيمته ومطامحه مضافا عليها قيمة التعالي والإطلاق، فكذلك على المفسر - منهجيا - أن يؤول النص القرآني حسب حاجات الأمة المعاصرة² . وهذا يرتبط بمسألة إعادة نظر أو ترتيب للعلاقة التي تصل ما بين التراث والدين ، وكل ذلك في المنظور الذي يفرض إلي اعتبار الدين جزءا من التراث لا اعتبار التراث جزءا من الدين كما يقول حسن حنفي في كتابه التراث والتجديد .

ثالثا - القراءة التأويلية : التأويل عند بول ريكور هو: السير في الطريق الفكري الذي يفتحه النص، أي الاتجاه نحو ما يُضِيئه النص ويُشِرق عليه، فيعد بذلك لغة العقل، فالنظر هو التأويل

نفسه . وهو عند عند نصر أبو زيد الوجه الآخر للنص؛ يمثل آلية هامة من آليات الثقافة والحضارة في إنتاج المعرفة. وتقوم هذه القراءة على أن لغة النص لا تتوقف عن توليد المعنى ، وكل قارئ من حقه أن يقدم رؤيته الخاصة دون توظيف إيديولوجي أو تعبير عن قضية زمنية مقيدة بحدود الواقع . حيث يغدو النص القرآني ظاهرة ثقافية يمكن إخضاعها للتفكيك النصي والتأويل . ويمكن التمثيل لهذا الصنف من القراءات بدراسات محمد أركون ونصر حامد أبو زيد . حيث يعتقد أركون أن المعالجة الصائبة للنص هي التي تعتمد مناهج علوم الأديان المتبعة في تحليل ونقد التوراة والأنجيل ، والتوسل في سبيل ذلك بالمناهج المعتمدة في علوم الإنسان والمجتمع داعيا إلى " الإسلاميات التطبيقية" التي تعني دراسة النص القرآني على أساس منهج حفري أركيولوجي . والنقطة المبدئية هي التحرر من "شرنقة" الدراسات التفسيرية الكلاسيكية وإخضاعها للبحث الألسني الحديث وما يطرحه من أسئلة حديثة تختلف عن أسئلة القدماء . يقول أركون : " وكنت قد بينت في عدد من الدراسات السابقة أن مفهوم الخطاب النبوي يطلق على النصوص المجموعة في كتب العهد القديم والأنجيل والقرآن كمفهوم يشير إلى البنية اللغوية والسميائية للنصوص ، لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية عقائدية " . فالواقعة القرآنية - حسب أركون - تحتاج إلى تحليل أنثروبولوجي يتيح للمؤول تحليل المنظومة التفسيرية للقرآن من أسطورة ومتخيل ووعي تاريخي . فمثلا عند حديثه عن سورة الكهف وقصة الفتية يعتبرها من قبيل القصص الأسطورية التي تعنى بالتشكيل وتقديم العبرة أكثر من مطابقة الواقع والتاريخ . إن المنهج الأركوني هو محاولة لتفكيك المنطق اللاهوتي القرآني داخل إطار التاريخ عن طريق خرق الممنوعات وانتهاك المحرمات . والسؤال المرعب - حسب علي حرب - هو : هل يطال النقد النص القرآني أم يقتصر على الشروحات والتفاسير³ . يجيب أركون : " عملي يقوم على إخضاع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن " . وبتعبير علي حرب : " إن أركون إذ يتكلم على القرآن ويستعيده ، إنما يخضعه لمطرقته النقدية ويقراه بعين حفريّة تفكيكية محاولا بذلك استنطاقه عن مشروطيته وحديثه كاشفا عن تاريخيته الأكثر مادية وديوية والأكثر يومية وعادية ، بل الأكثر شيوعا " ⁴ .

وكان نصر أبو زيد أكثر وضوحا وجرأة في الاشتغال بقضايا التأويل ورفض الوحي كما تحيل عليه إنتاجاته كان آخرها محاضراته في ندوة الذكرى المئوية على وفاة الكواكبي : " إشكالية تأويل القرآن قديما وحديثا " . فاعتمادا على الطفرات التي حققتها الهرمينوطيقا (أو التأويلية) في تحليل النصوص الدينية والأدبية حاول صاحب "مفهوم النص" إعادة الاعتبار لمفهوم التأويل داخل الفضاء التداولي العربي بعد استقالته الطويلة عن التداول لصالح التفسير المعني أساسا بالتفاصيل والجزئيات الظاهرة للنص القرآني . " إن القول بالهبة النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك

يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم " . حيث يبشرنا حامد أبو زيد بدراسة أدبية للقرآن باعتبارها المدخل الكفيل بتحقيق وعي علمي يتجاوز التوجيه الأيديولوجي السائد ويأخذ في الاعتبار أن القرآن هو - قبل كل شيء وبعده - نص لغوي بما له من تراكيب ودلالات ، ولما له من صلات بواقع النزول وضوابطه فلا يمكن أن يفهم إلا بواسطة التأويل . فالنص القرآني ليس سوى نص لغوي ينتمي إلى بنية ثقافية محددة تم إنتاجه طبقا لقوانين الثقافة العربية . وعلاقة النص القرآني بالواقع تجعل الفعل الإلهي يتم في إطار الطبيعة وتحت تصرف القوانين الزمانية والمكانية . " في كلمة ، يعتبر أبو زيد أن النص له كينونة وأن القارئ له أفق ، فالنص من خلال بنيته وما يحيط به من علوم وتراث تفسيري وتأويلي له علاقة بفكر القارئ . أما القارئ فله فاعلية جذب النص إلى أفقه وهي فاعلية لا تتحقق إلا بالمعرفة وفهم الواقع وإدراك حركيته "5.

رابعا - القراءة المعرفية : تؤمن هذه القراءة بضرورة عقلنة النص القرآني وخير من يمثلها هو الجابرية في كتابه الأخير . حيث ظل وفيما لمقدمته المنهجية التي اختطها في "نحن والتراث" التي تقوم على قراءة نقدية عقلانية لنصوص التراث العربي حتى غدا زعيم العقلانية العربية . وبتعبير جورج طرابيشي : " الجابري هو وحده الذي استأثر دون من تقدمه بامتلاك حقوق ملكية التعبير وبامتياز تمثيل العقل العربي تحليلا ونقدا وترويجا للمفهوم بما هو كذلك في المجال التداولي للثقافة العربية المعاصرة "6. ويبرز هذا المنحى العقلاني - الذي سوف نتعرض له بالدرس والتحليل - بقراءته النقدية لمختلف الروايات والمصادر التاريخية . إضافة إلى محاولته تبني منهج علمي موضوعي يقارب النص بعيدا عن ظلال الانتماء العقدي . "إن خطابنا هنا لن يكون خطاب دعوة ، ولا خطابا مضادا لأية دعوة . إنه خطاب ينشد التعبير عن الحقيقة كما تبدت لنا من خلال موقف حيادي موضوعي من الوقائع وتعامل نقدي مع المصادر . وإذا كان لا بد من تقديم مثال على ما نطمح إليه هنا من الحياد الموضوعي والتعامل النقدي فلنقل أننا سنسلك المسلك نفسه الذي سلكناه في الأجزاء الأربعة من كتابنا نقد العقل العربي "7. وهو وإن كان يعترف باختلاف المجالات ، لأن القرآن ليس تراثا ، فإن حضور العنصر المنهجي في مقاربتة يتمثل في إخضاعه للتحليل النقدي وضبط ترتيبه وإعادة هيكلة معماره . وبذلك يظل الجابري نسقيا في استعماله لنفس الآليات الإجرائية . وهذا ما يبدو خلال القضايا المتناولة .

هذه - في اعتقادنا - أهم القراءات الحداثية للنص القرآني والتي أصبحت تتكاثر في الوقت الراهن بشكل مثير للتساؤل . ونعترف أن التصنيف المقدم هو إجرائي فقط ، حيث لا نعدم تداخلا معرفيا ومنهجيا بين الأنواع الثلاثة لانتمائها إلى فضاء الدرس الحداثي . وكل المحاولات التي خاضها

العلمانيون العرب عند مقاربتهم للنص الديني تتأسس على موقف إيديولوجي من اللحظة الإبداعية . فنصر أبو زيد لا يخفي معارضته القوية للقوى الدينية (الرجعية) التي تكرر الخطاب التراثي المتجاوز والتي حملها مسؤولية التخلي عن المشروع التجديدي الذي بدأ مع الأفغاني وعبدو والخولي . بل إنه يصر على طرح سؤال الإسلام في مواجهة المؤسسات الرجعية المسيطرة على الفضاء الثقافي العربي . ونجد أركون - في نفس المسار - يحدثنا عن رواد التوظيف الإيديولوجي للنص ، وأن قراءته الحفرية هي إعادة الاعتبار للإنسان في علاقته بالنص . أي أرخنة النص وأنسنته . والجابري نفسه لا يخفي انتماءه إلى اللحظة الإنتاجية ممثلة في أحداث 11 سبتمبر ، فعدا سؤال الإسلام والنص محوره محاولة للخروج بتصور عقلائي بعيد عن التوظيف الإيديولوجي لدعاة "التطرف" . مما يعني أن هذه الدراسات - بالرغم من الدعاوى المدبجة التي يصدرها بها الحداثيون - تشترك كلها في الانتماء إلى نفس السؤال الحضاري : سؤال الحداثة والنهضة ومقاومة سلطة النص ومؤسساته .

3 - الأصول المنهجية للقراءة الحداثية من خلال طروحات الجابري :

نزع أن مختلف الردود والنقاشات التي تناولت قراءة الجابري للنص القرآني قد وقفت عند حدود القضايا التفصيلية في حديثه دون الوصول إلى عمق المنهج الإيبستمي المعروف في المؤلف . وهو أمر لم يستطع ملامسة جوهر القراءة الجابرية . وكما قال جورج طرابيشي في مقام آخر : "إن نقد الجابري ينبغي أن يدحض الإشكاليات لا النتائج" 8 . وفي هذا نعتقد أن قارئ الجابري لا ينبغي أن يعتد بتصريحاته ومواقفه التبريرية " الاعتذارية" ، بل ينبغي الرجوع إلى تفكيكاته وأسس المنهجية . فما الذي أضافه كتاب الجابري؟ وبعبارة أخرى : ما هي القيمة المضافة داخل حرب القراءة وسوق التأويل ؟

إن الجابري لا يستنسخ قراءة متداولة ، ولذلك لا نجد أثرا للكتابات الحديثة داخل قائمة إحالاته . بل هو يبشرنا بقراءة معرفية إيبستمية للنص . فما هي مقومات القراءة المعرفية ؟ إن قراءة الجابري لا تتم إلا في سياق عام وآخر منهجي : الأول يتعلق بظروف النص والمحاولات الحداثية من أجل تحريره من قبضة علماء التراث والانطلاق به نحو التجديد . والثاني يرتبط بالسيرورة المنهجية للجابري التي اختطها لنفسه منذ كتابه "نحن والتراث" والتي لا يمل من الإشارة إليها في هذا الكتاب حتى يبدو نسقيا في فكره ومنهجيا في تصوره . يقول في المقدمة : " لعل كثيرا من القراء الذين يتابعون أعمالنا يذكرون أننا قد حددنا لأنفسنا منذ ما يزيد من ربع قرن (منذ مقدمة نحن والتراث 1980) منهجا ورؤية فيما نقوم به من أبحاث في موروثنا الثقافي " 9 . فبالرغم

من اختلاف مجال الاشتغال وآلياته ، بحكم اعترافه أن القرآن ليس من التراث ، يحب الجابري أن يبدو متسقا في فكره وغير متحول مما جعله بحق أحد أساطين الفكر العربي المعاصر بل رأى فيه جورج طرابيشي عقبة إبستمولوجية في وجه كل تجديد أو اجتهاد . لأنه ملك مفاتيح العقلانية وطبع قراءة العقل العربي للتراث بطابعه الخاص . فما هي عناصر هذه القراءة الجابرية للتراث والقرآن ؟

لعل الجديد عند الجابري إبان إصدار "نحن والتراث" هو موقفه المتميز من القراءة الإيديولوجية للتراث العربي التي شاعت في السبعينات من خلال كتابات مروة ومهدي عامل وعبد الله العروبي صاحب العرب والفكر التاريخي وغيرهم من دعاة الماركسية العربية . ولذلك اقترح الجابري قراءة للتراث تجمع بين الإيديولوجي والمعرفي حيث يبحث في التوظيف الإيديولوجي للكتابات الفلسفية العربية دون الإخلال ببنائها الإيبستمولوجي ودون الدخول في الصراعات التراثية كما فعلت القراءات السلفية بأنواعها الثلاثة : الدينية والليبرالية والماركسية التي لا تختلف إلا في نوع السلف المقتدى به . لذا يقترح علينا قراءة تجعل المقروء معاصرا لنفسه ولنا في نفس الوقت . فهو معاصر لنفسه على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي . ومعاصرا لنا على صعيد الفهم والمعقولية . فعندما يتناول تراث الفارابي فإنه يعالجه من خلال إشكالية التوفيق بين الدين والشريعة ودوره الإيديولوجي في صراع الطبقات داخل المجتمع العربي ، لكن من خلال عرضه على أسئلة العقلانية المعاصرة وإنتاجات الفلسفة الحديثة . بهذا الشكل يكون الجابري قد حقق قراءة معرفية متميزة على مستويين : منهجا ورؤية . فمن حيث المنهجية المعتمدة يعترف بثلاثيته البحثية الموضوعية : المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي والبحث الإيديولوجي . وبذلك يتم وصل القارئ بالمقروء بالبحث عن الحقيقة الموضوعية للطروحات التراثية . ومن حيث الرؤية يتبنى الباحث وحدة الإشكالية داخل الفضاء التداولي العربي الإسلامي . إذ كل فكر هو تاريخي بطبعه ونتاج لسؤال معرفي محدد ومن هنا يأخذ البحث التاريخي للفكر مشروعيته.

وقد ظل الجابري وفيها لهذه المقدمة المنهجية في كتابه الجديد من خلال تعامله مع النص القرآني وفق مبدأ : جعل المقروء (النص القرآني) معاصرا لنفسه وللمتلقي . وتحقق المعاصرة من خلال ربط النص بفضائه الإنتاجي " فالظاهرة القرآنية ، وإن كانت في جوهرها تجربة روحية، نبوة ورسالة ، فهي في انتمائها اللغوي والاجتماعي والثقافي ظاهرة عربية ، وبالتالي يجب أن لا ننظر منها أن تخرج تماما عن فضاء اللغة العربية، لا على مستوى الإرسال ولا على مستوى التلقي "10. أما جعله معاصرا لنا فيتم من خلال تناول الموضوعي لقضاياها على مستويين : مستوى التجربة الدينية التي هي ذاتية في

جوهرها كما كانت عند الرسول وهذه إحالة إلى التوجه العلماني ، ومستوى الفهم والمعقولية من خلال استيعاب النص ومعالجته . ومعنى ذلك أن الجابري يضع النص في إطاره الموضوعي الإنتاجي والحاجة المعرفية الحالية له . وهنا يتميز عن القراءات الأخرى باستحضاره لمعرفة النص وتركيزه على الجانب الإبيستمي في قراءته من خلال جمعه بين أصول استدلالية تفرقت في باقي القراءات والتي نعتقد أن أهمها هي تاريخية النص وعقلانيته :

أ - تاريخية النص : يوظف الجابري ترسانة من المفاهيم والروايات بغية رد كل التراث التفسيري الذي يتعامل مع القرآن بوعي ديني يتجاوز التاريخ ويلغو عليه ووصل الآيات بظروف بينتها وزمانها وبسياقاتها المختلفة . فالقرآن ينتمي ثقافيا واجتماعيا إلى وسطه الإنتاجي كما يوضحه النص السابق من خلال مستويات : زمنية الرسالة وبشرية المستقبل الأول ومنهج الترتيب و نسبية النص.

أولا- زمنية الرسالة : من خلال التأطير التاريخي لظهور الدين الجديد يحاول الجابري ، في أكثر من مناسبة ، الإشارة إلى الارتباط اللزومي بين النص والواقع الذي ظهر فيه . فالقرآن له مقدمات واقعية لبروزه تتمثل في التمهيد الذي قدمته الأديان التوحيدية مثل الأريوسية والحنيفية من خلال تبشيرها بظهور الدين الجديد وإيمانها ببشرية الرسول بدل التنزيه والتأليه الذي قدمته المذاهب المسيحية السابقة . إضافة إلى مجموعة من المؤشرات التي تثبت التركيز على السياق الثقافي للنص القرآني ولصاحبه من نحو :

- تفسير استقبال النجاشي للمهاجرين المسلمين بوجود علاقة عائلية بينه وبين الرسول نظرا لإقامته السابقة في شبه الجزيرة وليس ما توافق حوله الرواة من اعتقادات روحية وإيمانية¹¹.

- التفسير الاقتصادي للدعوة المحمدية من خلال تبرير رفض قريش للدعوة بكونها مس خطيرة بموردهم الاقتصادي الأساسي أي الأصنام .

- ارتباط الجهاز الاصطلاحي للنص القرآني بالفضاء التداولي حيث تكثر فيه خلال المرحلة المكية ثنائيات من قبيل : توحيد / شرك ، إيمان / كفر...

- استحضار النسبية البشرية في جمع القرآن حيث لا يستبعد وجود أخطاء في الصحف وطرق جمعها وعدد الآيات المتوفرة فيها .

ثانيا - بشرية المستقبل الأول : الرسول في تصور الجابري هو بشر عادي عانى من ظروف واقعية مثل اليتيم والفقر ، وعانى من شروط وجدانية حين تلقي الوحي . فمعاناته تثبت أن القرآن يتعامل معه من خلال نسبيته البشرية باعتباره ناقلا للرسالة وليس من خلال طبيعته الملكوتية التي تحيل عليها بعض القراءات القديمة . لذلك يتبنى موقف أهل السنة والمعتزلة حول النبوة التي تقوم

على مرتكزين : الحفاظ على الطبيعة البشرية للرسول والطابع الإلهي للقرآن 12. وحين وقوفه عند آراء الفلاسفة والمتصوفة والشيعية ينتهي إلى اقتباسهم من الفلسفة الهرمسية التي كانت سائدة قبل الإسلام والتي رأت في الرسول صورة مصغرة للإله أو هو من طبيعة مفارقة . وهو ما رفضه صاحبنا من خلال تذييله الحديث برأي ابن رشد الذي رفض النظريات اللامنتطقية في تفسير الرسالة المحمدية . هذا للتفسير المؤسس على الإقرار بوجود علاقة حميمة بين القرآن والرسول ، علاقة مفرطة في اللحظية والاستمرار ، لكنها علاقة مبنية على كون الرسول ليس إلا بشرا عاديا . "فلم يكن القرآن يفرض في مدح الرسول وامتداح موافقه ، بل كان ذلك يتم في إطار الطبيعة البشرية للرسول . لم يحدث أن تحدث القرآن عن محمد بن عبد الله بما يشعر أنه من طبيعة بشرية : لقد امتدح خلقه وقادته ، وفي نفس الوقت سجل عليه ملاحظات ومواخذات "13. لذلك اختلف الإسلام عن باقي الديانات التي تجعل من الرئيس الأول أو المستقبل الأول في مرتبة بين الألوهية والبشرية وأحيانا يرفع إلى مرتبة الألوهية ، حتى تبقى النصوص الدينية خاصة ومروزة وتحتاج دوما إلى من يفك شفرتها .

ثالثا - ترتيب النزول : يؤكد الجابري في معالجته للنص القرآني على ضرورة التوافق بين مسارين : مسار الدعوة المحمدية ومسار النص القرآني . فالنص القرآني هو استجابة تاريخية لحاجيات الواقع العربي آنئذ . وهنا تكمن تاريخيته وانفتاحه على مختلف التصنيفات الممكنة . فالغرض الأصلي هو بناء تصور منطقي عن النص ومنطقيته هي استجلاء مساره التكويني باعتباره نصا غير قابل للتلخيص أو الفهم الأحادي . " وهذا لا يرجع إلى كبر حجمه بل إلى كونه نصا حيا متموجا مع تموج وقائع السيرة "14. حيث تم إعادة ترتيب السور والآيات وفق أحداث السيرة بدءا بالمرحلة السرية وصولا إلى الهجرة مروراً ببداية الصراع مع قريش واضطهادهم للمسلمين وحصارهم في شعب أبي طالب وعرض النبي نفسه على القبائل . وكل هذا يجعل النص أكثر وضوحا في أذهاننا ويربطه بأحداث فضائه . وكما قال نصر حامد أبو زيد : " يعتبر علم أسباب النزول من أهم العلوم الدالة والكاشفة عن علاقة النص بالواقع وجدله معه "33. وهذا الجدل يتضح عند صاحبنا في تتبعه للقصص القرآني وفق تطور الدعوة الإسلامية وليس كما ورد في المصحف : " هدفنا تتبع تطور هذا القص مع تطور الدعوة المحمدية من جهة ، والتعرف من جهة أخرى على الكيفية التي وظف بها القرآن هذا القص كنوع من أنواع البيان لنصرة هذه الدعوة . إن حاضر القص القرآني هو نفسه حاضر الدعوة المحمدية منظورا إليه من خلال كفاح الأنبياء من أجل تبليغ رسالاتهم "15.

رابعا - نسبية النص : استراتيجية الجابري في التعامل مع النص القرآني هو إخضاعه للتحليل الطبيعي بغية أنسنته والنظر إليه كنص عادي وليس من خلال بعده المفارق والمتعالي . وإذا كان

صاحبنا لا يصرح علنية باستبعاد الأصل الإلهي للنص ، فإن الفصل عن المصدر يتجلى في معالجته من خلال مكونات الثقافة وطبيعة التجربة الإنسانية . ونورد في سبيل الاستدلال على ذلك النماذج التالية :

النموذج الأول - خلال الحديث عن إشكالية الرواية والجمع يظهر أن الكاتب يتناول النص القرآني باعتباره نصا عاديا مثل باقي النصوص الأدبية والفكرية التي يمكن أن يدخلها التحريف والتغيير . فكما شكك طه حسين في حقيقة الشعر الجاهلي معتمدا التحليل المنطقي الواقعي للروايات ، يشكك الجابري في النص القرآني باعتباره كلاما يمكن أن يدخله التحريف . فالكتابة لم يكونوا على نفس المستوى من الإدراك والحضور ، والترتيب اجتهادي خاضع لمنطق معين ،ومن الممكن أن تبقى آيات خارج التأليف والتدوين وهكذا دواليك.

النموذج الثاني - أسباب النزول هي محاولة لضبط العلاقة بين المطلق والنسبي . لأن "الوحي كان ينزل حسب مقتضى الأحوال ، والأحوال تتغير من حين لآخر" 16 . و " إنه ما من آية في القرآن إلا ومن ورائها سبب لنزولها . ومن هنا قال كثير منهم إن القرآن إنما نزل مفردا منجما على مدى يزيد عن عشرين سنة لأنه كان ينزل على مقتضى الأحوال " 17 .

النموذج الثالث - القصص القرآني هو دليل على ارتباط التجربة القرآنية بالزمن الطبيعي . " وهكذا فإذا كنا قد أكدنا مرارا في الفصول السابقة على أهمية اعتبار التساوق بين الدعوة المحمدية ومسار الكون والتكوين للقرآن فإن هذا التساوق يتجلى بأوضح صورة من خلال تتبع تطور القصص القرآني حسب ترتيب النزول " 18 . فالقصص هو نوع من التاريخ المقدس الذي يعطي عبرة للرسول في جدله اليومي مع واقع الدعوة .

ب - عقلانية النص : يظل الجابري وفيما لبحثه الحفري /الأركيولوجي في ثنايا العقلانية العربية . ولذلك كان حديثه لا يقتصر على النص القرآني وحده ، بل أدرج كذلك كل التصورات العالمية التي نسجت حول النص تحت مسمى الظاهرة القرآنية . ولعل هذا أبرز مظهر لقراءته المعرفية للنص القرآني والتي لا تختلف في التفاصيل عن باقي القراءات لكنها تحدث لنفسها ركنا خاصا في المقاربة العقلانية . فالجابري المعجب بديكارت حتى الاعتماد والثورة الديكارتية المؤسسة على الشك المنهجي في سبيل بناء المعرفة اليقينية مما جعله بحق الأساس العقلاني للثورة الفكرية الغربية ، يحاول إخضاع النص للتحكيم العقلي . فخلال مساره الدراسي ومعالجته لبنية العقل العربي كان تعامله مع النصوص التراثية ينطلق من مسلمة مركزية هي البحث عن العقلي في اللاعقلي والبحث عن الشرائح التراثية التي تمثل أفضل تمثيل للنموذج العقلاني ومن هنا كان دفاعه عن ابن رشد ونظرياته الفلسفية . ومن ثم كان اهتمامه بالثقافة العالمية دون

الشعبية¹⁹. وفي كتابه الجديد يصرح علانية أن غايته المثلى هي تقديم تعريف عقلاني للقرآن بعيدا عن الاحتكارات الخرافية واللاعقلية . يقول في الخاتمة : " فعلا قدمنا فيما نعتقد تعريفا بالقرآن الكريم بددنا فيه كثيرا من الضباب الذي كان وما زال يحول دون التعامل العقلاني مع هذا النص الديني الذي لم يشد بشيء إشادته بالعقل ، وذلك إلى درجة يمكن القول معها إن القرآن يدعو إلى دين العقل ، أعني إلى الدين الذي يقوم فيه الاعتقاد على أساس استعمال العقل ، انطلاقا من الاعتقاد في وجود الله إلى ما يرتبط بذلك من عقائد وشرايع "20. ويمكننا الإشارة إلى أهم مظاهر القراءة العقلانية للنص القرآني كالاتي :

أولا - معقولية النص : إذا كانت الأديان في مختلف الثقافات تتميز بوجود أسرار يختص نخبة من الناس في فك رموزها وتحليلها ، فإن الدين في الإسلام مبني على العقل . "والحق أن ما يميز الإسلام ، رسولا وكتابا ، عن غيره من الديانات هو خلوه من ثقل الأسرار التي تجع ل المعرفة بأمر الدين تقع خارج تناول العقل "21. فإثبات معقولية النص هو محاولة لأئسنته وإخضاعه لسلطة العقل بدل التفسير الغيبي والاعتقادي . كما أنه محاولة للدفاع عن النص في حد ذاته في وجه الحواجز المعرفية التي سلطها القدماء والعلماء على السواء وفتحه في وجه كل الآليات المنطقية الحديثة التي تحافظ للعقل على دور بارز في التناول . وهذا ما يعطي للجابري وزملائه الحداثيين المشروعية في مقارنة النص القرآني وفتح أغواره . لذا حاول بناء تصور منطقي عن مسار التكوين داخل النص القرآني . والمنطقية هنا تعني الواقعية .

ثانيا - منهج الشك : يظل الجابري مؤمنا بأن سبيل الوصول إلى اليقين هو الشك في كل المعطيات التي وصلت في الذهنية العربية حد اعتبارها من المسلمات . فمبدأه هو : "العادة في مجال اللغة والفكر قتالة "22. ونقض العادة هو ديدنه عبر كل محاولاته التجديدية . لذلك شكك في أمية الرسول وزعم بأنه كان عالما بالقراءة والكتابة . وشكك في تمامية النص القرآني وتعامل معه كنص عادي يمكن فيه السقط والزيادة حيث أعاد الحديث القديم حول التحريف . ولم يدل بجواب قاطع في العديد من المسائل المتعلقة بالروايات . وشكك في واقعية القصص القرآني .

ثالثا - رفض المعجزات : يصر الجابري على أن المعجزة الوحيدة التي أتى بها الرسول هي القرآن وحده . فدفاعه عن عقلانية النص القرآني في وجه التيارات التي تحاول سلبه هذه الخاصية يفرض عليه الإجابة عن تساؤلات فرضتها الروايات التاريخية : ما موقع المعجزات التي نسبت إلى الرسول الكريم من المعقولية ؟ ونحن نعلم أن مثل هذا الإقرار يعني سقوط البناء النظري بأكمله لأن المعجزة في آخر تحليل هي خروج عن نسق الكون وعن تناسق العادة . لذلك لا يتردد الجابري في القول : " هناك روايات تحدثت عن أشياء كثيرة نسبت إلى النبي عليه السلام على أنها معجزات له من النوع الخارق للعادة والأحاديث المروية في هذا المجال ليس فيها أحكام "23. كما يؤكد مبدئيا

أن : " الشيء الوحيد الذي يفهم من القرآن بأكمله أنه معجزة خاصة بالنبى محمد عليه السلام هو القرآن لا غير ، فالقرآن يكفي ذاته بذاته في هذا الشأن . والدليل على ذلك أن كفار قريش قد أكثروا من مطالبة الرسول عليه السلام الإتيان بآية (معجزة) تخرق نظام الكون واستقرار سننه كدليل على صدق نبوته ، فكان جواب القرآن أن مهمة محمد بن عبد الله هو أن يبلغ لأهل مكة (أم القرى) ومن حولها رسالة الله إليهم (القرآن) ، وليس من اختصاصه الإتيان بآيات معجزات خارقة للعادة "24. لذلك يقف عند تفسير مسألة "انشقاق القمر" بأنه لم يكن إلا خسوفا للقمر ولم يكن الأمر معجزا كما تصورت الروايات القديمة25. كما رفض القول بأن الإسراء والمعراج قد وقع عيانا بالجسد بل هو رؤيا منامية كيفما كان اعتبارنا لما ورد فيها26. وبهذا يحافظ الكاتب على نسقية فهمه للظاهرة القانونية الخاضعة لسultan العقل وسنن كونية . فالخطاب الرباني بالرغم من بعده المفارق هو خاضع في إرساله وتنزيله لمقتضيات السنة الكونية . وبذلك تأخذ العقلانية قيمتها في تحليل النص القرآني .

والواقع أن صاحبنا قد سار في ركب المفكرين الحدائين الذين ينظرون إلى المعجزة كجزء من الطبيعة الإيمانية للإسلام ، لأنهم يصرون على أن القرآن هو المعجزة الوحيدة . وفي مقدمتهم نجد محمد حسنين هيكل في كتابه (حياة محمد) : " لقد كان صلى الله عليه وسلم حريصا على أن يقدر المسلمون أنه بشر مثلهم يوحى إليه ، حتى كان لا يرضى أن تنسب إليه معجزة غير القرآن ويصارع أصحابه بذلك "27. وقد أيد في ذلك بعض المجددين أمثال رشيد رضا والمراغي.

رابعا - النظر للنص كجزء من التراث العقلاني : لقد انشغل الجابري طيلة حياته العلمية بالعقل العربي. فحاول تحديد عناصره البنيوية ومظاهره الاشتغالية في مختلف المستويات : الفكرية واللغوية والسياسية والأخلاقية . ومن خلال استقرائه اعتقد أن الحديث دوما كان صراغيا أو بتعبير طرابيشي : " فإذ تصور تاريخ هذا العقل على أنه نوع من حرب أهلية دائمة ، فقد دخل هذه الحرب طرفا لينتصر لطرف دون الطرف الآخر. انتصر إيستمولوجيا للعقل البرهاني على العقل البياني ، بقدر ما انتصر للعقل البياني على العقل العرفاني . وانتصر إيديولوجيا للعقل السني على العقل الشيعي . وانتصر جغرافيا لعقل المغرب على عقل - او بالأحرى - على لا عقل المشرق "28. وإذ كان يبحث في الأبعاد الإيديولوجية للأفكار فقد حصر بحثه في التوظيف السياسي والطبقي دون معالجة الأبعاد الاجتماعية والواقعية للأفكار والتصورات العالمية . وقد استمر في كتابه هذا بنفس النهج حين بحث في الأصول العقلية لظهور النص القرآني أو بالأصح الظاهرة القرآنية . فلم يهتم كثيرا بالمحيط الاجتماعي والإثني للدعوة بقدر ما اهتم بمحيطها الفكري ممثلا في الدعوات السابقة من مسيحية ونصرانية ويهودية وحنيفية وأريوسية . والأكثر من ذلك أن الطابع الصراغى هو السائد في تحليله حيث يبدو الإسلام ظاهرة عقلانية أكثر منه رسالة سماوية بزغت على أنقاض الأفكار اللاعقلانية . لذلك

فعندما ينتقد التصورات الصوفية والشيعية في مسألة النبوة يعتبرها جزءا من التراث قبل القرآني لأنها نظرت إلى الرسول بشكل لا عقلاي ولا منطقي متجاوزة كل حدود الزمنية والطبيعية التي دافع عنها الكاتب. فالإسلام في الأول هو ظاهرة عقلانية . وهذا هو جوهر القراءة المعرفية للنص عند الجابري .

خاتمة :

وجملة القول إن ما ورد في كتاب الجابري وغيره من الحدائين هو محاولة جريئة للقفز على النص القرآني وربطه بالزمن الطبيعي وإفراغه من كل حمولة قدسية مطلقة . لذلك تكررت استنتاجاتهم وأدلتهم بتنوع محاولاتهم القرائية . لكنها جميعها تشترك في الغاية المثلى والدافع الجوهري : بناء مجتمع المعرفة والديمقراطية والعلمانية من خلال تحرير النص من سلطة المرجعيات المتعددة وجعله متناولا بشكل منطقي وليس غيبيا . حيث الإيمان بأن عملية إنزال النص إنما هي مقدمة لتجاوزه معرفيا وربطه بالزمن الطبيعي حتى يغدو مجرد إطار لغوي لتواصل عبادي دون أن يكون له وجود ظاهر في حاضر الإنسان . وللوصول إلى هذا المستوى لا بد من إخراجه من سلطة مؤسسات القراءة التي حافظت للنص على قدسيته وانفردت بتأويله وتوجيهه الوجهة المرادة وزايلته عن النصوص البشرية . وذلك هو السر وراء القراءة الحدائية للنص القرآني .

مراجع المقال

- أركون، محمد : نقد العقل الإسلامي. باريس 1984م.
- أركون، محمد : الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح بيروت، المركز الثقافي العربي، 1996م.
- أدونيس : النص القرآني وآفاق الكتابة، بيروت، دار الآداب، 1993م.
- بارت، رولان : موت المؤلف، ترجمة عبد السلام العالي مجلة المهدي العدد السابع السنة الثانية عمان، 1985.
- تيزيني، طيب : النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة - دمشق 1997م.
- الجابري، محمد عابد : بنية العقل العربي : 1985م. المركز الثقافي العربي الدار البيضاء.
- الجابري، محمد عابد : تكوين العقل العربي. 1988م. مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.
- الجابري، محمد عابد : نحن والتراث الطبعة الرابعة. المركز الثقافي العربي الدتر البيضاء 1985م.
- الجابري، محمد عابد : مدخل لدراسة القرآن الكريم. الجزء الأول : في التعريف بالقرآن. الطبعة الأولى 2006م دار النشر المغربية الدار البيضاء المغرب.
- الحائري، عبد الكريم : النبي الأمي آراء ومناقشات. مجلة النبأ العدد 48 آب 2000م.

- حرب، علي : الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة الطبعة الثانية. الناشر : المركز الثقافي العربي 2000م.
- حرب، علي : النص والحقيقة : نقد الحقيقة، الطبعة الثالثة المركز الثقافي العربي، 2000م.
- حرب، علي : النص والحقيقة : نقد النص الطبعة الثالثة المركز الثقافي العربي 2000م.
- حنفي، حسن : التراث والتجديد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان 1981م.
- حنفي، حسن : في فكرنا المعاصر : ط1 - دار التنوير. بيروت. 1981م.
- الخولي، أمين : التفسير نشأته وتطوره وتدرجه، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982م.
- الخولي، أمين : مناهج تجديد النحو والبلاغة والتفسير والأدب. ص303. الطبعة الأولى. دار المعرفة القاهرة 1961م.
- زهره، السيد : «الحرب على الإسلام : الجوانب المعلنة والخفية» مجلة «التجديد العربي».
- أبو زيد، نصر حامد : الاتجاه العقلي في التفسير. دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، بيروت لبنان 1983م.
- أبو زيد، نصر حامد : مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ط4، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1998م.
- النيفر، أميمة : النص الديني والتراث الإسلامي. قراءة نقدية. ص 174. دار الهادي للطباعة والنشر. الطبعة الأولى 2004م. بيروت.
- النيفر، أميمة : الإنسان والقرآن وجهها لوجه : التفاسير القرآنية المعاصرة - دمشق : دار الفكر.
- النيفر، أميمة : الإنسان والقرآن وجهها لوجه : التفاسير القرآنية المعاصرة ..قراءة في المنهج دار الفكر المعاصر بيروت 2000م.
- النيفر، أميمة : الإنسانية وحدانية القراءة القرآنية من إقبال إلى طه عبد الرحمن، مجلة التسامح مسقط - 17ع / 2007م.
- طرابيشي، جورج : العقل المستقل في الإسلام ؟ الطبعة رقم. الناشر : دار الساقى للطباعة والنشر، 2004م.
- طرابيشي، جورج : نظرية العقل نقد العقل العربي الطبعة الثانية دار الساقى للطباعة والنشر 1999م.
- طه عبد الرحمان : روح الحداثة : المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية 2006م المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب.
- هيكل، محمد حسنين : (حياة محمد). المجمع الثقافي تاريخ النشر 1998م.
- وسام فؤاد : الفكر الإسلامي بين ضغوط بنيدكت والجابري «الموقع الإلكتروني : الشهاب».

الأبعاد الاعتقادية لحقوق الإنسان

أحمد محمد بكر موسى*

كيف ينظر مفكرو حقوق الإنسان إلى فلسفة حقوق الإنسان؟ كيف ينظر نشطاء حقوق الإنسان إلى نصوص حقوق الإنسان؟ هل يشك المفكرون في صلاحية الفلسفة لكل زمان ومكان؟ هل يقبل النشطاء حدوث تعديل في النصوص؟ هل هناك علاقة وجدانية بين النشطاء أكبر مما بينهم وبين غيرهم؟ إلى أي حد تصل تضحية النشطاء من أجل حقوق الإنسان؟ ماذا عن التبشير بحقوق الإنسان؟ هل يمكن الوصول بواقع حقوق الإنسان إلى مثاليها؟ هل تعد موثيق حقوق الإنسان مرجعية مطلقة؟ كم من نشطاء حقوق الإنسان يستطيع استخلاص الحقوق من الفلسفة؟ هل تملك دعوة حقوق الإنسان رؤية كونية؟ نحاول من خلال الإجابة على هذه الأسئلة بيان بعض الأبعاد الاعتقادية لدعوة حقوق الإنسان وذلك على سبيل المثال لا الحصر.

الإرهاصات

إرهاصات المنحى الدغماتيكي لحقوق الإنسان، بدأت مع إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر في فرنسا 1789م، فلو نظرنا إلى حال فرنسا قبل الإعلان نجد «التحكم وعدم المساواة في كل مكان، فالملك يحكم باسم حق مقدس، والناس قد وضعوا في حظائر الطبقات، ففي أعلى رجل البلاط الخليع، وفي أسفل قاضم الكسرة المضني، والحرية معدومة، والبروتستانتية واليهودي قد ألقى بهم خارج الحقوق العامة، والرقابة تخنق الفكر، والهوى سيد مطلق»¹. في ظل هذه الغوائل الاجتماعية والسياسية؛ عاش الفرنسيون على أمل انقشاع الغمة وانبثاق فجر جديد يقهر ظلام الليل البهيم، عاش الفرنسيون ينتظرون بصيص الأمل في الخلاص، حتى إذا بزغ الإعلان، كانت لحظة بزوغه هي «اللحظة الخلاصية»² بمصطلح علماء النفس، ففي هذه اللحظة بدأ الأمل في الإطلال برأسه من خلال الظلام الدامس، وبدأ ضوء الإعلان يزداد توهجا شيئا فشيئا إلى أن وصل إلى حد أن هذا الإعلان قد صار موضع اعتقاد الناس، نظروا إليه كشيء مقدس لا يجوز إعمال الفكر النقدي فيه، وقد أشار روبير بيلو إلى أن من الأخطار الكامنة في إعلان حقوق الإنسان والمواطن «أنه مصوغ كأنه صالح لكل زمان ومكان»³، ثم يحدثنا روبير بيلو عن تأثير الإعلان في الشعب فيقول: «أصدرت الجمعية أوامرها بإرسال الإعلان إلى كل الأقسام الإدارية لينشر فيها على الملأ، دون أن تنتظر التصويت النهائي على الدستور، فقبله الناس باللهفة والحماس، وبعد سنتين في آب 1791م، بعد الانتهاء من التصويت على الدستور، بدأ أن تعديل النص وإضافة مواد جديدة عليه أمر مستحيل، لقد اكتسب الإعلان طابعا دينيا مقدسا، وصار للمعتقد السياسي رمزا، إنه في كل الأماكن العامة يطبع، وفي مساكن المواطنين في الريف معلق، وفيه يتعلم الأطفال القراءة»⁴ إنهم لم يستطيعوا أن يبدلوا شيئا في النص الأصلي، بل اكتفوا بوضعه في رأس دستور 1791م»⁴.

لقد اعتبر الناس هذا الإعلان مبشرا بنظام جديد، وقد حملته الدعاية الثورية والجيوش الإمبراطورية إلى كل البلدان الأوروبية، وقد كان مصدر إحياء لكثير من النصوص المماثلة، سواء في فرنسا أو في البلدان الأخرى، وبلغ الأثر النفسي للإعلان على الشعب الفرنسي إلى الحد الذي أجبر النظم التي توالى على فرنسا وكانت معادية للثورة على وضع بنود الإعلان ضمن دساتيرها. ولقد كان لهذا الإعلان صدى عميقا لدى المثقفين والمبدعين ليس في أوربا وحدها،

* باحث من مصر .

وإنما كان له امتداد جغرافي واسع، فنجد في المنطقة العربية اهتماما كبيرا به من قبل مفكري النهضة من أمثال رفاة الطهطاوي (1801-1873) خير الدين التونسي (1822-1899) وفرح أنطون (1847-1922)5، وجميعهم انبهروا بالإعلان ورأوا أنه أساس نهضة أوربا، وأنه لا سبيل للنهوض ببلدانهم والخروج من التخلف ومواجهة التحديات، والحفاظ على الاستقلال والسيادة ، من دون العمل بهذه المبادئ6.

التبشير

التبشير بالعقائد والدعوة إلى الانضمام إليها، عرفت جميع العقائد الأيديولوجية والدينية، والتبشير هو محاولة نشر العقيدة في أوساط غير المؤمنين بها، وذلك بإظهار محاسن العقيدة وكمالها، ويستتبع ذلك إظهار عيوب العقائد المنافسة ونقائصها، وكذلك دعوة حقوق الإنسان تعطي عن نفسها صورة مثالية، وتقدم في ذات الوقت صورة مشوهة عن العقائد الأخرى وهذا واضح تماما من خلال طعن دعوة حقوق الإنسان في نظم الأحوال الشخصية للديانات وفلسفة عقوباتها، ولا يخفى في الوقت الحاضر أن التبشير بحقوق الإنسان والدعاية لها من أهم سمات العصر الحالي، ويحرص مفكرو حقوق الإنسان والنشطاء كل الحرص على اكتساب المزيد من الأعوان المؤمنين بدعوة حقوق الإنسان7 ويسعى النشطاء إلى تذليل العقبات أمام التبشير بحقوق الإنسان، وقد نادى المؤتمر الدولي الأول للحركة العربية لحقوق الإنسان بالدار البيضاء 1999م، إلى «ضرورة العمل على تذليل كافة المعوقات التي تحول دون الوصول إلى منابر ومؤسسات الإعلام والتربية والتعليم لنشر رسالة حقوق الإنسان، وطرق كل الأبواب لإقناع الحكومات بتسهيل دور منظمات تعليم حقوق الإنسان، وإضافة مادة حقوق الإنسان إلى مناهج التعليم، واستئصال كل ما يتنافى مع قيم حقوق الإنسان في هذه المنهج»8 ومثلما للعقائد الأخرى قنوات تليفزيونية، تبت أفكارها وتدعو لها، هذا بهي الدين حسن يطالب بإنشاء قناة تليفزيونية عربية متخصصة في نشر ثقافة حقوق الإنسان، باستخدام شتى ألوان الفنون9.

المثال والواقع

المثال والواقع ثنائية عرفت جميع المعتقدات، فمن المهم التمييز بين جوهر المعتقدات وبين ممارسة معتنقي هذه المعتقدات في التاريخ الفعلي، ففي الدين الإسلامي مثلا، نجد نصوص الدين الأساسية تقرر مبادئ مثالية لحماية حقوق الإنسان، «فإذا تجاوزنا النصوص الأساسية وما تقرره من مبادئ مثالية إلى الحياة الاجتماعية والممارسات السياسية التاريخية في المجتمعات الإسلامية، فلن نجد صورة حقوق الإنسان على هذا المستوى الذي نجده في النصوص، إنه دائما الفارق بين المثال والواقع وهو فارق موجود في كل الثقافات، بل في كل الحضارات»10، كذلك حقوق الإنسان تعرف ثنائية المثال والواقع، إذ «ثمة فارق جوهري بين منظومة حقوق الإنسان كما تطورت في الأمم المتحدة من ناحية وما تفعله كل دولة بصفة منفردة من ناحية أخرى»11 وفي هذا يقول نصر حامد أبوزيد : «إن المواثيق الدولية لحقوق الإنسان في العصر الحديث تضمن على سبيل «المثال» للإنسان كل الحقوق، ولكن «واقع» الحياة في المجتمعات الإنسانية لا يصل أبدا إلى هذا المستوى المثالي، ولعله لا يحقق الحد الأدنى منه في كثير من المجتمعات، إن التحيزات العنصرية والجنسية والثقافية تمثل انتهاكا صارخا لحقوق الإنسان داخل كل مجتمع من المجتمعات، ويصل هذا الانتهاك إلى حدوده القصوى فيما يسمى بالمجتمعات المتخلفة، مجتمعات العالم الثالث»12.

الأخوة

الأخوة مولود من مواليد الاعتقاد، «فأصحاب العقيدة الواحدة يحسون بالانتماء المشترك وبأنهم يشكلون وحدة متماسكة، إذ إن العقيدة تربطهم بعضهم ببعض وتجعلهم في تلاحم قوي صلب» 13 فذوي الاعتقاد الواحد يخضعون في تفكيرهم لما يعتمل بداخلهم من وجدانيات، فالكفة الراجحة لديهم هي كفة العاطفة، أو قل إن البواعث التي تثير نشاطهم الذهني هي بواعث عاطفية، ولذلك نجد أصحاب الاعتقاد الواحد يتطابقون في سلوكهم العقلي والوجداني، ومن ثم فإنهم يشبهون سرب الطيور.

وإذا نظرنا إلى من اعتقدوا انه لا خلاص للبشرية إلا بتطبيق حقوق الإنسان؛ إلى من آمنوا بصلاح حقوق الإنسان لكل زمان ومكان، نجد عقيدة حقوق الإنسان ولدت مثل غيرها أخوة النشاط، وهذا محمد السيد سعيد يحدثنا عن ذلك فيقول : «نعلم أن النشاط العرب لحقوق الإنسان يميلون للاختلاط وبناء الصداقات بين بعضهم البعض، ولا يقضون وقتا كافيا مع غيرهم من الناس» 14 وهذه الأخوة بالإضافة إلى تلقائيتها، يطالب بها النشاط ويحرصون عليها، يقول محمد الطالبي : «يجب علينا أن نجمع صفوفنا، ويجب أن ننظم جهودنا إلى جهود كل من يعمل من أجل كرامة الإنسان وحقوق الإنسان، كل المدافعين عن الحريات عائلة واحدة، بدون حدود وطنية ضيقة، الصيني متضامن مع التونسي، والتونسي متضامن مع الصيني، لأنه كفاح من أجل الإنسان» 15.

بل إن الواقع يشهد أن أخوة نشاط حقوق الإنسان، أقوى من أية أخوة دينية في عالمنا المعاصر، فكم من أتباع الديانات يذبحون كل يوم، وإخوانهم يعضون الطرف عنهم، ولكن عندما ينال أي ناشط حقوقي أذى، تتداعى له سائر المنظمات الحقوقية بالبيانات والتنديبات والإدانات، وكم من مؤتمرات عقدت لتأمين النشاط وحمائتهم مما يتعرضون له من مخاطر، وقد أصدرت الأمم المتحدة في 10 ديسمبر 1998م الإعلان العالمي لحماية المدافعين عن حقوق الإنسان. وعنفوان عاطفة أخوة النشاط في هذا الوقت، أفسره على ضوء استقرار مراحل تكون العقائد الدينية والأيدولوجية، إذ في بداية تكون هذه العقائد كانت روح الأخوة بين أتباعها قوية للغاية، حدث هذا في جميع الأديان، ولعل من أظهر الأمثلة على هذا، بداية تكون العقيدة الإسلامية، إذ إن روح الأخوة المتدفقة بين المسلمين الجدد في مكة المكرمة، وروح الأخوة بين المهاجرين والأنصار في المدينة المنورة؛ هذه الروح علت حتى على متطلبات الطبيعة البشرية، وعلى ذلك أقول : إنه لما كانت عقيدة حقوق الإنسان في طور التكون، فليس مستغربا ظهور روح الأخوة القوية بين النشاط.

التضحية

التضحية من أجل الاعتقاد تعد من أهم نتائج فاعلية التسليم الاعتقادي، وبالنسبة للمعتقد الديني فإن الإنسان يضحي في سبيله بكل عزيز وغال، ويصل به الحد إلى الاستشهاد في سبيله، وفي سبيل نصرته وعدم التحول عنه تحت أي ظرف، أو تحت أي نوع من التعذيب، كذلك نشاط حقوق الإنسان، يقدمون تضحيات كبيرة في سبيل ما يؤمنون به، فيتعرضون للسجن وللتعذيب وللقتل أيضا، ولا تصدهم هذه الصعاب عن مواصلة كفاحهم في الدفاع عن المظلومين والمضطهدين، وكل يوم نسمع ونقرأ عن سجن أو قتل من النشاط، وأنبياء حقوق الإنسان يدعون أتباعهم إلى التكرس الديني من أجل قضية حقوق الإنسان، فهذا محمد السيد سعيد يقول : «لكي ننجح لا يكفي أن يكون لدينا الشجاعة والاستعداد للتضحية، وإنما يجب أن يكون لدينا هذا النوع من التكرس الديني أو شبه الديني لقضية حقوق الإنسان، فلا يشغلنا عنها شيء، ولا يدفعنا للتخلي عنها شيء» 16.

مستوى التشريع

مستويات التشريع في العقائد اثنان، الأول هو مستوى التأييد، وهو المبادئ العامة الصالحة لكل زمان ومكان، وهذه نجدتها في الكتب الأساسية مثل التوراة والقرآن، والمستوى الثاني هو مستوى التوقيت وهو مستوى يهتم بالجزئيات والتفصيلات في مجال التشريع، ويقوم به العلماء المختصون في مختلف العصور، ولوجود هذين المستويين حكمة، يحدثنا عنها في الإسلام جمال البنا : «لقد وضع الله تعالى مستويين للتشريع، المستوى الأول هو مستوى التأييد وهو خاص بالمبادئ التي تكون واجبة التطبيق في كل زمان ومكان، وهذا المستوى لا نجده إلا في القرآن، وهو سر اقتصار القرآن على الكليات دون التفاصيل .. وهذا لحكمة بالطبع، لأنه لو ذكر التفاصيل لربما كان فيها ما يوجب حرجا على أجيال سنأتي في أزمنة مقبلة وشعوب أخرى ستؤمن بالإسلام، ولهذا لم يذكر القرآن التفاصيل، ولكنه أسهب في ذكر القيم من عدل ومساواة وكرم وغيرها، لأن هذه القيم هي معايير العمل والسلوك وبمثابة النجوم التي تهدي الناس وتحول دون الضلال أو الانحراف، ومن هنا كان لهذه القيم طبيعة التأييد، والمستوى الثاني هو مستوى تطبيق المبادئ ويقوم به الفقهاء والعلماء حسب ظروف الزمان والمكان» 17.

وكذلك حقوق الإنسان، فالمواثيق عبارة عن مبادئ ومعايير عامة، ولم تهتم بالتفاصيل الصغيرة، إذ هي وضعت على سبيل التأييد ويبقى على العلماء بذل الجهد لتنفيذ مستوى التشريع الثاني وهو مستوى التوقيت أو التطبيق، فعليهم التشريع من أجل تنفيذ المبادئ العامة، آخذين في الاعتبار ظروف الزمان والمكان، ولنضرب مثلا على ذلك، «حق العمل يحتل مكانته اللانقطة في منظومة حقوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية، ولكن خطاب حقوق الإنسان لا يقوم بتعيين الكيفية التي يتم بها الوصول إلى هذا الحق، إذ إن ذلك هو موضوع جهد فكري في مجال الفكر الاقتصادي بشتى فروعه ومستوياته، فخطاب حقوق الإنسان بهذا المعنى هو مبادئ ومعايير، وليس برامج عمل أو خطط محددة، وهو لا يحبذ مذهبا بعينه من مذاهب الفكر أو مدارس السياسة والاقتصاد والإدارة» 18.

التفسير

التفسير آلية من آليات العقائد، تستخدمها لتوضيح ما غمض من ألفاظ وعبارات في نصوصها الأساسية، وذلك للوصول إلى المقصد الأصلي للنصوص، والحاجة إلى التفسير تزداد كلما مر الزمن على النص المراد تفسيره، وبالرغم من حداثة العهد بمواثيق حقوق الإنسان، إلا أن الحاجة إلى تفسير نصوص هذه المواثيق صارت ملحة، ولناخذ على سبيل المثال المادة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، التي تنص على التالي : «يولد جميع الناس أحرارا ومتساوين في الكرامة والحقوق، وهم قد وهبوا العقل والوجدان، وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضا بروح الإخاء»، فقد اختلف العلماء حول المقصود بكلمة «الوجدان» في هذه المادة، وعاد المفسرون إلى محاضر جلسات إعداد الإعلان لعلمهم يصلون إلى المراد من هذه الكلمة، واطلعوا على النقاشات المهمة التي دارت حول هذه المادة التي جرى تحريرها ست مرات على الأقل قبل أن تصير على الوضع الحالي، وبالرغم من ذلك اختلفوا ولا يزالون مختلفين حول المقصود من هذه الكلمة، فقد فسر بعض العلماء هذه الكلمة على أنها تعني الحكمة الذاتية بالمفهوم الرواقي، وفسرها آخرون على أنها العقل بالمفهوم الأرسطي، وفسرها آخرون على أنها التفكير بالمفهوم الديكارتي، ولكن الفيلسوف الإيطالي بيار سيزري بوري عارض هذه التفسيرات، ورأى أنه لكي نصل إلى التفسير الصحيح لكلمة الوجدان لا بد من وجود رابط يجمعها مع كلمة الإخاء الواردة في نهاية المادة، وعلى هذا فسر كلمة الوجدان بأنها «الشعور بوجود أناس آخرين» ورأى أن هذا الشعور هو انفعال عاطفي يجد أساسه العميق في الإحساس بالاشتراك في الأصل والانحدار من بطن واحدة» 19.

المرجعية المطلقة

المرجعية المطلقة في ميدان التشريع، تمنحها كل عقيدة لنصوصها الأساسية، فترى كل عقيدة أن نصوصها تعلو ولا يعلو عليها، ولا يجوز مخالفة النصوص بأي حال، وقد قدمت الأديان على مر التاريخ البشري المرجعية التي تعلو على كل المرجعيات، كذلك دعوة حقوق الإنسان تقدم نفسها على أنها تملك مرجعية مطلقة، لا يجوز مخالفة فلسفتها ولا انتهاك نصوصها، إنها تقدم نفسها على أنها تمتلك معايير كلية عالمية، يجب أن تخضع لها وتتلاءم معها جميع المعايير الخاصة بهذه الحضارة أو تلك، وكما يقول محمد عابد الجابري : «إن حقوق الإنسان تقدم نفسها بوصفها الصانع للشرعية لا المحتاج إليها، وبالتالي ما لا يتفق معها من معايير يجب اعتباره قيما من القيود التي جاءت حقوق الإنسان لتكسيها»²⁰، إن مرجعية حقوق الإنسان حسب المؤيدين لها تناسب كل المجتمعات بصرف النظر عن ظروف كل منها، وبصرف النظر عن الأسس الفلسفية التي قامت عليها هذه المجتمعات، وهم يرونها صالحة لكل زمان ومكان، تصلح لألمانيا ورواندا ولأوروبا وأفريقيا وأمريكا وآسيا²¹. ولذلك نجد دعاة حقوق الإنسان يغلبون مرجعيتهم على أية مرجعية أخرى في حال الاختلاف، وبالرغم من ذلك يزعمون أنهم لا يمسون أي دين ولا يفتقرون من كرامة أتباعه !!، يقول محمد السيد سعيد : «لا يخطر ببال أحد من المدافعين عن حقوق الإنسان المساس بالدين، أي دين، أو الانتقاص من كرامة أتباعه، بل إن تأمين الحريات الدينية هو جزء عزيز من منظومة حقوق الإنسان، ومع ذلك تظل المسألة هي مرجعية هذه المنظومة التي قد تتعرض للانتهاك من قبل أنصار وأتباع دين ما، أو من جانب الحركات السياسية والثقافية التي تنشط باسم دين معين أو انطلاقا من مرجعيته، لقد صار من الصعب على الحركات ذات الإسناد الديني الاصطدام أو الرفض الكامل لحركة حقوق الإنسان ومواثيقها، ولكنها تتمسك بأسبقية مرجعيتها الدينية وتنظر إليها باعتبارها غير قابلة للانتقاص ولو باسم الاعتراف بحقوق معينة للإنسان»²²، فكيف لا يكون تخطي مرجعية الدين ماسا بالدين؟! بل ماذا يتبقى من الدين بعد اغتيال مرجعيته؟! وكيف ندعي أن تأمين الحريات الدينية والحقوق الدينية جزء عزيز من منظومة حقوق الإنسان، في حين نحول بين المؤمنين وما اعتقدوا هم في صلاحه، ونفرض عليهم ما اعتقد الحقوقيون في صلاحه.

ولما وجدت دعوة حقوق الإنسان أنه من العسير إقناع الناس بالتخلي عن مرجعياتهم الدينية، والتعلق بمرجعية حقوق الإنسان، وخاصة في المناطق التي ما زال للدين فيها تأثير كبير على الناس مثل المنطقة الإسلامية، رأت أنه لا بد من وسيلة تمكن من تأسيس مشروعية لحقوق الإنسان يصعب تحديدها بتصويرها على أنها مستوردة تتعارض مع الدين، فكان لا بد من التغلغل في أحشاء الدين لنحدث به ما نشاء، ولم يكن هذا التغلغل هينا، إذ كان من الصعب تفسير النصوص الدينية على خلاف ما استقر عليه تفسيرها، وكان من الصعب أيضا أن يدخل إلى ميدان التفسير من هو خارج المؤسسة الدينية، فكان لا بد لدعاة حقوق الإنسان من خوض معركة للحصول على حق إعادة تفسير النصوص الدينية²³، وقد كان لهم ما أرادوا.

ثم استخدم التفسير لإيجاد ما لا يوجد في الدين من حقوق الإنسان، فظهر تيار توفيقى يبدأ بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ويقبله نفسيا ويعجب به وجدانيا، ويستسلم له دون التفكير فيه، ثم يقوم بانتقاء وقراءة النصوص الدينية محاولا إثبات أن الدين قد جاء بهذه الحقوق، وفي المنطقة الإسلامية نجد الكثير ممن استخدموا الآليات الدينية لصالح حقوق الإنسان، فهذا عبد الله النعيم يقول : «سنحاول تحديد مجالات الصراع بين الشريعة والمعايير العالمية لحقوق الإنسان، مع السعي إلى تحقيق مصالحة وعلاقة إيجابية بين هذين النظامين، إنه بالإمكان تحقيق توازن في إطار الإسلام ككل عن طريق تطوير المبادئ المناسبة في القانون العام الإسلامي الحديث، بحيث

يطبق المسلمون قانونا إسلاميا دون انتهاك حقوق الإنسان» 24 ولكن النعيم نظرا لوقوعه تحت تأثير الاعتقاد في صلاحية حقوق الإنسان، لم يسع إلى مصالحة أو توفيق وإنما سعى إلى الانتصار لحقوق الإنسان، ففي جميع مواضع الخلاف بين الشريعة وحقوق الإنسان؛ صرف النصوص الإسلامية عن معانيها المستقرة لمصلحة حقوق الإنسان، ولم ينتصر للشريعة ولو في موضع واحد. ومن قبل النعيم جاء أستاذه محمود محمد طه بألية «النسخ المعكوس» 25 للانتصار لحقوق الإنسان، ولنفس الغرض نفى جمال البنا حدوث النسخ 26. ولم يقف الأمر عند حد التفسير مع دعوى الحياد العلمي، وإنما طالب الحقوقيون صراحة بتفسير النصوص لصالح حقوق الإنسان، يقول محمد السيد سعيد : «ثمة بكل تأكيد مجالات معينة للتناقض بين التشريع الإسلامي والشريعة الدولية لحقوق الإنسان، مثل حقوق النساء والأقليات والعقوبات البدنية وغيرها، ولكن حل هذا التناقض لم يستعص على الجيل الأول من الفقهاء المسلمين العظام في عصر التنوير العربي، أي في الربع الأخير من القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين، ونحن مسئولون عن مواصلة جهدهم وصولا بالتشريع الإسلامي إلى ذرى الإنسانية والعقلانية، وإلى أفضل تجسيد للرسالة العقلانية والأخلاقية للإسلام» 27 حتى إذا وصلنا إلى حالات التضاد بين المرجعية الدينية ومرجعية حقوق الإنسان، التي لا يجدي معها التوفيق، نجد مفكري حقوق الإنسان يعطون الأولوية للمبادئ الإنسانية «التي يجب أن تكون موجهة للعمل والأخلاق ويجب الإيمان بها في باطن الضمير والقلب» 28، يقول هشام جعيط : «ينبغي على الدول المتخلفة اللحاق في ميدان التشريع بالبلدان المتطورة، وأن يتوقف العمل بالتشريع غير الملائم القاسي المعروف بالحدود، والذي تخلى عنه الأمويون منذ ثلاثة عشر قرنا خلت، وينبغي أن يركز الجهد في ميدان الأحوال الشخصية الشاسع ، فينبغي تخليص ما يعرف بقوانين الميراث وتشريع الزواج، وحتى التشريع الجنسي من عبء الفقه وإخضاعه لمقولات العقل العالمي، ويجب قبل كل شيء أن ينتهي العمل في كل مكان بطلاق المرأة حسب شهوة الرجل، وان تضمن لها المساواة في حقوق الميراث وان يقع العدول عن تعدد الزوجات» 29 وتدعو منظمات حقوق الإنسان «كافة المفكرين والساسة العرب إلى الترفع عن الزج بالدين في علاقة صراعية مع حقوق الإنسان، وإلى اعتبار الحقوق المنصوص عليها في الشريعة العالمية حدا أدنى يجب البناء عليه، وليس الانتقاص منه، أو الدعوة إلى انتهاكه باسم الخصوصية الدينية أو أي تبرير آخر» 30.

وما تفعله الحضارة الإسلامية من محاولة التوفيق لصالح حقوق الإنسان والانتصار لها، تفعله باقي الحضارات والثقافات، يقول حسن حنفي : «وما يحاوله المسلمون تحاوله باقي الثقافات، فهناك ميثاق إفريقي لحقوق الإنسان، يقوم على المنهج نفسه، أي جعل حقوق الإنسان نابعة من داخل الثقافة الإفريقية وليست وافدة عليها من الغرب، ويمكن أن يقال الشيء نفسه في الثقافات اليهودية والمسيحية والآسيوية» 31.

الوعي بالفلسفة

الوعي بفلسفة حقوق الإنسان والقدرة على استخلاص الحقوق من هذه الفلسفة، لو سلمنا بهما لمفكري حقوق الإنسان، فإننا لا نسلم بهما للنشطاء، فكم من النشطاء يلم بفلسفة حقوق الإنسان أو حتى لديه فكرة عامة عنها، وكم منهم يستطيع إسناد الحقوق إلى أسسها الفلسفية، إن اغلب النشطاء لا تعنيهم الفلسفة في شيء، فهم قد آمنوا بحقوق الإنسان بغض النظر عن الدليل، آمنوا عاطفيا بعد أن نظروا إلى معاناة الإنسان في ظل التشريعات المختلفة، فوجدوا الخلاص في تشريع حقوق الإنسان فاندفعوا إليه يحدوهم الأمل في خلاص البشرية عن طريق هذا التشريع الجديد، ويعد هذا من أخطر الأبعاد الدغماتيكية لحقوق الإنسان، إذ إنه يؤدي بالنشطاء إلى

النصوصية المتمزمنة التي تتشبت بالنص ولا تتعداه إلى مرامييه أو ملابساته، ولا تحاول أعمال النقد في النصوص.

الإيمان العلمي

لقد وصل حد الاقتناع بصلاحيه مبادئ حقوق الإنسان لدى البعض إلى مساواة هذه المبادئ في صحتها وثبوتها بالعلوم التجريبية، وها هو عبد العزيز البناني - رئيس المنظمة المغربية لحقوق الإنسان - يقول في كلمته أمام المؤتمر الدولي الأول للحركة العربية لحقوق الإنسان متحدثا عن التحديات التي تواجه هذه الحركة : «التحدي الأول يكمن في الخصوصية الدينية، إن حكومات عربية ومجموعات سياسية دينية لا تتردد في توظيف التقدم الحاصل في مجال العلم والتكنولوجيا والتواصل، لكنها ترفض التقدم الذي أحرزته الإنسانية في مجال حماية كرامة الكائن البشري وفي تنظيم تدبير الشؤون العامة»³².

وهذا التيقن من صلاحية مبادئ حقوق الإنسان لم يقف عند حد الحركيين، وإنما تعداه إلى المفكرين، بل كبار المفكرين المبدعين في فلسفة حقوق الإنسان، وهذا منصف المرزوقي يقول : «لا حرج في إدماج بعض الأفكار المستوردة كتحريم الإعدام أو مساواة الرجل بالمرأة، مثلما لا حرج في استيراد البنسلين والأنسولين، لان البشر اخوة، وعلينا كما يقول المشرع العالمي في المادة الثانية من إعلان مبادئ التعاون الثقافي الدولي، توخي النفع المتبادل وتنظيم المبادلات بروح السماحة في العطاء المتبادل»³³.

الرؤية الكونية

التصور للإنسان والمجتمع والكون تقدمه الأديان، فكل دين يقدم تصورا خاصا به لها، ومن العلماء من يعتبر الأيديولوجيا دينا إذا قدمت تصورا عن الإنسان والمجتمع والكون، يقول جان بول ويليم : «عندما تجعل الأيديولوجيات السياسية نفسها مطلقة إلى درجة أنها تصبح مفاهيم حول الإنسان والعالم وتشمل جميع أوجه الوجود، وتنصح بأخلاقية معينة، يستطيع المرء أن يسميها ديانات سياسية، إن أخذ هذه الديانات مكان الديانات التقليدية ومحاربتها إياها يبرهنا على طابعها الديني وإرادتها أن تحل محل الديانات»³⁴. كذلك وراء العمل في جبهة حقوق الإنسان رؤية للإنسان والمجتمع والكون، رؤية لا يمكن استيعاب هذه الحقوق دون الاستناد إليها، رؤية للإنسان الطفل، الرجل والمرأة، رؤية وتصور لحياته المادية، المعنوية والجنسية في جميع تفاصيلها، رؤية تحدد علاقته بنفسه وبالإنسان الآخر وبالمجتمع والدولة، رؤية مبنية على القانون الطبيعي و النزعة الإنسانية تتيح له جميع مشتبهات الجسد وتتيح له حرية الفكر والاعتقاد بجميع أنواعها، وتعاوي أي تصور آخر للإنسان يتعارض معها، وكذلك وضعت تصورا للمجتمع فلم ترض له بغير الليبرالية، وتصورها للدولة هو النهج الديمقراطي الذي يستند إلى العقد الاجتماعي، ووضعت تصورا للبيئة وحددت علاقة الإنسان بها .

وعلى ذلك فعندما يقول بهي الدين حسن : (إن حركة حقوق الإنسان ليست مجموعة من الدراويش التي تلتف حول دين جديد أو أيديولوجية جامدة)³⁵ وعندما يقول محمد السيد سعيد «حقوق الإنسان ليست دينا بأي معنى»³⁶ وعندما يقول منصف المرزوقي : «إن حقوق الإنسان لا تلغي أي فلسفة ولا تعد بديلا لأي دين»³⁷ فأني أقول لهم راجعوا أنفسكم.

- 1 - ألبير بابيه - التاريخ الفكري والسياسي للإعلان العالمي لحقوق الإنسان - ت محمد مندور (القاهرة، مركز القاهرة للدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، 1996م) ص35.
- 2 - للمزيد من التفاصيل حول الخلاص كأحد ديناميات الاعتقاد، انظر : يوسف ميخائيل أسعد - المصدر السابق - ص 66 وما بعده.
- 3 - روبير بيلو - المواطن والدولة - ت نهاد رضا (بيروت، منشورات عويدات، ط1، 1983م) ص29.
- 4 - المصدر السابق - ص36.
- 5 - لعل مما هو جدير بالذكر أن فرح أنطون وهو ذو العقلية النقدية الذي حارب الجمود الفكري والتعصب، نراه قد أجل الإعلان إجلالا عظيما، وقد ترجم الإعلان إلى اللغة العربية ونشره ضمن مقال له بمجلة الجامعة بمصر 1901م، تحت عنوان «حقوق الإنسان لا يجوز أن يدوسها أحد»، وقد أعيد نشر المقال والترجمة في، رواق عربي - ع4 - 1996م - ص148 وما بعدها. إن ترتيب هذا المقال يدل على ذكاء فرح أنطون ومنطقيته، إذ بدأ المقال بعرض الظلم الفاحش الذي كان يتعرض له الشعب الفرنسي، وكما كان الشعب يتوق إلى الحرية، ثم أورد ترجمته للإعلان وفي نهاية المقال عرض كيف استقبل الشعب الإعلان، وهذا هو ترتيب اللحظة الخلاصية التي نتحدث عنها، يقول فرح أنطون في تلقي الشعب للإعلان : «وقد قام المجمع الوطني وقتا طويلا، يبحث في كل كلمة من كلماتها ويقلبها بطنا لظهر قبل الموافقة عليها، ولما وافق المجمع على هذه الحقوق قرر إذاعتها في جميع أقطار فرنسا، فأقيمت الحفلات العظيمة لقراءتها على الشعب، فكان لها تأثير تقصر الأقلام عن وصفه، فإن الشعب صار يبكي حين تلاوتها عليه، وصار أبناؤه يتعانقون ويتصافحون ابتهاجا بخلاصهم من الأسر القديم».
- 6 - للمزيد من التفاصيل حول الامتداد الجغرافي لآثار إعلان حقوق الإنسان والمواطن 1789م، انظر : علي بن الحسين المحجوبي - حقوق الإنسان بين النظرية والواقع : مقارنة تاريخية - عالم الفكر - ع4 مجلد 31، إبريل / يونيو 2003م - ص20 وما بعدها.
- 7 - وفي هذا يقول محمد السيد سعيد : «إن الصعود السريع للتيارات الأصولية قد اجتذب إليها العناصر الأكثر ديناميكية في الفئات الوسطى الحديثة، التي كان من الممكن أن تصير حاملا نشطا لثقافة حقوق الإنسان». انظر : محمد السيد سعيد - حقوق الإنسان في سياق الحالة الثقافية الراهنة للوطن العربي في، مجدي النعيم (معد) - تمكين المستضعف (القاهرة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 2000م) ص11.
- 8 - انظر أعمال هذا المؤتمر والبيان الصادر عنه في، رواق عربي - ع 16/15، 1999م - ص244 وما بعدها.
- 9 - بهي الدين حسن - تعليم حقوق الإنسان والتسامح الديني : قضية دينية أم سياسية - في، مجدي النعيم (معد) - المصدر السابق - 91.
- 10 - نصر حامد أبو زيد - الفكر الإسلامي وحقوق الإنسان : بين الواقع والمثال - المجلة العربية لحقوق الإنسان - ع2، 1995م - ص69.
- 11 - محمد السيد سعيد - التلاعب بقضايا حقوق الإنسان في المجتمع الدولي - في، بهي الدين حسن (محرر) - العرب بين قمع الداخل وظلم الخارج (القاهرة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 2000م) ص72.
- 12 - نصر حامد أبو زيد - المصدر السابق - ص69.
- 13 - يوسف ميخائيل أسعد - الانتماء وتكامل الشخصية (القاهرة، دار غريب، 1992م) ص115.
- 14 - محمد السيد سعيد - الخطاب الحقوقي بين الحزن والاستبشار - رواق عربي - ع 16/15، 1999م - ص6.
- 15 - محمد الطالبي - حرية التعبير ومسئولية المثقف المسلم - رواق عربي - ع13، 1999م - ص101.
- 16 - محمد السيد سعيد - حقوق الإنسان بين الرجاء وعدم اليقين - رواق عربي - ع14، 1999م - ص19.
- 17 - جمال البنا - تثوير القرآن (القاهرة، دار الفكر الإسلامي، 2000م) ص69.
- 18 - محمد السيد سعيد - خطاب حقوق الإنسان : تفكيك أم إعادة بناء - رواق عربي - ع21، 2001م - ص9.
- 19 - انظر، بيار سيزري بوري - خواطر حول فكرة الطبيعة : نحو قراءة ثقافية للفصل الأول من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان - ت رجاء بن سلامة - المجلة العربية لحقوق الإنسان - ع1، 1996م - ص36.
- 20 - محمد عابد الجابري - رؤية عامة للأبعاد الثقافية الحضارية لحقوق الإنسان - في عبد الله النعيم محرر (القاهرة، دار سعاد الصباح، 1993م) ص78.
- 21 - انظر، حسن حنفي - الموقف الإسلامي المعاصر وحقوق الإنسان - في، سلمى الخضراء الجيوسي (محرر) - حقوق الإنسان في الفكر العربي : دراسات في النصوص (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002م) ص583.
- 22 - محمد السيد سعيد - ضرورة الحوار مع الحركات ذات الإسناد الديني - رواق عربي - ع9، 1998م - ص10.
- 23 - من الأمثلة على ذلك البيان الصادر عن الورشة العربية التي نظمها مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان في الفترة من 29-31 يوليو 1997م تحت عنوان «نحو استراتيجيات للنهوض بالحركة العربية لحقوق الإنسان» فقد جاء في وثيقة هذه الورشة «التأكيد على أن الدين جزء من الهوية العربية، وأن كافة الأديان السماوية تحض على احترام المبادئ الإنسانية العليا، والعمل على تنشيط الاجتهاد في الفقه الإسلامي بما يدعم احترام حقوق الإنسان، مع الأخذ بعين الاعتبار تنوع الاجتهادات انطلاقا من احترام حرية التعبير»، انظر وثيقة هذه الورشة في رواق عربي - ع8، 1997م - ص131 وما بعدها.

- 24 - انظر، عبد الله أحمد النعيم - نحو تطوير التشريع الإسلامي - ت حسين أحمد أمين (القاهرة، دار سينما للنشر، 1994م) ص207، اعتقد النعيم في حقوق الإنسان، ولما وجد الخلاف بين الشريعة وحقوق الإنسان رأى أنه «ثمة ضرورة لاكتشاف مخرج إسلامي من هذا المأزق» (ص85) وعارض الاتجاه القائل إن المسلمين غير ملتزمين بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مواضع الخلاف، وذهب إلى أن «الشريعة هي التي ينبغي تصحيحها من منظور إسلامي، حتى تتضمن هذه الحقوق العالمية للإنسان» (ص218) وكانت ذروة تأثره الاعتقادي النصيحة التالية «على كافة الدول الإسلامية أن تجعل كل مظاهر قوانينها، بما فيها قانون الأحوال الشخصية متفقة تماما مع معايير حقوق الإنسان وذلك من المنطلق الإسلامي نفسه» (ص226).
- 25 - يرى محمود محمد طه أن هناك مرحلتين متميزتين تشريعيًا في الإسلام، المرحلة الأولى هي المرحلة المكية، ونصوصها تؤمن حرية العقيدة والمساواة التامة بين الرجل والمرأة وإباحة الاختلاط بينهما، وهي أمور يراها تتلاءم مع دعوة حقوق الإنسان، والمرحلة التشريعية الثانية هي المرحلة المدنية، وهي تحتوي على تشريعات مثل الجهاد وتعدد الزوجات والطلاق، وهي أمور يراها تتنافى مع حقوق الإنسان، من هنا فإنه رأى أنه لا يشترط لصحة النسخ كون النسخ لاحقًا على المنسوخ، بل من الممكن حدوث العكس فينسخ السابق اللاحق (النسخ هو إلغاء حكم نص بنص آخر)، وقرأ النصوص قراءة تاريخية، وقال إن المرحلة المدنية كانت تناسب المسلمين في بداية العصر الإسلامي فقط، أما في وقتنا الحالي فهي غير صالحة، ورأى أنها منسوخة بالنصوص المكية التي تناسب عصرنا وكل العصور لتلاقيها مع دعوة حقوق الإنسان، وقد تألفت نظرية النسخ المعكوس انتقادات كثيرة، ليس فقط من جانب التيار الإسلامي، وإنما من داخل التيار العلماني أيضا، يقول عاطف أحمد : «أتصور أن طه صاغ نظريته في النسخ قبل أن يتفحص وجوهها المنطقية بدقة، المسألة فيما يبدو أنه وجد في التشريعات القرآنية ما يتعارض مع مبادئ إنسانية حديثة تلقى قبولا عاما، ورأى أنه ليس منطقيًا أن يكون النص القرآني الموجه إلينا متناقضا مع تلك المبادئ، وأنه لا بد أننا لا نفهم دلالتها على الوجه الصحيح، فبدت له فكرة النسخ المعكوس مخرجا ملائما من هذا التناقض» للاطلاع على نقد عاطف أحمد لنظرية النسخ المعكوس وعلى تأثير حقوق الإنسان على فكر محمود محمد طه، انظر، عاطف أحمد - مأزق الشريعة وتحديات التحديث - رواق عربي - ع4، 1996م - ص48 وما بعدها.
- 26 - نفى جمال البنا وجود النسخ في القرآن الكريم، وخصص لذلك كتابا كاملا، واستدل على نفي النسخ بأدلة دينية وعقلية كثيرة، وتوصل من وجهة نظره إلى نتيجة هامة وهي : «كل نص في القرآن الكريم يمكن الأخذ به في حالة معينة، وكل ممسك بأية يكون على هدى ويمسك بحجة، ولا يرد عليه بأية أخرى، لأن القرآن لم ينزل ليضرب بعضه بعضا .. فالفكرة في هذا التعدد هي التكامل وليس التضارب، فالحكمة في هذا التعدد في الأحكام أن ظروف مجتمع ما تختلف عن ظروف مجتمع آخر، ومقتضيات زمن لاحق تتباين عن مقتضيات زمن سابق، وقد يوجد في وقت مجتمعات بعضها متقدم وبعضها متخلف، بما يمكن - خارج إطار الأحكام العامة - الناس من إيجاد ما يتناسب مع قدراتهم وظروفهم في آيات، بينما يجد آخرون ما يتناسب معهم في آيات أخرى، والأمر في غير العقيدة يحتمل التفاوت» انظر، جمال البنا - تنفيذ دعوى النسخ في القرآن الكريم (القاهرة، دار الفكر الإسلامي، 2004م) ص92، وبفكرة نفي النسخ وما أدت إليه من إمكانية أن نأخذ من النصوص ما نشاء وندع ما نشاء بدون حرج، تمكن جمال البنا من الوصول إلى هدفه وهو إيجاد حقوق الإنسان بالمفهوم الغربي داخل الشريعة الإسلامية، وذلك بانتقاء النصوص التي تتوافق مع دعوة حقوق الإنسان، وهو في هذا لم يبتعد كثيرا عن فكر محمود محمد طه، فقد اختلفا في الوسيلة ولكنهما اتفقا في الغاية، يقول جمال البنا : «ولما كان الإسلام قد جاوز كما ونوعا الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، فإن أقل ما يجب أن يتم هو التطبيق الفوري لهذه الاتفاقيات» انظر، جمال البنا - تثوير القرآن - مصدر سابق - ملحق الكتاب ص2.
- 27 - محمد السيد سعيد - تأملات حول التعليم والتمكين - في مجدي النعيم (معد) - المصدر السابق - ص5.
- 28 - هشام جعيط - الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي - ت المنجي الصيادي (بيروت، دار الطليعة، ط2، 1990م) ص114.
- 29 - هشام جعيط : «المصدر السابق» - ص115.
- 30 - أعمال المؤتمر الدولي الأول للحركة العربية لحقوق الإنسان 23-25 إبريل 1999م، انظر أعمال هذا المؤتمر في، بهي الدين حسن (محرر) - العرب بين قمع الداخل وظلم الخارج - المصدر السابق - ص165 وما بعدها.
- 31 - حسن حنفي - الموقف الإسلامي المعاصر وحقوق الإنسان - المصدر السابق - ص591.
- 32 - انظر هذه الكلمة كاملة في : بهي الدين حسن (محرر) - المصدر السابق - ص20 وما بعدها.
- 33 - منصف المرزوقي - حقوق الإنسان : الرؤيا الجديدة (القاهرة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 1996م) ص86.
- 34 - جان بول ويليم - المصدر السابق - 123.
- 35 - بهي الدين حسن - حقوق الإنسان ليست حركة أصولية - رواق عربي - ع8، 1997م - ص5.
- 36 - محمد السيد سعيد - ضرورة الحوار مع الحركات ذات الإسناد الديني - المصدر السابق - ص10.
- 37 - منصف المرزوقي - المصدر السابق - ص57.

الأحكام الفقهية المنظمة للحمامات في مدينتي القاهرة ورشيد

خالد محمد عزب*

وسع الفقهاء من خلال الأحكام الفقهية، دور العمارة الخدمية في خدمة المجتمع المسلم بما يؤدي إلى رفاهية المجتمع، بتوفير أساسيات الحياة فيه، فلعبت الحمامات، والبيمارستانات، والأسبلة دورا حيويا داخل مدينتي القاهرة ورشيد، وسوف يقتصر هذا البحث علي الحمامات ودورها الحيوي داخل مدينتي القاهرة ورشيد، والأحكام الفقهية المنظمة لها.

اعتمد فقهاء المسلمين في تناولهم لأحكام البنيان على آية في القرآن الكريم، وعلى حديث نبوي شريف. أما الآية ففي قول الله -تعالى-: {خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين}.

ويفسرون العرف في هذه الآية بالنسبة لأحكام البنيان بما جرى عليه الناس، وارتضوه، ولم يعترضوا عليه، طالما لا يتعارض ذلك مع القرآن الكريم، أو الحديث النبوي الشريف¹.

إن العرف يحتمل ثلاثة معانٍ بالنسبة للبيئة العمرانية: الأول هو ما يقصده الفقهاء في استنباط الأحكام في ما ليس فيه نص من المسائل العامة التي قد تؤثر في البيئة العمرانية، كعادة أهل بلدة ما. فهذا أصل أخذ به بعض الفقهاء في المواضع التي لا نص فيها، وهو نابع من حديث عبد الله بن مسعود: «ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن»² وقد بنيت القاعدة الفقهية «العادة محكمة» على هذا الأصل، ومعناها أن العادة تعتبر، وتحكم، إذا كانت غالبية أو مطردة³.

والمعنى الثاني للعرف، وهو أكثر تأثيرا من المعنى السابق على المدينة الإسلامية، فهو إقرار الشريعة لما هو متعارف عليه بين الجيران لتحديد الأملاك، والحقوق⁴. والاحتمال الثالث لمعنى العرف هو الأنماط البنائية، وهو أكثر الأنواع الثلاثة تأثيرا في البيئة العمرانية، فعندما يتصرف الناس في البناء بطريقة متشابهة نقول بأن هناك عرف بنائي، أو نمط ما.

* أكاديمي من مصر .

أما الحديث النبوي الشريف الذي يعتمد عليه الفقهاء في أحكام البنين فهو «لا ضرر ولا ضرار» الذي يعتبر أحد الأحاديث الخمسة التي يقوم عليها الفقه الإسلامي⁵. واحتلت قاعدة لا ضرر ولا ضرار بابا واسعا في فقه العمارة الإسلامية وعليها قامت أحكام لا حصر لها. وأثرت هذه القاعدة على حركية العمران في مدينتي القاهرة، ورشيد⁶.

الحمام⁷ مؤسسة دخيل على الإسلام، إذ أن العرب، المسلمين الأوائل، الخارجين من الصحراء، لم يألفوا استعمال الماء الغزير، لا قبل الإسلام، ولا في صدره، ولكن تعاليم الدين الجديد، وفرائض الغسل والوضوء، جعلتهم يتبنون الحمام العام، البيزنطي - الروماني، بل ويدخلونه الإسلام، ويوؤنه مكانة لم يحتلها من قبل، ويجعلون منه مرفقا عاما وشعبيا بالمعنى الصحيح. والمدن الرومانية ما عرفت قط، حتى في أوج ازدهارها، ذلك العدد الهائل من الحمامات العامة، والذي غصت به المدن الإسلامية، لأن دورها هنا يختلف عنه هناك: هناك للأثرياء، والرياضيين، ونخبة المجتمع، وهنا للناس كافة. هناك للتسلية، والترفية والمتعة، وهنا لأداء حاجة وللقيام بواجب. ارتياد الأول لم تكن النظافة غايته الأولى، ولم يقم الثاني إلا للطهارة، وكل ما تمحور حوله فيما بعد من خدمات، وعادات، وحكايات، وأساطير، وتقاليد لم يكن إلا نتيجة لارتباطه بكل طبقات المجتمع، وكل أبناء الحي بشكل دائم وفي كثير من المناسبات.

واختلفت آراء فقهاء المسلمين حول حكم دخول النساء الحمامات، فرأى بعضهم كراهة ذلك، وذهب البعض إلى تحريمه، بينما وضع بعض الفقهاء آدابا عامة يجب مراعاتها عند دخول الحمام من قبل الرجال والنساء. وهو أمر كان مقبولا من المسلمين، وقد حرص المحتسب على متابعة هذه الآداب ومدى التزام المترددين على الحمام بها⁸.

وحرصا على الخصوصية فقد كان الحمام الخاص بالنساء يقوم على العمل فيه نساء تقوم بالإشراف عليهن مشرفة أو معلمة، تكون مسئولة عن سير نظام العمل والمحافظة على الآداب والأخلاق بداخل الحمام. وهى تفصل في المنازعات التي تحدث دائما في حمام النساء⁹. والحمام كمنشأة خضع للقواعد العامة لأحكام البنين

في الفقه الإسلامي من حيث علاقته بالمنشآت المحيطة به، غير أن قلة عدد نوافذه جعل هذه العلاقة تنحصر نسبياً في موقع المدخل بالنسبة للمنشآت المقابلة وهو ما يعرف بالتكيب، غير أنه بحصر ما تبقى من حمامات بالقاهرة، وكذلك حمام عزوز، وهو الحمام الوحيد المتبقى برشيد، لم نستطع الوقوف على مدى تطبيق هذه القاعدة، لسببين: الأول هو وقوع معظم هذه الحمامات في شوارع عامة، لا يشترط في المنشآت الواقعة فيها تكيب أبوابها، والسبب الثاني: أن باقي الحمامات لا يواجهها منشآت أخرى أثرية نستطيع من خلالها أن نرى مدى تطبيق هذه القاعدة.

ومداخل حمامات القاهرة لا تؤدي مباشرة إلى الداخل، بل يتم الدخول إليها عبر دهليز منكسر لا يسمح بأن يرى المارة بالشارع من بداخل المنشأة، وهو ما يوفر الخصوصية لمن بداخلها، ومن أمثلة ذلك: دهليز المدخل في حمامات السلطان أينال، وحمام الملاطيلي، وحمام الطمبلي وهذه الحمامات تعود إلى العصر المملوكي الجركسي، وفي رشيد استخدم دهليز منكسر أيضاً في مدخل حمام عزوز (ق11هـ / 17م) وهو الحمام الوحيد المتبقى في المدينة.

وجاء تخصيص حمامات، أو أوقات معينة في الحمامات للنساء، ليعبر عن مبدأ الخصوصية في العمارة الإسلامية، وهو أمر لفت انتباه الرحالة الإنجليزي إدوارد ولين.

فالحمامات المشتركة تخصص فيها فترة ما قبل الظهر للرجال وفترة ما بعده للنساء. وعندما يكون الحمام مقتصرًا على استقبال النساء، يعلق منديل أو قطعة قماش من الكتان عند مدخله فلا يطمأ الرجال عتبه قط، ويكون الخدم قد غادروا الحمام قبل فترة بسيطة وحلت الخادمت محلهن¹⁰. ومن أمثلة هذا النوع من الحمامات المتبقية بمدينة القاهرة، حمام الشرايبي¹¹، وقد خصصت بعض الحمامات لأحد الجنسين فقط، مثل حمام الطنبلي، وهو يعود للعصر العثماني، وهو حمام كبير خاص بالرجال، وحمام مرزوق الذي يعود لنفس العصر، وهو من إنشاء حسن أغا نجاتي¹² وتدخله النساء فقط. وقد بينى حمامان متجاوران أحدهما للنساء، والآخر للرجال لمنشئ واحد، ومن أمثلة هذا النوع من الحمامات، حمام بشتاك ق7 - 8هـ / ق13 - 14م، وحمام السلطان أينال 861هـ / 1456م، وقد اندثر حمام النساء منذ فترة

طويلة وحمام الملاطيلي ق 9 هـ /15م¹³، ونرى في حمام السكرية، وهو من الحمامات المزدوجة مظهرا للخصوصية دل عليه اختيار المعمار لمدخل حمام الرجال في الشارع الرئيسي، وهو قسبة القاهرة، وهو من الشوارع العامة كثيرة الازدحام، بينما اختار مدخل حمام النساء ليطل على شارع عام خاص متفرع من القسبة العظمى.

وقد تساعد إمكانيات بعض أفراد المجتمع على إلحاق حمامات بمنزلهم، وهذه الظاهرة تهدف إلى عدم خروج النساء من المنزل إلى الحمامات، وهو أمر كرهه فقهاء كثيرون، كما سبق وأن ذكرنا، فضلا عن استخدام أهل المنزل له في أي وقت يشاؤون، ومن أمثلة المنازل التي ألحق بها حمامات: منزل زينب خاتون 1125هـ / 1779م، ومنزل أحمد كتخدا الرزاز 1192هـ / 1778م، والمسافر خانة 1193هـ / 1203م، وكذلك الحق بمنزل رشيد حمامات كانت غالبا ما تشغل الطابق الأخير بالمنزل؛ ذلك لأن الحمام يعتبر من أكثر أجزاء المنزل خصوصية، وهو أمر اشتركت فيه منازل القاهرة كذلك، حيث نرى حمام منزل جمال الدين الذهبي في الطابق الثاني من المنزل، بجوار قاعات الحريم، وكذلك حمام منزل السحيمي.

ومن أمثلة منازل رشيد التي ألحق بها حمامات، منازل رمضان والمناديلي والتوقاطلي، وعرب كرلي، والميزوني.

وقد أثر مبدأ حيازة الضرر¹⁴ والخصوصية¹⁵ على توزيع وحدات المنازل من الداخل، والعلاقة بين هذه الوحدات وخاصة الحمامات.

فالنسبة لأثر مبدأ حيازة الضرر بالنسبة للحمامات، نجد انه عندما برز معمار منزل رمضان في رشيد بحمام المنزل في الطابق الأخير منه إلى فناء منزل محارم، لم يشكل بروز الحمام ضررا بالجار، إذ من المعروف أن الحمامات لا تفتح بها نوافذ يمكن منها كشف الجار، ولكن يتم تزويدها بأسقف جصية، يتخللها الزجاج الملون لإضاءة الحمام.

كما كان لمبدأ الخصوصية أثر كبير على توزيع وحدات المنازل وخاصة الحمامات، ففي رشيد، وجد الحمام في الطابق الثالث علوي أو الأخير، وهو أكثر طوابق المنزل خصوصية في منازل رشيد، حيث يصعد إليه من داخل الطابق الثاني، إذ من

المعروف أن الحمامات من الوحدات المعمارية ذات الخصوصية الشديدة، ونرى ذلك في منازل : رمضان، وعرب كرلي، والميزوني، والتوقاطلي، على سبيل المثال. ولكي لا تضطر النساء إلى النزول للطابق الأرضي في المنزل للحصول على المياه من الصهريج، نجد المعمار قد بنى قناة في باطن الحائط بمنازل : رمضان، والميزوني، وعرب كرلي، على سبيل المثال، بالطوب تمتد إلى الطابق الثالث العلوي، لتجلب النساء من خلالها المياه إلى الطوابق العليا من المنزل، واعتنى المعمار بفتحة القناة العليا فجعلها على سبيل المثال في منزل رمضان، والميزوني، داخل تجويف حائطي معقود. كما حرص المعمار في مساكن القاهرة ورشيد على عدم استقبال القبلة، أو استدبارها عند قضاء الحاجة، وهو ما شدد عليه فقهاء المسلمين¹⁶، وبمسحنا منازل رشيد الأثرية وهي 22 منزلاً، وجدنا أن جميعها قد طبق هذه القاعدة بلا استثناء، وكان كرسي الراحة عبارة عن حجرة صغيرة جدا ذات مدخل منكسر وليس لها باب، وتنتشر في طوابق المنزل المتعددة، وقد كان المعمار يوفر لها نافذة علوية للتهوية، والإضاءة، كما هو الحال في كراسي الراحة بقصر بشتاك بالقاهرة، ومنزل رمضان برشيد، ومنزل المناديلي برشيد...إلخ.

من خلال البحث نجد ان قد وجدت العديد من الأحكام الفقهية المتحكمة في عمارة الحمامات في مدينتي القاهرة ورشيد، سواء أكانت تلك الحمامات عامة أو خاصة. فالنسبة للحمامات العامة تم تخصيص أوقات للنساء وأخرى للرجال بالحمامات، وأحياناً حمامات خاصة للرجال وأخرى خاصة بالنساء. أما الحمامات الخاصة فنجد انه لتوفير الخصوصية إلحاق الأثرياء حمامات بمنازلهم في بعض الأحيان.

¹ - وقد اتفق فقهاء القانون على تعريف العرف بأنه مجموعة القواعد التي درج الناس على إتباعها جيلاً بعد جيل واحترموها خشية العقاب، وتأنى قوة العرف من أمرين : الأول : هو العنصر المادي، وهو توارث العادات والتقاليد، الابن عن الأب عن الجد، والأمر الثاني : العنصر المعنوي، وهو التخوف من مغبة العقاب في حالة مخالفة أحكام العرف. صوفي أبو طالب، مبادئ تاريخ القانون، ص128-129، القاهرة 1972م؛ حسن الباشا، المنهج الإسلامي في العمارة الإسلامية (مقدمة في فقه العمارة)، ص2، سلسلة محاضرات أقيمت في مركز الدراسات التخطيطية والعمرائية، القاهرة 1988م.

² - السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الفقه الشافعي، ص89، دار الكتب العلمية، بيروت 1403هـ.

- 3 - عبد القادر جميل أكبر، عمارة الأرض في الإسلام، ص112، دار القبلة للثقافة الإسلامية جدة، مؤسسة علوم القرآن، بيروت 1992م.
- 4 - تحدثت العز بن عبد السلام عن ذلك بالتفصيل في قواعد الأحكام. ابن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج2، ص 107، 114، 119، 120، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ؛ محمد أمين الشهير بابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، ج4، ص 181، دار الفكر، 1399هـ.
- 5 - يدور الفقه الإسلامي على خمسة أحاديث: «الحلال بين والحرام بين»، وقوله: «لا ضرر ولا ضرار»، وقوله: «إنما الأعمال بالنيات»، وقوله: «الدين النصيحة»، وقوله: «ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم». يحيى بن آدم القرشي، الخراج، ص97، تصحيح أحمد محمد شاكر، دار المعرفة، بيروت 1979م؛ ويوضح الدكتور البرنو هذه القواعد الخمس الكبرى كما يلي: 1- الأمور بمقاصدها، 2- لا ضرر ولا ضرار، 3- اليقين لا يزول بالشك، 4- المشقة تجلب التيسير، 5- العادة محكمة. محمد صدقي بن أحمد البرنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1404هـ؛ عبد القادر أكبر، عمارة الأرض في الإسلام، ص 479.
- 6 - انظر ما كتبه حسن الباشا عن هذه القاعدة، المنهج الإسلامي في العمارة الإسلامية، ص3 وما بعدها.
- 7 - حمام الحمة العين الحارة يستشفى بها، وحممت الماء أي سخنته. والحميم هو الماء الحار، واستحم إذا اغتسل بالماء الحميم، فالاستحمام هو الاغتسال بالماء الحار والماء البارد. وكلمة «حمام» ترد مؤنثة سواء في اللوحات التأسيسية أوفى نصوص الوثائق وتجمع على حمامات. الزبيدي، محب الدين الفيض الحسني الحنفي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج2، ص258-264، القاهرة 1306هـ/1889م؛ محمد أمين، وليلى إبراهيم، المصطلحات المعمارية في الوثائق المملوكية، ص37، دار النشر بالجامعة الأمريكية، بالقاهرة 1990م.
- 8 - ابن مفلح، شمس الدين أبو عبد الله المقدس الحنبلي، الآداب الشرعية والمنح المرعية، ج3، ص321-323، مكتبة ابن تيمية 1987م؛ ابن الحاج، أبو عبد الله محمد بن محمد العبدري الفاسي، المدخل إلى الشرع الشريف، ج2، ص47-49، القاهرة. 1348م.
- 9 - سعاد حسين، الحمامات في مصر الإسلامية، ص27، رسالة دكتوراه، كلية الآثار، جامعة القاهرة، 1983م.
- 10- إدوارد وليم لين، عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم، ص347، ترجمة سهير دسوم، مكتبة مدبولي، 1991م.
- 11- سعاد حسين، الحمامات في مصر الإسلامية، ص150.
- 12- سعاد حسين، الحمامات في مصر الإسلامية، ص166، 168.
- 13- محمد سيف النصر أبو الفتوح، منشآت الرعاية الاجتماعية حتى نهاية عصر المماليك، ص281، 288، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة أسيوط، 1980م؛ سعاد حسين، الحمامات في مصر الإسلامية، ص104، 604.
- 14- حيازة الضرر، تعنى أن من سبق في البناء يحوز العديد من المزايا التي يجب على جاره الذي يأتي بعده، أن يحترمها، وأن يأخذها في اعتباره عند بنائه مسكنه.

-
- 15- الخصوصية تعنى الذاتية والتفرد، وتعنى احترام حرية الفرد المسلم، وخصوصيته، وخصوصية تفكيره وعمله وسعيه، وسكنه، في حدود إطار متزن من التكافل الاجتماعي يهدف إلى خلق مجتمع سعيد، يستمد نظامه الحكيم من سنن الله الكونية. وقد أفرد لهذا المفهوم في العمارة الإسلامية دراسة أعدها كل من أحمد كمال عبد الفتاح، ومحمد سمير سعيد تحت عنوان «الخصوصية في المجتمعات العمرانية الإسلامية قديماً وحديثاً»، مجلة المهندسين، العدد 369، السنة 41، ديسمبر 1981م، ص49-59.
- 16- حسن الباشا، المنهج الإسلامي في العمارة الإسلامية، ص19؛ عبد القادر كوشك، المنهج الإسلامي في تصميم العمارة، ص47، مجلة المنهل، عدد خاص، المجلد 56، جمادى الأولى والآخرة 1415هـ، أكتوبر، نوفمبر 1995م.

وجوه الوعي بالإسلام في ألمانيا من عصر النهضة إلى القرن التاسع عشر

شتفان ليدر*

ما يزال التعامل السياسي الأوروبي مع العالم الإسلامي يتأثر بالمواقف والصور التاريخية، ووجهات النظر السياسية/ الأخلاقية، وتصورات الهوية. ويبدو ذلك واضحاً في وجهات النظر المتضاربة بشأن ضمّ تركيا إلى الاتحاد الأوروبي. فللمواقف كلها أصولٌ وخلفياتٌ تتساقط مع انشغال أوروبا بالإسلام والعالم الإسلامي منذ زمن طويل. بيد أن إدراكات الإسلام بأوروبا وألمانيا لا تتأثر بذلك فقط، بل إن المواقف منه تُعتبر في وجه من وجوهها وسيلةً في التناقش الأوروبي مع الدين والنظام السياسي والموقع في العالم.

بدأت التصورات عن الإسلام تظهر على تقطع في العصور الوسطى، وتسودها الأغراض الدفاعية والجدالية. وعلى مشارف الأزمنة الحديثة دخلت هذه التصورات المعلومات والانطباعات التي جلبها الرحالة، وأوصلت إليها الأحداث السياسية والاجتماعية. ثم زادت المعرفة باللغات والحضارات الشرقية. ومن عصر النهضة (السادس عشر) إلى القرن التاسع عشر تكاثرت المقابلات، وتكاثرت المعارف، وتعددت الاهتمامات والمصالح، فازدادت بالطبع ولأسبابٍ داخليةٍ أحياناً محاولات التفسير والفهم. في العصور الوسطى انصبت محاولات إدراك الإسلام على نظمه في سياق تاريخ الخلاص المسيحي، باعتبار النبي محمد مسيحاً مُضاداً (المسيح الدجال). والعجيب أنه على الرغم من ازدياد المعارف والاتصالات فإن هذه الصورة النمطية استمرت على مدى قرون. وانقلبت في بعض الأوساط الثقافية في القرن الثامن عشر إلى الضد، أي تصوير الإسلام وبعض الشخصيات الإسلامية بصورةٍ مثاليةٍ ولأربعة أسباب: مواجهة النموذج المسيحي الكاثوليكي المحافظ، وتراجع الخطر التركي/ العثماني على أوروبا بعد فشل الهجوم العثماني الثاني على فيينا عام 1683م، وهزيمة الأمير Eugen للعثمانيين عام 1697م، والسبب الثالث: عرض نماذج للاستبداد الإسلامي «المستنير» نقداً للطغيان في الممالك الأوروبية. أما السبب الرابع فهو دخول المتخصصين بالشرق ولغاته وثقافته إلى مجال التأثير في الأوساط العالمية، بحيث تغيرت الانطباعات بالتدريج، وظهرت عروضٌ تُقابل بين النظم الدينية والسياسية في العالمين الأوروبي والإسلامي، ولصالح الإسلام أحياناً. وهكذا وبسبب تعدد التصورات المختلفة المصادر عن الشرق الإسلامي، انكسر التصور الدوغمائي الوسيط، وفتح المجال لنقاشاتٍ بشأن مصادقة الإسلام أو مخاصمته. وترتب على ذلك في القرن التاسع عشر أثران بارزان؛ الأول يتصور عالَم الإسلام باعتباره عالم الثراء والحريات المادية والجسدية، بحيث تصاعدت الرغبات في امتلاكه. والثاني يركّز بسبب التقدم الأوروبي الصاعق على «المركزية

* هذا العرض هو تلخيصٌ لمقالة البرفيسور Stefan Leder الأستاذ بجامعة هاله، ومدير المعهد الألماني للدراسات الشرقية ببيروت حالياً، وقد نُشرت المقالة في: Der Orient im OK zident. Verlag fur Berlin- Braunden burg. Potsdam.

الأوروبية» واعتبار الغرب مركزاً للحضارة الوحيدة السليمة، والنظر من جانب غير المتخصصين- إلى العوالم الأخرى ومنها عالم الإسلام، باعتبارها عوالم غير عقلانية أو أنها لا تستطيع التقدم كما تقدم الأوروبيون.

وكما سبق القول؛ فإنه فيما بين منتصف القرن الثامن عشر ومنتصف القرن التاسع عشر، ظهر الاستشراق الأوروبي والألماني مستنداً إلى مبادئ ومواريث «التاريخانية» لينصرف إلى نشر المصادر العربية والإسلامية، ويعرض من خلالها معارف جديدة عن عوالم الشرق والإسلام والعرب. وما خلا هذا «التخصص» من عوامل الإعاقة والعرقلة باعتبار البيئات التي ظهر فيها، والمنهج الذي اتبعه، والأشخاص الذين شاركوا فيه. لكن قبل ذلك؛ فإن Bibliander اللاتينية الدقيقة للقرآن في القرن السابع عشر تُشكل بداية لهذه الظاهرة الجديدة، التي كانت ما تزال غارقة في كراهية الأتراك. ثم تطورت الدراسات البيبلية (العهدين القديم والجديد)، وتشكلت وعي علمي بالمسيحية الشرقية، وظهرت «المكتبة الشرقية» التي تضمنت نصوصاً إسلامية ومسيحية ويهودية (1658م). وفي هذا الوقت المبكر نسبياً أدرك اللاهوتي Hottinger ناشر المكتبة أهمية كتاب «الفهرست» لابن النديم الذي ظلّ مهماً للباحثين بعد أكثر من ثلاثمائة عام. على أن هذا الاتجاه رغم دعواه الموضوعية- أظهر اهتماماً لاهوتياً بارزاً ظلّ بين معالم الاستشراق إلى الأزمنة الحديثة. وجاءت طبعة علمية للنصّ القرآني من جانب الكاهن الهامبورغي Winckelman عام 1614م لا تشكو إلا من اعتبار النبي محمد صلى الله عليه وسلم مؤلفاً له بخلاف الرؤية الإسلامية التي تعتبره كلام الله القديم. ويرى إدوارد سعيد في الاستشراق أنه كانت لهذا الاتجاه الفيلولوجي إلى المصادر، وهذا التدقيق المشهود فوائد شكلية كثيرة، لكنه اصطنع تحديداً وحصرًا للشرق وللإسلام التاريخي، أضرت كثيراً بإمكانيات ظهور رؤى جديدة وبنّاءة في علاقات الشرق بالغرب، وأوروبا بالإسلام. بيد أن كاتب المقالة (S.Leder) يلاحظ أن نشر المصادر الأصلية من مثل نشرة غالان الفرنسي الفرنسية لألف ليلة وليلة (لاهاي 1706-1717 في 12 مجلداً) أطلق حركة في تصورات الغرب للشرق تستعصي على انطباعات التجميد والعزل. والأمر كذلك يمكن قوله عن كتاب Reland الهولندي في مطالع القرن الثامن عشر، والذي ما اكتفى بترجمة نصوص عربية عن العقيدة الإسلامية؛ بل أضاف لذلك دفاعاً حاراً عن الإسلام في وجه كلّ ثقافة العصور الوسطى الوهمية تجاه الدين الإسلامي، وتجاه الأتراك. ويشير كاتب المقالة إلى دراسة أخرى بالفرنسية لـ de Breguigny ترجمها الألماني Rinck أواخر القرن الثامن عشر، وذهب في مقدمتها إلى أن المعارف عن الإسلام صار تستعصي على التخرصات والأوهام.

ويرجع هذا الروح الجديد إلى النزعات التي بثّها عصر الأنوار، وإلى ظهور مصادر جديدة لقراءة الثقافة العربية والإسلامية حتى في جانبها الشعري والأدبي. وقد كان من مقاصد الروح النهضوي لعصر الأنوار إبراز ثقافات أخرى تواجه الثقافة المسيحية القروسطية. ولا شك إن الإغريق وثقافتهم كانوا العامل الرئيس في هذا المنزع. لكن الثقافات الشرقية التاريخية الأخرى وعلى رأسها الإسلام أدّت دوراً

ملحوظاً. والمثل على ذلك، واستناداً إلى المصادر العربية المطبوعة بأوروبا، كلُّ من الفرنسي كومت دي بولنقييه والإنجليزي المتخصص جان غانييه. ويظهر جان غانييه جوانب نقدية تجاه الإسلام وثقافته لمواجهة المثاليات التي شاعت في القرن الثامن عشر عنه، لكنها جميعاً تستند إلى نصوص من مصادر إسلامية أصيلة. وهكذا تقدم الجانب الموضوعي في القراءات المستندة إلى المصادر، وبخاصة في ألمانيا، التي كانت بعيدةً نسبياً عن المشاعر المتنافضة تجاهه في بريطانيا وفرنسا. وتبدو الموضوعية والإيجابية في تقدم الرؤى حول النبي ودينه، لقوله بالوحدانية (وهذه قرابةً مع المسيحية)، أو كما يقول الفيلسوف Leibniz الذي يُشيد بعقلانية الدين الإسلامي، والحضارة التي أنتجها، ويشاركه في ذلك الألماني الآخر Michaelis، ثم Oelsner الذي اعتبر أنّ النظام الاجتماعي في الإسلام أفضل مما أنتجته الثورة الفرنسية والدولة الروسية (1809-1810). وقد عرف كلُّ من Goethe والإنساني Herder عمل ميخائيليس وأولسنر. وقد وضع هردر في اعتباره الشعر العربي والقيم الواردة فيه ضمن ركائز ومقومات الشخصية والحضارة المميزة. وما غاب عن تقديره القرآنُ وشخصية النبي محمد صلى الله عليه وسلم وتأثيراتها على الثقافة وعلى المجرى التاريخي للتجربة الإسلامية. وتستند رؤية غوته Goethe إلى قراءاتٍ واسعةٍ في الشعر العربي والفارسي، وبخاصة شعر حافظ الشرازي، كما يظهر في «الديوان الغربي-الشرقي» له. ورؤية غوته للإسلام ودعوة النبي رؤيةً شعريةً، لكنها تستند إلى معرفةٍ لا بأسَ بها بالنصوص والمصادر المترجمة. وهي رؤيةٌ مثاليةٌ شديدةُ التعمُّق في روح الدين والحضارة، واعتبار الشرع مفتاحهما. ويفرّق الشاعر الألماني بين الشعر والنبوة، لكنه يعتبر أنّ لهما مصدراً مشتركاً هو: الإلهام. وهو بخلاف فولتير لا يعتبر النبيّ واهماً أو مُخادعاً؛ لكنه يرى أنّ التطور إلى مشرع وزعيم سياسي أثرٌ سلباً على الإلهامية الخلاقة والمبدعة! وفي نفس منزع عصر الأنوار يمضي الفيلسوف Daumer (1800-1875) الذي أثرت رؤاه عن الإسلام في فويرباخ وماركس وروغه. ومثل غوته صاغ داومر شعر حافظ بالألمانية، وكتب الموسيقى له برامز وأوتمار شك. وقد استند داومر في معرفة شعر حافظ إلى ترجمه هامر بورغشتال للديوان. وعند داومر كما عند غوته تلعب رمزيّتا الخمر والحبّ أدوار صنّاع تصورات العالم الجديد. وما اكتفى داومر بالشعر، بل كتب عام 1848م دراسةً عن «النبي ودعوته» فيها صياغاتٌ شعرية. وفهم ذلك كلّه باعتباره نقداً للمسيحية التي سبق له أن قدّم كتاباتٍ ضدها، معتبراً أنّ النظام الأخلاقي الإسلامي أفضل بما لا يُقاس.

مسائل السنن والتغيير في تفاسير القرآن الحديثة

إعداد: أ.د. علي لاغا

عميد كلية الدراسات العليا في جامعة الجنان -
لبنان

بحث معد لمجلة التسامح في سلطنة عمان

مقدمة:

جميل أن يفتتح البحث بقول الله تعالى: " إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم"¹.

إن القرآن الكريم هو "كتاب هداية وتغيير، وليس كتاب إكتشاف" وليس فيه كشف لمبادئ الكيمياء والفيزياء وبقية العلوم، ومع أن فيه إشارات "تؤكد البعد الإلهي للقرآن" وأنه بتعبئشه للتجارب البشرية في الماضي وتقديمها كمخبر حي يتمكن الإنسان العاقل من الترميم عليه، فالعلم تراكمي، وهو بذلك يستطيع إختزال التجارب الخطأ وعدم تكرارها، وإنارة العقل على دفع الصواب منها قدما في خدمة البشرية، دون الوصول إلى نهاية ما يذخر به هذا الكون، حتى يجد كل جيل ما يفيد ويؤمن له حاجته، إن مكونات هذا العالم لا تنضب، وكلما أوغل الباحثون في دراسة السنن والتعرف عليها كلما وقفوا على معادلات علمية جديدة، ومكتشفات لم تكن تخطر في بال من قبل، فالبحث العلمي يتعرف على نواميس هذا الكون من خلال معرفة علاقة مادة بأخرى، وهكذا فالمكتشفون ليسوا مبدعين من العدم وإنما هم الذين تعرفوا على سنن ونواميس كانت مجهولة من قبلهم.

من هنا فإن " القرآن لم يطرح نفسه بديلا عن قدرة الإنسان الخلاقة، ومواهبه وقابلياته في مقام الكدح في كل ميادين الحياة، بما في ذلك ميدان المعرفة والتجربة، وإنما طرح نفسه طاقة روحية موجهة للإنسان، مفجرة لطاقاته، محركة له في المسار الصحيح". لذلك فإنه ينتظر من القرآن الكريم أن " يعطينا عموميات، أن يعطينا مواقف، أن يبلور لنا مفهوما علميا في سنن التاريخ على هذه الساحة من ساحات الكون".

والتغيير في هذا الكون إنما يحصل بجهد بشري " يقاوم جهودا بشرية أخرى" إنه عمل تاريخي " تحكمه سنن التاريخ فيه الضوابط التي وضعها الله سبحانه لتنظيم ظواهر الكون في هذه الساحة المسماة بالساحة التاريخية"²

¹ من الآية 11 من سورة الرعد

² الإقتباس بتصريف من: السيد محمد باقر الصدر، السنن التاريخية في القرآن، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط 1409هـ- 1989م ص:47-49

إن سنة الله تعالى في عباده أن القرآن الكريم هو الهادي إلى سواء السبيل " هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين"³ وأن بلوغ العزة والمناعة والريادة لا يكون إلا بثمن: " ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين"⁴. وأن الحياة ممارسة ومدافعة وتفاعل وربح وخسارة " إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله وتلك الأيام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء والله لا يحب الظالمين"⁵.

هكذا فإن كل مشارك مؤمنا كان أم مشركا تمسسه الجراح في ساحة المعركة، أي أن كل فريق عرضة للإصابة، ونتيجة خبرة كل فريق وجديته وإعداده وتأهبه واستيعابه لمتطلبات الحدث، هي التي تحدد لمن تدور الدائرة " والمعنى أن مداولة الأيام سنة من سنن الله في الإجتماع البشري فلا غرو أن تكون الدولة مرة للمبطل ومرة للحق" ويقول في هذه السنة السيد محمد رشيد رضا رحمه الله تعالى: " قال الأستاذ الإمام: .. والمداولة في الواقع تكون مبنية على أعمال الناس، فلا تكون الدولة لفريق دون آخر جزافا وإنما تكون لمن عرف أسبابها ورعاها حق رعايتها... والعبارة تومئ إلى شيء مطوي كان معلوما لهم، وهو أن لكل دولة سبب، فكأنه قال: إذا كانت المداولة منوطة بالأعمال التي تفضي إليها كالإجتماع والثبات وصحة النظر وقوة العزيمة وأخذ الأهبة وإعداد ما يستطاع من القوة فعليكم أن تقوموا بهذه الأعمال وتحكموها أتم الأحكام"⁶.

وبإيجاز ينهي هذه المقدمة فإن بديع الزمان سعيد النورسي رحمه الله تعالى، يقول إن في القصص القرآني لعبرا، " كذلك يعلمك بإشارته ورموزه، لأفهم من إشارات استاذية إعجاز القرآن الكريم في قصص الأنبياء ومعجزاتهم التشويق والتشجيع للبشر على التوصل للوصول إلى أشباهها. كأن القرآن بتلك القصص يضع أصبعه على الخطوط الأساسية ونظائر نتائج نهايات مساعي البشر للترقي في الإستقبال الذي يبني على مؤسسات الماضي الذي هو مرآة المستقبل. وكان القرآن الكريم يسمح ظهر البشر بيد التشويق والتشجيع قائلاً له: اسع واجتهد في الوسائل التي توصلك إلى بعض تلك الخوارق! أفلا ترى أن الساعة والسفينة أولى ما أهداهما للبشر يد المعجزة؟" ثم يمضي في تقديم الإستشهادات " وعلم آدم الأسماء كلها" وإلى " ولقد آتينا داود منا فضلاً يا جبال أوبي معه والطير وألنا له الحديد" سورة سبأ:10 وإلى " ولسليمان الريح غدوها شهر ورواحها شهر وأسلنا له عين القطر" سورة سبأ:12 (أي النحاس) وإلى " أضرب بعصاك الحجر

³ سورة آل عمران:138

⁴ سورة آل عمران:139

⁵ سورة آل عمران:140

⁶ السيد محمد رشيد رضا، تفسير المنار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2 1426هـ-2005م، المجلد الرابع ص: 121-122

فانفجرت منه إثننا عشرة عينا" سورة البقرة:60 وإلى " وتبرئ الأكمه" سورة المائدة: 110 ثم يقول: " .. تأمل فيما مخضه تلاحق أفكار البشر واستتبطه من ألوف فنون ناطق"7 ثم يمضي بذكر الأمثال من المعجزات التي أهدت للبشرية كمال نهاية المادة..

إنه الإنسان الذي يفعل في هذا الكون، وبمقدار معرفته بالسنن مضافة إلى العزيمة يكون قدره وتتحدد مرتبته.

معالم على طريق فهم السنن والإفادة منها.

المعلم الأول: بين الأزل والأبد

إن الإنسان السوي الذي يؤدي دوره بتوافق تام، لا تعتوره الشوائب، من أمراض نفسية وعقد، ويأس وإحباط، هو ذلك المنتمي إلى الأزل والمربوط بالأبد، أي أنه حلقة من سلسلة تبدأ بقوله تعالى " وإذ قال ربك للملائكة أني جاعلٌ في الأرض خليفة.. " وتنتهي بقوله تعالى: " يوم لا تملك نفسٌ لنفسٍ شيئاً والأمر يومئذ لله"8 .

إن هذا الإنتماء يجعل النفس البشرية عسية على عاديات الزمان، إن سنة هذا الإستخلاف هي أن يخلف الناس بعضهم بعضاً " قرناً بعد قرن وجيلاً بعد جيل" والمهمة واضحة يعمر الكون ويسكنه. إلا أن هذا الإنسان المخلوق من صلصال من حمأ مسنون، معادن التراب الذي إليه يعود، هذا الإنسان لا تهدأ جوارحه إلا بطمأننتها لحاضرها ومستقبلها، فكأن الوعد الإلهي بعدل مطلق ليس في هذه الدنيا، إنما في الآخرة وبذلك فإنه على المؤمن أن لا يضطرب لرؤية ما يغير قناعاته، من تعتر في ظلم، ومفسدين في الأرض، فكان الإرشاد الإلهي له في أصعب معضلة قد يتعرض لها إذا ما كان مؤمناً وسط أسرة مشرقة تعاديه، مع أنه ابن لها، وتحاول إكراهه على الشرك بالله تعالى، أن عليه بعد الإيمان بالله تعالى الإحسان للوالدين، ثم: " وإن جاهدك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفًا واتبع سبيل من أناب إليّ ثم إليّ مرجعكم فأنبئكم بما كنتم تعملون"9

7 بديع الزمان سعيد النورسي، كليات رسائل النور (5)، ترجمة إحسان قاسم، استانبول، ط4، 1414هـ 1994م إشارات الإعجاز.. ص: 242-238

8 سورة البقرة آية: 20 وسورة الإنفطار الآية:19.

9 سورة لقمان:15

إنه مدعو إلى الإحسان المطلق ولو لوالدين كافرين مع تبعية لمنهج الصادقين مع الله تعالى، وحتى لا يبقى في النفس أسى ولا حسرة، أخبره المولى عز وجل " ثم إليّ مرجعكم " وهناك سيأخذ كل صاحب حق حقه وينال كل ظالم جزاء ما اقترفت جوارحه من إثم وإفساد في الأرض..

إن هذا الوعد من الواجهة النفسية كافٍ لعدم تكون عقد وأزمات، بل الإنسان ينصرف إلى أعمال واجبة من أمر بالمعروف، وهذا يحتاج إلى علم وموقع، ونهي عن المنكر، وهو بذلك يعمر الكون على الوجه المطلوب.

إن الإنسان غير المرتاح لذاته وواقعه لا يمكنه أن يتذوق جمال الكون ويتمتع بطبيباته، وعندها فإنه لا يمكنه أن يحسن الأداء، إن الساخط والغاضب، الناقد اللاذع، المتشائم، الذي يشعر باغتراب في رحلة وجوده، لا يمكن أن يفعل الخير ولا أن يرتاح، وبالتالي فهو تعيس في وجوده، ونافت لسموم الإضطراب في محيطه، وفي إنتظار نهاية غير سعيدة قطعاً.. لذلك فإنه لا بد من تحقيق الإنتماء لهذا الوجود كي يمكن الفعل فيه والتفاعل معه، وتمضي الرحلة على أحسن ما يرام، وإلى هذا أشار بديع الزمان سعيد النورسي في إحدى رسائله، إلى أخوين إثنين يمشيان في حديقة، فيها زهور وفيها جيف نتنة، وكان أحدهما لا ينظر إلا إلى الزهور والأخر إلى الجيف، فكان مصير الأول إلى حدائق من الورد والرياحين، والثاني إلى بئر فيها أفعى ضخمة... وكأنه يشير إلى الجنة للأول وإلى فهم للثاني.

إن عمار الأرض بحق وصانعو السعادة في الدارين هم أصحاب الوجوه " وجوه يومئذ مسفرة، ضاحكة مستبشرة " وعكسها: " وجوه يومئذ عليها غبرة، ترهقها قفرة.. "10.

إنه لا يوجد علاج في الدنيا يمكن أن ينير الوجه ويرسم عليه أمارات السعادة إلا الإيمان الذي من مقتضاه الإنتماء..

ثانياً: معلم السببية: سنة الله تعالى في الخلق.

إنه من المألوف في ثقافة الناس أن لكل مخلوق أو حدث سبباً، إلا أنه في واقع الأمر هناك مفاهيم قد تكون لا شعورية، أو تطفو على السطح من

خلال تفسيرات لأحداث يشهدها الناس في حياتهم أو يتوقعونها، أو من خلال غرس مفاهيم عن مآل الناس في الآخرة.

لقد اختزن الفكر الإسلامي مضامين ومعاني لا جدوى منها في تسيير حياة الناس وإعمار الكون، فعلى سبيل المثال لا الحصر عندما يتم تفسير الحديث الشريف "إنما الأعمال بالنيات.."¹¹ يصار إلى إعطاء النية معنى المفاجأة، نويت الصلاة أو نويت الصيام، هكذا قبل لحظات أو عند المباشرة بالفعل، بينما كان الأولى إعطاء المعنى الأبعد: النية بمعنى التخطيط أي القصد المسبق، وهذا يلزمه دراسة وتمحيص وإعداد مشروع مسبق، وبغير ذلك، فإنه لا تداعيات مستقبلية لهذا الحديث الذي تفتتح به غالب الكتب والأعمال.

أو تفسير القضاء والقدر الذي يقدم للناس كوسيلة لإمتصاص الهم وتقبل المصائب، بينما كان الأولى تعميمه على كل حياة الناس كأن يقال له: إن قضاء الله تعالى وقدره عليك أن تفعل كل ملكة خلقها الله تعالى فيك، وأنه عليك استخدام هذه الطاقة وأنت في أوج عزك وقوتك وصحتك وعافيتك، عندها سيكون لهذا المفهوم دوراً كبيراً في دفع الناس إلى خوض معترك الحياة، وبدلاً من أن يقال له أن الله تعالى يستنسب برحمته من يشاء يوم القيامة ويدخله الجنة أو النار، بدلاً من ذلك تربط النتيجة بما قدمه في حياته الدنيا انسجاماً مع قوله تعالى: ".. ونودوا أن تكلم الجنة أورتتموها بما كنتم تعملون"¹² يقول السيد محمد رشيد رضا: "أي نودوا من قبل الرب تبارك وتعالى بأن قيل لهم: تكلم هي الجنة البعيدة المنال- لولا فضل ذي الجلال والإكرام- التي وعد بوراثتها الأتقياء، أورتتموها بسبب ما كنتم تعملون في الدنيا من الصالحات" ..

وعن وجود مصطلح "الإرث" قال: "تكرر في القرآن التعبير عن نيل أهل الجنة للجنة بالإرث. والأصل في الإرث أن يكون إنتقالاً للشيء من حائز إلى آخر كإنتقال مال الميت إلى وراثته وإنتقال الممالك من أمة إلى أخرى. وكذا إرث العلم والكتاب قال تعالى " وورث سليمان داود" [سورة النمل: 16] وقال "ورثوا الكتاب" [سورة الأعراف: 169] وقال "ثم أورتنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا" [سورة فاطر: 32] ... "إنهم يعبرون بالإرث عن الملك الذي لا منازع فيه" وفي معنى آخر: "ما ورد من أن الله تعالى جعل لكل أحد من المكلفين مكاناً في الجنة هو حقه إذا طلبه بسببه وسعى إليه في صراط مستقيم"¹³ ويتطرق صاحب تفسير المنار إلى

¹¹ صحيح البخاري

¹² سورة الأعراف: 43

¹³ السيد محمد رشيد رضا، تفسير المنار، م، س، مجلد 8 ص: 373

توضيح معنى الحديث المروي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه في الصحيحين " لن يدخل أحداً عمله الجنة- قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟- ولا أنا إلا أن يتغمدني الله بفضل ورحمة" .. فمعناه أن عمل الإنسان مهما يكن عظيماً لا يستحق به الجنة لذاته لولا رحمة الله وفضله إذ جعل هذا الجزاء العظيم- على هذا العمل القليل"¹⁴

ويمكن أن يشمل هذا المعنى أنه لولا رحمة الله تعالى بمنح العبد قدرة على فعل الخير الذي يكسبه الجنة لما كان قد وصل إلى تلك المنحة. إن هذا التفسير الذي يربط الحدث بأسبابه يعود بالحوية والنشاط والجد والكد على كل راغب في نهاية سعيدة، والآية التي تليها تؤكد ذلك دون أي لبث: "ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار أن قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً فهل وجدتم ما وعد ربكم حقاً قالوا نعم فأذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين"¹⁵ يقول السيد رضا: " .. تسألوهم عن الوعد المطلق كما وجه إلى الناس كافة في الدنيا على السنة الرسل عليهم الصلاة والسلام معلقاً على الإيمان والتقوى والعمل الصالح في مثل قوله "مثل الجنة التي وعد المتقون يجري من تحتها الانهار " سورة الرعد:35 ... وقوله تعالى في حكاية دعاء الملائكة للذين تابوا واتبعوا سبيله " ربنا وأدخلهم جنات عدن التي وعدتهم ومن صلح من آبائهم وأزواجهم وذرياتهم" سورة غافر: 8"¹⁶ . إن نزوع الكثيرين من الشراح إلى ربط النتائج في أمور خارقة فوق طاقة البشر، هكذا بدون بذل ما يوجبها، أمر يضر كثيراً، وقد أضر في سير حياة المسلمين ونأى بهم عن طلب الأمر بسننه التي خلقه الله تعالى عليها، فرحمة الله عز وجل لا ترتجى بدون تحضير وتنفيذ كل الأسباب، فلا يطلب المولود من دون زواج، ولا يطلب الرزق بدون سعي، ولا يطلب العلم من غير درس، ولا تطلب العزة إلا بفعل ما يوجبها.

يقول عبد الكريم زيدان: " وقد ذكرت كلمة (سنة الله) وأنها لا تتبدل، في القرآن الكريم في مواضع كثيرة حتى يرسخ مفهومها في النفوس وتنحسر الأوهام عن العقول. (وسنة الله) أو هذا القانون الإلهي العام يقوم على الأسباب والمسببات وربط النتائج بالمقدمات على نحو هو في غاية الدقة والصرامة والإطراد"¹⁷ ويشير إلى نقطة مهمة جداً تلك هي مسألة وضوح السببية في الأشياء المادية وعدم رؤيتها كذلك في الأحداث الاجتماعية: " وكل الفرق بين الأحداث الكونية المادية وبين الأحداث الاجتماعية هو أن

¹⁴ السيد محمد رشيد رضا، المرجع نفسه ص 375

¹⁵ سورة الأعراف:44

¹⁶ السيد محمد رشيد رضا، المرجع السابق، مجلد 8 ص:375

¹⁷ عبد الكريم زيدان، السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، ط2 سنة 1414هـ-1993م

أسباب الأولى واضحة بينة مضبوطة إذا عرفناها أمكننا الحكم بدقة على نتائجها وميقات هذه النتائج... أما أسباب الأحداث الاجتماعية فهي بمختلف أنواعها من سياسية وإقتصادية وحضارية وعمرانية وغلبة ونصر وهزيمة وخذلان... إلخ... أسباب دقيقة وكثيرة ومتشعبة ومتشابكة وقد يعسر على الكثيرين الإحاطة بها تفصيلا.. ولكن مع هذا العسر يمكن للمتأمل الفاحص الدقيق أن يعرفها ويحيط بها علما، كما يمكنه الجزم بميعاد حصول هذه النتائج"¹⁸.

وعلى الذين يضيقون ذرعا بإعطاء مسألة الأسباب الدور الأساس أن يتذكروا أن هذا هو من خلق الله تعالى وتديبره " وليكن معلوما أن كون الشيء سببا لغيره أو كونه مسببا عن غيره، هو من فعل الله تعالى وحكمه، فهو تعالى خالق الأسباب والمسببات. ولولاه لما صار هذا الشيء سببا لغيره ولا صار هذا الغير مسببا عنه. ومعنى ذلك أن السبب إنما يعمل ويستدعي سببه بموجب سنة الله ونفاذها"¹⁹

وعلى هذا الأساس يمكن إعادة قراءة شرح الحديث الشريف الذي أخرجه الإمام مسلم في صحيحه عن علي رضي الله عنه، قال كنا في جنازة في بقيع الغرقد، فأتانا رسول الله فقعده وقعدنا حوله..."²⁰ ومن هذا الحديث.. فقال اعملوا فكل ميسر أما أهل السعادة فييسرون لعمل أهل السعادة، وأما أهل الشقاوة فييسرون لعمل أهل الشقاوة" إن من حاول أن يتقصى الحكم الإلهي في الأزل فقد كلف نفسه ما لا تطيق، وركب مركبا غير آمن. إن هذا ليس من مهمتنا نحن بل صريح الآية التي تلاها الرسول صلى الله عليه وسلم في نهاية الحديث المذكور " فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى" [سورة الليل: 5-10].

إن الإنسان ميسر للفعل الذي يختاره هو بنفسه حرا غير مقيد ولا مجبر " ونفس وما سواها، فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها" [سورة الشمس: 7-10] إن على الإنسان ولوج السبل المعلومة والإبتعاد عن التوغل في المتشابهات.. والمعلوم أنه " من يعمل مثقال ذرة خيرا يره، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره" [سورة الزلزلة] وأن الله تعالى لا يضيع أجر المحسنين. وبهذا الفهم يعود المسلمون كي يفعلوا في تدبير

¹⁸ عبد الكريم زيدان، المرجع نفسه ص: 24

¹⁹ المرجع نفسه ص: 26 والمؤلف يعود بذلك إلى فتاوى ابن تيمية ج 8 ص: 70

²⁰ يراجع متن الحديث في صحيح مسلم بشرح النووي، ج 16 ص 195-196

الكون، ويستحضروا كل طاقاتهم وملكاتهم العقلية وخبرات من سبقهم،
وعندها يؤهلون إلى ريادة الكون مرة أخرى.

ثالثاً- معلم سنة الله تعالى في أن أفعال العباد كسبية.

لعل أخطر انعطافة شهدتها الفكر الإسلامي هي تلك التي حصلت عقب
ترويج الإمام أبي حامد الغزالي²¹ يوم تحدث عن مصدري المعرفة: الإلهام
والكسب في كتابه إحياء علوم الدين²² يقول: "وعلم أن العلوم التي ليست
ضرورية - وإنما تحصل في القلب كأنه ألقى فيه من حيث لا يدري، وتارة
تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم، فالذي يحصل لا بطريق الإكتساب وحيلة
الدليل يسمى إلهاماً، والذي يحصل بالاستدلال يسمى إعتباراً واستبصاراً. ثم
الواقع في القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ينقسم إلى ما لا يدري
العبد أنه كيف حصل له ومن أين حصل؟ وإلى ما يطع معه على السبب
الذي استفاد منه ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقى في القلب. والأولى:
يسمى إلهاماً ونفثاً في الروح والثاني: يسمى وحياً وتختص به الأنبياء،
والأول به الأولياء والأصفياء. والذي قبله- وهو المكتسب بطريق
الاستدلال- يختص به العلماء" ويقول: "فالأنبياء والأولياء انكشف لهم
الأمر وفاض على صدورهم النور لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب، بل
بالزهد في الدنيا والتبري من علائقها وتفريغ القلب من شواغلها والإقبال
بكنه الهمة على الله تعالى" .. " وزعموا أن الطريق في ذلك أولاً بانقطاع
علائق الدنيا بالكلية وتفريغ القلب منها وبقطع الهمة عن الأهل والمال
والولد والوطن وعن العلم والولاية والجاه بل يصير إلى حالة يستوي فيها
وجود كل شيء وعدمه".

ثم يفرق بين طريقتي الإلهام والكسب في بناء المعرفة، ويضرب على ذلك
بمثالين:

الأول: يفترض وجود حوض محفور في الأرض، ويبين إمكانية ملئه بالماء
إما بواسطة جر المياه له بواسطة الأنهر (جداول مياه تأتيه من الخارج) أو
" أن يحفر أسفل الحوض ويرفع منه التراب إلى أن يقرب من مستقر الماء
الصافي، فينفجر الماء من أسفل الحوض ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم
وقد يكون أغزر وأكثر" ويخرج إلى أن القلب مثل ذلك الحوض، والعلم
مثل الماء، وتكون الحواس الخمس مثال الأنهار. " وقد يمكن أن تساق
العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والإعتبار بالمشاهدات حتى يمتلئ

²¹ محمد بن أحمد أبو حامد الطوسي الغزالي، ولد في طوس سنة 450هـ وكانت وفاته في طوس يوم الإثنين 14 جمادي الآخرة سنة
505هـ وطوس هي على مقربة من مدينة مشهد في إيران الآن، بلاد خراسان المعروفة تاريخياً.

²² الإمام أبي حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ ولا طبعة، المجلد الثالث، ص: 18-26

علماء، ويمكن أن تسد الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر ويعمد إلى عمق القلب بتطهير ورفع طبقات الحجب عنه حتى تنفجر ينابيع العلم من داخله".

والمثال الثاني: " يعرفك الفرق بين العلمين، أعني عمل العلماء وعمل الأولياء: فإن العلماء يعملون في إكتساب نفس العلوم واجتلابها إلى القلب. وأولياء الصوفية يعملون في جلاء القلوب وتطهيرها وتصفيتها وتصنيتها فقط "

إن شغف الناس بالمعرفة الإلهامية صرفهم عن طلب العلم والبحث والإكتساب، ولعل ذلك كان الإنعطافة الأخطر في حياة المسلمين عندما تركوا السنن الكونية، وملوا القلب بالرياضات الروحية والتأمل وخرجوا بذلك من دائرة الكون إلى عالم لم يخلقوا له، وهذا ما أدى إلى تراجع تحكم المسلمين في نوااميس الحياة بكل أبعادها العلمية والسياسية والإجتماعية والإكتشافات الناتجة عن مراكز الأبحاث والدراسة، والبعد عن المنهج التجريبي في دراسة المادة وكذا التحولات الإجتماعية، وبكلمة موجزة الإنصراف عن العلم بالحس والمشاهدة والكسب إلى المعرفة الهابطة التي تحدث عنها الفيلسوف الإغريقي أفلاطون من قبل.

المعرفة بين الكسب والوحي عند الرسول صلى الله عليه وسلم:

إن المتبع لأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم والأحداث التي ذكرتها السير يقف على نوعين: الوحي، والإجتهد البشري في غزوة بدر: بعد أن بنى رسول الله صلى الله عليه وسلم عريشا كي يدير منه المعركة تقدم منه الحباب بن المنذر وقال له: " يا رسول الله، أرأيت هذا المنزل أمنزلا أنزله الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال صلى الله عليه وسلم: " بل هو الرأي والحرب والمكيدة" وقدم له اقتراحا آخر فأستجاب له الرسول وغير المكان²³.

يوم الرجيع:

قدم بعض المشركين من عضل والقارة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا له: يا رسول الله، إن فينا اسلما فابعث معنا نفرا من أصحابك يفقهوننا في الدين، ويقرئوننا القرآن، ويعلموننا شرائع الإسلام، فبعث معهم

²³ راجع: سيرة النبي، سيرة ابن هشام، مختصر في مجلد واحد، دار ربحاني- بيروت، بدون تاريخ ولا طبعة ص: 348

نفرأ سنة من أصحابه"24 وكانت الحقيقة غير ذلك إنها خدعة واستشهد الستة رضوان الله تعالى عليهم.

في غزوة تبوك:

وصل الرسول صلى الله عليه وسلم إلى تبوك " استشار أصحابه في مجاوزتها فقال له عمر رضي الله تعالى عنه: إن كنت أمرت بالسير فسر، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " لو أمرت بالسير لم استشركم فيه"25 . وهناك العديد من الأحداث التي تميز ما بين هو وحي أو جهد بشري من الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه كما حدث له في اجتماعه بغطفان إبان غزوة الخندق واستشارته سعد بن عبادة وسعد بن معاذ في شأن إتفاقية كان قد كتبها مع غطفان يعطيها ثلث ثمار المدينة مقابل تركها حلف الأحزاب التي تحاصر المدينة، وكان سؤالهما له: أهذا أمر أمرك الله به فنقبل، أم أردته لنفسك فنقبل أم دبرته من أجلنا؟!.. هكذا كان الوضوح عند الصحابة الأوائل الذين تربوا من معين النبوة مباشرة.

في الأحاديث:

جاء في كتاب الأفضية، باب الحكم بالظاهر واللعن بالحجة، من صحيح مسلم، عن أم سلمة،"قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إنكم تختصمون إليّ، ولعل بعضكم أن يكون الحن بحجته من بعض. فأقضي له على نحو مما أسمع منه، فمن قطع له من حق أخيه شيئاً، فلا يأخذه، فإنما أقطع له به قطعة من النار"

وفي رواية أخرى: " إنما أنا بشر وإنه يأتيني الخصم، فلعل بعضهم أن يكون أبلغ من بعض، فأحسب أنه صادق فأقضي له....."26
لقد جاء في تفسير الحديث للنووي: " إنما أنا بشر، معناه التنبيه إلى حالة البشرية، وأن البشر لا يعلمون من الغيب وبواطن الأمور شيئاً إلا أن يطلعهم الله تعالى على شيء من ذلك..."

وفي آخر حديث رقم 1731 من كتاب الجهاد والسير يقول في وصيته لأحد الامراء: " وإذا حاصرت أهل حصن، فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله، فلا

24 المرجع نفسه ص: 456

25 السيرة الحلبية، الطبعة الأولى في الأزهر سنة 1320هـ الجزء 3 ص: 161

26 صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ ولا طبعة، مجلد 3 ص: 1337-1338 رقم الحديث 1713

تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك، فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا".

إنطلاقاً من هذه المفاهيم يمكن ساعته أن نشرح حديث الرسول صلى الله عليه وسلم الذي أخرجه البخاري في باب التواضع عن أبي هريرة: "قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله قال من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب... فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها... إلى آخر الحديث"²⁷

عندما نفهم أن كثرة الإلتزام بشرع الله تعالى وتنفيذ أوامره تجعل الإنسان على دراية وبصيرة وقدرة مميزة، أي تكسبه مهارة مميزة عند ذلك نقف على الطريق الصحيح بصياغة الشخصية المسلمة التي تعشق الناس بالإسلام من خلال النموذج الذي سبقت صياغته في صدر الإسلام، يوم وصل المسلمون إلى أن أصبحوا فكر العالم وعينه ومحط رحاله....

وهكذا فإن تحقيق سنن الله تعالى في خلقه لن يحصل بدون تفهم هذه المسألة ودور الإنسان في التحكم بأحداث الكون.

رابعاً: معلم التنافس، سنة الله تعالى بالمدافعة.

في معرض وصف الله تعالى لنهاية المتقين يقول: "تعرف في وجوههم نضرة النعيم. يسقون من رحيق مختوم. ختامه مسك وفي ذلك فليتنافس المتنافسون"²⁸

إن المشهد المح إلى سمات الناجين، وهذا يعني أن حالهم في الدنيا كان هكذا "تعرف في وجوههم نضرة النعيم" أي بهجته ونضارته ونوره، يقال نضر النبات: إذا أزهى ونور"²⁹

ثم الحض على التنافس " وفي ذلك فليتنافس المتنافسون" أي فليرغب الراغبون، يقال نضرت عليه الشيء أنفسه نفاسة، أي ضننت به.. وقيل: وإلى ذلك فليتنابذ المتأبدرون في العمل، نظيره لا لمثل هذا فليعمل العاملون"³⁰

²⁷ صحيح البخاري، دار إشبيلية، الرياض، بدون طبعة، بدون تاريخ، المجلد الثالث، الجزء السابع ص: 190

²⁸ سورة المطففين: 24-26

²⁹ أنظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلمية، ط 1413 هـ 1993م المجلد 19-20 ص: 173

³⁰ المرجع نفسه ص: 174

إن صاحب "في ظلال القرآن" - رحمه الله تعالى - يذهب بالمنافسة إلى دائرة روحانية بعيدة عن التحكم في مقاليد الكون ونواميسه، وهذا ما يطرح مسألة في غاية الأهمية، هل الإنسان هو مخلوق لهذا الكون وعلى قياسه ومن خلال حسن أدائه فيه وإعمارهِ وفق مقاصد الشريعة، إبي دون إقتراف لمحرام، إلا وفق ضوابط معينة كالضرورة مثلاً، وبكلمة واحدة الحرام في هذا الكون هو الفاسد المضر وما دونه حلال أو مباح، والحرام موصوف في شرع الله عز وجل، ونتيجة لما يكتب في صحيفته يكون من الناجين أو الهالكين يوم الدين؟ أم أن عمل الإنسان الذي فيه خلاصه هو في عالم الأرواح وفي الآفاق غير المعلومة؟ ولعل إثبات ما قاله صاحب الظلال يوضح المسألة أكثر: "إنما يكون التنافس في ذلك النعيم وفي ذلك التكريم... فهو مطلب يستحق المنافسة، وهو أفق يستحق السباق".

ثم يردف قائلاً "والذين يتنافسون على شيء من أشياء الأرض مهما كبر وجل وارتفع وعظم، إنما يتنافسون في حقير قليل فان قريب. والدنيا لا تزن عند الله جناح بعوضة ولكن الآخرة ثقيلة في ميزانه، فهي إذا حقيقة تستحق. ومن عجب أن التنافس في أمر الآخرة يرتفع بأرواح المتنافسين جميعاً بينما التنافس في أمر الدنيا يحط بها جميعاً. والسعي لنعيم الآخرة يصلح الأرض ويعمرها ويظهرها للجميع. والسعي لعرض الدنيا يدع الأرض مستنقعا وبيئاً تأكل فيه الديدان بعضها البعض"³¹ وان كان المنحى الذي انتهجه سيد قطب - رحمه الله - طيباً و صحيحاً , إلا انه يمكن للأمر أن يكون أكثر فائدة إذا شرحت الآية بسياق آخر، تحض فيه على التحكم والسيطرة على خيارات الكون بمشروعية، وإلا فإن ما تم عرضه في الظلال يوحي بوجود النأي عن هذه الدنيا وزينتها، مع العلم أن من لم يتذوق جمال هذا الكون يصعب عليه أن يؤثر فيه، فالزاهد قبل إمتلاك لا يسمى زاهداً حقيقة، إنما الأمر يحتاج من المرء أن يستحوذ على الشيء ثم يتخلى عنه وفق مشروعية الإنفاق مع وجوب الإلتزام بمشروعية الكسب، ومن هنا يمكن القول بأن جمع الثروة وإمتلاك القوة، هو فرض مقدم على غيره وفق مقولة الفقهاء "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" وانطلاقاً من ذلك فإن جمع الثروة مقدم على استحقاق أداء الزكاة، أي أن من لا يملك فوق النصاب ليس عليه زكاة وبالتالي لا يحصل أجر المزكين، وكذا من لم يصل إلى مرتبة الحكم في قضية ما، لا ينسب له عدل أو ظلم، ومن لا مال له لا قدرة له على الصدقة، ولا يسمى عندها متصدقاً، وكذا أداء فريضة الحج، وإعمار المساجد، والدفاع عن حياض الأمة، وإغاثة الملهوف، وإكساب المعدوم وإكرام الضيف... إن جل أحكام الشريعة معلقة على وجود الثروة.. لذا فإن

³¹ سيد قطب، ظلال القرآن، دار الشروق، ط 15 سنة 1408 هـ - 1988م القاهرة، بيروت، المجلد السادس، ج 30 ص : 3859-3860

على الشارحين أن يأخذوا هذه المسألة الهامة بعين الاعتبار، وأنه لا جدوى ترتجى من التحليق بوجودان الإنسان وعقله ومشاعره في آفاق لم يخلق لها ولا فيها، ويترك الكون لمن يصلحه ويعمره ويسيطر عليه... ثم بعد ذلك يمارس عبثية وظلما... وترتفع أصوات الناس باكية شاكية.. ولا من مجيب..

سنة الله تعالى في المدافعة:

يقول تعالى: " ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين"³²

يقول محمد رشيد رضا: " دفع الله الناس بعضهم ببعض من السنن العامة وهو ما يعبر عنه علماء الحكمة في هذا العصر بتنازع البقاء، ويقولون إن الحرب طبيعة البشر لأنها من فروع سنة تنازع البقاء العامة. وأنت ترى أن قوله تعالى (ولولا دفع الله...) ليس نصا فيما يكون بالحرب والقتال خاصة، بل هو عام لكل نوع من أنواع التنازع بين الناس الذي يقتضي المدافعة والمغالبة. ويظن بعض المتطفلين على علم السنن في الإجتماع البشري أن تنازع البقاء الذي يقولون إنه سنة عامة هو من أثره الماديين في هذا العصر، وأنه جور وظلم، هم الواضعون له والحاكمون به، وأنه مخالف لهدي الدين، ولو عرف من يقول هذا معنى الإنسان أو لو عرفوا أنفسهم، أو لو فهموا هذه الآية وما في معناها في سورة الحج لما قالوا ما قالو"³³

وأما قوله " لفسدت الأرض" يؤيد السنة التي يعبر عنها علماء الإجتماع بالانتخاب الطبيعي أو بقاء الأمثل، ووجه ذلك جعل هذا من لوازم ما قبله، فإنه تعالى يقول إن ما فطر عليه الناس من مدافعة بعضهم بعضا عن الحق والمصلحة هو المانع من فساد الأرض أي هو سبب بقاء الحق وبقاء الصلاح"³⁴ ويختم رحمه الله تعالى ذلك بقول الله تعالى: ".. كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض كذلك يضرب الله الأمثال"³⁵

إن وقود بقاء الحياة واستمرارها وتجديدها إنما يكون بالصراع والمنافسة، إنه المدافعة كما جاء من قبل.

³² سورة البقرة: 251

³³ محمد رشيد رضا، تفسير المنار، المجلد الثاني ص: 399

³⁴ المرجع نفسه ص: 399-400

³⁵ سورة الرعد: 17

إن سنة الله تعالى أنه كلما صعّدت أمة إلى ريادة الكون تقدم خدمة جديدة حتى إذا ما تكسرت أمواجها على الشاطئ وألقت بما تحمله كانت موجة أخرى تنهياً في عرض البحر كي تقدم خيراً جديداً لمسرى الحياة البشرية.. هذه بعض من معالم سنن الله تعالى في خلقه، وإن مساحة مخصصة لمقال يكتب في مجلة لا يمكن أن يتسع لشرح مجمل تلك السنن، وفي النهاية لا بد من التركيز على وجوب حفظ مصلحة الإنسان في هذا الكون، مع الإلتزام بالمشروعية وعدم إقتراف حرام، ولعل ما قاله سلطان العلماء العز بن عبد السلام (ت 660 هـ) رحمه الله تعالى كاف لدفع الناس وراء تسخير الكون وفق النواميس التي خلق عليها، وتقديم الرفاه والسعادة للبشرية المعذبة من عبث العابثين وغفله الجاهلين، يقول: " إذا اجتمعت مصالح ومفاسد: فإن أمكن دفع المفاسد وتحصيل المصالح فعلنا ذلك، وإن تعذر الجمع: فإن رجحت المصالح حصلناها، ولا نبالي بارتكاب المفاسد، وإن رجحت المفاسد دفعناها، ولا نبالي بفوات المصالح"³⁶ إنه بهذه الروحية يمكن التعامل مع السنن وعندها تتجدد الحياة ويتفتح الورد ويعبق في سماء الدنيا أريجاً..

³⁶ العز بن عبد السلام، الفوائد في اختصار المقاصد أو القواعد الصغرى، تحقيق خالد الطباع، دار الفكر بيروت- دمشق 1996 ط1

مستقبل العالم العربي في القرن الحادي والعشرين

برنارد لويس*

مستقبل هو العالم العربي في القرن 21، لم يمضِ عليه إلا سنوات عدة، فالحديث عند هو على سبيل النبأ، كما الحديث عن التاريخ له تبرير آخر، فالمادة والأحداث التي يعرضها التاريخ هي التي تتيح لنا أن نعيش في الحاضر ونتطلع للمستقبل، فكل حديث علمي يبدأ بالمقارنة وبالمقايضة أحياناً بين الماضي والحاضر هو أحياناً بين حدثين في الحاضر، ربما كانت هذه المقايضة والمقارنة التي صارت منهجاً علمياً هي التي تبرر البدء بها.

أول المقارنات المهمة التي أود أن أشير إليها هي المقارنة بين الوعي الجديد الكبير وفهم التاريخ الموجود، عندنا في حضارتنا العربية والإسلامية وعندنا نحن الغربيين المسلمين بخلاف أكثر المجتمعات الأخرى يعطون التاريخ والوعي أهمية جيدة وليس على سبيل الكتابة. وهناك مئات الكتب التي تتحدث عن التاريخ العالمي أو التواريخ المحلية، ومقارنتها بالأمم الأخرى لا نجد هذا الاهتمام نفسه؛ فحضارة عظيمة مثل الحضارة الهندية لا تبدأ الكتابة التاريخية فيها إلا بدخول المسلمين إليها، والمسلمون لا يقتصرون في ذلك على أكثر المؤلفات التي تبدأ بظهور الإسلام، ولكنهم يحاولون التأمل أيضاً فيما قبل الإسلام من الوعي الذي حدث من قيام الدولة والإمبراطورية الإسلامية. هذا الإحساس بالتاريخ ينبغي أن نحفظه في الذهن؛ لأنه تترتب عليه نتائج كبرى للعرب والمسلمين.

في أيام الأولى، كان هناك اهتمام حقيقي بالتاريخ في إنجلترا، هناك مؤرخون كبار وهناك تلامذة كبار في التاريخ وعناية كبرى للتاريخ ومذاهبه بمعنى أكاديمي؛ لكن على المستوى الشعبي لم يكن هناك وعي بذلك، ويدل على ذلك العبارة التي يكررها كثير من الغربيين والبريطانيين، هذا التاريخ انقضى ومات ولا داعي للتحدث عنه.

في الحرب العراقية الإيرانية طبعاً ما كانت تجري هناك كتابات عن التاريخ؛ ولكن كان كل من الخصمين العراقي والإيراني يستخدم في وسائل إعلامه شرائط تاريخية كبرى يلهب بها مشاعر شعبه ويحمسه تجاه خصمه، أو يصور النصر بصورة سليمة. وفي الحقيقة عندما كان أحد الطرفين يقوم بهذه الدعاية

* أستاذ دراسات الشرق الأوسط بجامعة برنستون سابقاً، وأحد كبار المتخصصين في التاريخ الإسلامي .

ضد الطرف الآخر ما كان يحتاج لذكر القصة كلها؛ لأن كل الناس يعرفون هذه القصص التاريخية حتى لو كانت بعيدة، كانوا يكتفون بالقول كربلاء أو (يزيد)، فيعرف الجمهور العراقي أو الإيراني ما المقصود بذكر هذا الشخص أو ذلك أو الحدث، هل تستطيعون أن تتصوروا رجلاً سياسياً أو قائداً عسكرياً إنجليزياً أو أمريكياً يستخدم أحداثاً من القرن السابع الميلادي، ويستطيع الجمهور أن يفهم الأحداث، هذا كله دليل على أهمية التاريخ عندنا مقارنة بقلّة أهميته عندهم.

استخدام التاريخ مع اختلاف في فهم هذا التاريخ أو تأويله مثل استخدام العراقيين والإيرانيين لمعركة القادسية، فكلاهما كان يطوعها لأهدافه وللانتصار لرؤيته، يستخدمها العراقي باعتبارها انتصاراً للعرب على العجم، ويستخدمها الإيراني باعتبارها انتصاراً على الكفار في الثورة الأولى في إيران للإسلام.

مثال آخر على استخدام التاريخ وأهمية استخدامه بالنسبة للعرب والمسلمين، ما فعله أسامة بن لادن في إعلامه عدة مرات في بياناته بعد 11 سبتمبر 2001م، عندما قال: منذ أكثر من 30 عاماً يعاني المسلمون من الاستعمار والإذلال، ما المقصود بها لو أن غربياً غير مختص بالجلسات، كان ممكن أن يفهم أن الغربيين كانوا يستعمرون المشهد، غير أن المقصود حادثة مهمة يعرفها العرب والمسلمون هي سقوط الدولة العثمانية والتي انهزمت في الحرب العالمية الأولى والتي كانت حليفة للألمان، وانهزمت عام 1918م ثم ألغيت الخلافة عام 1924م، وهذا ما يقصده أسامة بن لادن وهي حدث محفور في ذاكرة كل مسلم ويستطيع أي مسلم أن يذكره بمجرد الإشارة إليه.

هذا الإحساس ولدى المسلمين الشعور بالإحباط والهزيمة، أو بأن حضارتهم لم تعد على سيرتها الأولى «القومية». ماذا نقول في سقوط الدولة العثمانية أو في إلغاء الخلافة، لقد بدأ قبل ذلك بأكثر من قرن فقد كان هنالك حدثان: الحدث الأول ما قامت به الثورة الفرنسية عندما أرسلت جنرال أسمه نابليون بونابرت، استطاع بسهولة دخول مصر عام 1797م، وقتل عدداً كبيراً من العثمانيين والمماليك الذين كانوا يقاتلون هناك. ولم تكن مصر أول بلد احتلت من قوة أجنبية أوروبية، لكن كانت تجري تلك الأحداث، أحداث الاحتلال أحداث التراجع العثماني أو التراجع الإسلامي في شرق آسيا و آسيا الوسطى القوقاز، وفي الهند وفي أسبانيا وكلها بلاد بعيدة، لكن مصر قلب العالم الإسلامي واحتلت في آخر القرن 18، فكان احتلالها صدمة كبرى، غير أن

هنالك صدمة كبرى أخرى، وهي أن الفرنسيين عندما خرجوا من مصر عام 1801-1802م، لم يخرجوا بأنفسهم وإنما أخرجهم أدميرال ميتشل بقوة بحرية ليست كبيرة، لذلك نشأ تدريجياً وعي لدى المسلمين أن هذا الصراع استعماري، الذين يحتلون ديار المسلمين مستعمرون أوروبيون، والذين يخرجونهم لصالحهم مستعمرون أوروبيون، فالاستعمار والتحرير كلاهما يحدثان من أوروبيين.

إذا تحدثنا على الاستعمار بمعنى السيطرة المباشرة على بلدان الوطن العربي نرى أن مدته لم تكن طويلة لكن السيطرة بمعنى الهيمنة أو التحكم في المصائر من خلال الوثائق والمعاهدات أو من خلال صراع الدول الكبرى والسيطرة على المصادر الاقتصادية وعلى مسائل الاستيراد والتصدير وحرمان ذلك البلد من سيادة حقيقية المسألة؛ تصبح المسألة أسوأ من ذلك بكثير وتمتد الهيمنة لأكثر من مائة عام، وهذه الهيمنة هي التي - وليست فترة الاستعمار المباشر فقط - تركت ذلك الوعي الحاد بما حدث ويحدث للحضارة العربية والإسلامية. يمكن القول: إنه على مدى أكثر من مائة عام ظلت اللعبة واحدة بمعنى صراع قوة استعمارية على الهيمنة على المنطقة العربية والعالم الإسلامي من جهة، ومن جهة أخرى لعب القوة المحلية السياسية والاجتماعية مع إحدى تلك القوى الاستعمارية ضد الأخرى من أجل الوصول إلى بعض الاستقلال، فانهزت إلى الفرنسيين في مواجهة البريطانيين، أو إلى البريطانيين في مواجهة الروس، وفي القرن العشرين كانت هناك قوتان استعماريان تتصارعان في الحرب العالمية الأولى، وعندما اختفى المحوران بين الحربين الأولى والثانية ظهر الاتحاد السوفيتي فظلت اللعبة واحدة: الغرب في مواجهة الاتحاد السوفيتي والقوى المحلية تحاول بلوغ نوع من الاستقلال أو نوع من التحرر عن طريق أن تتحاز إلى أحد الطرفين، بحيث يحميها من الطرف الآخر، ونجد في هذه الحركة نوعاً من الاستقلالية والمحلية وبعض الإحساس بالسيادة.

في الثمانينات والتسعينات حدث أمر شديد الهول كالذي حدث منذ مائتي عام لا تجد فيها محورين أو ثلاثة محاور فقد ظهر القطب الأوحده ممثلاً في الولايات المتحدة نتيجة لسقوط الاتحاد السوفيتي وبذلك وجد أهل المنطقة أنفسهم في حيرة شديدة، لماذا؟ لأن هناك هيمنة جيدة لا يمكن اللعب مع خصم آخر لها من أجل الحصول على نفس الاستقلالية التي كانوا يحصلون عليها من طريق الانحياز إلى الهند أو قوتين أو ثلاث قوى، ولذلك في وسط هذه الحيرة في التسعينات كان هناك من أراد أن يلعب بالطريقة الحربية القديمة، بأن يقول: بل

هناك قوة أخرى غير الولايات المتحدة، أو قوى يمكن الحديث عنها ويمكن التصرف على أنه ما تزال هناك تعددية قطبية، وبدا لبعض الأوروبيين وبعض العرب أن أوروبا يمكن أن تكون بديلاً عن الاتحاد السوفيتي في عملية المحورية هذه في صراع القوى العظمى.

وشاهد ما يعتبره محاولة من أوروبا للخلول محل الاتحاد السوفيتي في العالم الإسلامي والعالم العربي اجتماع اسطنبول على مستوى وزراء خارجية منظمة دول المؤتمر الإسلامي والاتحاد الأوروبي، والكلام في المؤتمر ما كان مهماً؛ بل كان مملاً؛ ولكن في الحقيقة هذا الاجتماع وما وضعه كل طرف من الطرفين الموجودين، أو الأطراف الموجودة من الآمال كان ذا أهمية ودلالة شديدين، أعني دلالة البحث عن قطب أعظم آخر إلى جانب الولايات المتحدة.

هنالك مسألة أخرى، مسألة الاتحاد السوفيتي الذي يبدو وكأنه يعني المسلمين سقوطه، والمسلمون هم الذين تسببوا في إسقاط الاتحاد السوفيتي عندما هزموه في أفغانستان على هذا الأساس المسألة أكثر تركيباً وتعقيداً مما يبدو لأول وهلة من هذه المقايسة والمقارنة التي ذكرناها، فكانت المسألة إذا ليس الاتحاد السوفيتي بالحد ذاته؛ بل كيف يمكن إعادته مرة أخرى ما دام قد ذهب واحداً من القوتين الكبيرتين، كيف يمكن التعامل مع هذه القوة الجديدة عن طريق إيجاد خصم لها أو مساعدتها.

هوجمت الولايات المتحدة وشنت بالمقابل على الذين هاجموا ما يسمى بالحرب على الإرهاب، الحرب على الإرهاب مبنية على أيثولوجية محددة وأهداف سياسية محددة، ونترك الحكم في السنوات القادمة للإنجازات وللتاريخ أن يحكم عليها، هل كان هذا الحل صحيحاً للمشكلة العالمية وهل كانت مواجهتها بالحرب على الإرهاب صحيحة أم لا، لكن الذي أود توجيه الانتباه إليه أن هنالك أناساً كثيرين في المنطقة الآن يسمون الولايات المتحدة بالإمبريالية، وأنا أرى أن هذه التسمية خطأ.

في الواقع إنه ينبغي أن نعود إلى مرحلة السير من القرن الماضي عندما كان الاتحاد السوفيتي يريد الانسحاب من فرنسا؛ لأنه لم يعد يستطيع البقاء، أما الولايات المتحدة فكانت تريد الانسحاب من مناطق الهيمنة التي كانت تسيطر عليها فقط بسبب الصراع في الحرب الباردة، ليس لأنها عاجزة عن البقاء؛ بل لأنها لا تريد.

إذا تحملنا سقوط الولايات المتحدة عشية سقوط الاتحاد السوفيتي فيما بعده نجد أن الشكوى تتحدد وحتى الآن هي الشكوى من عدم أو من نقص الإمبريالية

التي فيها وليس من إمبرياليتهما بالحد ذاتها، عندما هزمت الولايات المتحدة في بيروت انسحب الأمريكيون ليس عن ضعف؛ ولكن لأنهم كانوا لا يرون ضرورة لهذا الاهتمام الكبير ما دام الاتحاد السوفيتي قد ضعف، عندما نسمع اتهامات الولايات المتحدة نرى أنها تتهم بازدواج المقاييس أو تتهم بعدم الحزم في أنها لا تنفذ أهدافها إلى نهاية، وأكبر جرمها هو اختلال المقاييس لديها أو ازدواجية المعايير كما يردد كثير من الناس، وكلتا التهمتين إذا تأملناها هو اتهام الولايات المتحدة بنقص في الإمبريالية، وليس بزيادتها؛ لأنهم يطلبون منها عندما مثلاً تغير على بلد أن تغير على البلد الآخر الذي ارتكب نفس الجريمة، فهم ينزعجون منها لأنها لم تغير على بلدين بدلاً من أن تغير على بلد واحد، وفي الوقت نفسه يتحدثون عن أنها لا تملك العزيمة عندما تقوم بعمل عسكري معين وتواجه الصعوبات بالبقاء هناك لتنفيذ برنامجها إلى آخره، فهؤلاء الناس الذين يتحدثوا عن إمبريالية الولايات المتحدة، عندما ندقق في أقوالهم نجدهم يشكون في الحقيقة من نقص في إمبرياليتهم.

إذا تأملنا كلام من يزال يتحدث عن نفس الفكرة من وصف الولايات المتحدة بأنها سياستها كانت إمبريالية، نجده يتحدث عن نموذج آخر عام 1993م عندما تدخلت الولايات إلى الصومال، لماذا تذهب دولة إمبريالية إلى الصومال؟ عن ماذا تبحث؟ ثم حدث أن قتل منهم 90 جندياً فانسحبوا من الصومال، فسر هذا بأحد أمرين: خصوم الولايات المتحدة رأوا أنهم واجهتهم مقاومة شعبية فانسحبوا، أما أنصار تدخل الولايات المتحدة فقد قالوا تدخل الولايات المتحدة في بيروت وكذلك تدخلها في الصومال كان لأسباب إنسانية لإيقاف حرب أهلية لمساعدة المدنيين لجلب الطعام للناس المنقسمين لكن عندما أظهر الشعب اللبناني والشعب الصومالي عدوانية تجاه أولئك الذين جاءوا يحسنون إليهم لم يجد الأمريكيون دافعاً للبقاء هناك وبخاصة أنهم تضرروا، لذلك نجد أن الحدث نفسه كتاريخ ليس هو ما وقع من فعل بل هو تفسير التاريخ وتأويل التاريخ من جانب فروقات المختلفين فحتى الحدث الحاضر يؤول تأويلات مختلفة.

في الحقيقة حتى نصل إلى المرحلة الراهنة ونستطيع التحدث عن مستقبل العالم العربي علينا أن نبحت المشكلات الرئيسية الخارجية والداخلية ولا يخطر لي أن أعتذر أن أخطر ما يواجه أمن الضفة الآن هاتان المسألتان، مسألة فلسطين ومسألة العراق.

لنبدأ بالمسألة الفلسطينية، إذا كان المقصود من الصراع الفلسطيني الإسرائيلي هو وجود دولة فلسطينية إلى جانب دولة إسرائيلية فهو أمر مشروع، ولا أعتقد

أن إنساناً عاقلاً في العالم يجادل في ذلك، تصبح المشكلة إذا فقط مقتصرة على الحدود، وهذا ممكن أن يسوي أيضاً، وهذا ما تتجه إليه الأمور الآن. أما إذا كان المقصود حلول الدولة الفلسطينية محل الكائن الإسرائيلي بمعنى زوال الكائن الإسرائيلي فالمسألة تصبح مسألة وجود وتكون صعبة جداً وبناء على ذلك سيظل الصراع مستمراً ولمدة طويلة، فينبغي أن يكون الأمر واضحاً، فتحدد السياسة الدولية حول هذين الأمرين الوجود الإسرائيلي أم الفلسطيني.

أما مسألة الحدود، فهي ليست مسألة سهلة لكنها ليست مستحيلة ويمكن بالضبط الدولي وبإرادة السلام أن تضبط الحدود بين الدولتين الفلسطينية والإسرائيلية وتصبح المسألة في النهاية ليست مسألة سياسية بل مسألة تقنية وبالتالي تكون قطعنا شوطاً نحو متطلبات تؤدي إلى السلام.

أعتقد أن الحل للمشكلة الفلسطينية الإسرائيلية يكمن في أن يتحدث الفلسطينيون والإسرائيليون بعضهم إلى بعض بشكل مباشر ولا يعتمدوا على الوسطاء، حتى لو كان هؤلاء الوسطاء أو الوسيط الأمريكي حسن النية وقويا ويستطيع أن يحقق إنجازاً، ويقول إن الاعتماد على نموذج الصلح الإسرائيلي المصري بناءً على وساطة أمريكية ليس أمراً صحيحاً هو بفرج كنوع من الأسطورة والحقيقة أن الرئيس السادات خاف جداً من تصاعد النفوذ السوفيتي في مصر، ووجد أن الأسهل، ولماذا ما هو عذر الاتحاد السوفيتي لدخول مصر وإنشاء قواعد ضد السلطات المصرية أنه يساعده ضد إسرائيل وفي سياق الحرب الباردة بين الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة رأى الرئيس السادات أن الصلح مع إسرائيل أسهل بكثير وأحسن بالنسبة للسيادة المصرية من قبول هذه الهيمنة السوفيتية وقد استخدم ليس الولايات المتحدة بل استخدم ملك المغرب أو المغرب نفسه ليس كوسيط بل كمكان للقاء ولذلك عندما عمل خطابه الشهير في الكنيست عام 1977م كانت المفاوضات السرية انتهت تقريباً، وعندها طلب الطرفان التدخل الأمريكي لمساعدة البلدين للسلام، فالحقيقة أن الوسيط مهما كان قوياً يصبح المتخاصمان يتحدث كل منهما إلى الوسيط فيحل محلها الوسيط في المفاوضات، فلا يجد كل منهما هذا الوسيط يمثل تمثيلاً حقيقياً، الأفضل أن يتحدث الخصوم السياسيون بعضهم إلى بعض وهذا أفضل حل يصلح للفلسطينيين.

لا يمكن أن تكون السياسة الخارجية متناقضة مع السياسة الداخلية، إذا كانت السياسة الداخلية لدولة كبرى معنية ومهتمة بالديمقراطية وحقوق الإنسان فينبغي أن يظهر ويتجلى ذلك الشيء نفسه في سياستها الخارجية أيضاً، ولذلك

تغيرت سياسة الولايات المتحدة تجاه العراق، لماذا قاتلت الولايات المتحدة صدام حسين؛ لأنها أمرت أن تقضي على الإرهاب، ولأنها أرادت أن تنشئ نظاماً للحرية والديمقراطية، وإذا أردنا أن نكون دقيقين وحديثاً صحيحاً متماسكاً لا يمكن تحقيق الحرية والديمقراطية دون إسقاط النظام العراقي السابق.

في الصراع ضد الاستعمار كان المناضلون يستعملون مصطلحين ويستدلون على أحدهما بالآخر باعتبارهما مترادفين أحدهما الحرية والثاني الاستقلال، والواقع أنهما مصطلحان مختلفان وليس مترادفين بدليل أن كثيراً من الدول التي استقلت عن الاستعمار فإن الأنظمة التي نشأت فيها كانت مستبدة مثل المستعمر.

الفرق بين الاستقلال والاستعمار أنه في عصر الاستقلال يضربك العسكري بالحذاء على الفم وفي عصر الاستعمار يضرب بالحذاء على الرأس. كان ينبغي أن نتحدث عن اصطلاحات سياسية واقتصادية تنتظر المنطقة، ينبغي أن نتحدث فيها لكي يمكن الحديث عن مستقبل آخر الآن، لكن لأنني سأحدث عن بعض هذه المشكلات في المحاضرة الثانية، فإنني أريد أن أمضي إلى خاتمة هذه المحاضرة التي ينبغي أن تكون عن المستقبل.

بالنسبة إلى الموارد الاقتصادية، يمكن الحديث بإيجاز عن المورد الرئيسي الذي هو البترول والغاز هذان الموردان يتهددهما أمران: الاستنفاد أو الاستبدال، صحيح أن هذه الموارد الآن كبيرة لكنها ستنفذ في يوم من الأيام، حتى قبل أن تنفذ يمكن أن يحدث أمر آخر أن تستبدل بمصادر للطاقة أكثر سلامة مع البيئة وأقل مشكلة من الناحية السياسية.

وأخيراً أؤكد أن على أهالي المنطقة أن يعملوا معاً متحدين ومتضامنين تلتقي عندهم الثروات والموارد والإمكانات والقدرات فيعملون على بناء لمستقبلهم ماداموا لم يعملوا بالقدر الكافي لبناء حاضرهم، أما إذا ظلوا منقسمين وبقيت الثروات، ليس فقط سيزداد عندهم الاستشهاديون والانتحاريون عدداً وعدة، بل وستأتي الولايات المتحدة أو غير الولايات المتحدة من أجل سلام العالم وأمنه واستقراره تسيطر وستظل تسيطر على هذا العالم المنقسم؛ لإحداث نوع من الهدوء والتماسك فيه، الخيار لكم أيها الناس في هذه المنطقة فهل تستطيعون استخدام إمكانياتكم بذكائكم وإمكانياتكم لإعادة تلك الحضارة كالحضارات العظيمة القديمة، أو إنشاء حضارة كبرى مثل الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى.

مبدأ حكم القانون في إطار الحقل الدستوري

بوشعيب أوعبي*

يعتبر مبدأ «حكم القانون» من المبادئ الدستورية الأكثر تداولاً في أدبيات رجال الفقه القانوني ورجال العلوم السياسية؛ لكونه أحد الركائز الأساسية لما يعرف بدولة الحق والقانون؛ وركيزة كل نظام سياسي يصنف نفسه بأنه إحدى البلدان الديمقراطية.

وإن البريق السياسي الذي جلبه مبدأ حكم القانون كعلامة قانونية مسجلة على مستوى القانون الداخلي جلبه أيضاً حتى على مستوى القانون الدولي؛ إذ بدأت العديد من المنابر الدولية على صعيد منظمة الأمم المتحدة وغيرها من المنظمات الدولية الإقليمية تؤكد على ضرورة احترام مبدأ حكم القانون والعمل به إبرازاً للطابع الديمقراطي للنظام السياسي السائد.

1 - المفهوم العام لمبدأ «حكم القانون»

يعد مبدأ حكم القانون من بين المبادئ القانونية والسياسية التي سادت في أنظمة سياسية قديمة؛ سواء كان ذلك في عهد الثورة الفرنسية أو قبلها أو في العهد الإسلامي وغيرها من العهود التي برزت فيها الشرائع السماوية السمحة.

وإن الانتشار النسبي لمبدأ حكم القانون لدى بعض المجتمعات أعلاه وبعض الحضارات المدنية في القرون الوسطى يسمح بعدم الغلو اليوم في الجهر بالقول: بأن المبدأ هو إحدى ابتكارات الحضارة الغربية أو من صنع النظريات الفقهية الليبرالية؛ وذلك لكون مواصفاته تسمح ببروزه في كل مجتمع يؤمن بالعدل والعدالة الاجتماعية ويقر بحقوق الإنسان والحريات العامة ويؤمن بتوزيع السلطات العامة وتعاون هذه الأخيرة فيما بينها على إحقاق الصالح العام.

* باحث وأكاديمي من المغرب .

ومن الناحية الاصطلاحية يصطلح في الحقل القانوني على المبدأ: بمبدأ «حكم القانون» في منطقة الشرق الأوسط والخليج العربي؛ ويقابله في الفقه الإنجليزي «Principle of Rule of Law»؛ ويطلق عليه في الولايات المتحدة الأمريكية «The principle of limited government» أي مبدأ الحكومة المقيدة؛ وأحياناً يطلق عليه تعبير: «حكومة قانون لا حكومة أشخاص» «A government of law not of men»؛ علماً أن المصطلح الشائع في بلدان شمال إفريقيا ومصر وفرنسا ومن يسير في فلك الفقه اللاتيني الفرنسي هو مصطلح: «مبدأ سيادة القانون» أو باللغة الفرنسية: «Preeminence du droit».

إن مبدأ «حكم القانون» أو «مبدأ سيادة القانون» كما سلفت الإشارة تتداوله العديد من المنابر الفقهية والعلمية؛ حيث بعد جمع مختلف المفاهيم نستنبط نتيجة بالغة الأهمية؛ وهي أن مبدأ «حكم القانون» هو مبدأ أساسي مرن؛ نظراً لكونه ذا بعد ديموقراطي إيجابي سليم يخدم المصلحة العامة وفقاً لما يوصي به القانون الذي هو ذاته في الأخير نتاج اجتماعي جمعي نفعي.

وهكذا من خلال ما سلف إن الفقه القانوني كلما نادى بمبدأ «حكم القانون» فهو يفهمه على أنه ذاك المبدأ الذي يعني أن القانون السائد داخل الدولة هو قانون فوق الجميع دون استثناء أو تمييز فيما بين المواطنين حكماً كانوا أو محكومين؛ وأن الترسانة القانونية للتشريعات السائدة في الدولة تخضع في الأول والأخير للقانون الوضعي الأسمى أي للدستور؛ الذي هو من وضع الشعب أو الأمة عن طريق الاستفتاء.

وفي الجانب الآخر كلما تداول فقهاء العلوم السياسية ورجال السياسة «مبدأ حكم القانون» أو «سيادة القانون»؛ كان لذلك معنى آخر وأهداف أخرى مغايرة لما سلف ومكملة لها؛ حيث يفيد المبدأ انتهاء عهد حكم الرأي الوحيد والعمل بمبدأ حكم الشعب أي بالنظام الديموقراطي الذي هو من وضع الشعب وبالتالي الإذعان لاختيارات هذا الشعب وخاصة على مستوى الدستور الذي سهر على إصداره؛ المنظم للحريات العامة وحقوق الإنسان ولمبدأ فصل السلطات ولاستقلالية القضاء؛ وبالتالي يعني مبدأ حكم القانون: الخضوع لما أصدرته

المؤسسات الدستورية المنتخبة انتخاباً نزيهاً من طرف الشعب والعمل به دون زيف أو تحريف.

وقد يستغرب علماء القانون والسياسة لكون مبدأ «حكم القانون» هو مبدأ سائد ومنتشر حتى خارج هذين الحقلين العلميين؛ إذ تتداوله أدبيات رجال القانون الدولي العام أيضاً؛ ومفاده ضرورة احترام ما يصدره مجلس الأمن الدولي والمنظمات الدولية من معاهدات دولية تنطوي على قواعد قانونية ذات طبيعة إلزامية؛ كما نصادف أيضاً مبدأ حكم القانون لدى رجال الاقتصاد؛ ويفيد ضرورة التزام الجميع وخاصة الفئة الحاكمة بالبلاد بموجبات القانون في مختلف المعاملات والتصرفات، حيث يتبين أن المبدأ يتم غرض الطرف عنه من طرف الفئة الحاكمة ويتم تجاوزه خدمة لمصالح خاصة ضيقة ومحدودة؛ وهو ما يصطلح عليه بالفساد السياسي وهي ظاهرة تكلف الدولة والمجتمع ثمناً باهظاً يعد بالملايين؛ ومآله في الأخير افتقاد الثقة وانعدام الاستقرار والسلم والأمن والهدوء والسكينة؛ وبالتالي يكون من الأجدر التزام الجميع بمبدأ حكم القانون.

2 - أهمية مبدأ «حكم القانون»

هو أحد المبادئ التي تنص عليها كافة الدساتير الحديثة في البلدان الديمقراطية؛ وتعمل بموجبها الأنظمة السياسية الديمقراطية بفرض مبدأ الشرعية القانونية على الجميع؛ وبالتالي الدفع بتبويئ مؤسسة الدولة مصاف دولة القانون ودولة المؤسسات.

ويبدو من هذا المنطلق أن مبدأ «حكم القانون» له أهمية بالغة في ترسيخ آليات الديمقراطية الحديثة؛ وتعد هذه الأدوات التنظيمية اليوم أدوات معيارية تقاس بها مدى مستويات الديمقراطية التي تنهجها الدول الحديثة؛ ومن بين أهم هذه الآليات القياسية نذكر على سبيل المثال : الحث على احترام مبدأ سمو القانون من طرف الجميع؛ وبالتالي مراعاة مبدأ الشرعية والمشروعية واحترام كل من مبادئ :فصل السلطات واستقلال القضاء والإقرار الفعلي لحقوق الإنسان والحريات العامة بمختلف أجيال هذه الحقوق واحترام الإرادة العامة من خلال إشراك الشعب في تدبير الشأن العام بمختلف أشكاله بما فيه الشأن الانتخابي والسياسي.

ونظراً لما يتمتع به مبدأ «حكم القانون» من أهمية بالغة في المجال الدستوري على المستوى الداخلي؛ فقد أصبحت له قيمة سياسية عالمية أيضاً تجاوزت حدود الدولة الواحدة بشكل آمن بها المجتمع الدولي في العديد من منظماته الدولية؛ وعمل على المناذاة بها في العديد من المنتديات والمحطات إلى حد تقديس هذه المبادئ والآليات الدستورية واعتبارها إحدى الشروط الأساسية في التعامل الدولي مع العديد من الدول النامية الساعية إلى تسريع وتيرة التنمية من خلال جلب معونات دولية من منظمات الأمم المتحدة أو من الدول المتقدمة.

ومن هذا المنطلق يبدو لنا كدستوريين بأن من الأفضل التأكيد على الطابع العالمي لمبدأ «حكم القانون» حتى تدعن له العديد من الدول التي لا تزال تفرض نظام الحكم الوحيد وترفض الامتثال لهذه القيم المعيارية العالمية بشأن الديمقراطية؛ وهكذا نجد العديد من المؤسسات والمحافل الدولية تتمسك بهذا التصور القيمي للمبدأ ومن بينها تعريف الأمين العام لمنظمة الأمم المتحدة ذاته لمبدأ «حكم القانون» بأنه:

«مبدأ من مبادئ إدارة الحكم يخضع بموجبه كل الأشخاص والمؤسسات والكيانات، سواء العامة والخاصة، بما في ذلك الدولة نفسها، للمساءلة أمام قوانين منشورة على الملأ، وتطبق بشكل متساو، ويُقضى بشأنها بشكل مستقل، وتتماشى مع الأعراف والمعايير الدولية لحقوق الإنسان. ويتطلب حكم القانون أيضاً اتخاذ تدابير لضمان الالتزام بمبادئ سيادة القانون والمساواة والمساءلة أمامه وتحقيق النزاهة في تطبيقه والفصل بين السلطات والمشاركة في عملية صنع القرار وترسيخ اليقين إزاء ما ينص عليه القانون وإبطال القرارات التعسفية وتحقيق الشفافية في الإجراءات والقوانين».

ومن بين المحطات الدولية البارزة المؤكدة على مبدأ حكم القانون يمكن الإشارة أيضاً إلى الإعلان العالمي للديموقراطية الذي أقره مجلس الاتحاد البرلماني الدولي في القاهرة في 16 سبتمبر 1997م معلناً فيه: أن الديمقراطية تقوم على سيادة القانون ومباشرة حقوق الإنسان؛ وأنه في الدولة الديمقراطية لا يعلو أحد على القانون وأن الجميع متساوون أمام القانون.

وبشأن العنصر الأساسي لمبدأ حكم القانون أكد إعلان دلهي الصادر عن المؤتمر الدولي لرجال القانون في نيودلهي سنة 1959م أن الدولة القانونية هي دولة تؤكد المساواة بين المواطنين في التزامهم بقانون ينظم العلاقات الاجتماعية ويحمي القيم والمبادئ الأساسية ويعهد إلى محكمة عليا أو محكمة دستورية متخصصة بالرقابة على تحقيق هذا الهدف.

3 - نشأة مبدأ «حكم القانون» في العهد القديم

سبقت الإشارة إلى أن حكم القانون يفيد إذعان الجميع للقانون وليس لشيء آخر؛ والغاية من أعمال هذا المبدأ هو التسوية فيما بين الناس دون تمييز؛ إحقاقاً للمصلحة العامة وتحقيق الخير للجميع؛ وإن «حكم القانون» من هذا المنطلق ليس من الضروري أن تكون له نفس الإفادة ونفس الحمولة التي هي لديه الآن؛ إذ حسب الفهم أعلاه من الصعب الإقرار والتعصب إلى أن المبدأ هو من صنع الغرب أو فكر الثورة الفرنسية فقط؛ ولنا أمثلة عن ذلك في مجتمعات سابقة من خلال قانون الألواح لدى حمورابي أو من خلال المجهودات المبذولة في العهد اليوناني من طرف بعض الحكام من عند ابتكارهم الأولي لمفهوم الديمقراطية - Demos Cratos - وكذا تصور المدينة الفاضلة لدى أفلاطون؛ علماً أن الفضل يرجع إلى أرسطو في كونه أول من تلمس أهمية القانون بالنسبة لفكرة الدولة معبداً بذلك الطريق للمبدأ الذي سيسمح بموجبه للدولة بأن تصبح ذات تصور قانوني؛ كما أن الفقه الروماني بدوره عمل على إضفاء العنصر القانوني اللازم على مؤسسة الدولة تمييزاً لها كمؤسسة مجتمعية عليا ودائمة؛ خاصة أن في العهد الروماني نظراً لما كانوا يولونه من أهمية بالغة للشأن القانوني استنتجوا أحد أهم المبادئ القانونية منذ القديم والذي مفاده أن : «لا مجتمع بدون قانون» (Ubi-societas ibi ju).

إن تحقيق مبدأ حكم القانون عهد في فترة الثورة الفرنسية فقط وما بعدها فيه إجحاف كبير في حق الحضارات الإنسانية القديمة التي تمكنت من العمل به بقرون عديدة قبل بروزه بالشكل الذي هو عليه اليوم؛ ويمكن بهذا الشأن استحضار المجتمعات ذات الرسائل السماوية قبل الإسلام وبعده؛ من منطلق أن الشرائع السماوية عملت كلها وبدون استثناء على تأسيس وتشديد مجتمعات

إنسانية تسودها قيم العدل والإخاء والتضامن وقيم المساواة فيما بين الناس والحرص على ما لهم من حريات فردية وجماعية.

وعملت الشريعة الإسلامية بصفقتها آخر الشرائع السماوية على تشييد نموذج لأهم الأنظمة السياسية في أواخر القرون الوسطى إلى حد انهيار النظام العباسي؛ حيث ساد فيها نظام حكم القانون الشرعي؛ وذلك من خلال انضباط المسلمين كافة للحكم الإسلامي؛ الذي يجد مصدريته في الكتاب والسنة وباقي مصادر الحكم الشرعي المنبثقة عن الاجتهاد استحساناً كان ذلك أو قياساً أو استصحاباً أو عمل أهل المدينة أو سد الذرائع أو غيرها من المصادر التي تعتبر بمثابة مصدر للشرعية في دار الإسلام لكل حكم شرعي يريد أن يصدره الحاكم؛ حيث كان الحكام وولاة الأمور أنفسهم يلتزمون بمبدأ حكم القانون ويحظر عليه خرق هذا المبدأ أبداً.

ومن الضمانات التي جاء بها التشريع الإسلامي تأكيداً لمبدأ حكم القانون: تنصيب القرآن الكريم والسنة على التحديد الدقيق والواضح للمسؤوليات والحقوق التي هي على كاهل كل من الحكام والمحكومين من جهة؛ ومن جهة ثانية إرساء ما يلزم من المؤسسات الشرعية التي من شأنها إقرار حكم القانون وفرضه على الجميع في إطار المساواة والعدل بين الناس دون تمييز لاعتبار الجنس أو اللغة أو اللون أو العقيدة أو غيرها؛ ومن هذه المؤسسات التي حرصت على تأكيد مبدأ حكم القانون وإقراره بين الجميع مؤسسة القضاء بشكل عام ومؤسسة ولاية المظالم بشكل خاص التي عملت على فرض المبدأ بين الجميع وبخاصة بين الحكام والمحكومين كلما تجاوز الحكام ما لهم من صلاحيات؛ ولنا في امتثال بعض الحكام والولاة وعلى رأسهم الخليفة عمر بن الخطاب أمام هذه المؤسسة الأخيرة خير مثال على ما تعرضوا له من إنذار أو توبيخ أو معاقبة في العديد من النوازل التاريخية إنصافاً للمتضررين من عامة الناس.

ومن بين مميزات مبدأ «حكم القانون» في التشريع الإسلامي أنه مبدأ ذو طابع دنيوي وديني في آن واحد أي ذو نفحة إيمانية؛ حيث يثاب كل من حرص على احترام المبدأ في الدنيا والآخرة لما يروم إليه المبدأ من إحقاق الخير وإحقاق

المصلحة العامة للأمة الإسلامية؛ ونستخلص من السنة الشريفة أهمية العمل بالتشريع الإسلامي واحترامه من خلال ما جاء عن الرسول صلى الله عليه وسلم- بأن : «...فيه نبأ من قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم...من تركه من جبار قسمه الله...ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله..وهو حبل الله المتين ونوره المبين والذكر الحكيم والصراط المستقيم..وهو الذي لا تزيف به الأهواء؛ ولا تلبس به الألسنة، ولا تتشعب معه الآراء، ولا يشعب منه العلماء، ولا يمله الأتقياء...من أعلن به سبق، ومن قال به صدق، ومن حكم به عدل، ومن عمل به أجر، ومن دعا إليه هدى إلى صراط مستقيم»(جزء من حديث رواه الترمذي وأشار إليه القرطبي في الجامع لأحكام القرآن ج 1 ص:5).

وإذ ثمة تشريعات عربية وإسلامية تنص في دساتيرها على أن الشريعة الإسلامية هي إحدى مصادر القانون الأساسية في البلاد يصبح من الضروري الإلتزام بما يوجبه الحكم الشرعي الإسلامي كما هو في القرآن والسنة والاجتهاد أولاً قبل النظر إلى الدستور الوضعي الذي هو من صنع الإرادة العامة للأمة أو للشعب، وهذا ما نستنتج معه أن مبدأ سيادة الشريعة هو أولى وأسمى من حكم القانون أو سيادة القانون الوضعي، وهي معادلة سليمة تبقى مخصصة لمبدأ حكم القانون، ومفهوم القانون في بلداننا الإسلامية يفيد القانون بنوعيه الشرعي أولاً ثم الوضعي ثانياً.

4- مبدأ «حكم القانون» في عهد الثورة الفرنسية

يرى البعض أن أصل مفهوم مبدأ «حكم القانون» - Rule of Law - يرجع إلى العهد السياسي الإنكليزي الأول في القرن الثالث عشر ، حين ظهرت بوادره الأولى في ظرفية صدور ما يعرف بـ«الميثاق الأعظم» - Magna Carta - سنة 1215م على عهد الملك «Jean sans Terre» وهو ذاك الميثاق الذي يمنح الأشراف بعض الحقوق المدنية والسياسية؛ وذلك قبل أن تتوالى فيما بعد الوثائق السياسية الأخرى المواكبة للتطورات الديمقراطية التي ساهمت في الانتقال بالنظام البريطاني من نظام ملكية مطلقة إلى نظام ملكية مقيدة ثم إلى نظام ملكية برلمانية ديمقراطية في القرن التاسع عشر.

إذا كانت الأفكار السياسية في عهد الإقطاع وما بعده إلى ما قبل الثورة الفرنسية يغلب عليها الطابع الغيبي والديني والتقليدي؛ فإن أجواء الثورة الفرنسية وتبعاتها على المناطق المجاورة - بما فيها انتفاضة القارة الأمريكية الجديدة المتأثرة بهذا الفكر الثوري الذي برز إلى الوجود منذ الربع الأخير من القرن الثامن عشر - كل ذلك كان تباشير خير واعدة بانبثاق عهد جديد سادته فكر سياسي علمي متميز وسادته أيضاً قيم ومبادئ إنسانية ثورية عكس على ما عرفته البشرية في العصور الوسطى وفي كل من عهود الإقطاع المظلمة وعهود الأنظمة الملكية الإطلاقية الجائرة؛ وبالتالي إن مبدأ حكم القانون كان الغرض منه في البداية نزع الصفة الوراثية التي حملتها السلطة السياسية طيلة عهود الإقطاع بشكل يفيد معه في عهد تشييد الدولة الليبرالية أن السلطة أصبحت فعلاً ملكاً للجميع ولم يعد يتسنى لجهة ما أن تتداول عليها إلا وفق قواعد إجرائية محددة ولمدة محددة.

وهكذا بعدما برزت فكرة السيادة لدى الغرب في العصور الوسطى بطابع ديني وسادها مبدأ الحق الإلهي؛ عمل فكر الثورة الفرنسية على صقل ذلك بإبراز مفهوم السيادة بعيداً عن هاجس الدين، أسماها البعض من الفقه المحافظ بالسيادة الوطنية (مونتسكيو ولوك) ونص عليه دستور فرنسا لسنة 1791م، وأسماها البعض الآخر من الفقه الراديكالي مثل «جون جاك روسو» بالسيادة الشعبية، واقتنع المشرع بإدراج ذلك في دستور سنة 1793م مباشرة بعد ذلك.

لقد عمل فكر الثورة الفرنسية على ترسيخ مبادئ سياسية مصيرية هامة آنذاك؛ قبل التأكيد على مبدأ حكم القانون نظراً لما لها من أولوية في تلك الظرفية الدقيقة والحرجة؛ وذلك كمبدأ سيادة الدولة بدل سيادة الحاكم وتشخيص الحاكم للدولة وليس تشخيص طائفته أو عشيرته، ومبدأ تمثيل القانون (الدستور) للإرادة العامة وهي إرادة الشعب، وأن السيادة هي للشعب وليس للحاكم؛ ومبدأ فصل السلطات وإقرار الحريات العامة وحقوق الإنسان وممارسة الحكم عن طريق مبدأ التمثيل الانتخابي وما شابه ذلك، إنها الأدوات الأولى في بناء ما بدأ يعرف بدولة القانون القائم على احترام إرادة الأمة أي بإقرار ما بدأ يصطلح عليه بالنظام الديمقراطي وفق منظومة النظام الرأسمالي الليبرالي.

وهكذا يبدو أن الفكر الفرنسي نادى بمبدأ سمو القانون وبأن ليس من حق الحكام خرق أو تجاوز الدستور كقانون يوضع بشكل ديموقراطي من طرف الشعب، وهذا الشعب هو الجهة الوحيدة الذي له صلاحية مراجعة الدستور، وهو ما تم التنصيص عليه في الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن الصادر سنة 1789م بفرنسا؛ وهو أيضا نفس ما تم التنصيص عليه دستورياً في وثائق الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1787م بعد وثائق إعلان 1776م.

وتلزم الإشارة أيضاً إلى فكر فلسفي ألماني يقوده كل من «كانط» و «فيخته» متشعب بأفكار الثورة الفرنسية عمل بدوره على لعب دور ريادي في تأصيل مفهوم : «حكم القانون» في الفلسفة السياسية الأوروبية الحديثة؛ حيث سيكون له الفضل في نقل المبدأ «أي حكم القانون» من الإقليمية والقارية (بأوروبا) إلى فضاء العالمية، وسيشهد انتشاراً أوسع من حيث تداوله وتوظيفه في الوثائق الرسمية للأنظمة الوطنية والدولية فيما بعد.

ويبدو من زاوية مقابلة أن تياراً آخر من المدرسة الألمانية مثل «كانط» و «هيجل» و «إهرنج» كان متأثراً بفكرة أن الدولة هي المصدر الوحيد للقانون وليس إرادة الأمة أو الشعب، وأنها هي الوحيدة التي تعطي لهذا القانون خاصية الإلزام حسب الفقيه «جيلنيك»، الأمر الذي يتوصلون معه إلى أن القانون لا يقوى أن يعطو على الدولة، وهذا ما استخلصته كل من الفاشية والنازية لإصلاح مبادئها الإطلاقية.

وبصدد الحديث عن الفكر الألماني لا بأس من الحديث عن الفكر الاشتراكي أيضاً الذي أرسى دعائمه كل من «هيجل» و «ماركس»؛ واللذان توصلا إلى أن القانون هو إحدى بنيات الفكر العلوي فقط، والتي تبقى محكومة بالواقع ويكون مآله الزوال في الأخير، وأن القانون الوضعي السائد في مختلف الدول الغربية آنذاك هو من صنع الطبقة الحاكمة، وأنه يحمي في الغرب مصالح الطبقة البورجوازية، هذه الطبقة التي هي ذاتها آيلة إلى الزوال.

5 - تطور مبدأ «حكم القانون» في الدساتير الحديثة

يشمل مفهوم مبدأ حكم القانون اليوم الجانب الشكلي والجانب الجوهرى، حيث ينحصر الجانب الأول منه في أن حكم القانون يعني الالتزام باحترام أحكام

القانون فقط، وهو ما اعتبر أمراً متجاوزاً إذ تم الاقتناع أنه بالإضافة إلى ذلك لابد أيضاً من أن يكفل القانون المقومات الجوهرية الديمقراطية والتي تتجلى في كفالة الحقوق والحريات وإجبار المؤسسات الدستورية بالالتزام بمبدأ حكم القانون وسموه.

إن هذا الجانب الجوهرى المحدد لماهية مبدأ حكم القانون يمكن اعتباره القيمة المضافة النوعية التي جاءت به القواعد الدستورية الحديثة الضابطة لمفهوم مبدأ «حكم القانون»، إذ أن هذا الجانب الجوهرى في حقيقة الأمر هو الذي يضفي مصداقية إيجابية لمفهوم حكم القانون ويبرر وجاهة وشرعية هذا المبدأ وذلك من جراء انعكاساته الإيجابية على المواطنين بصفة خاصة وإحقاؤه للمصلحة العامة أيضاً بشكل عام، ولقد عمل الاتحاد الأوربي من خلال الميثاق الوجدوي المصادق عليه في باريس سنة 1991م على التأكيد على ذلك حينما نص على أن الديمقراطية تتخذ من احترام شخص الإنسان وحكم القانون أساساً لها وركيزة تستند إليها.

وبشأن هذا الجانب الجوهرى لمبدأ حكم القانون أكد أيضاً المؤتمر الدولي لرجال القانون المنعقد في نيودلهي سنة 1959م أن مبدأ الشرعية هو اصطلاح يرمز إلى القيم والخبرة التي يتفق عليها جميع رجال القانون في جزء كبير من العالم. وهذا المبدأ يعتمد على عنصرين :

أولهما: أن كل سلطة في الدولة تعمل بالقانون ووفقاً له.

وثانيهما: أن القانون أصبح نفسه يعتمد على مبدأ أساسى سام هو احترام القواعد والنظم والإجراءات الأساسية لحماية الفرد في مواجهة السلطة تمكينا له من التمتع بكرامته الإنسانية.

وحسب بعض الفقه الدستوري فإن مبدأ «حكم القانون» يتفق من حيث عنصره الجوهرى المتعلق بمضمون القانون مع ما يتطلبه مبدأ حكم القانون « rule of law » في المفهوم البريطانى ومع مبدأ اتباع الوسائل القانونية السليمة (Due process of law) في المفهوم الأمريكى وفقاً للتعديل الرابع عشر للدستور الأمريكى سنة 1868م.

بعدما انتزع مبدأ حكم القانون هذه الأهمية البالغة في الحقل الدستوري وأضحى عنصراً أساسياً وفاعلاً في إبراز مؤسسة الدولة على أنها مؤسسة تعمل بقواعد الديمقراطية؛ سارعت معظم الدساتير الحديثة منذ منتصف القرن العشرين إلى التنصيص عليه بشكل أو بآخر؛ بما فيها الجيل الثاني والثالث من الدساتير العربية - كما سوف نرى أدناه - وهو ما نتوصل معه كدستوريين على أن العبرة ليست في التنصيص عليه كتابة؛ بل في إرفاقه بآليات دستورية أخرى موازية تساهم بدورها في تفعيل مبدأ حكم القانون على أرض الواقع وجعله محسوساً من طرف الحكام وملموساً من طرف المحكومين؛ كما سنفصله أدناه.

6 - مبدأ حكم القانون ومبدأ الشرعية

سلفت الإشارة إلى أن مبدأ حكم القانون يفيد إذعان الجميع للقانون ويفيد أيضاً ذلك الجانب الموضوعي أي كفالة الحقوق والحريات والفصل بين السلطات والتزام هذه الأخيرة بما ينص عليه القانون، بينما يفيد مبدأ «الشرعية» التزام المؤسسات الدستورية ذات الصلاحية في إصدار القوانين أثناء ممارستها للسلطة بالقانون، و نعني بالقانون بصفة خاصة بهذا الصدد القانون الدستوري بمختلف مكوناته المدونة والعرفية.

وهكذا يفيد مبدأ «الشرعية» العمل بالقانون الأسمى بصفته قانوناً يعبر عن إرادة الشعب أي الإرادة العامة، وبالتالي هو إحدى واجهات مبدأ حكم القانون؛ لكن فقط تلك المحدد مجالها في حث المؤسسات الدستورية الممارسة للسلطة بما فيها سلطة التشريع على الانضباط لموجبات القانون الأسمى أي الدستور، بينما حكم القانون هو من جهة أولى : رسالة موجهة إلى الجميع حكماً كانوا أو محكومين بالالتزام بالقانون، ومن جهة ثانية هو التزام بمختلف درجات القانون دستوراً كان ذلك أو ما دونه من قوانين؛ ومن جهة ثالثة هو ليس التزاماً شكلياً بالقانون فقط بل هو التزام موضوعي أيضاً بالمبادئ القانونية التي يتضمنها مبدأ حكم القانون.

وبشأن مبدأ «الشرعية» يتعين التمييز بين «الشرعية الدستورية» وهي ما يصدر عن الإرادة العامة للشعب وبين «الشرعية القانونية» أو ما نصطلح عليه «بالمشروعية»، ومفاد ذلك أن ما دون قواعد الكتلة الدستورية - Bloc

-de constitutionnalite يفرض مراعاة تدرج هرمي للعديد من القواعد القانونية ابتداء من القواعد القانونية الدولية المصادق عليها داخلياً والقوانين التنظيمية - أي الأساسية - وقواعد التشريع العادي وقواعد التشريع الفرعي من مراسيم - أي اللوائح - وغيرها من القرارات وكذا أحكام القضاء أو السوابق القضائية لدى الأنجلوسكسون واجتهاد الفقه ومبادئ القانون كمصادر استثنائية.

وقد اعتنق النظام القانوني السائد في المملكة المتحدة والولايات المتحدة الأمريكية وأستراليا وكندا تحت إسم «COMMON LAW» مبدأ سيادة القانون، ويستمد القانون مصدره من السوابق القضائية ومن النصوص التشريعية على حد سواء.

إن أهمية مبدأ حكم القانون تتجلى بصفة خاصة في الكتلة الدستورية أي في قواعد الشرعية التي تتحكم في عنصري القانون: الشكلي والموضوعي، فمن حيث العنصر الشكلي تضمن هذه الشرعية تقيد الدولة بالقانون، ومن حيث العنصر الموضوعي تفرض هذه الشرعية الدستورية وجوب كفالة القانون توفير الضمانات للحقوق والحريات. ونستنتج في الأخير أن الشرعية الدستورية هي الضمان الأعلى لمبدأ حكم القانون على سلطات الدولة؛ إذ بها تتأكد سيادة القانون عليها وبموجبها يتم تنظيم السلطة وممارسة أعمالها في إطار المشروعية.

إن الحرص على الشرعية الدستورية هو إحدى المداخل الواقية والحامية لمبدأ حكم القانون؛ إذ من الصعب إقرار هذا المبدأ ما لم يكن ذلك القانون قانوناً يحظى بشرعية شعبية في إطار عملية بناء كتلة القواعد الدستورية. إن هذه الشرعية هي إحدى شروط صحة مبدأ حكم القانون، وبالتالي يتعين الحرص على أن تكون الشرعية شرعية سليمة وفقاً لما يرتضيه الشعب حتى يتأتى فيما بعد الاعتراف بسلامة القانون ونزاهته وصلاحيته ومصادقته في حماية الحقوق وفصل السلطات وحماية استقلال القضاء.

7 - مبدأ «حكم القانون» والديموقراطية

تعني الديمقراطية منظومة قواعد قانونية وسياسية تسودها قيم حقوق الإنسان والحريات العامة ومبدأ فصل السلطات واستقلال القضاء والتداول على السلطة أو الحكم من خلال آليات اقتراع عام سري ونزيه على برامج أحزاب سياسية متنافسة على عملية تدبير الشأن العام. ومن هذا المنطلق ثمة علاقة متينة فيما بين الديمقراطية ومبدأ حكم القانون، ويتجلى ذلك في كون العمل بحكم القانون هو إحدى آليات إقرار الديمقراطية على أرض الواقع؛ وكذا أركان هذه الديمقراطية الحقة التي ما هي إلا حكم الشعب عن طريق الشعب ولصالح هذا الشعب.

إن العمل بمبدأ «حكم القانون» هو التزام بإحدى موجبات الديمقراطية ولن تستقيم هذه الأخيرة ما لم يسبقها التزام المسؤولين بالمبدأ أعلاه، شكلاً باحترام سمو القانون على الجميع وجوهراً أيضاً بأن يكفل ذاك القانون مسألة الحريات العامة وحقوق الإنسان، وهذا في حد ذاته إحدى الواجهات التي تناضل من أجلها الديمقراطية. ولهذا يمكن اعتبار مبدأ حكم القانون أحد أهم أركان إحقاق الديمقراطية.

وإن مفهوم الديمقراطية في تقاطعه مع مفهوم مبدأ حكم القانون هو ما نص عليه الإعلان العالمي بشأن الديمقراطية مؤخراً والذي اعتمده مجلس الاتحاد البرلماني في دورته الحادية والثمانين بعد المائة في جنيف في أكتوبر 2007م في الذكرى العاشرة لاعتماد الإعلان العالمي بشأن الديمقراطية، حيث ينص هذا الإعلان في بنديه السابع والثامن في القسم الأول منه المتعلق بمبادئ الديمقراطية على أن :

«7 - تقوم الديمقراطية على سيادة القانون ومباشرة حقوق الإنسان. وفي الدولة الديمقراطية لا يعلو أحد على القانون، والجميع متساوون أمام القانون.

8 - يمثل السلام والتنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية شرطاً للديمقراطية وثمرتها من ثمارها؛ ومن ثم، فإن الترابط وثيق بين السلام والتنمية واحترام سيادة القانون وحقوق الإنسان».

8 - ضمانات مبدأ «حكم القانون»

تبين أن مبدأ حكم القانون عرف في القرن العشرين تطوراً هاماً ومتميزاً على مستوى الشكل والمضمون والمنهج مقارنة بما كان عليه الأمر في القرن الثامن عشر والتاسع عشر حيث كان ذا حمولة شكلية فقط، وهكذا يبدو اليوم مبدأ حكم القانون مبدأ مسيَّجاً بما يكفي من الضمانات الدستورية تجعله في منأى عن انتهاكه من طرف الحكام وغيرهم من مسيرى الشأن العام على المستوى المركزي أو اللاتمركزي أو اللامركزي أي سواء ممن يسيرون السلطة الحكومية أو ممن يتداولون على السلطة التمثيلية المنتخبة التشريعية أو المحلية، وهكذا يمكن استخلاص لأهم الضمانات فيما يلي:

أ- مبدأ فصل السلطات

إن من أول الضمانات التي تفرض نفسها اليوم على الأنظمة السياسية وهي تأخذ بمبدأ حكم القانون هو الاستمرار في العمل بمبدأ قديم لا يزال ذا مصداقية أساسية وهو مبدأ فصل السلطات الذي منذ أن عمل به التشريع الإسلامي وبلوره فيما بعد كبار الفقه الإسلامي كابن حزم وابن تيمية بشكل عام والماوردي بشكل خاص.

ولقد نادى الفقه الغربي بمبدأ فصل السلطات فيما بعد بشكل متأخر في القرن الثامن عشر والتاسع عشر على عكس نظام الملكية المطلقة آنذاك في عهد نابليون بونابرت وفي عهد لويس الرابع عشر ونابليون بفرنسا وغيرها، وهكذا بناء على أعمال لوك ومونتسكيو وجون جاك روسو تمت صياغة هذا المبدأ داخل أوروبا في الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن وفي الإعلان الأمريكي سنة 1776م؛ إذ تم التنصيب في هذه الإعلانات على أولوية هذا المبدأ في كل بناء دولي يتوخى إرساء دولة ديموقراطية علما أن هذا المبدأ ذاته له أكثر من معنى حيث ثمة من ينادي بالفصل النسبي وثمة من ينادي بالفصل مع التعاون فيما بين السلطات، حيث يتم إحقاق المبدأ في إطار نظام من الضبط والموازنات **Cheks and balances** فيما بين ميزان القوى للسلطات الثلاث.

إن مبدأ فصل السلطات هو ذلك المبدأ الذي يوزع المسؤوليات والصلاحيات فيما بين كل من المؤسسات التشريعية والتنفيذية وفقاً لنظام الضبط والموازنات

السائد داخل النظام السياسي القائم، حيث بتقوية صلاحيات المؤسسة الأولى يسمى النظام القائم نظاماً برلمانياً كما هو شأن النظام البريطاني، وبتقوية مؤسسة رئاسة الدولة والحكومة معاً يضحى النظام رئاسياً كما هو شأن النظام الأمريكي بالولايات المتحدة الأمريكية؛ وكلما أخذ من هذا وذاك واحتل مرتبة وسطى كما هو شأن النظام الفرنسي سمي النظام بالنظام شبه الرئاسي علماً أن ثمة نظاماً سياسياً مغايراً كلية وهو ما يصطلح عليه بنظام الجمعية النيابية كما هو الشأن لدى النظام السياسي السويسري. وكيفما كانت طبيعة النظام السياسي القائم فإن كل من المؤسسات الدستورية أعلاه تبقى ملتزمة بعدم تجاوز دائرة الاختصاصات المحددة لها دستورياً في ظل ما يسطره مبدأ حكم القانون على الجميع وذلك وفقاً لما سطرته لها الإرادة الشعبية في بنود الدستور.

ب - مبدأ دستورية القوانين : Principe de la constitutionnalite

يفيد مبدأ دستورية القوانين التزام جميع القوانين بموجبات الدستور ومقتضياته، وهو ما سبق أن اصطلحنا عليه بمبدأ «الشرعية الدستورية» أو حسب البعض هو ما يعرف بمبدأ «سمو الدستور» وأولويته على غيره من القوانين الدنيا حيث لا يجوز البتة خرقه من طرف باقي المؤسسات التي لها صلاحية إصدار القوانين أو صلاحية ممارسة السلطة وتدبير الشأن العام.

ومفاد مبدأ دستورية القوانين عدم خرق مختلف القواعد الدستورية سواء كانت مكتوبة أي مدونة في الوثيقة الدستورية أو في مكونات الدستور العرفي أسوة بما هو معمول به في البلدان ذات الدستور العرفي كبريطانيا على سبيل المثال، وقد تكون القواعد الدستورية كامنة حتى خارج الوثيقة الدستورية فيما هو مصطلح عليه بالقوانين التنظيمية أو الأساسية أو في الأعراف والممارسات الدستورية.

ج - مبدأ رقابة دستورية القوانين : Contrôle de la Constitutionnalite Des Lois

إن أهم آلية ابتكرها الفقه الدستوري من أجل إقرار دولة القانون أو الدولة القانونية أو إرساء نظام ديموقراطي على أرض الواقع هي آلية مراقبة دستورية

القوانين، حيث أن عملية إصدار دستور ديموقراطي وفقاً لإرادة الشعب - حتى وإن كان متضمناً للحريات العامة ولفصل السلطات - هي عملية غير كافية وعديمة الجدوى، لن يحقق من ورائها مبدأ حكم القانون أي جدوى ما لم تكن مصحوبة بمبدأ رقابة دستورية القوانين، وتعني هذه الرقابة ضرورة إرفاق كل ذلك بإحداث مؤسسة دستورية مهمتها تتبع مدى احترام كل من البرلمان والحكومة وغيرهما من المؤسسات لموجبات الدستور نصاً وروحاً.

إن عصر الأنوار إذ يبتكر مبدأ رقابة دستورية القوانين أسوة بما عمل به التشريع الإسلامي في عهد الخلفاء الراشدين وما بعده أثناء إحداثه لمؤسسة «ولاية المظالم»، كان الغرض منه هو تقييد الحكام بصفة خاصة بالمقتضيات الدستورية حتى لا يبقى الدستور حبراً على ورق ابتداءً من نابليون بونابرت الذي اقتنع بعد إلحاح الفقيه الفرنسي «سييس - Sives» بإحداث أول مؤسسة رقابية بفرنسا أسماها بالمجلس «حامي الدستور»؛ والذي أنشئ بتعيين من نابليون وما فتئ أن اشتغل قليلاً حتى أقاله من جديد بعدما تجرأ المجلس على مراقبة الإمبراطور ذاته.

وبعد أن ابتكر الفقه الفرنسي نوعاً ضعيفاً من رقابة دستورية القوانين وهو ما نصطلح عليه بالرقابة السياسية، لوحظ أن الرقابة الدستورية ذات الطابع القضائي كما هو لدى الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً أو لدى مصر حالياً هي أفضل بكثير؛ وذلك لأنها من الممكن أن تتسع للمواطنين أحياناً في أن يطعنوا هم أيضاً في القوانين التي لا تحترم الدستور كما هو من حق المؤسسات الدستورية، ويبلغ الأمر أحياناً إلى أن يسند الدستور لهذه الجهة الرقابية حق إلغاء القوانين المخالفة للدستور أيضاً دون الاكتفاء بتجاهلها فقط.

وهكذا يبدو أن مبدأ «رقابة دستورية القوانين» هو إحدى أهم المبادئ الدستورية التي تصون وتحمي بشكل تام وفعال مبدأ حكم القانون كما تحمي أيضاً باقي المبادئ القانونية من عسف الحكام بإقرار مبدأ سمو القانون على باقي القوانين وفرض مبدأ الشرعية على السلطات الحاكمة، والالتزام بما يقره بشأن الحقوق والحريات العامة، وتفعيل مبدأ فصل السلطات بالشكل المنصوص

عليه دستوريا. وهكذا يمكن استخلاص أن مبدأ الرقابة الدستورية هو أحد أهم الآليات اللوجستكية العملية لمبدأ حكم القانون.

وقد أكد إعلان دلهي الصادر عن المؤتمر الدولي لرجال القانون والمنعقد في نيودلهي سنة 1959م أهمية مبدأ حكم القانون كما أسلفنا ودوره الرائد معلنا: «أن الدولة القانونية هي دولة تؤكد المساواة بين المواطنين في التزامهم بقانون ينظم العلاقات الاجتماعية ويحمي القيم والمبادئ الأساسية ويعهد إلى محكمة عليا أو محكمة دستورية متخصصة بالرقابة على تحقيق هذا الهدف».

وبشأن أهمية العمل الرقابي الدستوري في حق مبدأ حكم القانون أعلن الإعلان العالمي للديموقراطية المشار إليه أعلاه في البند السابع عشر من الفصل الأول المتعلق بمبادئ الديموقراطية مشيراً إلى أن : «المؤسسات القضائية وآليات الرقابة المستقلة المحايدة والفعالة هي الأجهزة التي تكفل سيادة القانون، وسيادة القانون هي ركيزة الديمقراطية. ولتمكين هذه المؤسسات والآليات من تأمين الاحترام الكامل للقانون وتحسين سلامة الإجراءات ورفع المظالم، يتعين فتح الطريق أمام الجميع على قدم المساواة التامة لاستخدام الوسائل الإدارية والقضائية التي تكفل لهم حقوقهم، وتضمن احترام أجهزة الدولة وممثلي السلطة العامة وأعضاء المجتمع للقرارات الإدارية والقضائية».

د - ضمانات ديموقراطية أخرى

إن مبدأ حكم القانون هو أحد المبادئ الأساسية في إرساء دولة القانون أو الدولة ذات النظام الديموقراطي يتعين التنصيص عليه دستورياً بصفة صريحة أو التنصيص على روحه وجوهره، ولاحظنا أن الأنظمة الديموقراطية عملت على تحصين هذا المبدأ من خلال الآليات أعلاه، كما أن ثمة آليات قانونية وسياسية أخرى تساهم بدورها في تعزيز هذا المبدأ الدستوري سواء وردت في الدستور أو لم ترد، وذلك لكونها مبادئ ديموقراطية فرضت ذاتها عبر تاريخ المسيرة الديموقراطية للدول والشعوب.

ومن بين أهم هذه الآليات السياسية التي تساهم في تعزيز مبدأ حكم القانون ما يلي :

- ظاهرة ضمان انتخابات نزيهة وشفافة تساهم في أن يشارك الشعب بمختلف تياراته السياسية الوطنية في تدبير الشأن العام وفقاً لموجبات الدستور.

- تعزيز قضاء المشروعية كإحدى الأحقيات الممنوحة للمواطن ولغيره من المؤسسات في الطعن في القرارات الإدارية كلما اتخذت قراراً أو صدر عنها تصرف ما مخالف للقانون بالمفهوم العام للقانون، أي بمختلف درجاته.

- ضمان حق الأقلية على مستوى البرلمان في أن تتقدم بطعون أمام القضاء الدستوري أو غيره ضد الأغلبية الحاكمة والمسيرة للشأن العام بالحكومة أو بالبرلمان.

- ضمان حق المواطنين في الانخراط في الأحزاب السياسية والمنظمات النقابية بصفتها مؤسسات سياسية واجتماعية وذلك ضمن تعددية سياسية ونقابية سليمة ديموقراطية بحيث يسمح لها جميعاً بأن تسهم في تكوين وتعبئة وتأيير وتوعية المواطنين بقضايا الشأن العام وبالقضايا الوطنية وتحمل المسؤولية في إدارة الشأن العام وخاصة بالنسبة للمنخرطين السياسيين.

- ضمان انخراط المواطنين في جمعيات المجتمع المدني التي تعمل على تأيير المواطنين في باقي القضايا غير السياسية بشكل موضوعي وسليم، وتعمل على إدماج المواطنين في عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ويكون من حقها حث رجال السلطة على احترام القانون بشأن حقوق الإنسان والحريات العامة.

- الانفتاح على المنظمات الدولية والمجتمع المدني الدولي بالتعامل المشترك من أجل استنهاض مقومات الديموقراطية بالبلدان النامية في إطار من الشفافية والتعاون المشترك للتغلب على النواقص المسجلة في بعض القطاعات التنموية بما فيها المجال السياسي.

- ضمان شفافية الحياة العامة لدى الرأي العام الوطني من أجل وضع الشعوب أمام حقيقة واقع بلادها السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي قصد تتبع عملية تدبير الشأن العام من طرف السلطات المسؤولة.

خاتمة واستنتاج

إن المتتبع للمسيرة التاريخية لمبدأ حكم القانون يستنتج أن هذا الأخير هو أحد المبادئ التي من شأنها إحداث نظام سياسي ديموقراطي؛ وإعداد مجتمع واع بما له من حقوق ومسؤوليات تجاه بلده في الحاضر والمستقبل بشكل يمكن أن يتم من خلاله استنهاض جميع الكفاءات وجميع الطاقات لمواصلة مسيرة البناء الجماعي الواعي والمشارك.

إن ظرفية المجتمعات الحديثة اليوم تفرض على الأنظمة السياسية القائمة ضرورة تحديث آليات العمل الديموقراطي من أجل إسهام الجميع من منطلق أن الدولة الحديثة أصبحت مطوقة بالعديد من المسؤوليات تجاه المواطنين من جهة

وتجاه المجتمع الدولي من جهة ثانية كما أنها أصبحت ذات شفافية أكثر مما كانت عليه فيما مضى بحيث تزايدت فيها القوى المدنية من أحزاب ونقابات وجمعيات المجتمع المدني الوطنية والدولية، كما أصبح المواطن ذاته أكثر وعياً عما كان عليه المواطن بالأمس مما يفرض معه على الدولة أخذ كل هذا بعين الاعتبار من أجل تفادي المطبات المجتمعية التي قد تتسبب لا قدر الله في انعدام الأمن والاستقرار وبالتالي حدوث ما لا تحمد عقباه.

إن مبدأ حكم القانون إذ له حمولة قانونية تفيد التزام الجميع بما تنص عليه القواعد الدستورية فإن له حمولة سياسية تفيد من جهة أن لا سلطة فوق سلطة الشعب؛ إذ انتهى عهد الحكم الفردي أو الحكم الدكتاتوري الذي توضع فيه الدساتير بشكل غير ديموقراطي لا تستفتى فيه الشعوب، وتفيد من جهة ثانية أن حكم القانون مفاده الالتزام بالقواعد الدستورية التي هي من صنع الشعب واختياره، وهي تلك القواعد التي تراعي خصوصية هذا الأخير بما فيها القواعد ذات البعد الروحي والديني والسياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، وبالتالي إن المقصود بالقانون هو ذلك الذي يعد فعلاً قواعد اجتماعية منبثقة عن الجماعة وليس مقتبساً من الآخر.

مصادر ومراجع:

- أحمد فتحي سرور، الحماية الدستورية للحقوق والحريات، دار الشروق، 2000م، القاهرة، مصر.
- أمين عاطف صليباً، دور القضاء الدستوري في إرساء دولة القانون، دراسة مقارنة 2002م، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس - لبنان.
- محمد كامل ليلية، القانون الدستوري، 1971م، دار الفكر العربي، مصر.
- أندريه هوريو، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، الجزء الأول، الأهلية للنشر والتوزيع، طبعة ثانية، 1977م.
- وثيقة الاتحاد البرلماني الدولي رقم 33 الصادرة عن جمعية الاتحاد في دورتها 117-47 أثناء الدورة 62 للجمعية العامة عملاً بقرار 57 البند 12 من جدول الأعمال.

صورة الشرق في الأدب والفن الفرنسيين منذ القرن السابع عشر حتى نهاية القرن التاسع عشر

ميخائيل ف. كلينكنبرغ*

تُعدّ هذه الدراسة موجزا لنتائج أبحاثي حول صورة الشرق في الأدب والفن الفرنسيين منذ القرن السابع عشر حتى بداية الحرب العالمية الأولى¹. للقيام بهذا كان تحليل بنية وتطور صورة الشرق - أو الأفضل صور الشرق - أمرا ضروريا ما دام أنه ليس هناك صورة متجانسة وثابتة ومقبولة على مستوى تعاقبي تضم مكوناتها الثابتة والمتحولة من خلال مركزية النص والصور الفنية في علاقة مع أهميتها الأدبية والفنية والاستدلالية ومع النظرة إليهما في نسق الخطابات السياسية والاجتماعية.

تعني كلمة الشرق منذ القرن السادس عشر في فرنسا الدول الإسلامية حيث تتداول اللغات الشرقية الرئيسية. على المستوى الثقافي حدد هربلوت Herbelot (1625-1695م) في مكتبته الشرقية لسنة 1697م² الشرق بالنسبة لفرنسا في البلدان الناطقة بالعربية والفارسية والتركية. ومع التعريف الجيوسياسي الجديد للشرق منذ نهاية القرن الثامن عشر أصبح هذا المصطلح يغطي بالخصوص كل أراضي الإمبراطورية العثمانية وأقاليمها، حتى وإن كانت بشكل صوري فقط جزءا منها بما في ذلك اليونان والبلقان والقوقاز والمغرب أيضا باعتبارها موضوع المسألة الشرقية التي كانت آنذاك محور السياسة العالمية.

إن تعريف الأدب - كما تم توظيفه في هذه الدراسة - شمولي ويضم الأعمال الخيالية كذلك، لهذا فهو يضم الأعمال الأدبية بالدرجة الأولى، كما يشمل الأعمال الفلسفية والتاريخية وأدب الرحلات أيضا. من الضروري لدراسة تمتد عبر قرون أن تكون بهذه الشمولية مادام أنه يفترض فيها أن تساير الخطاب حول الشرق الذي تمخضت عنه صور الشرق في الأدب. عوض خطاب الاستشراق الذي جاء به إدوارد سعيد Edward Said³ في دراسته حول الاستشراق، هناك خطاب شرقي أو شبكة خطابات فعلا معقدة، تؤسس وتضع للشرق تقييما فنيا وفلسفيا وسياسيا على مختلف مستويات الخطاب، من خلال صور الشرق المتكاملة والمتناقضة في نفس الأوان. ظهر هذا الخطاب في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وتم تطويره في ميدان الأدب خاصة وقد حدد بشكل أساسي النظرة إلى الشرق. لم تظهر الرسوم التي تتخذ من الشرق موضوعا لها إلا في بداية القرن التاسع عشر وقد كانت أهميتها أساسية هي أيضا.

يوجد خطاب الشرق داخل نسق الخطابات الفنية والفلسفية والسياسية العامة ويقترن بالفترات الثقافية الخاصة بها. وبما أن صور الشرق تنبثق من هذه الخطابات التي حددتها وصقلتها

* أكاديمي وباحث، جامعة أخن، ألمانيا.

الأعمال المختارة وأصحاب هذه الأعمال, فإن هذه الدراسة تركز على التناص والفضاء الوسيط لتلقي هذه الأعمال وعلى توافقها في تقديم مطابق لتطورها من وجهة نظرية كرنولوجية في غالب الأحيان. والشرق كبنية أثبت أنه عالم مركب من النصوص والصور في معنى مجازي وفني. هذا التناص وهذه الوسطية بالضبط هي الخصائص التي تبرر في حركة عكسية عملية تداخل الأنواع الأدبية.

وقع الاختيار على الأعمال التي تم تحليلها بسبب قيمتها الأدبية والفنية وأيضا لأهمية وقعها على الخطاب, بالطبع يختلف المستويان بعضهما عن بعض بخصوص نوعية وكمية التلقي - التحصيل - ورغم ذلك فالتلقي المزامن والتناص عاملين حاسمين مذ كان ضروريا تحديد صورة أو صور الشرق المتعلقة بمرحلة ثقافية معينة, لهذا فكل الأعمال المختارة أسهمت إلى حد ما في بلورة صورة الشرق سواء تعلق الأمر بطبقة وسطى عريضة أو بنخبة سياسية وثقافية.

إلى حد الآن ركز البحث عن صورة الشرق في الأدب الفرنسي في القرن التاسع عشر انطلاقا من حملة نابليون على مصر وخاصة على المذهب الرومانسي والرحلات الشرقية وعلى لوحات المستشرقين. يعتمد معظم هذه البحوث على البنية التقليدية للأغرابية (exoticism) أو على خطاب الاستشراق لادوارد سعيد وعلى نظرية التحول (الذات والآخر) (Alterity) لما بعد البنية. مع ذلك فهناك غياب لدراسة شاملة تتبنى منظورا عاما يعتمد على تحليل معمق للنص والصورة, على التناص ووسطية التوافق في تطوير وصقل الصور الخاصة بالشرق منذ القرن السابع عشر حتى بداية الحرب العالمية الأولى.

لا تقلّ الدراسة الفلسفية لتييري هنتش Thierry Hentsh حول نظرة الغرب للشرق أهمية وتعتبر أطروحته أساسية بالنسبة لهذا البحث. فهو أخذ بالتحليل كلا من أسس البعد الخيالي (شرق الخيال) وديكوتوميا - جدلية - العلاقات بين الشرق والغرب. بالرغم من أنه يتم عموما القبول بجوهرية هذه الجدلية أو بهذا الصراع بين الأضداد فإنه تم في الأصل بلورتها في عصر النهضة, وتم إسقاطها على العصر القديم. أكثر من هذا أخذ هنتش بالدرس وطور هذا المفهوم الذي حدد وهيمن إلى يومنا هذا على نظرة الغرب إلى الشرق مع الإشارة إلى نصوص أدبية وتاريخية وفلسفية نموذجية, وإلى الأحداث السياسية والثقافية التي رافقتها, وقد تعامل بالمناسبة مع خطاب الاستشراق لادوارد سعيد ومع إشكالية مركزية أوروبا في الخطاب والتحول أيضا⁴.

في السنوات الأخيرة وبسبب أحداث السياسة العالمية ومركزية خطاب الشرق وهيمنته إلى جانب صراع الحضارات الذي تمت صياغته في الآونة الأخيرة, فإن تحليل تطور النظرة إلى الشرق بالغ الأهمية, سواء بالنسبة للوقت الحاضر أو في المستقبل. لقد بينت دراسة سابقة حول دور الاتحاد الأوروبي في مساعي السلام بالشرق الأوسط إلى أي حد تهيمن على سياسة أوروبا الشرق أوسطية⁵ نظرة تم تحديدها أساسا انطلاقا من معايير تم وضعها منذ بداية القرن السابع عشر

حتى نهاية القرن الثامن عشر خاصة في فرنسا. إضافة إلى هذا تأثرت سياسة أوروبا الشرق أوسطية بالسياسة العربية الجديدة لديجول De Gaulle, والتي تجد جذورها هي أيضا في السياسة العربية الفرنسية للقرن التاسع عشر والتي تعتمد على مفاهيم اديولوجية تعود إلى أواخر عصر التنوير.⁶

لقد تأثرت النظرة إلى الشرق داخل البلدان الأوروبية تبعا لتداخل العلاقة السياسية لهذه البلدان بالإمبراطورية العثمانية وتوسعاتها. فبينما كانت فرنسا حليفا للباب الأعظم عبر اتفاقيات منذ القرن السادس عشر، فإن البندقية وهسبورغ كانت تقريبا في حرب مستمرة مع العثمانيين حتى نهاية القرن السابع عشر. لهذا فإن عملية تحلل الإمبراطورية قد بدأت نوعا ما متأخرة في هذه البلدان أكثر منه في فرنسا، وذلك حين توقفت التهديدات العسكرية والثقافية التي كانت عرضة لها.

في فرنسا وفي اندماج مع العمل الأدبي، الشرق الروائي⁷، ظهرت التركيات والمودا الشرقية في بداية القرن الثامن عشر على نهج أنطوان كلون Antoine Galland من خلال ترجمته لألف ليلة وليلة (12 جزءا 1704-1717)، وبسبب التأثير العام للتنوير الفرنسي في أوروبا خاصة من خلال أعمال مونتسكيو Montesquieu (1689-1755) وفولتير (1694-1778)، ومن بعد ذلك الثورة الفرنسية وايدولوجيتها الفلسفية التاريخية التي وضع قواعدها فولني Volney (1757-1820) بشكل حاسم في أواخر عصر التنوير، ولكن أيضا وانطلاقا من علاقات فرنسا المتميزة والطويلة الأمد مع الإمبراطورية العثمانية، فإن نظرة الغرب إلى الشرق قد تم صقلها في فرنسا على المستويين السياسي والفني، وأكثر من هذا فإن باريس أصبحت عند نهاية القرن الثامن عشر مركزا للدراسات الشرقية في أوروبا⁸. وقد استمرت هذه الهيمنة الفرنسية خلال القرنين 19 و 20 بفضل علاقات باريس الودية مع العالم العربي.

وعلى ذلك فإنه لا بد لهذه الدراسة من أن تبين كيف أن النظرة إلى الشرق قد عرفت تطورات في فرنسا حتى بداية القرن العشرين، وكيف أن صورة الشرق الفنية وصورته السياسية يرتبطان ببعضهما ببعض. لهذا فالسؤال الذي يجب طرحه هو: إلى أي حد وفي أي صيغة تم صقل صورة الشرق إلى يومنا هذا من خلال الصور الثابتة وكليشيهات النظرة الفنية، ومن خلال العناصر الإيديولوجية المتحركة للعصور الوسطى، والخطابات السياسية والفلسفية للقرنين السابع والثامن عشر؟ أو القول: ما هي الثوابت التي كانت تحدد منذ القرن الثامن عشر إلى يومنا هذا النظرة إلى الشرق في الخطاب المعاصر وبالتالي علاقات أوروبا بالشرق الأوسط أيضا؟

في العصور الوسطى وعصر النهضة كان الجدل المناهض للإسلام - كمقدمة منطقية للحروب الصليبية ولاسترجاع القدس من المسلمين - يتواجد كخطاب ضمني سلبي، إلى جانب النقل الثقافي عن العالم العربي الإسلامي عبر الأندلس وصقلية وعبر الأراضي المقدسة أيام الحروب

الصليبية في بُعد كلي عن أي تشدد ديني في الواقع الملموس، وقد أسهم هذان التياران في نشأة الدراسات العربية التي تم الإقدام عليها في بادئ الأمر لأسباب لاهوتية. في تزامن مع الرفض الشديد للثقافة العربية ومعارفها خلال عصر النهضة كان يتم وضع جدلية قائمة تاريخيا بالعودة إلى الماضي، وذلك بوضع أوروبا - أي حضارة العصر القديم ووريتها المسيحية انطلاقا من نظرة اليونان إلى الفرس - كنفيس للشرق - أي الهمجية الممثلة في الإمبراطورية الفارسية قبل الإسلام والإمبراطورية العثمانية الإسلامية - لهذا يمكن - ومنذ العصور الوسطى - الوقوف في النصوص عند الصورة الإيجابية للشرق القديم والشرق التوراتي، قبل تحللها بسبب الإسلام إلى جانب صورة الشرق الهمجي المتخلف.

في المسرح الفرنسي للقرن السابع عشر - ولأول مرة - أصبح الشرق ثالث أكبر مصدر للإلهام الأدبي والفني إلى جانب العصر الكلاسيكي وكتاب التوراة. في نفس الوقت عكس المسرح بشكل مباشر الخطاب السياسي حول الإمبراطورية العثمانية. هذا الخطاب الذي كان لا يزال في الثلث الأول من القرن السابع عشر يتذبذب بين نظرة إيجابية ترى في إمبراطورية الشرق الوريث الشرعي للإمبراطورية الرومانية حسب مقاييس *Translatio imperii* وأخرى حديثة سلبية ترى فيها حصنا منيعا للاستبداد الهمجي. في هذا الإطار أصبحت سرايا السلطان مكان الحدث المسرحي بامتياز، فضاء لتشخيص الهمجية والعنف والقساوة والتعسف والخيانة والدسائس والغلمة الفاحشة والسجن أيضا. هكذا كان يتم تقديم هذه السرايا للجمهور المعاصر وكأنها تشخيص شامل لبنيات حكم الإمبراطورية العثمانية. إن الموضوع الأساسي في مسرحيات جون مري *Jean Mairet* (1604-1686؛ سليمان الأكبر والأخير أو موت مصطفى)⁹؛ جورج دي سكودري *Georges de Scudery* (1601-1667؛ إبراهيم أو الشهير باسا، 1641-1642)¹⁰، ترستان لرميت *Tristan L'hermite* (1601-1655؛ اوسمانن 1647)¹¹. وجون رسين *Jean Racine* (1639-1699 بجزيت *Bajazet* - 1672) كان هو قوة الاستبداد المطلق للسلطان. إن التحول الذي عرفته النظرة إلى الإمبراطورية العثمانية من حكم شرعي إلى حكم غير شرعي يدعمه الاستبداد العسكري للإنكشارية كان موضوعا رئيسيا في هذه الأعمال المسرحية إلى جانب الخطاب العام حول شرعية الحكم. إلى جانب نفي الشرعية عن حكمها فقدت الإمبراطورية العثمانية كل ما يستلزم تقديرها ومهابتها. فبهرجة الشرق وتهريجه في عمل موليير المسرحي *Le Bourgeois Gentilhomme* (1670)¹³ هو عبارة عن مسرح سياسي، كما يعتبر مرآة تعكس حال العلاقات بين فرنسا والإمبراطورية العثمانية. وهكذا فهذا العمل المسرحي هو في نفس الوقت تعبير عن عملية تقهقر الإمبراطورية العثمانية في نظر الفرنسيين، وعن فقدانها لشرعية الحكم الذي رافق هذا التقهقر يدا في يد. بالتالي فإن تركيبات القرن الثامن عشر جعلت الشرق يتحول إلى مجرد فخخة أو الأفضل إلى مسخرة، وبعد ذلك إلى

كل ما هو سطحي. وقد تم تكييفه حسب مزاج مذهب الروكو (Rococo) كتعبير عن الشياكة الغربية ومداعبة النساء. كان هذا المسرح بشكله المسخري في نفس الوقت خاضعا لقانون الحياة الاجتماعية، وكان يرمز إلى بعض نماذج السلوكيات الاجتماعية، فقد تمت نممة الشرق على شكل مرآة جنونية لحياة البلاط. لم يكن التحول الثقافي للشرق وحالته السياسية وإحداثه يهم في شيء فن الرسم في القرن الثامن عشر.

توجد المكتبة الشرقية لهربلوت Herbelot التي تم نشرها بعد وفاته وتدون معرفة الأوربيين بالشرق. وقد أعطى هذا الكاتب في نفس الوقت بتركيزه على اللغات العربية والفارسية والتركية دون غيرها تعريفا ثقافيا وفلولوجيا جديدا للشرق وحدد رقعته الجغرافية. يمثل عمله هذا بداية عهد جديد في الاستشراق ويرقى به إلى مستوى مادة علمية قائمة بذاتها، وتمثل المقدمة التي كتبها كلون Galland¹⁴ (عن هذا العمل) تقريبا شعارا للاستشراق. تعتبر ترجمته - أي كلون - لألف ليلة وليلة وتنمة للتقني الفلولوجي والاركيولوجي لما هو شرقي إلى جانب تلقيه الفني. تحول كتاب ألف ليلة وليلة في نظر الأوربيين إلى عمل يمثل الأدب العربي الشرقي وإلى تجسيد صادق مزعوم للشرق الحقيقي مع خاصية وثائقية اثنية. منذ ذلك الحين حدد ألف ليلة وليلة بشرقه الخيالي أحد الهياكل الأساسية في نظرة الأوربيين للشرق. ظل عمل كل من هربلوت وفولني إلى غاية القرن التاسع عشر يعتمد كمصدر أساسي للمادة الأدبية والفنية ذي أهمية بالغة في نظرة الغرب للشرق.

من الناحية القانونية اشتق مونتيكيو¹⁵ وطور مبدأ «استبداد الشرق» كمفهوم سياسي من أرسطو وصاغ مفهوم الشرق الجامد غير المتحرك المشتق من نظرية المناخ. وبهذا فهو ينعت كل حكومة في الشرق بالاستبداد سواء على مستوى تأسيسها أو على مستوى انتقالها وهو ما يعني أنها غير شرعية. وللقيام بهذا استغل مفهوم استبداد الشرق ومعه الشرق كمفهوم ايديولوجي في نسق الخطاب المناهض للاستبداد. وإلى يومنا هذا - وكنيجة حتمية لهذا المفهوم - ظل الشرق مقرونا في دلالاته بالاستبداد، وقد سبق لمونتيكيو في رسائله الفارسية (1721)¹⁶ أن بلور ووضع في أسلوب ساخر ومزاح المواضيع الرئيسية والأطروحات والمفاهيم التي ينطوي عليها أكبر أعماله السياسية في علاقة مع استبداد الشرق.

في تزامن مع النقاش الذي أثير حول التأليه في القرن الثامن عشر ظهر تغيير جذري في النظرة إلى الإسلام والشرق. من خلال الموقف المتأرجح لفولتير Voltaire تجاه الإسلام والعالم العربي تظهر بشكل محدد المواقف المتناقضة لعصر التنوير. فمحمد (ص) والإسلام تم استغلالهما لصالح نقاشات وخلافات دينية وفلسفية داخلية. ينطبق هذا التوظيف أو الاستغلال على القرن الثامن عشر كله بأسطوره المتناقضة عن محمد والتي حلت مكان الأسطورة السلبية القائمة التي أفرزتها عنه العصور الوسطى. وقد نجح فولتير في ربط أسطورة محمد (ص) التي

حدد معالمها أكثر بولانفليي Boulainvillier (1658-1722) في كتابه «حياة محمد (ص)» (1730)¹⁷ الذي قدم فيه الرسول كأحد الغزاة -الفاتحين- والمشرعين الكبار نجح في ربطها بفكرة سمو وانحطاط الثقافة العربية من وجهة نظر عامة.

حاول فولتير المؤرخ في دراسته عن الأخلاقيات (Les moeurs) (1756)¹⁸ على الأقل تغيير النظرة الخاطئة إلى الشرق والإسلام منذ العصور الوسطى وتطرق للمفهوم الجديد لاستبداد الشرق. غير أن اهتماماته الأيديولوجية توضح لماذا استكمل هو نفسه هذا المفهوم فيما مضى من خلال عمله التراجمي التشدد أو محمد الرسول (ص) (1741)¹⁹ بمفهوم تكميلي للتشدد بالرغم من أن مسرحيته هذه ليست في الحقيقة سوى تمويه لهجومه الأساسي على الكاثوليكية والبابوية كمثلين للتعصب الديني ومصدرين للتشدد.

حسب أيديولوجيي أواخر عصر التنوير أمثال كوندورسي Condorcet (1743-1794) من خلال عمله نبذة عن تاريخ تطور الفكر البشري (93-1795)²⁰، وفولني Volney من خلال عمله سفر إلى سوريا ومصر (1787)²¹ ومن خلال عمله الفلسفي والتاريخي التكميلي «الأنقاض» (1791)²²، حسب هؤلاء فإن التعصب الديني والاستبداد هما نقيضا للعقل والحرية، وبالتالي فهما نقيضا لمفهوم الحضارة. منذ ذلك الحين يتم حصر تعريف الشرق بالإسلام ويتم تعريف الإسلام نفسه بأنه عدو كل العلوم والفنون ونقيض للتحضر في حد ذاته، بحيث يستحيل معه التطور والتقدم، وهو ما يجعل الشرق يركن إلى حالة ما قبل العصرية. منذ ذلك الحين فصاعدا عرف الغرب نفسه بمقارنته مع الشرق على أنه حصن التقدم والعصرية بلا منازع والمدافع الأول عن العقل، وهو ما ترتبت عنه مسؤولية الأوربيين في تحرير الشرق من ركوده الحضاري. حسب العقلائي الرذكالي فولني²³ فإن الإسلام هو السبب الحقيقي في استبداد الشرق وأصل كل ما هو مذموم في هذه المنطقة. حسب منظوره دائما فإن العرب غير قادرين على تسيير شأنهم ولا يعرفون أي شكل من أشكال الحكم الشرعي، ولهذا فهم عاجزون على إعطاء الانطلاقة لعملية التحضر التي خاضتها أوربا، وذلك من أجل تحرير ذواتهم من الجهل والعبودية. بموجب هذا يسدل فولني ثوب الشرعية على الاستعمار المشتق من مفهوم للحضارة، وهو بمثابة مهمة تقضي بتحرير الشرق وتحضيره يكون فيها لأوربا - وفرنسا بشكل خاص - دور المحرر كدور سياسي طلائعي تجاه الشرق وخاصة تجاه العرب.

تعتبر حملة نابليون على مصر سنة 1798م أول توسع أوربي داخل العالم العربي منذ الحروب الصليبية وبداية ما يعرف بالسياسة العربية. كمحمد جديد أحس بونبارت بدعوة الشرق له قصد تأسيس إمبراطورية شرقية حديثة وبعث شرق جديد والدفع قدما بمهامه سيرا على نهج أسطورة محمد (ص) أو محمد الأسطورة كفاتح ومشرع عظيم في تلك اللحظة التاريخية. تحول الاستشراق - معرفة الشرق والإسلام - والآراء الأيديولوجية والعملية لفولني أحد أهم الممهدين للحملة

الفرنسية على مصر، داخل البرنامج السياسي لنابليون لأول مرة إلى وسيلة للغزو والاستعمار معا. وإقدامه على هذا فهو أول من استعمل سياسة إسلامية ومن هناك سياسة عربية. وبهذا يصبح تأسيس دولة عربية، مملكة عربية. أحد أهم أهداف السياسة الفرنسية العربية في القرن التاسع عشر بالرغم من أن هذا الهدف يشوبه بعض الغموض.

يرمي «وصف مصر» (9-1928)²⁴ الذي يدعي أنه يحتوي بشكل موسوعي كل المعرفة المصرية القديمة منها والحديثة، يرمي في ازدواجية غير متوازنة بين السلاح والأدب إلى متحفة الشرق وجعله مبحثا للأثرية، على وجه الخصوص مصر. وقد كان هذا الوصف في نفس الوقت جزءا من مشروع كبير لنشر الحضارة في الشرق. قاد هذا بالتالي إلى ظهور تغييرات على ملامح كل من الحملة على مصر ونابليون معا داخل إطار شرق ملحمي، فأصبحت كمشاهد من ملحمة بطولية في سياق فن الرسم التاريخي الذي وضع به حقا جون انطوان كرو Jean Antoine Gros (1771-1835) فن الرسم الشرقي واستهل به صورة الشرق الرومانسية.

يعني الفتح الفيلولوجي لعالم جديد قديم عند نهاية القرن الثامن عشر بداية نهضة جديدة ويطلق عليها النهضة الشرقية كما سماها بذلك ادكارني Edgar Quinet (1803-1875) وهي تعبير عن الكونية الجديدة من منظور عالمي، وتعرف الشرق على أساس أنه الجزء المطاوع والسلبى غير المدرك لذاته كمصدر للحكمة والمعرفة بينما يمثل الغرب الجزء الفعال والمفكر الذي يدرك ذاته. وقد نتج عن هذا التعريف صورة شرق صوفي روحاني إلى جانب فكرة العودة إلى الأصل، مع الأخذ بعين الاعتبار العصور القديمة والمسيحية أيضا، وذلك للبحث عن أصالة مفقودة في نبع الحضارة من خلال السفر إلى الشرق وأيضاً ضمن أعراف أبوية شرقية.

تم التركيز في القرن التاسع عشر على مسألة إعادة القيمة للشرق التي فقدها مع الإسلام والاستبداد، ليس فقط عبر الأدب والفن -الرسم- الذي استلهم شكله من فن البديع الذي هيمن على النظرة إلى الشرق حتى فوق المسرح. تعتبر العودة إلى الأدب والتراث الإغريقي أول خطوة إيديولوجية أوربية تستهدف الإمبراطورية العثمانية التي كان ينظر إليها منذ ذلك الحين كإمبراطورية إمبريالية -استعمارية- وتجمع بين المفهوم العلماني للحضارة والأفكار المسيحية والإنسية الحديثة. وهذه الخطوة هي أول تعبير عن هذه النظرة التقييمية الحاضرة بقوة في أهم الأعمال الرومانسية الفرنسية المتعلقة بالشرق؛ فهي حاضرة في عمل فيكتور هوجو (1802-1885) المشرقيات (1829)²⁵ وفي رسوم أوجين دولكروى Eugén Delacroix (1798-1883) في إسبانيا المورسكية. الأندلس، خاصة غرناطة، ثم عزل شرق مثالي كصورة نقيضة للإمبراطورية العثمانية، شرق متحرر لا تكبله قيود الاستبداد والتعصب التركي وهذا الشرق حاضر في مغامرات آخر ابنسراج (1826)²⁶ لفرونسوا غني شتوبريون François René de Chateaubriand (1768-1848) وفي مشرقيات هوكو وفي سفر إلى إسبانيا (1843)²⁷

توفيل كوتيه Theophile Gautier (1811-1872) وأيضاً في رسوم الفريد دهودنك (1843-1843) Henry Regnault وهنري رونو (1822-1882) Alfred Dehodencq (1871). من خلال صورة آخر أمراء غرناطة تم رسم هذا العالم المثالي بشكل استيعادي وأعطى صورة مكان طوباوي وفردوس مفقود. كان هذا ممكناً؛ لأن الأندلس أصبحت ضمن ما كان بمشاهدها وواقعها الحالي عكس الشرق الشرقي حيث يصطدم الخيال بالواقع ويندثر اللحم ليفضي بصاحبه إلى الانتكاسة. رغماً عن هذا كان لا بد للثقافة المورسكية أن تسير نحو الهوية؛ لأنها وليدة ظروف الانحطاط والتنميق.

قد تكون فكرة إعادة القيمة للشرق إما صيغت من مفهوم شرق طرس (يعاد بناؤه بعد طمس ملامحه الأصلية)، أو من مشاريع سياسية لنشر الحضارة في أعقاب الحملة الفرنسية على مصر، كما جاء ذلك عند لامارتين Lamartine، وقد عرفت فيما بعد تأييداً ايديولوجياً على مستوى علمي من طرف ارنست رنان Ernest Renan (1823-1892) الذي أكد من منظور وضعي على جدلية العلاقة بين الشرق والغرب، وبعد ذلك مباشرة على ضعف الجنس السامي وعدوانية الإسلام غير المتحضر للعلوم والتقدم²⁸. واستعمار الشرق يعني تغييره حسب مفاهيم تحررية وتحضرية. بالإضافة إلى هذا التقييم الموضوعي على المستوى السياسي والثقافي كان هناك تقييم ذاتي للرومانسيين وللمسافرين نحو الشرق يعطي دلالة شخصية للشرق. بالنسبة لشتوبريون Chateaubriand (المسلك من باريس إلى القدس 1811)²⁹، الفونس دو لامرتين Alphonse de Lamartine (ذكريات، انطباعات، أفكار ومناظر خلال سفر إلى الشرق، 1835)³⁰، جيرار دونرفال Gerard de Nerval (1808-1855)، سفر إلى الشرق، 1852)³¹، كوستاف فلوبيير Gustave Flaubert (1821-1880)، مذكرات ورسائل سفره إلى الشرق، 1849-1851)³² وكوتيه Gautier (قسطنطينية 1833)³³ بالنسبة لهؤلاء كان الشرق يعني على التوالي صقل الهوية وتحقيق الذات وأيضاً استعادة الرشاقة والهروب عن الواقع أو أقصى المتعة كما هو الحال عند فلوبيير الذي تخلص بنظرته الخيالية من كل سوء عالق بالصورة الرومانسية للشرق وبمفهوم الحضارة في آن واحد.

لهذا فإن فكرة الرجوع إلى الأصل في ضوء النهضة الشرقية كانت مهيمنة وكانت ترتبط بالفكرة الدينية عن الفردوس المفقود في شكل حرب صليبية اركيولوجية صوفية-دينية/تأهيلية أو فنية الغاية منها إعادة السيطرة على الشرق. في إطار فكرة الشرق الطرس يظهر الإسلام كمتسلط أو كحقبة تاريخية وضعت بين قوسين. لهذا تصبح الرحلة كوسيلة لإعادة القيمة أيضاً وسيلة لاستعادة القديم والموروث المسيحي، وكل هذا يصب في آخر المطاف في أطروحة علمنة الإسلام التي تهدف إلى إلغاء ديكتوميا الشرق والغرب. في غضون هذا وعكس هذا المفهوم أصبح الشرق كفضاء حقيقي أو خيالي للهروب وكشاشة أو مرآة تعكس النزوات الجنسية

والوحشية للأوروبيين وعالم أحلام مركبة ومصطنعة مثل عالم النرفال (نسبة إلى نرفال)، عالم تنتهك فيه كل الحرمات. يفقد الشرق وجوده المادي عند كوتيه كمحفل أو مسرحية في سياق جمالي وسيكولوجي خاضع للإدراك، تجد عملية إلغاء الوجود المادي الإيرادية للشرق مساحة هامة في أعمال بييرلوتي Pierre Loti (1830-1923) الذي كان يعني له الشرق الثابت في عصر الإمبريالية من منظور تقييم إيجابي وقفا للزمن وقبول عقلي بوجود الموت في كل مكان بينما يمثل «شرق الحنين» موطن ذكرياته في شكل وجود بديل للحدث الأوربية³⁴.

لقد تعقب فن الرسم الرومانسي الشرقي الذي تأثر كثيرا بكروس Gros في بادئ الأمر صورة شرق تسوده الفوضوية وتحكمه الأهواء وكان الهدف منها أولا وقبل كل شيء هو تحقيق الذات الرومانسية كما صاغها لورد بيرون Lord Byron (1788-1824) في حكاياته التركية الشهيرة جدا. هكذا فإن هذا الشرق الرومانسي الخيالي العنيف كان هو الطابع المميز للمرحلة الأولى من رسوم دولكروى De la croix الشرقية. بعد سفره إلى المغرب سنة 1832م بدأت تجربته الشرقية تكتسي بعدا مثاليا يخلد القديم، وقد أسهم في نسج هذا البعد قيم ثابتة تأتي كمشروع إيجابي بديل لما يعرف بالحضارة الأوربية والتقدم بالتكامل.

لقد استمر تيودور شسريو Theodore Chasseriau (1819-1856) على هذا النهج الذي يشرف الشرق ويعظمه باستحضار الأزمنة التوراتية والتناسق الذي كان يطبعها، بينما ركز أوجين فرومنتان Eugène Fromentin (1820-1876) على تجسيد تصوير حقيقي صادق للشرق في تناغم بين الإنسان والطبيعة مع إعطاء أعماله صبغة اثوغرافية. خلقت أعمال جون أوكست Jean Auguste (1788-1867) - استنادا إلى مفهوم مونتييسكيو لاستبداد الشرق - نموذج المرأة المثالية من خلال صورة المرأة الشرقية الخاضعة والمثيرة للغيرة كحصيلة لتخيل الأنوثة عبر مشاهد الحريم والحمامات والتي وظفت كشاشة تلقي بالضوء على نزوات الأوروبيين، وتمثل تأنيثا للشرق في حد ذاته. يتم توظيف أنثوية الشرق كنظير لفحولة الغرب في شكل علاقة بين الغازي والمغزو وبين الحرية والظلم. لهذا فإن صورة الشرق الفنية والجمالية تم تحميلها وبتزايد بدلالات جنسية.

قدم وليام بكفورد (1760-1844) من خلال روايته فتيك Vathek (1786)³⁵ نموذجا أصليا ومؤسسا لمتناص Meta-texte الانحطاط الفرنسي الذي يحمل بنفسه قسماط طابع شرقي بارز. لم يكتسب Vathek أهمية في أدب آخر القرن - ليرقى إلى مستوى التأثير في هويسمان Hysmans وأوسكار وايلد Oscar Wilde من بين آخرين - إلا بعد نشر طبعته الفرنسية الجديدة سنة 1875م بمقدمتها المرتلة والتصويرية بقلم ستيفان ملرمي Stephane Mallarmé، والتي كانت أساسية في استقبال الجمهور له. تثبت الصفات المميزة للانحطاط: التأنث حتى الخنث، اللذة، الشهوانية، الإباحية والزينة حتى النوراستينيا إلى جانب الفجر

والانحراف الجنسي بما فيه القساوة والسادية، طابع فاتيك الشرقي غير المعروف ما دام أن كل هذه السمات تم تقديمها على أنها مكونة للشرق السلبي كمنظير أنثوي لأوروبا ضمن نسق مفهوم انحطاط الشرق الذي يعود إلى العصر القديم. لقد ابتكر دولاكروا Delacroix من خلال عمله وفاة سردبنال (1827) La mort de Sardanapale تقريبا أيقونة الاستشراق والانحطاط عبر تركيب كل هذه العناصر داخل رسم تصويري. إن فكرة عدوى الشرق الموجودة منذ القدم تمت إعادة تقييمها بشكل إيجابي داخل بنية انحطاط الشرق مع خلق شرق خيالي جديد في نفس الألوان.

عبر الخيبة كآلية لزوال الوهم الذي كان قد رافق أسفار الرومانسيين إلى الشرق - والبارز بشكل خاص في أعمال فلوبيير الواقعية جدا: الشرق الأسطوري، سراب الشرق - تم تدمير بشكل نهائي صور الشرق الأسطوري التي نسجتها ألف ليلة وليلة ولورد بيرون، هوكو ودولكروا وذلك من خلال عصرنتها وجعلها أوربية. وقد أفضى هذا عند لوتي Loti إلى الهروب تجاه شرق حيمي وعند موريس باريس Maurice Barres (1862-1923)، بحث في بلدان الشرق (1923)³⁶ إلى البحث عن حماسة الشرق الصوفي بفكرة الانصهار بين الشرق والغرب أخذا بنموذج الاسكندر الأكبر لكن تحت القيادة الفرنسية، وعند أندري جيد André Gide (1869-1951) (المسيرة التركية 1914)³⁷ إلى النظر إلى الشرق العربي الإسلامي في نهاية الأمر بنفس النظرة الكلبية والمزدرية التي نظرت إليها بها الامبريالية الأوربية قبل الحرب العالمية الأولى. في رسوم إتيان دني Etienne Dinet (1861-1929) وإن كان ذلك على غير قصد ظهرت بهجة الإسلام والشرق ضمن تصوير فردوس أهلي في الجزائر احتفظ في الظاهر بكل خصوصياته كمكان منعزل عن العالم لم يمسه الاستعمار والامبريالية.

اتضح من جهة أن بعض الآراء الجاهزة قد حددت صورة الشرق والإسلام منذ العصور الوسطى وعصر النهضة؛ لكن من جهة أخرى تبين أن صوراً مختلفة منذ ذلك الحين أسهمت في تحديد النظرة إلى الشرق والإسلام وتصويرهما. في سياق تطور هذه النظرة تعامل المسرح في القرن السابع عشر تحت زي الألوان المحلية أساساً مع شرعية الحكم داخل الإمبراطورية العثمانية، هذه الشرعية التي تم تعريفها - من وجهة نظر مونتيسكيو عن استبداد الشرق - على أنها غير شرعية لا على المستوى التأسيس ولا على المستوى الوراثة. تم تحويل هذا الخطاب الذي كان جله سياسياً في القرن السابع عشر والثامن عشر إلى مستوى خطاب فيلولوجي وفني من طرف هربلوت، كلون وأيضاً مونتيسكيو الذي أكد على الثقافة العربية وما حققته عبر حكاياتها التي تشبه الشيء الغريب الجذاب، والذي تم تصويره على أنه شيء حقيقي. وقد تطور هذا الخطاب عبر أسطورة محمد إلى موضوع عظمة وانحطاط الثقافة العربية؛ ليصب في خطاب أواخر عصر التنوير معلناً أن العصر الذهبي للثقافة العربية إنما هو ظاهرة تاريخية متناقضة وزائلة في

شكلها النهائي. عبر بلورة مفاهيم استبداد الشرق والتعصب في عنصر مكمل لإيديولوجيا الثورة وللمفهوم التأسيسي للحضارة، خاصة عند فولفي في الأنقاض، تم تسييس الشرق مرة أخرى وبصفة دائمة فأصبح موضوعا للمسألة الشرقية التي تسترت في إطار مخطط اللعبة الكبيرة وراء عملية التحرير والتحضير المعلنة والتي ابتدأت بحملة نابليون على مصر. هكذا وعلاوة على كل صور الهمجية والتعصب والاستبداد المميزة للشرق يوجد شرق جزئي عادل يشبه الحكايات الجذابة لألف ليلة وليلة، بل كان هناك تقريبا شرعان بفعل هذه الازدواجية في النظرة إلا أن أفكار الشرق المستبد والإسلام المتعصب كانت أكثر فاعلية.

لا يكفي مفهوم الخطاب الذي حدده فوكو Foucault كقاعدة لخطاب الاستشراق لإدوارد سعيد، بسبب إلغائه للعوامل السياسية والايديولوجية لفهم علاقة أوروبا وبالتالي علاقة فرنسا بالشرق. فعوض خطاب الاستشراق يوجد منذ العصور الوسطى إلى يومنا هذا في معنى عام خطاب شرقي شامل، له امتداداته وتراكيبه المعقدة وميادينه المختلفة، وقد تمت بلورته في عصر النهضة كاستمرارية تاريخية تجد أصلها في العصر القديم. يتألف هذا الخطاب الشرقي نفسه من جزئين ويشكل هذان الجزئان إطارا للعديد من الخطابات الجزئية وعناصر الخطاب على مستويات مختلفة منها السياسية ومنها الثقافية (الاركيولوجية، التاريخية الفيلولوجية والفلسفية) والفنية والاقتصادية. توجد هذه الخطابات الجزئية في تماميتها أو في عناصر تعاقبية أو تزامنية ويتفاعل بعضها مع بعض، وتتداخل وتتشابك لتعلن عن ميلاد خطابات جزئية أخرى جديدة. وهي نفسها تشكل جزءا من خطابات خارجية أكبر. تتم رؤية الشرق عبر هذا الخطاب كوحدة وموضوع بالرغم أن الخطابات الخاصة تحدث بتفاعلاتها الجزئية صوراً مختلفة للشرق هي نفسها لها وجود تعاقبي وتزامني يمكنه أن يتدخل في رؤية الشرق وتصويره.

بالنسبة للعصور الوسطى وعصر النهضة فإن الخطاب المتحيز والشاسع الذي يعرف على أساس ديني/لاهوتي جدلية المسيحية: أوروبا والإسلام كان نافذ المفعول، وقد كان يضم الخطابات الجزئية أو الضمنية للجدل المناهض للإسلام وايديولوجيا الحروب الصليبية بما فيها الاسترجاع والنقل الثقافي عن الأندلس وصقلية والدراسات الفيلولوجية، يسيطر على العصر الحديث الخطاب الذي حددته الجدلية الدنيوية بين الغرب والشرق بدعم من مفهوم عن الحضارة يكاد يكون دينيا ومدنيا تمت صياغته في أواخر عصر التنوير. كانت أجزاء من هذا الخطاب تمهيدية في القرنين السادس والسابع عشر للخطاب حول بنية الحكم في الامبراطورية العثمانية والذي لا يمكن فصله عن تطور النظريات السياسية الحديثة. في القرن الثامن عشر رافق الخطاب حول استبداد الشرق - أسطورة محمد - عظمة وانحطاط الثقافة العربية، مفهوم التشدد والحملة على مصر، رافقه وعادله خطاب حول الغرابية والهروب ينظر إلى شرق الحكايات كعالم فني نقيض للعالم الواقعي. كل هذه الخطابات الصغيرة مندمجة بدورها في خطابات سياسية، ثقافية وخارجية أخرى مثل

الخطاب المتعلق بالحكم الشرعي والعاقل والخطاب المناهض للاستبداد والخطابات الكبيرة لعصر التنوير، لهذا السبب يتم استغلال الشرق الآخر على الأقل لتحديد الهوية عبر الاختلاف. من بين صور الشرق التي تم نسخها توجد صورة الشرق القديم والشرق التوراتي مع صورة ضمنية للشرق الطرس. الشرق الهجري المستبد الشرق المتعصب الشرق الخيالي (ألف ليلة وليلة) الشرق الغريب الجذاب والشرق الملحمي لفن الرسم، الشرق في تزامن مع استبداد الشرق ومفهوم الشرق الثابت على مستوى ضمني للإدراك وكأنه معطى ابستمولوجي، في شموليتها أو في فرديتها فهذه الصور بشكل إيجابي أو سلبي تعرف الشرق وتحدد قيمته. يمكن تركيب صور الشرق المختلفة هذه في متصورتين متباينتين ومهيمنتين للشرق (الشرق المزدوج) أي الشرق المستبد/المتعصب على المستوى السياسي للخطاب وشرق خيالي على مستواه الجمالي. يعتبر حقل الخطاب هذا أو شبكته أكثر تعقيدا وتميزا مما يتوقعه خطاب الاستشراق لإدوارد سعيد، وهذا الرسم البياني المبسط جدا محاولة لتصوير هذا الواقع دون القدرة على توضيح وإبراز تعقيداته وتداخلاته ودون ادعاء الإلمام به.

خطاب الشرق	
القرن 16 - وجود ديكتوميا الشرق - الغرب [مفهوم دنيوي للحضارة]	العصور الوسطى/عصر النهضة جدلية المسيحية - الإسلام [الدين]
الخطاب الأركيولوجي والتاريخي الحكم في الامبراطورية العثمانية [مسألة الحكم العدل]	الجدل المناهض للإسلام (أسطورة محمد ص) الدراسات العربية
الخطاب الفيولوجي الفني الخطاب [الخطاب المعادي للاستبداد انحطاط الشرق]	ايديولوجيا الحروب الصليبية والاستعادة النقل الثقافي الأندلس وصقلية
المسألة الشرقية السياسة العربية مهام التحضير والتحرير الخطاب حول مصر العودة إلى التراث اليوناني الاستعمار الإمبريالية	الجدلية القديمة الوحشية - الحضارة الاستبداد الآسيوي انحطاط الشرق
اغرابية - هروب	النهضة الشرقية

صور الشرق			
الشرق القديم	الشرق الهمجي	الشرق الثابت	الشرق الطرس
الشرق التوراتي		الشرق المستبد	الشرق الخيالي
		الشرق المتشدد	الشرق الفني
		الشرق الملحمي	الشرق الرومانسي
		الشرق الكلاسيكي	الشرق الاغرابي
		الشرق المنحط	الشرق الروحي والصوفي

بنية خطاب الشرق

- خطاب شامل / حقل خطاب
- خطابين متحيزين
- عدة خطابات جزئية
- جد معقد ومميز
- خطابات تعاقبية / تزامنية وعناصر الخطاب
- التداخل - التشابك
- ميلاد خطابات جديدة
- خطابات متحيزة لخطابات خارجية
- نسج صور مختلفة للشرق بعناصره الإيجابية والسلبية
- الشرق كوحدة وموضوع
- تعريف وتقييم الشرق

يفضي تحليل النص الرئيسي والصور رغم الاستدلال بها كثيراً مع قلة دراستها، إلى إبراز ضيق المسافة بين الخطاب ومختلف صور الشرق في النصوص وكيف أن الصور محبوكة على مستوى التناص والوسطية منذ عصر النهضة، وهو ما يفسر تأثير مونتيسكيو المميز دائماً والذي لم يعرف قط انقطاعاً إلى يومنا هذا.

عوض تحليل تعاقبي ضروري ومميز وتقييم لأنظمة السياسية، الثقافة والمجتمع بما في ذلك الدين (ليس فقط الدين الإسلامي) لكل بلد من بلدان الشرق على حدة وكيفما كان تعريفه الجغرافي فإن الشرق، أي العالم العربي، تركيا وبلاد فارس، تم اعتبارها دائماً على كل المستويات كوحدة. وقد يكون من العبث إلقاء اللوم في هذا على الأدب والفن الذي أعطيا منذ القرن السابع عشر حتى نهاية القرن التاسع عشر للإسلام والشرق قالباً روائياً لأسباب جمالية واستغلاء في إطار الخطاب السياسي والفلسفي. رغم هذا فإن الاستمرار في النظر إلى الإسلام والشرق كوحدة يحب صياغته لأنه يمثل الإشكال الأساسي للاستشراق كمادة علمية. زيادة على هذا فإن تصويراً مميزاً لكل منهما كان سيكون بصعوبة من مهام الأدب الروائي والفن بالرغم من أنهما ساهما دون توازن في سرمدة وتقوية هذه النظرة الوجدانية في وعي الجماهير.

منذ عصور التنوير تحول الإسلام من حليف طبيعي للاستبداد الشرقي إلى الطرفية الأيديولوجية التي أفرزت الاستبداد في تفسير يجهل كل الأسباب الأخرى دون تمييز، لقد تم اعتبار الإسلام مسؤولاً كعامل مسيطر على كل ظروف الشرق. هذه النظرة البرديكماتيكية، التقييمية في حد ذاتها

ويسبب ضرورة ازدواجية الإيجابي والسلبي التي تدمج وحدات الشرق والإسلام المنظور إليها على أنها متجانسة في وحدة جديدة لا يمكن تجزئتها، يكون فيها الإسلام مبدأ معادياً للتحضر، هذه النظرة تصبح بالتالي أداة صالحة أو مفتاحاً لكل تجربة حقيقية عن الشرق ومثالية كما هو الحال عند فولني نفسه. نتج عن هذا صورة الشرق الثابت الذي تم تعريفه في الوهلة الأولى وراثياً على أنه شكل العقلية الشرقية. فيما بعد تم اشتقاق ثباتية الشرق من ثباتية الإسلام التي تمت صياغتها والمتظهرة في القدرة التي تطابق بالضبط هذه العقلية. عند نهاية القرن الثامن عشر أصبح الشرق كمفهوم في نظرة الأوربيين وبشكل نهائي وحدة متجانسة ثابتة، فضاء يقع خارج الزمن حيث بقيت الظروف البطروكية للتوراة هي هي ولم تعرف أي تغيير.

- 1 - سيتم نشره ككتاب باللغة الألمانية.
- 2 - هربلوت دومرلان في : المكتبة الشرقية أو القاموس العام الحاوي عموماً لكل ما يخص معرفة شعوب الشرق، باريس 1697م.
- 3 - قارن: إدوارد سعيد الاستشراق، نظرة الغرب إلى الشرق، تم طبعه مع ملحق جديد، لندن 1995م.
- 4 - قارن: هنتش تييري الشرق الخيالي، النظرة السياسية الغربية لشرق المتوسط، باريس 1988م.
- 5 - قارن: كلينكبيرغ ميخائيل Die Rolle der EU in Nahost-Freidensproze B Munster, 2002.
- 6 - قارن: لوينس هنري Laurens, Henry المملكة المستحيلة، فرنسا وولادة العالم العربي باريس 1990م.
- 7 - قارن: دفرنوي ماري لويز Dufrenoy MI الشرق الخيالي في فرنسا 3-مونتريال 1946 و1947م، 3 امستردام 1975م.
- 8 - قارن: فوك جوهان Die arabischen studien in Europa bis in den Anfang de 20 : Fuck Johann
- 9 - جون ميرري Jean Mairet المسرح الكامل نشر ونقد تحت إشراف جورج فرستتي Georges Forestier لسوفونيز بـ Sophonisbe، مارك انطوان أو كليوباترا، سليمان الأكبر والأخير وموت مصطفى جمع النصوص وعلق عليها بنديكت لوفات Benedict Louvat آلان رفو Alain Riffaud - مارك فيورمز Marc Veuillermoz باريز 2004م.
- 10 - قارن: جورج سكودري Georges Scudery إبراهيم أو الشهير باسا النص من ترتيب وتقديم افلين دترت Eveline Duterte باريس 1998م.
- 11 - ترستان لرميت Tristan l'hermite المسرح الكامل لترستان لوميت طبعة نقدية عل يد كل من كلودك ابرهام، جيروم شويتزر. جاكولين فان بلن - تقديم امدي كريات Amedee Carriati، الباما 1975م.
- 12 - قارن: رسين Racines الأعمال الكاملة 1- المسرح. الشعر. نشر ريموند بكار باريس 1950م (مكتبة ليليايد Lap leide).
- 13 - قارن: موليير الأعمال الكاملة نصوص من وضع وتقديم جورج كوتون Couton ... باريس 71-1972م (مكتبة La Pleiade).
- 14 - قارن: كلون انطوان Galland A (ترجمة) ألف ليلة وليلة نشر بكار حجين باريس 1982م.
- 15 - قارن: مونتيسكيو، الأعمال الكاملة، نشر روجي كلوان Roger Callois، في حجين باريس 1949 و1951م (مكتبة La pleiade).
- 16 - قارن: مونتيسكيو، الرسائل الفارسية نشر لوران فرسني Laurent Versini، باريس 1995م.
- 17 - بولنفلي هنري Boulainvilliers H حياة محمد لندن امستردام 1730م.
- 18 - فولتير Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis charlemagne jusqu'à Louis XIII. نشر روني بومو في جزئين باريس 1963م.
- 19 - قارن: فولتير، التعصب أو محمد الرسول، في الأعمال الكاملة الطبعة الجديدة، نشر Moland 52 جزءاً باريس 1885-1877م.
- 20 - قارن: كوندراسي ماري جون انطوان : Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain، تقديم مونيك وفرنسوا هنكر، باريس 1885-1877م.
- 21 - قارن أعمال فولني، الجزء الثالث سفر إلى مصر وسوريا، تأملات حول حرب الأتراك نصوص جمعها ونقحتها أن دنيس - توني Anne Deneys و هنري دنيس Deneys باريس 1998م.
- 22 - قارن فولني الأناقض أو تأملات حول ثورات الامبراطوريات، الطبعة 10 قد ضم إليها «القانون الطبيعي» أعيدت طبعة باريس 1822؛ تقديم جون تولار Tulard جنيف 1979.
- 23 - وصف مصر أو مجموعة الملاحظات والأبحاث التي تم القيام بها في مصر خلال الحملة الفرنسية، الطبعة الثانية المهداة للملك نشر C.L F Panckoucke، جزء باريس 1821م.
- 24 - قارن: كويني ادكار Quinet Edgar، النهضة الشرقية، تقديم جون ميشيل كورنو J.M cornu، باريس 2003م.
- 25 - قارن: هوغو فيكتور Hugo Victor، المشرفيات أوراق الخريف، نشر بيير البوي Pierre Albouy، باريس 2002م.
- 26 - قارن: شتوبريون Château briand: مغامرات اخرا بنسراج، تقديم ونشر بيير مور Pierre Moreau، باريس 1971م.
- 27 - قارن: كوتي تيوفيل Gautier سفر إلى إسبانيا متبوعاً بإسبانيا، تقديم وتحقيق باتريك برتني Patrick Berthier، باريس 1981م.
- 28 - قارن: رنان ارنست الإسلام والعلم مع جواب الأفغاني باريس 2003م.
- 29 - قارن: شتوبريون Chateaubriand، المسلك من باريس إلى القدس تقديم جون موروت J. Mourrot، باريس 1968م.
- 30 - قارن: لمرتين A. Lamartine، سفر إلى الشرق، تقديم وتحقيق سركا موسى Sarga Moussa، باريس 2000م.
- 31 - قارن: نرفال Nerval Gerard، سفر إلى الشرق تقديم أندري ميكيل André Miquel، تحقيق جون غيوم وكلود بشو وتقديم كلود بشوا باريس 1998م.

-
- 32- قارن: فلوبيير كوستاف سفر إلى مصر (1849-1851م) مصر-لبنان-فلسطين-فادس-آسيا الصغرى-قسطنطينية-اليونان-إيطاليا تقديم كلودين كودهوت مرش Godhot Mersch تعليق ستيفاني دور دكروسللي Stéphanie Dord-Crouslé, باريس 2006م ومراسلة 1 يناير 1830م إلى أبريل 1851م طبعة حققها وقدمها جون برنو J.Bruneau باريس 1973م (مكتبة Pleiade).
- 33- قارن: كوتيه Gautier قسطنطينية ونصوص أخرى حول تركيا. تقديم سركا موسى Sarga Moussa باريس 1990م.
- 34- قارن: لوتي بيير Loti Pierre أزياد شبح الشرق (Aziyade) نشر كلودمرتان باريس 1990م وأسفار (1872-1913م) نشر كلود مرتان باريس 1991م.
- 35- قارن: بكفورد ويليام Beckford, William Vathek et ses épisodes : نشر ديديي جرار Didier Gerard, باريس 2003 (أول طبعة نقدية مع بعض الاختلافات انطلاقا من طبعة لوزان 1786).
- 36- قارن: باريس موريس Barres Maurice, بحث في بلدان الشرق (Enquête aux pays du levant), تقديم جاك هوري Jacques Huré باريس 2005م.
- 37- قارن: جيذا ندي Gide André Journal, 1889-1939م, باريس 1948م (مكتبة La pleiade).

صورة الإسلام في ألمانيا (الإسلاموفوبيا)

مفاهيم متباينة وخيارات سياسية للتعامل

هاينر بيليفيلد*

يمكن القول إنّ صورة الإسلام في ألمانيا وبلدانٍ غربيةٍ أخرى هي اليوم أقربٌ للسلبية. ويرجع ذلك لأسبابٍ تتعلق بالإرهاب (أي هجمات 11 سبتمبر 2001م، والهجمات الأخرى داخل العواصم الأوروبية)، وأخرى تتعلق بصورة الإسلام لجهة حقوق النساء، وطرائق الزواج، والعلاقة بين الجنسين، والعلاقات الأسرية الأخرى. وهذه الأمور يكون على المسلمين أنفسهم إلى حدٍ بعيدٍ الإجابة عليها. كما يكون على المجتمعات والدول التي يعيشون فيها أن تتقدم بإجاباتٍ على التحديات التي يطرحها الحضور الكبير للإسلام في أوروبا، وفي عالم اليوم. ومن الضروري في البداية أن نحدّد بشيء من الدقة، ما هي حدود الانتقاد وحرياته، وكيف نُميّز بين النقد والتمييز ضد الإسلام. ثم ننتقل بعدها لتوضيح الظواهر، ولينتهي الأمر بتوصياتٍ تُفيد في التعامل مع المشكلة في ألمانيا وفي البلدان الغربية الأخرى.

أولاً: الفرق بين نقد الإسلام ورهاب الإسلام

1- مفهوم رهاب الإسلام: يمكن للتحفظات والمخاوف حيال الإسلام أن تتحول إلى موقف تعميمي قائم على الرفض العنصري لأناسٍ ذوي خلفية إسلامية. وقد صار ذلك معروفاً منذ سنوات، وفرض نفسه تدريجياً. وهو يتشكل من مواقف نمطية وسلبية إزاء الإسلام ومعتنقيه الحقيقيين أو المفترضين. وقد اشتهر مفهوم الإسلاموفوبيا هذا (= رهاب الإسلام) على صعيد الرأي العام عبر تقرير: الإسلاموفوبيا المُثبت من Runnymede Trust البريطاني الصادر عام 1997م، وكذلك من جانب اللجنة الأوروبية لرصد التمييز العنصري، والتي نشرت حتى الآن تقريرين عن الخوف من

* بروفيسور هاينر بيليفيلد هو مدير المعهد الألماني لحقوق الإنسان. وقد نشر هذه المقالة بمجلة معهد حقوق الإنسان بالألمانية (2007م).

الإسلام بين مايو عام 2000م وسبتمبر عام 2006م. ويتحدث المقرّر الخاصّ للأمم المتحدة داودو ديني، والمختص بالأشكال المعاصرة للعنصرية عن علاقة خوف الإسلام بالأشكال الأخرى للعنصرية الموجهة للمجموعات الدينية أو العرقية مثل العداة للسامية أو الخوف من المسيحية.

2- وسيلة لفرض الرقابة؟ واجه مفهوم خُواف الإسلام شكوكاً قويةً بعض الشيء في سياق الصُور الكاريكاتورية عن النبي محمد -صلى الله عليه وسلم-. إذ نشرت الصحيفة الفرنسية الأسبوعية (شارلي هبدو) في مارس عام 2006م خطاباً مفتوحاً من اثني عشر كاتباً وكاتبة يحذّرون فيه من تقييد حرية الرأي بحجة مكافحة الرهبة من الإسلام. وكان من بين الموقعين كُلاً من سلمان رشدي وأيان هرتسي علي وبرنارد هنري ليفي وتسليمة نسرين. قال هؤلاء: «نرفض أن نغادر اتجاهاتنا النقدية خوفاً من اتهامنا بمعاداة الإسلام..». وقال بسّام طيبي (الباحث الألماني من أصل سوري): إن هذا المصطلح يستخدمه الإخوان المسلمون في حربٍ دعائيةٍ للإسلام السياسي ضد أوروبا والغرب! ومن جهة ثانية فقد جرى استخدامٌ استراتيجيٌّ لمفهوم الخُواف من الإسلام من جانب منظمة المؤتمر الإسلامي، التي تتقدم سنوياً بقراراتٍ تتعلق بمكافحة الحطّ من الأديان، ومكافحة الرهبة من الإسلام. وتقوم جهات أخرى في أوروبا بالشيء نفسه للضغط وإدانة ظاهرة الخُواف من الإسلام. ويلفت الانتباه على سبيل المثال قول الصحافي البريطاني المسلم ضياء الدين سرادار إن المسلمين تنتظرهم مذبةٌ في أوروبا، تشبه المحرقة ضد اليهود!

ومما لا شكّ فيه أنّ سوء استخدام مصطلح ما يسيءُ إلى صدقيته بالذات، لكنّ ذلك لا يعني ضرورة الكفّ عن استخدامه. بيد أنّ خصوم ذلك المصطلح مثل دانييل بايبس يعتبرون أنّ غموض المصطلح يساعد على سوء استخدامه. وكان تقرير مؤسسة «راني ميد» قد نبّه لذلك في العام 1997م كما ذكرنا من قبل. لكنه قدّم تحديداً دقيقاً للظاهرة بالقول إنّ خُواف الإسلام يتكوّن من تعميماتٍ سلبية تُنكر على البشر المعنيين صفة الأفراد ضمناً أو ظاهراً، وغالباً ما تظهر في إهاناتٍ عملية.

3- الخطّ الفاصل بين الاستفزاز والتجريح: إنّ صوغ المواقف النقدية سواء بصورة استفزازية أو حادة، يجب أن يكون ممكناً ومُتاحاً في مجتمع حرّ. وهذا ما أوضحته المحكمة الدستورية الاتحادية الألمانية والمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان في ستراسبورغ في حكمها القضائي بشأن حرية الرأي. وتتضمن حرية الرأي وفق محكمة العدل الأوروبية معلوماتٍ وتصوراتٍ «من شأنها أن تهين أو تصدم أو تُترك الدولة أو قسماً من السكان أيضاً». وينسحبُ هذا الصدمُ على المفاهيم الدينية أيضاً التي لا يجوزُ عزّلها أو استثناءها من الجدل. فليس هناك توترٌ بين حرية الرأي وحرية الدين في نظر المحكمة. وحرية الدين لا تعني حصانةً تشريفيةً للأديان وإنما تضمن حرية اختيارات الناس في مسائل الدين. وتتابعُ وجهةُ النظر هذه قائلةً إنّ الرقابة بدوافع دينية مثلما حدث في سياق النزاع حيال الصور الكاريكاتورية، فيها تجاوزُ لحقّ الإنسان في حرية العقيدة بوصفها حقاً طبيعياً. ومن جهةٍ ثانيةٍ فإنّ تعمدُ الإهانة والإذلال ليس مما يشملهُ مفهوم حرية التعبير. ولذلك فقد حكمت محكمة لودينغهاوزن في فبراير عام 2006م على رجل بالسجن لمدة عامٍ مع وقف التنفيذ وبالعمل التطوعي لمدة ثلاثمائة يوم لأنه وضع عنوان القرآن على أوراق الحمّام، وأرسله إلى وسائل الإعلام وإلى المساجد! ففي مجتمع حر متعدد الآراء يمكن للناقد الحادّ أن يمارس حريته في التعبير؛ لكنّ يمكن للمتضرر أو المُهان أن يلجأ للقضاء. ذلك أن حرية الرأي لا بدُّ أن تُستخدم بطريقةٍ عقلانية. ومع ذلك فإنّ الأمر سوف يبقى خلافياً. إذ أين هو الحدُّ الفاصلُ بين الاستفزاز المقبول والتجريح المكشوف؟

أما أنا فأعتقد أنّ الأمر تجاوز حدود المعقول والمقبول. من مثل ما جاء في كتاب غونتر لاخمان وعلى غلافه العَلَم الألماني مقصوداً بالهلال. أمّا عنوان الكتاب فهو: التسامحُ القاتل، المسلمون ومجتمعنا المفتوح!

وقد فعل الشيء نفسه أولف كوته الذي زعم أنه ستكون هناك «أوروبا عربية»، وستُطبقُ الشريعةُ في أوروبا عام 2040م، وبعد قرن ستكون العمارات الفخمة والفاخرة باقية؛ لكنّ سكانها يكونون قد غادروا ليتركوها للمسلمين القُدّامي والجدد! ونستطيع أن نذكر المزيد

من هذه الأمثلة - من مثل قول الصحافي الإيطاني رالف جيوردانو عن «التقية» إنها إذن صريحٌ يسمحُ التضليل والاحتيال في الجدل مع الكافرين! وبالمقابل لا يفيد في التصدي لذلك إلاّ الوضوح - أي نقد استغلال مفهوم خُواف الإسلام من قبل مؤسسات الدعاية. أما إزالة الفروق بين نقد الإسلام والخوف منه كما يمارسه باستمرار الأيديولوجيون الإسلاميون فإنه يقود في النهاية إلى أمرٍ مُعاكس. وكذلك الأمر مع ما يقوله بسّام طيبي وألفكوتيه من تحريمٍ لمفهوم خُواف الإسلام؛ إذ يؤدي إلى عكسه بالضبط.

4- الاستنتاجات:

أ- الإسلام بوصفه جزءاً مسلماً به في المجتمع الألماني. فالإسلامُ دينٌ معترفٌ به في ألمانيا، وينبغي أن يتبقى كذلك. وهذا ما قاله وزير الداخلية الألماني فولغفانغ شويبله من أنّ المسلمين يشكّلون جزءاً ثابتاً من المجتمع الألماني. والاعتراف بوجود الإسلام في ألمانيا يتضمن أيضاً الاعتراف بممارسة العلنية. فالدين في مجتمعٍ حرٍ ملتزمٍ بحقوق الإنسان لا يُعتبر مسألةً شخصيةً على عكس الانطباع السائد. ومسألة التفاضل عن المدرّسات اللواتي يلبسن الحجاب في المدارس يعني أنّ دولة القانون لا تستطيع أن تفرض نظام زيٍّ معيّن أو بناء مساجد جديدة واحتضان روادا جدد؛ وذلك لأنّ هذه النظرة تستند إلى حرية الدين والتدين.

ب- الإدراك المتنوع والإنصاف: ويعني ذلك الالتزام بأن تكونَ الحلول للمشكلات سلمية وبالحوار. وتتصح المقررة الخاصة لحقوق الإنسان بالأمم المتحدة أسماء جهانغير بالألّا ينظر إلى أعضاء الأديان أو الجماعات المختلفة بوصفهم مجموعات متجانسة بل ينبغي أن يظلّ الاختلاف قيمةً.

ج- الدستور أساسٌ بديهياً للتعايش؛ في شتى الظروف والأحوال.

من آيات تحليل الخطاب: "العقل و فهم القرآن" للمحاسبي (مشروع مقارنة)

* صابر الحباشة

* تصدير:

"من لم يحترز بعقله من عقله لعقله هلك بعقله"

ابن مسروق (ت. 298هـ)

* تمهيد:

يتنزل الخطاب المتعلق بالعقل بمنزلة عالية في الفكر العربي المعاصر، يكفي الملاحظ أن يطّلع على مسرد بالمؤلفات الحديثة⁽¹⁾، حتى يجد أنّ الباحثين قد اعتنوا بالعقل اعتناء شديدا تأليفا و ضبطا للمفهوم و قراءة لمنزله في التراث. و قد لا تختلف كثيرا في تحديد الأسباب الداعية إلى تأصيل هذا المبحث، لا سيما في الدراسات ذات الطابع الحضاري الفكري. فأغلب الدارسين يشير إلى ضرورة إعطاء العقل المكانة التي يستحقّ في رفع رهانات الوجود الحضاري، مقابل الرؤى الأخرى التي تسيطر على أغلب أنماط الخطاب المنتج في الراهن العربي.

و لعل التباسا حقيقيا حصل عندما تبنت بعض الأدبيات تمييزا حاسما بين دوائر البيان و البرهان و العرفان، مما أسهم في تسطيح النظر إلى العقل و كأنه من الممكن الاطمئنان إلى اختزال مجالاته المتراكبة في ذلك الثالث و اعتبار عناصره متجانسة في تقسيماتها و كأنّ العقل الرياضي يعيش في منأى عن العقل الفقهي و بعيدا عنهما يقع "العقل" الصوفي. و لعل الحقيقة أبعد ما تكون عن هذا التوزيع التبسيطي. و لا إخال القراءة التفكيكية⁽²⁾ ما بعد الحدائثية التي مارسها بعض الباحثين العرب، استطاعت أن تعيد النظرة التجزيئية إلى حدودها الحقيقية، بل إنّ هذه القراءة "التفكيكية" قد أوغلت في هروب بعيدا إذ نظرت في قلب المعادلات السابقة و جمعت بين المتناقضات إذ رأى أصحابها في صلب المثالية عقلا واقعيًا، و في النزعة الأخلاقية توجُّها ذرائعيا صميما، إلى غير ذلك من المقاربات التي توقع المتأمل في حيرة من أمره، بمسك عن القبول و الرفض مخافة أن يقع في ما سمّاه بعض الباحثين "تراشقا بالنصوص و الشواهد"⁽³⁾. و كأنّ التراث يتحوّل إلى ملكية فردية لكل مشروع قراءة يودّ أن يحتكر توظيفه منتقيا منه ما يراه مناسبًا. فضلا عما يطرحه متصوّر "التراث" ذاته من إشكاليات التجانس و الحجب و الحضور و تمثيل الماضي...

و بقدر ما نوّد أن تكون القراءات ملتزمة بشروطها المنهجية، فإنّ الحاجة إلى الإبداع تحتمّ على الجادّين من الباحثين محاولة توليد المناهج لا الاقتصار على توريدها و تسويقها في غلالة رقيقة توهم بالمماثلة التي تشفّ عن "الأصل" المزدوج: أصل الموضوع (المادّة التراثية المدروسة) و أصل المنهج (الأداة الغربية المتوسّلة بها في القراءة) و هو إيهام يبدو أننا قد تلقينا ما يكفي من الدروس للوقوف على خلله الإستيمولوجي.

* ماهية العقل

في هذا الإطار العام لمسألة العقل سنحاول في هذا المقال الموجز الاقتراب من نصوص الصوفية المبكّرة عبر قراءة، و إن تكن سريعة، في نصّ للحارث المحاسبيّ الذي درس "ماهية العقل و حقيقة معناه"⁽⁴⁾ منذ القرن الثالث⁽⁵⁾، فعندما كان الحارث

المحاسبي(ت.243هـ) يضع رسائله في العقل و فهم القرآن، لم تكن المدونات الفلسفية الإغريقية قد مدّت جذورها بعد في التربة العربية الإسلامية، و لعلّ مثل هذه الملاحظة تسعفنا في تدقيق بعض الأحكام العامة التي تقصر دور مفكري الإسلام فلاسفة كانوا أو متكلمين على تمثّل آليات اشتغال العقل الإغريقي في صيغته الأرسطية أو الأفلاطونية أو الأفلوطينية الحديثة. و الواقع أنّ إثبات التأثير لا يحجب بالضرورة الأصالة في كلّ الأحوال. بل لعلّه يجوز لنا أن نزعّم أنّ آثار المحاسبي لم تكن ترجمة للعقل الإغريقي و لا تعريباً للفكر الفارسي أو استلهاماً لحكمة الهند. لا ندّعي له إلاّ اختلافاً عن النسق عبر العربي بالقدر الذي يجعله متجانساً يقوم على قوانينٍ للخطاب كليلية بعضها لم تنظّر له المدارس اللسانية و نظريات تحليل الخطاب إلاّ منذ زمن قصير.

يندرج نصّ الحارث المحاسبي ضمن سنّة التأليف التقليدي حيث يتمثّل المؤلّف مخاطباً مفترضاً(واقعياً أو خيالياً) يتوجه إليه الكاتب جواباً على سؤال يطرحه هذا المخاطب و يورده المؤلّف في مفتتح الكتاب/الرسالة. و أحياناً يختفي المخاطب في غضون الأثر و يضمّر حضوره، و ربّما ظلّ شخصه بارزاً في أجناس الخطاب الحوارية نحو المناظرة و المسامرة و الحكاية المثلية،...

و قد افتتح نص الحارث المحاسبي بعد الديباجة التقليدية من بسملة وإحالة على المؤلّف و تصدير المتن بعنوان الباب "باب مائة [كذا] العقل و حقيقة معناه"، بكلام الحارث:

" سألت عن العقل ما هو؟ و إني أرجع إليك في اللغة، و المعقول من الكتاب و السنّة و تراجع العلماء فيما بينهم بالتسمية ثلاثة معاني:

أحدها: هو معناه، لا معنى له غيره في الحقيقة.

و الآخران اسمان جوّزتهما العرب إذ كانا عنه فعلاً، لا يكونان إلاّ به و منه، و قد سمّاهما الله تعالى في كتابه و سمّتها العلماء عقلاً.

فأمّا ما هو في المعنى في الحقيقة لا غيره: فهو غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، و لا اطّلعوا عليها من أنفسهم برؤية، و لا بحسّ، و لا ذوق، و لا طعم. و إنّما عرفهم الله إياها بالعقل منه.

فبذلك العقل عرفوه، و شهدوا عليه بالعقل الذي عرفوه به من أنفسهم بمعرفة ما ينفعهم و معرفة ما يضرهم".⁽⁶⁾ يحافظ الحارث المحاسبي في هذا المقطع على منهجية واضحة حدّد فيها موضوع القول وهو ماهية العقل، و منهج الإجابة: وهو التطرّق إلى المعنى اللغويّ ثمّ المعنى الاصطلاحي.

و قد حصر المؤلّف معاني العقل في ثلاثة. اعتبر أحدها هو المعنى الحقيقي أمّا الآخران، فاعتبرهما اسمين "جوّزتهما العرب" و لعله بذلك يشير إلى توسّع اللسان العربي و افتنانه في التعبير عن "العقل" بألفاظ و أسماء أخرى له أردفت به. و قد بيّن المحاسبي علاقة تلك الأسماء بمعنى "العقل" الحقيقي إذ قال: "كانا عنه فعلاً، لا يكونان إلاّ به و منه". فالاسمان الآخران للعقل يتصلان به، وهو بالنسبة إليهما أصل عنه يصدران، و سبب عنه ينتجان و مادّة عنها يتولّدان.

نستنتج من هذا المقطع معالجة ضمنية لقضية دلالية هامة تتعلّق بظاهرة الترادف و يبدو وعي المؤلّف بهذه المسألة شديداً إذ لم ينكّر جريان الخطابات في معاملة اسمي العقل الآخرين معاملة المعنى الحقيقي، و من ثمة فالمحاسبي لا يُلغي الترادف، و

لكنه لا يقول به لما في ذلك من خطر على عملية الحدّ التي هو بصدها. فمعلوم أنّ الترادف يتناقض مع إجراء الحدّ المنطقي الذي يشترط فيه أن يكون جامعا مانعا.

* حدّ العقل:

إذا نظرنا في حدّ العقل تبين لنا من المقومات و الشروط التي وضعها المؤلف في حدّ العقل أنّه رمى من خلالها إلى إخراج ما قد يشترك مع العقل في التعريف، من ذلك الخبر و النقل و الحدس و الحسن.

فهو يقول عن العقل: "هو غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، و لا أطلعوا عليها من أنفسهم برؤية، ولا بحسّ و لا ذوق، و لا طعم. وإنما عرفهم الله إياها بالعقل منه"⁽⁷⁾. فالناظر في البنية التركيبية للمقطع السابق يتبين قيامه على إثبات و نفي و حصر.

- الإثبات: العقل: غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه.

- النفي: العقل / الغريزة:

- لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض: نفي النقل، الخبر،...

- لم يطلعوا عليها من أنفسهم: - لا برؤية: نفي الرؤية

- ولا بحسّ: نفي اللمس

- ولا بذوق: نفي الذوق

- ولا بطعم: نفي الطعم

- الحصر: العقل / الغريزة: عرفهم الله إياها بالعقل منه.

فالمخالصة، أنّ للعقل أداة إدراك و موضوع إدراك بتوسط الذات الإلهية، وضعا لا دخل للبشر فيه.

فالمحاسبي يتحدث عن عقل "طبيعي" و لكنه لا ينفي عنه الزيادة و التدرج في المعاني المكتسبة، يقول: "فالعقل غريزة يولد العبد بها ثم يزيد فيه معنى بعد معنى بالمعرفة بالأسباب الدالة على المعقول"⁽⁸⁾

فإذا أردنا أن نتبين آلية المحاسبي في استنباط هذا الحدّ، أمكننا الوقوف على كون الرجل اتخذ مراجع ذكرها في بداية النصّ (اللغة / المعقول من الكتاب و السنّة) و لذلك نراه يرفض بعض الأقوال تحدّد العقل لأنّها لا تستوفي الاستجابة لمراجع المحاسبي إذ بعضها يكتفي بإرضاء مرجع واحد هو اللغة دون أن يوافق الكتاب و السنّة، ينقل المؤلف ذلك قائلا:

" و قال قوم من المتكلمين: [العقل] هو صفوة الروح، أي خالص الروح.

واحتجّوا باللغة فقالوا: لبّ كلّ شيء خالصه. فمن أجل ذلك سُمّي العقل لبّا. و قال الله عزّ و جلّ: «إنّما يتندّر أولوا الألباب» [سورة الزمر، من الآية 9] يعني أولي العقول.

ولا نقول ذلك إذا لم نجد فيه كتابا مسطورا و لا حديثا مأثورا"⁽⁹⁾

فالمحاسبي لم يفتنّ بالجانب المجازي في حدّ هؤلاء المتكلمين الذين نقل عنهم. غير أنّه لا يرفض كلّ قول استعاريّ في العقل إذ ينقل قولاً لا يُردفه برفض بل يسكت عنه (و السكوت علامة الرضا):

" و قال قوم: [العقل] هو نور وضعه الله طبعاً و غريزةً، يُبصر به و يُعبَّر به. نور في القلب كالنور في العين، وهو البصر.

فالعقل نور في القلب، و البصر نور في العين"⁽¹⁰⁾

و لعل تنكير "قوم" و عدم نسبتهم إلى المتكلمين، بل بناء استنتاج على قولهم يبدأ بالفاء يستخلص من قولهم قولاً يقوم على المماثلة و القياس و القلب، لمّا يدعّم قبول المحاسبي لهذا التعريف على ما فيه من استعارة تمثّل العقل بالنور، و لما كانت هذه الاستعارة من الاستعارات القرآنية، فقد وافق عليها المؤلف ضمناً و ارتضاها، فضلاً عن كونها تدعّم احد فروع حدّه، وهو فرع نفي الحسيّة لأنّه قول يقوم على توازٍ بين الحسنّ و العقل:

العقل نور في القلب

البصر نور في العين

فهو قول يعزز تقابل العقل مع الحسنّ رغم محاولة التشبيه التي لا يخفى طابعها التفسيري. و دون أن نفيض القول في منزلة النمط الاستعاري في وضع الحدود، و كيف أنّ الرؤية التقليدية التي كانت تقوم على الفصل الباتّ بين لغة المنطق الصوري(الصناعي) وهي مجرّدة أحادية الدلالة، ولغة المنطق الطبيعي و هي مجازية متعددة الدلالة، قد أزاحها تصوّر يرى تراكّب اللغتين و عدم انفصام إحداهما عن الأخرى و إن تميّزت كلّ منهما بسمات تمييزية ضرورية من أجل إيجاد توازن بين النمطين، و من ثمة، فلا حاجة لنا إلى أن نبرز مكانة الاستعارة في الخطاب العلمي(و المنطق من العلوم، فهو "آلتها"). فلا غرابة أن تقتحم الاستعارة مجال وضع الحدود. و إن كان المحاسبي قد كان مستجيباً لمنطق عصره، فتحاشى الصيغ الاستعارية عند وضع حدّ العقل، و لم يوردها إلاّ في معرض الشرح و التبسيط و التفسير. فلا يسوّغ لنا استسهال الخروج بأحكام تجافي الواقع كأن نزعم أنّ خطاب المؤلف إرهاب بالزواج بين لغة المنطق الحافّة و لغة الاستعارة بما يجعل هذه الأخيرة تحوز قدراً من الاعتراف كانت محجوبة عنه في نطاق التصوّر الكلاسيكي.

غير أنّ الدارس لا يعدم مع ذلك إمكانية وضع افتراض منهجي يتمثل في القول بأنّ المحاسبي إذ لم يتنعم عن إيراد أقوال استعارية يمتنّ بها تصويره لحدّ العقل، إنّما استند إلى ما توقّره الصبغة الاستعارية من نزعة حجاجية - صحيح أنّها أدنى درجة من الطابع البرهاني الذي يقوم عليه الحد المنطقي- و لكنها نزعة تسهم في توطين النفس على قبول ما اجترحه المؤلف من تصميم للحد المنطقي. فتكون وظيفة الخطاب الاستعاري تجسير الفجوة بين المجرد و المحسوس بتقريب الأول من الثاني، مع العلم أنّ حجاجية الاستعارة تكون - في هذا السياق - في خدمة الحدّ المنطقي⁽¹¹⁾.

* من الأبعاد التداولية للخطاب:

التداولية هي "العلم الذي يدرس تأثير المقام في معنى الأقوال"⁽¹²⁾ و المقام يشمل المشاركين في القول و المكان و الزمان و هدف القول و موضوعه و جنس الخطاب و قناة التعبير و اللهجة المستخدمة فيه و قواعد توزيع الكلام كما يرى ذلك هلم⁽¹³⁾ و يزيد غيره معارف المشاركين في القول عن العالم و معرفة بعضهم بعضاً و معرفة الخلفية الثقافية للمجتمع الذي انبثق فيه الخطاب⁽¹⁴⁾. أمّا النواة التي تشكّل المقام ضمن العناصر العديدة المذكورة أعلاه، فتتمثل في المشاركين في الخطاب و إطاره الزماني و المكاني و الهدف من إجرائه.

و الملاحظ أنّ المشاركين في الخطاب يمكن تناولهم عبر تمييزهم ذواتا اجتماعية أو بيولوجية يمكن وصفها بمعزل عن الخطاب من جهة، و أدوارا يقومون بها في الخطاب: كاتب، بائع، تلميذ... من جهة أخرى⁽¹⁵⁾.

و سنقتصر في نظرنا إلى مقطع من نصّ الحارث المحاسبي على وصفه تأثير العلاقة بين منتج الخطاب و متقبّله في توجيه التلقّي توجيهها يختلف باختلاف منتج الخطاب أساسا، يقول:

"نحبّ قول الأخ و القرابة و العالم و الشريف على قدر محبّتنا له، و نجلّ قوله و نعظّم و نردّد ذكره و نتفهّم معانيه، على قدر حبّنا له و إجلالنا له.

فكلام العالم عندنا أحلى و ألذّ و أرفع و أجلّ من كلام الجاهل. و كلام الشريف من كلام الوضيع. و كلام من أحسن إلينا لا كمن لا إحسان له إلينا. و كلام الناصح المتحنّ أحسن من كلام من لا ينصحنا و لا يتحنّ علينا، حتى إنّ كلام الوالدة نجد له من اللذة و الحلاوة ما لا نجد من كلام غيرها، لمعرفة برحمتها و نصحتها و تحنّنا علينا"⁽¹⁶⁾.

إنّ تواتر أفعال التفضيل في هذه الفقرة يدلّ على كثرة المقارنات التي عقدها المحاسبي بين أطراف متناقضة (العالم/الجاهل)، (الشريف/الوضيع)، (.....≠.....) و لا غرابة، فالمنطق الذي يسيّر المؤلّف مثاليّ صفويّ يقسّم العلم إلى ثنائيات ضدية متمايزة. و هذا أمر لا يثير الانتباه باعتباره منسجما مع الأفق الفلسفي لعصر المؤلّف. غير أنّ الإلماع إلى تأثير نوع العلاقة بين المخاطب و المتكلم في تقبّل الخطاب، بدا لنا أمرا طريفا، يدلّ على قدر من التأمل في ظاهرة إنتاج الخطاب و معرفة أثر عناصر المقام في التأثير بالقول. فحسب كلام المحاسبي صدور نفس الكلام عن متكلم عالم و آخر جاهل، لا يكون له نفس الوقوع و الأثر في نفس المتقبّل أو نصيحة من شخص عزيز و من شخص آخر مقيت لا يكون لها التأثير نفسه، حتى و إن كانت النصيحة ذاتها.

و يعلل المحاسبي اختلاف ردّات الفعل تجاه الكلام تعليلا سيكولوجيا طريفا، يقول: "حتى إنّ كلام الوالدة نجد له من اللذة و الحلاوة ما لا نجد من كلام غيرها لمعرفة برحمتها و نصحتها و تحنّنا علينا"⁽¹⁷⁾.

فتحليل المخاطب للكلام يمرّ عبر توسّط سابق معرفته بالمتكلم و علاقته به، و من ثمة فإنّ الانفعال للكلام لا يقتصر فقط على فحواه بل يشمل أيضا عناصر المقام و لا سيما طبيعة العلاقة بين منتج الخطاب و متقبّله.

غير أنّ ما لم نشر إليه، هو كون الفقرة المقتطعة أعلاه، قد أوردها الحارث المحاسبي في سياق تدرّجه للاستدلال على أنّ الله عزّ و جلّ وهو أرحم الراحمين "بل لم يرحمنا راحمٌ و لم ينصحنا ناصحٌ و لم يتحنّ علينا متحنّ، إلّا بما استودع لنا في قلبه و سخّره لنا بالرحمة و النصح"⁽¹⁸⁾، قد جعل القرآن دليلا على محبة العبد لله، و يورد المحاسبي في ذلك القول التالي: "ألم تسمع قول عبد الله: من أراد أن يعلم أنّه يحبّ الله عزّ و جلّ فليُنظر هل يحبّ القرآن؟"⁽¹⁹⁾

و القرآن هو كلام الله. فالمحاسبي ينتهي باستدلاله بنتيجة كانت مقدّمة في بداية الاستدلال. فقد بدأ الاستدلال بتقرير أنّ: محبة س تؤدّي إلى محبة كلام س و انتهى الاستدلال ب: محبة كلام س تدلّ على محبة س

و قد لاحظنا مثل هذا القلب في موضع سابق من كلام المحاسبي⁽²⁰⁾، بما يجعل منه تقنية من تقنيات الحجاج في خطابه.

* خاتمة:

تتبعنا في هذا العمل بعض عناصر إنتاج الخطاب في مقاطع من نصّ للحارث المحاسبيّ، و ركّزنا على كيفية صياغته حدّ العقل و توظيفه الاستعارة في توسيع الحدّ كما أشرنا إلى اهتمامه بأثر بعض عناصر المقام في توجيه عناية المخاطب إلى الكلام.

* الهوامش:

(1) من ذلك مشروع محمد عابد الجابري: "نقد العقل العربي"، "تكوين العقل العربي"، "بنية العقل العربي"،... و "مفهوم العقل" لعبد الله العروي و "اغتيال العقل" لبرهان غليون،... فضلا عن الكتب الكثيرة التي ألفت في السجال مع مشروع الجابري.

(2) نحيل في هذا السياق على كثير من كتب علي حرب لا سيما تلك التي يقرأ فيها مشاريع الجابري و محمد أركون و نصر حامد أبو زيد...

(3) عبد المجيد الشرفي: "الإسلام بين الرسالة و التاريخ"، بيروت، دار الطليعة، ط1، 2001، ص130.

(4) الحارث المحاسبي: "باب مائبة العقل و حقيقة معناه"، ضمن: "العقل و فهم القرآن"، تحقيق حسين القوتلي، دار الكندي / دار الفكر، ط2، 1978، ص201.

(5) توفّي المحاسبي و لم يصلّ عليه إلا أربعة نفر سنة 243هـ: انظر الخطيب البغدادي: "تاريخ بغداد"، ط1، القاهرة، 1939، ج8، ص214، و كذلك أبو العلا عفيفي: "التصوّف: الثورة الروحية في الإسلام"، صص113-114، (نقلا عن محقّق "العقل و فهم القرآن" [مذكور]، ص48، الهامش).

(6) الحارث المحاسبي: ط العقل و فهم القرآن"، صص201-202.

(7) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(8) المصدر نفسه، ص205.

(9) المصدر نفسه، ص204.

(10) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(11) لا نذهب في هذا الإطار مذهب نظرية الأعمال اللغوية، في تحليلها للاستعارة، إذ يشير بلانشيه (Blanchet) إلى أنّ سورل (Searle) يعتبر " أنّ الاستعارات لا تشتغل بالضرورة وفق التشابه، خلافا لما يزعمه فهم شائع للظاهرة" و يضيف قائلا "كما أنّ الاستعارات لا تعمل أيضا بتفاعل دلالي مع كلمات أخرى لقول يشتغل على معنى حُرثي". علما و أنّ سورل يقترح عدّة مبادئ لاختراع الاستعارات و لتحليلها تحليلا صائبا، فضلا عن أنّ الاستعارة عنده تشمل المجاز المرسل و الكناية.

(انظر: Philippe Blanchet :la pragmatique :d'Austin à Goffman, (Paris,Bertrand-Lacoste,1996,p-p.37-43.

كما أنّ نظرية الواجهة (la pertinence) لم تهتم بالاستعارة إلا من جهة كونها تشترك مع التخييل و الجمل الشرطية المستحيلة في "آلية واحدة هي الافتراض القائم على إقصاء القضايا السياقية التي تتناقض مع الصيغة المنطقية للقول الذي يراد تأويله" (آن روبول و جاك موشلير: "التداولية اليوم: علم جديد في التواصل"، ترجمة د. سيف الدين دغفوس و د. محمد الشيباني، مراجعة، د. لطيف زيتوني، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2003، ص-ص200-201). فسبربر و ولسن (Sperber et Wilson) لم يهتما بالطاقة الحجاجية للاستعارة و اقتصرنا على وضع شروط عملية لتجنب الخطأ في تحليل الجمل الاستعارية.

وُرجع محمد النويري حجاجية الاستعارة إلى أمرين اثنين: أولهما قيامها على القياس بما يكسبها من الطاقة الإقناعية ما يجعل منها صورة حجاجية، و ثانيهما دور السياق النحوي محلاً و مقولاً فانطلاقاً منه تفتح الصورة على التخييل و تكتسب نجاعة حجاجية ليس في وسعها أن تدركها من حيث هي استعارة. (انظر محمد النويري: "في حجاجية الاستعارة"، ضمن أعمال ندوة قراءات في النص الشعري القديم، تونس، منشورات دار المعلمين العليا، 2004، ص279).

و الملاحظ أنّ الأمر الثاني ليس عنصراً ذاتياً للاستعارة، بل هو مقوم تركيبى لا تختص به الاستعارة، لذلك فهو يسهم في حجاجية الاستعارة و في حجاجية غيرها.

(12) آن روبول و جاك موشلير: "التداولية اليوم: علم جديد في التواصل"، ص264 [مرجع مذكور]

(13) Dominique Maingueneau : Les termes clés de l'analyse du discours, Seuil, 1996, p.22

(14) loc.cit, op.cit.

(15) loc.cit, op.cit.

(16) الحارث المحاسبي: "العقل وفهم القرآن"، صص302-303.

(17) المرجع ذاته، ص303.

(18) المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.

(19) المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.

(20) أشرنا إلى ذلك عند تحليلنا بعض استعارات المحاسبي إذ جعل العقل نورا في القلب كالنور في العين و هو

البصر. (نفسه، ص204).

نظرية العدالة لدى جون رولز الأطروحة ونقادها

عبد الله السيد ولد أباه*

يمكن القول دون مباحكة أن نظرية «العدالة التوزيعية» التي صاغها الفيلسوف الأمريكي جون رولز (1921-2002م) تشكل أهم محاولة فلسفية بعد النظريات التعاقدية في القرن الثامن عشر لبناء قاعدة نظرية صلبة للممارسة الليبرالية الحديثة.

والمعروف أن التقليد الليبرالي المنحدر من نموذج «العقد الاجتماعي» (روسو، هوبز، لوك...) قد انقسم إلى اتجاهين: «جمهوري» يركز على البعد المتعلق بالإرادة المشتركة والهوية الجماعية للأمة من حيث هي كيان تعاضدية، و«ليبرالي» يركز على الحقوق الفردية الأولية التي هي التجسيد الحي لمبدأ الإرادة الحرة بصفته منشأ العقد وضمائنه.

وعلى الرغم من النقد الهيجلي لنظريات العقد الاجتماعي التي اعتبر أنها تضعف الكيان الجماعي باختزالها الدولة في نمط الترابط النفعي العرضي من منطلقات فردية مجردة، في حين أن الدولة هي التعبير عن روح الأمة وهي التجسيد الموضوعي للعقل المطلق¹، إلا أن النموذج التعاقدية ظل الخلفية النظرية والمعيارية الوحيدة للتقليد الليبرالي. ولم تنجح النزعات الفردية المناهضة لفكرة «السيادة المطلقة» التي تقوم عليها نظريات العقد الاجتماعي من بلورة بديل عن هذا النموذج الذي أصبح الإطار المرجعي للهياكل الدستورية للديمقراطيات الليبرالية².

بيد أن هذا النموذج الذي صمد أمام انتقادات فلاسفة القرن التاسع عشر غدا عاجزاً عن توفير العدة النظرية الصلبة للديمقراطيات المعاصرة في مواجهة الفلسفات النفعية التي تدّعي التعبير عن القيم الليبرالية للمجتمعات الراهنة وفلسفات النسبية القيمية التي تأخذ شكل مقاربات متنوعة يجمعها النقد الجذري لتركبة التنوير ومفاهيم وقيم الحداثة.

أما الفلسفات النفعية فتتشكل من التقليد الذي ظهر في السياق الأنغلوساكسوني في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وهيمن على الثقافة السياسية الأمريكية المشتركة. وينطلق هذا التقليد من فكرة محورية مفادها أن التمييز بين الفعل الخير والسيء يتحدد بحسب معيار الرفاهية أو المنفعة

* باحث وأكاديمي من موريتانيا .

المرتبة عليه. وبالرجوع إلى أعمال أبرز ممثلي هذا الاتجاه كبنجامين فرانكلين (1748-1832م) وجون ستوارت ميل (1806-1873م) يمكن تلخيص أسس الفلسفات النفعية في ثلاث محددات رئيسية هي: مبدأ الرفاهية، ومبدأ التقويم بالأثر الراجع، ومبدأ التكتيف الأقصى (للمنفعة) تتمحور حول تصور فردي للقيم ينظر للمعايير المشتركة كحصيلة للمنافع الفردية المسجلة³.

أما التيار الناقد لقيم التنوير والحدثة فيتوزع في الساحة الأمريكية إلى اتجاهين متميزين هما:

- تأثيرات مدرسة فرانكفورت التي عمدت إلى تقديم نقد جذري لمسار العقلنة في المجتمعات الليبرالية الصناعية الحديثة بصفته أفضى إلى الانتقال من هدف الهيمنة على الطبيعة إلى الهيمنة على الإنسان بحيث انفصمت العلاقة بين البعد المؤسسي التنظيمي للديمقراطيات المعاصرة والمنظور القيمي التحرري الذي تمتاح منه مقوماتها النظرية والإيديولوجية⁴.

- اتجاه الفيلسوف الألماني- الأمريكي ليو شتراوس الذي وجه نقداً راديكالياً للحدثة السياسية القائمة على التصورات الوضعية والتاريخية بما تؤدي إليه من القول بنسبية القيم ومن إضعاف للجسم الاجتماعي والسياسي، داعياً للرجوع إلى الفلسفات القديمة (اليونانية والوسيطة) في تصور لها للشأن العمومي كتطبيق لقيم الفضيلة المدنية⁵.

في هذا السياق إذن بدت نظرية العدالة التوزيعية التي طرحها رولز في صيغتها الأولى عام 1971م حدثاً كبيراً في تاريخ الفلسفة السياسية لعدة أسباب من بينها أنها أول نظرية في العصر الراهن تقدم بناء مفهوماً «قويا» لتأسيس مرجعية العدالة، تعيد المبحث الأخلاقي إلى الفلسفة الذي انسحب منه بأثر النقد الانتشوي الراديكالي للتصورات الأخلاقية وإقصاء الملفوظات المعيارية من دائرة المعنى في الفلسفات التحليلية التي كانت مهيمنة في السياق الأمريكي.

والمعروف أن التقليد الفلسفي يتأرجح إجمالاً بين تصورين للمسألة الأخلاقية:

- التصور المعياري الذي يعود لفلسفة أرسطو، ويتحدد بحسب غائية السلوك من حيث كونه يضمن الخير والكمال.

- التصور الإجرائي الذي بلوره كانط، ويتحدد بحسب قابلية السلوك للتعميم والصياغة الكونية.

فالتصور الأول ينطلق من أن السلوك الأخلاقي لا يرمي إلى مجرد ضبط العلاقات الإنسانية حسب مدونة إجرائية تضمن لهم العدل والتكافؤ، بل يهدف إلى غاية أسمى هي تحقيق رغبة الإنسان الطبيعية في العيش السعيد والحياة الفاضلة. ومن هنا القول بتماهي الخير (أي الأخلاق) والقيمة الأسمى (أي السعادة).

فأرسطو يعرف الخير في كتابه «الأخلاق النيامخوية»⁷ بأنه ما يبحث عنه البشر، وما يشكل غاية قصوى لأفعال الناس: «أنه ما تنزع إليه الأشياء أجمعها».

ولكن إذا كانت الخيرات متعددة، فما هو الخير الأسمى؟

يجيب أرسطو بالقول: إنه السعادة، لأنها الخير المطلق المطلوب لذاته، فهو الغاية القصوى للإنسان.

بيد أن السعادة ليست مفهوماً ذاتياً أو نفسياً، وليست رغبة أو منفعة، انها حسب تعريف أرسطو «تحقيق الفضيلة»، ليس بمعنى التزام قاعدة قانونية أو ضوابط إجرائية، بل الانسجام مع الطبيعة الإنسانية ذاتها، أي السعي لتحقيق السلوك الذي يضمن اكتمال وتحقيق الإنسان.

وإذا كان للأخلاق مدونة سلوكية، إلا أنها ليست قانونية ضاغطة، فالأساس فيها هو المثل والغايات القصوى.

أما التصور الكانطي، فيستبدل «أخلاق السعادة» بأخلاق الواجب»، والتصور الغائي للسلوك الأخلاقي بالتصور الإجرائي له، وبذا يبلور الخلفية الفلسفية للتصورات القانونية الحديثة القائمة على مفهوم «استقلالية الذات»

في مواجهة التصور الأنطولوجي للطبيعة الإنسانية «أي القول بطبيعة إنسانية مطلقة ومكتملة على السلوك الأخلاقي أن ينسجم معها. ففي كتابه «أسس متيافزيقا الأخلاق»⁸ يحدد الفعل الأخلاقي بأنه ما ينسجم مع «القانون الأخلاقي» أي «الواجب».

يعني ذلك أن مصدر الفعل الأخلاقي ليس مدى تلاؤمه مع غائياتنا أو سعادتنا ولا مصالحنا، بل مع المقوم الكوني لإنسانيتنا كما يترجم في واجبات شاملة تتخذ شكل قوانين ملزمة موضوعية وغير ذاتية.

أن أساسه هو «الأمر القطعي» الذي يصوغه في شكل قانون أعلى على النحو التالي: «على سلوكك أن يكون دوماً محدداً بطريقة تجعله قابلاً إرادياً أن يتحول إلى قانون طبيعي كلي».

فالنموذج المطروح هنا للقانون الأخلاقي هو القانون الموضوعي الذي يحكم الظواهر الطبيعية. فمعيار السلوك الأخلاقي ليس في مضمونه بل شكله الذي يجب أن يكون له خاصية الإلزام غير المشروط.

إنها أخلاق مبنية على العقل العملي الذي يتعلق بالفعل لا المعرفة ميدان العقل المجرد «ومن ثم تعطي الأولوية لمبدأ العدل (المساواة في الحقوق) على مبدأ الخير (مضمون العقل وطبيعته).

فبالنسبة لكانط، لا يمكن أن نبني الأخلاق على مفهوم «السعادة» باعتباره من الأفكار المجردة التي لا مضمون محدد لها، كما أنه يتماهى مع اللذة التي هي موضوع ذاتي ونفعي.

ولذا، فإن المبدأ المؤسس للأخلاق هو الإرادة الحرة التي تمنحنا الوعي بالواجب الأخلاقي الذي يحررنا من النوازع التجريبية النفعية، ويضمن لنا التصرف كأفراد مستقلين.

ومن المعروف ان كانط لا يميز بين المشكل الأخلاقي والمشكل التشريعي .
السياسي، بل أنه يتناول الموضوع القانوني من منطلقات أخلاقية، باعتبار
أن القانون هو تجسيد عملي للضوابط الأخلاقية، بقدر ما أن هذه الضوابط
قوانين إجرائية وليست معايير قيمية مطلقة.

وهكذا تفضي التصورات الكانطية إلى نتيجتين هامتين، لهما أثر حاسم في
الفكر القانوني والسياسي الحديث والمعاصر:
أولاهما: إناطة الفاعلية الأخلاقية بالقوانين، التي أصبحت لها استقلاليتها
عن دائرة الحكم، ومن هنا فكرة استقلالية السلطة القضائية في جهاز الدولة
الحديثة.

فالقوانين من هذا المنظور هي مدونات إجرائية تعبر عن الجانب القيمي
المتعلق بالمجال العام، إنها أكثر من تشريعات، بل تتسع لتشمل جوانب
مختلفة ومتنوعة من الحياة الأخلاقية للأفراد.

ثانيتهما: بناء الشرعية السياسية على المقوم الأخلاقي بمفهومه الحديث أي
الحرية بصفقتها إرادة ذاتية تنزع للكونية من خلال إقامة مؤسسات كلية.

إن هذا التصور الأخلاقي بالمفهوم الحديث (التعبير عن الحرية إجرائيا في
قوانين كلية) هو الأساس النظري والمرجعي لنظريات العقد الاجتماعي
(هوبز، لوك، روسو...). ومن الواضح أنه يركز على مصادرة تناسب
أخلاق الواجب مع التشريعات المدنية، ويتأسس على مرجعية العقل بصفته
إطار الكونية الإنسانية.

بيد أن هذا التصور الحديث للمسألة القانونية من منظور أخلاقية التميز
والعقلنة (أي استقلالية الإنسان ورشده بإملاكه أداة التعقل واستخدامها
المكتفي بذاته)، قد طرح إشكالات حادة في الفلسفة المعاصرة، نذكر من
بينها ما بينه ليوشتراوس⁹ من أن التصورات القانونية السياسية الحديثة

التي أرست قطعية مع مفاهيم الفضيلة الأرسطية انتهت إلى التآرجح غير المحسوم بين نموذج اصطناعي لا معياري (القانون كمجرد إجراءات عملية لضبط الدولة والمجتمع بصفاتها جهازاً له قواعد اشتغاله) ونموذج معياري مستمد من الإيديولوجيات التاريخية والوضعية، أي منح هذه الإجراءات قيمة مطلقة أما لتماهاها مع ما تعبر عنه قوانين التاريخ وأما بمنحها قيمة القوانين الطبيعية كما يكشف عنها العلم التجريبي.

فالمشكل هنا هو تمويه مصدر القوانين بالعجز عن حسمه نظرياً. فإذا كانت الفلسفات السياسية القديمة قد أرجعتها لقوة الفضيلة بمعناها الأنطولوجي (أي من حيث انسجامها مع نظام الوجود ذاته)، وكانت المنظومات الدينية قد أرجعتها لمصدر إلهي مقدس، فإن الفكر القانوني الحديث ينيط بالدولة بصفاتها التعبير الكلي عن المجموعة القومية حق إصدار القوانين المنظمة لشؤون المجتمع.

ولتبرير هذا التحويل يتم النظر للدولة من زاوية قانونية، بالنظر إليها من حيث هي مرجعية التأسيس ومصدر الشرعية بصفاتها قائمة على عقد أخلاقي ذاتي يحقق إرادة جماعية مشتركة تتخذ شكل وثيقة قانونية تحكم علاقات الناس فيما بينهم وتحدد شكل السلطة التي تحكمهم.

إن هذا التصور يقوم إذن على تناقض خفي بين المنظور الاصطناعي النفعي للدولة (تحقيق الأمن المشترك للخروج من حالة الطبيعة التي هي حرب الكل ضد الكل) والمنظور القيمي (أي الدولة بصفاتها تعبيراً عن المضمون الأخلاقي للإرادة المشتركة).

فما أرادته جون رولز هو إعادة الاعتبار للتصورات الإجرائية الشمولية للقيم دون اللجوء إلى مقوماتها الميتافيزيقية. ولذا فإنه لا يقدم نظرية العدالة التوزيعية كفلسفة أخلاقية بل يعتبرها نظرية سياسية لا تطمح إلى بلورة

أسس جوهرية للفعل الأخلاقي، وإنما تكتفي بالكشف عن المبادئ الناظمة للعدالة داخل مجتمع تعددي جيد التنظيم، تتصارع فيه وتتعايش مختلف تصورات الخير الجماعي¹⁰.

ومع ذلك تتميز أطروحة رولز بكونها تريد الوصول إلى مبادئ كونية للعدالة، اعتبرها رولز في مقارنته الأولى منطلقات إنسانية عقلية قبل أن يقر في مراجعاته المتكررة للنظرية بأنها محدودة بسياق المجتمعات الليبرالية الديمقراطية وبنمط العقلانية الذي تقوم عليه.

ففي الكتاب الذي صدر عام 1971م يبين رولز بوضوح أن هدفه هو «تقديم تصور للعدالة يعمم ويرفع إلى أعلى مستوى من التجريد نظرية العقد الاجتماعي المعروفة جدًا، كما نجدها لدى لوك وروسو وغيرهم»¹¹. فالمقصود هنا هو البحث عن تأسيس أصلي لقيم العدالة من خلال الرجوع لفكرة «الوضعية الأصلية» للمتعاقدين، تقاديا لتأثير المواقع والتصورات الاجتماعية على المعايير المؤسسة للحالة الترابطية القائمة. ويرى رولز أن ميزة النموذج التعاقدية تكمن في أنه يسمح بتصوير مبادئ العدالة بصفاتها «مبادئ من شأن البشر العاقلين أن يختاروها» كما يسمح في الآن نفسه «بشرح وتبرير تصورات العدالة»¹².

أما في مراجعته للنظرية التي تضمنها كتابه «العدالة بصفاتها إنصافاً» الذي صدر عام 2001م فسيتحول الاهتمام من هذا الهدف التأسيسي القوي إلى وضع مجرد «تصور سياسي للعدالة» وليس مذهباً أخلاقياً شاملاً. فالغرض من هذا التصور هو حسم الإشكال العصي المطروح على كل المجتمعات الليبرالية التعددية الذي هو رسم الحد الفاصل بين الفردية الذرية المتولدة عن مبدأ الإرادة الذاتية الحرة والشمولية الاجتماعية المشطة التي

تموه وتقصي الحقوق الفردية التي هي الحقوق القاعدية الأساسية للإنسان الحديث.

فالرجوع إلى النموذج التعاقدية في المراجعات الأخيرة للنظرية لا يراد منه استكمال أو تعميم المقاربة العقلانية الشاملة التي كانت مهيمنة على فلسفات روسو ولوك وهوبز، وإنما توظيف البراديغم البنائي في وضع أسس إجرائية لقيم الإنصاف الاجتماعية الضابطة لمجتمع تعددي جيد التنظيم.

ففلاسفة العقد الاجتماعي الكلاسيكيين تصوروا العقد من منظور معياري، أي بصفته التجسيد العملي لقيم عقلية كونية تفرض نفسها على بشر متعاشين من حيث هم أحرار ومتساوون بالطبيعة. فحالة الطبيعة هنا ليست فرضية تاريخية وإنما حيلة نظرية تشكل منظور تقويمياً صلباً للنظم الاجتماعية القائمة لإدراك مدى انسجامها مع هذه المرجعية المتعالية. فالمقاربة التعاقدية لدى رولز لا تبحث في السمات المعيارية القصوى للنظام الجماعي وإنما تتحرى البحث في شروط وظروف شرعية المؤسسات القائمة ومبررات الخضوع الإرادي للأفراد الأحرار لها. إن العقد هنا لا يقوم على رؤية قيمية مشتركة، كما أنه لا يقوم على الإجماع النهائي المطلق، بل إن أساسه هو تنظيم وتسيير الرؤى المعيارية المتعددة من خلال الحوار المتواصل والإجماع التوفيقي¹².

يتعين التنبيه في هذا السياق إلى أن نظرية رولز تتدرج في سياق التقليد الفكري السياسي الأمريكي الذي يركز على البعد التعاوني الترابطي للكيان السياسي في مقابل نظريات الهيمنة والصراع التي سادت طيلة نصف القرن الأخير في الفلسفة السياسية والدراسات الاجتماعية الأوروبية.

فروولز ينطلق في نظريته للعدالة من تعريف المجتمع بصفته «نسق التعاون الاجتماعي القائم على الإنصاف»¹³ fairness. ولفكرة التعاون خصائص

ثلاثة أساسية هي: أنه نمطٌ من الترابط تحكمه قواعد وإجراءات دقيقة يقبلها الجميع، يضمن الإنصاف بين المتشاركين بما يقوم عليه من تكافؤ في الحقوق والفوائد، يتضمن فكرة الفائدة العقلانية التي تختلف عن المنافع الفردية الضيقة. ومن هنا يصبح هدف نظرية العدالة هو تحديد صيغ التعاون الاجتماعي الضامنة للإنصاف من خلال تعيين الحقوق والواجبات الأساسية التي تضعها المؤسسات السياسية والاجتماعية مع تحديد نمط وضوابط تقسيم المنافع المترتبة على التعاون الاجتماعي.

فالسؤال المطروح يغدو عندئذ: «ما هو التصور السياسي للعدالة الأكثر قبولاً لتحديد الصيغ المنصفة للتعاون بين مواطنين يعتبرون أحراراً ومتساوين، متعقلين وعقلانيين؟»¹⁴.

للإجابة على هذا الإشكال يقدم رولز عدة نظريات محكمة تتلخص في المفاهيم الرئيسية التالية التي يحرص على توضيحها وشرحها في مختلف أعماله:

- فكرة «المجتمع جيد التنظيم» *well-ordered society*: يعرف رولز المجتمع جيد التنظيم بكونه المجتمع الذي تم تصوره لضمان خير أفراد، كما أنه يتميز بكونه محكوم بتصوير عمومي للعدالة. ففي هذا المجتمع يحترم كل فرد نفس مبادئ العدالة التي يعرف أن كل فرد آخر يحترمها بالقدر نفسه، كما أن المؤسسات الاجتماعية القائمة تحترم هذه المبادئ وتجسدها¹⁵.

- فكرة «البنية القاعدية» *basic structure*: تعني هذه المقولة الطريقة التي توزع بها المؤسسات الاجتماعية الأساسية الحقوق والواجبات الرئيسية وتحدد توزيع المنافع المستمدة من التعاون الاجتماعي¹⁶.

- فكرة «الوضعية الأصلية» original position : ويعني بها حالة الجمود الأولى التي تضمن عدالة التوافقات الأساسية التي يمكن التوصل إليها لاحقاً. فيمكن تقويم مدى عقلانية وملاءمة نظرية ما للعدالة إذا كانت مبادؤها قد انتقاها أشخاص عقلانيون من بين مبادئ أخرى في وضعية أصلية 17.

- فكرة «حجاب الجهل» veil of ignorance: ترتبط عضوياً بالمقولة السابقة، وتعني افتراض وضع المتعاقدين الأصليين خلف غطاء جهل، بحيث لا يعرفون كيف ستؤثر مختلف الإمكانيات والاحتمالات على وضعياتهم الخاصة، ولذا فهم مرغمون على تقويم مبادئ العدالة على قاعدة الاعتبارات العامة وحدها 18.

- فكرة «الإجماع عن طريق التوفيق» overlapping consensus التي يراد بها إضفاء سمة الواقعية على مقولة المجتمع جيد التنظيم، مراعاة للظرفيات التاريخية والاجتماعية للمجتمعات الديمقراطية القائمة على التعددية المتعقّلة. فالإجماع الذي يحصل في مثل هذه المجتمعات التي يختلف فيها الناس من حيث الانتماءات والرؤى العقدية والقيمية هو إجماع ناتج عن النقاش والتحاور الذي يفضي إلى نقاط إجماعية تتجاوز تضارب المواقف المعيارية الذي هو الميزة الغالبة على السياقات الديمقراطية 19.

من خلال هذه الأفكار الخمسة يصل رولز إلى صياغة المبدئين الرئيسيين للعدالة، اللذين هم زبدة نظريته كلها، وهما:

المبدأ الأول: «يجب أن يتمتع كل شخص بحق متساوٍ لغيره ضمن أوسع نسقٍ من الحريات القاعدية الأساسية».

المبدأ الثاني: «يجب أن تنظم أشكال التفاوت الاجتماعي والاقتصادي بطريقة تضمن في آن واحد: أن نتوقع عقلياً أن تكون في مصلحة كل أحد، وأن تكون متعلقة بمواقع ووظائف مفتوحة للجميع»²⁰.

ولقد أعاد رولز صياغة المبدئين في مراجعته اللاحقة لنظريته بحيث أصبحت على الشكل التالي:

المبدأ الأول: «كل شخص له نفس الأهلية المطلقة التي لغيره ضمن منظومة مناسبة تماماً من الحريات القاعدة المتساوية».

المبدأ الثاني: «يجب أن تستجيب أشكال التفاوت الاقتصادي والاجتماعي لشريطين هما: يجب في المنطلق أن ترتبط بوظائف ومواقع مفتوحة للجميع ضمن ظروف عدالة متكافئة الحظوظ، ثم يجب أن تكفل أكبر قدر من المنفعة لأعضاء المجتمع الأكثر حرماناً»²¹.

ويطلق رولز على المبدأ الأول «مبدأ الحرية» وعلى الثاني «مبدأ الاختلاف»، ويؤكد على تراتب الأولويات بين المبدئين: فلأولهما الأولوية على الثاني، كما أن التكافؤ في الفرص داخل المبدأ الثاني لها الأولوية على معيار التفاوت الشرعي.

وقد أصبح من الواضح في المراجعات الأخيرة للمبدئين أن المبدأ الأول يتعلق بالمسائل الدستورية الأساسية كحرية التعبير والتفكير والتنظيم، في حين يتعلق المبدأ الثاني بالإنصاف في الفرص وتسيير أشكال التفاوت التي تدخل في نطاق مسائل العدالة التوزيعية distributive justice التي تنظمها التشريعات والنظم القانونية في مقابل المسائل الدستورية الرئيسية التي تنتج عن اللحظة التعاقدية التأسيسية.

إن هذا التحول يعكس انتقالاً متدرجاً من نظرية أخلاقية جوهرية إلى الاكتفاء بضبط القيم الإجرائية التي تقوم عليها الليبرالية السياسية في

المجتمعات الديمقراطية انطلاقاً من مبدأ «أولوية العدل على الخير»، معلناً بجلاء أن «نظرية العدالة كإنصاف هي شكل من الليبرالية»²². بيد أنه يريد أن يتفادى فخ الفردية النسبية التي تنظر إلى التصورات المعيارية للشأن الجماعي كخيارات ذاتية غير قابلة للتعميم. فالإقرار بأولوية مبدأ العدالة يقتضي ضمناً وضع حدود تضبط شروط قبول صيغ الحياة المعروضة، فللمؤسسات العادلة قيمها السياسية الملائمة لها التي هي أساس ولاء المواطنين لها. ومن هنا يصل إلى القول «إن العدالة والخير متكاملان، وذلك ما لا تنفيه أولوية العدل. فهذه الأولوية تعني فقط أنه في الوقت الذي يقتضي قبول تصور ما سياسي للعدالة احترام صيغ الحياة التي يمكن للمواطنين الولاء لها، فإن مفاهيم الخير التي تستند إليها هذه المفاهيم يجب أن تحترم الحدود التي وضعتها بنفسها أي الفضاء المسموح به»²³.

فرولز وإن كان يعتمد التصورات الإجرائية المجسدة لمبدأ الحياد الليبرالي إزاء شتى تصورات الخير الجماعي، إلا أنه يقر أن تعليق الحكم المعياري بمعنى الانفصال عن كل منظور قيمي هدف مستحيل، لأن كل تبرير لا يتم إلا بالاستناد لأفق معياري. فنظرية العدالة كإنصاف ليست إجرائية في المطلق، لأنها تحمل تصورات سياسية للفرد والمجتمع. فما تبحث عنه هو أن تكون «قاعدة عمومية للتبرير» صالحة للبنية القاعدية للنظام الدستوري انطلاقاً من جملة حدوس أساسية متضمنة في الثقافة السياسية العمومية. فسمتها الإجرائية الشاملة تكمن في كونها تتلمس فضاء محايداً يحترم التعددية فيما وراء اختلاف المذاهب التفسيرية، و«هذا الفضاء المشترك المحايد هو التصور السياسي للعدالة بصفته مركز إجماع توفيقى»²⁴.

ومن هنا يتضح الاتجاه إلى ضبط نمط «العقل العمومي» public reason للمجتمعات الليبرالية الذي هو الفضاء القيمي لنظرية العدالة. ويعرّف رولز العقل العمومي بأنه «عقل المواطنين المتساوين الذين يمارسون بصفقتهم جسماً جماعياً السلطة السياسية والإكراهية القصوى بعضهم على بعض عن طريق إصدارهم للقوانين ومراجعتهم لدستورهم»²⁴.

فالعقل العمومي هو دائرة الحوار الحر داخل فضاء المواطنة المشترك في مقابل «العقل غير العمومي» الذي يتشكل في المؤسسات الدينية والجامعية ولدى الروابط العلمية والمنتديات الخاصة، وهو مقبول في حدود حرية الوعي والتعبير، لكنه لا يمكن أن يعوض العقل العمومي أو يقيده لأنه مجال الثقافة والقيم المشتركة للأمة.

نلاحظ هنا أن إشكال العلاقة بين التأسيس الإجرائي للعدالة الذي يكرسه مبدأ أولوية العدل (الإنصاف) على الخير والمنظور القيمي للثقافة السياسية الليبرالية بصفقتها التعبير عن العقل العمومي هو أساس الجدل الواسع الذي خلفته نظرية رولز في الفكر السياسي المعاصر. وسنقف باقتضاب في هذا المقام عند أربع قراءات رئيسية لنظرية رولز تنطلق من خلفيات متميزة هي: مقاربات الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور والفيلسوف الألماني يورغن هابرماس والفيلسوف الفرنسي بول ريكور، والفيلسوف الإيطالي أنتونيو نغري.

فأول الفلاسفة المذكورين يمثل المدرسة المجموعاتيّة communitarian التي كان حوار رولز معها حاسماً في بلورة ومراجعة نظريته، أما هابرماس وريكور فيشتركان مع رولز في المقاربة الإجرائية لكنهما يخالفانه من منطلقين مختلفين نموذجي التعاقدية، في حين تنطلق قراءة نغري من

خلفيات ماركسية جديدة رافضة للتصورات الليبرالية التي يدافع عنها هابرماس بوسائل نظرية رصينة.

أما النقد المجموعاتي فينطلق من نقد التصور الفردي للذات الحرة بإخراجها من سياقها الانتمائي وتقليدها الجمعي كما هو واضح في نظرية رولز التي تقوم على انفصام خطير بين الإنسان والمواطن. فالفرد من حيث هو الذات التعاقدية ليس ذرة معزولة، بل يحمل بالضرورة تصوراً مسبقاً حول الخير الجمعي، ولا معنى لحياد الدولة إزاء المشاريع المعيارية الكلية. ومن هنا الرجوع للتصور الأرسطي الذي يعطي الأولوية للخير (أي الفضيلة العمومية) على العدل بمفهومه الإجرائي.

فتايلور يرى أن رولز لم ينجح في تجاوز مأزق النسبية العدمية على الرغم من دفاعه فكرة المضمون المعياري الملازم لنظرية العدالة بصفاتها تعبيراً عن العقل العمومي للمجتمعات الليبرالية التعددية. ومصدر هذا العجز يكمن في كونه لم يتخلص من مبدأ «الذاتية الأخلاقية» المهيمن على الثقافة الغربية الحديثة. ويقوم هذا المبدأ على القول بأن المواقف الأخلاقية لا تستند إلى أي أساس مرجعي سواء كان العقل أو الطبيعة، ومن ثم فإن كل واحد منا يتبناها بحسب قناعاته الذاتية. ومن هنا «يفقد العقل دور الحكم في الحوارات الأخلاقية». وبطبيعة الأمر يمكنك تنبيه محاورك إلى بعض النتائج التي فاتته، ولكن ليس لك قدرة على إقناعه في حالة تشبته بموقفه الأصلي²⁵.

ويرجع تايلور خلفية التصور الليبرالي لأولوية الحقوق الفردية على الانتماءات الجماعية (كما هو واضح لدى رولز) إلى كانط الذي عرف الكرامة الإنسانية باستقلالية الإنسان، أي قدرة كل شخص على تحديد تصوره الخاص للحياة المثالية. فالخطر الذي يفضي إليه هذا الرأي هو قيام

معادلة ليبرالية تتأسس على الحقوق الفردية وترفض الاختلاف الثقافي؛ «لأنها تركز على تطبيق نمطي للمعايير التي تحدد هذه الحقوق دون استثناء، ولأنها جد حذرة من المصائر الجماعية». فهي عاجزة عن قبول أنماط الحياة الثقافية للمجموعات التي هي أساس بقائها، مما يعني اعتبار الحقوق الجماعية بدل الاكتفاء بالحقوق الذاتية الفردية²⁶.

أما هابرماس فيقرّ في البداية أن «خصومته» مع رولز هي مجرد خلاف عائلي، فهو يوافق في منطلقه الذي هو «أخلاقية الاستقلال والرشد» الكانطية القائمة على الاستغلال العمومي للعقل. بيد أنه يتعرض بالنقد لمفهوم «الوضعية الأصلية» الذي يراه عاجزاً عن تفسير وضمان الموقف غير المتحيز الذي ينبع منه مبدأ العدالة من حيث طابعهما الإجرائي، كما يرى هابرماس أن رولز لم يكن واضحاً في التمييز بين «القضايا التبريرية» و«القضايا المقبولة» بحيث يبدو أنه أراد الحصول على «الحياد الإيديولوجي» لتصوره للعدالة فانتهى إلى التضحية بالطموح «للصلوحية المعرفية». ذلك أن الفهم الأداتي المحض للنظرية ممتنع، لأن الإجماع التوفيقى الذي يتحدث عنه رولز يتطلب مسبقاً جهداً اقناعياً ودفاعاً عن خيار معياري. فالإجماع لا يمكن أن يحصل إلا على أساس علاقة معرفية بين صلاحية النظرية والبرهان على حيادها الإيديولوجي كما يتجلى من النقاشات العمومية.

فالإستراتيجية النظرية التي اعتمدها رولز أدت به إلى إخضاع مبدأ الشرعية الديمقراطية للمبادئ الأساسية لليبرالية. ومن هنا أخفق في مشروعه الأصلي الذي هو التوفيق بين المفهوم الحديث للحرية (حرية الوعي والتعبير والملكية...) والمفهوم القديم لها (حقوق المشاركة والانتماء). فالمواطنون ليس لهم دور محوري في التأسيس الديمقراطي باعتبار أن

المبادئ الرئيسية الضابطة للحريات العامة وللتعددية تتشكل في لحظة الوضعية الأصلية. ومن هنا فإن «فعل إنشاء دولة القانون الديمقراطية ليس بحاجة إلى أن يستعاد في الظروف الدستورية لمجتمع عادل تشكل من قبل، كما أنه ليس من الضروري إعطاء شكل دائم لمسار إنجاز الحقوق». وهكذا يؤول هذا التصور إلى إضعاف لمقاربة الديمقراطية التي تعني مساراً دائماً ومفتوحاً للحصول على الحقوق والحفاظ عليها²⁷.

أما بول ريكور فينطلق من التساؤل حول طبيعة العلاقة بين التصور الأدبي deontologic (غير الغائي) للعدالة الذي يعود للتقليد الكانطي (فكرة الاستقلالية والتميز) والنموذج التعاقدية الذي يخرج مفهوم العدالة من البعد الأخلاقي الفردي إلى البعد المؤسسي. فما هي الصلة بين «المنظور الأدبي» deontologic و«الإجراء التعاقدية»؟

يقدم ريكور فرضية مفادها أن هذه العلاقة ليست عرضية ما دامت وظيفة الإجراء التعاقدية تكمن في ضمان أولوية العدل على الخير باستبدال الالتزام إزاء الخير المشترك بالمسار التعاقدية نفسه. فمبادئ العدالة نفسها تنحدر من هذا الإجراء التعاقدية لأن العقد يأخذ موقع الاستقلالية والتميز في مجال الأخلاق الفردية. فالإشكال كله يتعلق بمدى قدرة تعويض المقاربة الإجرائية التعاقدية للتصورات المعيارية القبلية للخير الجماعي.

فإذا كان رولز يضع «الإنصاف» fairness في مقام متقدم على العدالة، فذلك لأن الإنصاف هو السمة المميزة الوضعية للأصلية للعقد التي يتعين أن تتولد منها عدالة المؤسسات القاعدية. ومن هنا يمكن القول أن رولز يحمل خرافة الوضعية الأصلية كل الثقل النظري اللاحق لنظرية العدالة.

يرى ريكور أن رولز أراد بهذه الحيلة النظرية تخليص العدل من وصاية الخير من خلال مقارنته الإجرائية، إلا أن إشكالات ثلاثة تظل مطروحة:

أولاً: ما الذي يضمن حالة الإنصاف في المرحلة التداولية التي يصدر عنها الاتفاق المتعلق بالترتيب العادل للمؤسسات؟

ثانياً: ما هي المبادئ التي سيتم اختيارها في هذه الوضعية التداولية الوهمية؟

ثالثاً: ما هو البرهان الذي يمكن أن يقنع الأطراف المتداولة بالإجماع على اختيار مبادئ العدالة الرولزية بدل صيغة ما من النفعية على سبيل المثال؟ فبخصوص السؤال الأول، ينبه ريكور إلى العوائق العديدة التي تعوق قيام حالة الإنصاف المطلوبة لتحديد مبادئ العدالة الضابطة للعقد الاجتماعي، كمعرفة مختلف الأطراف للنفسية العامة للبشر وتحديد الخيرات الاجتماعية الأولية التي يبحث عنها الإنسان العاقل، والمعرفة البرهانية الكافية لمختلف تصورات العدالة، والتساوي في كمية المعلومات.. مما ينم عن العجز عن ضبط المسطرة الإجرائية الموضوعية للوصول إلى مبادئ العدل في وضعية إنصاف أصلية.

وبخصوص الإشكال الثاني، يرى ريكور أن مبدئي العدالة بصفتهما مبدئين توزيعيين (توزيع الحقوق والواجبات والمنافع..) لا يتعرضان لفكرة تعددية الخيرات وإنما يستبدلاناها بقاعد التقسيم. ولكن التقسيم في مجتمع ينظر إليه كنسق توزيعي يطرح إشكالات عويصة، إذ ثمة طرق عديدة متاحة لتقسيم المكاسب والخسائر باعتبار الطابع التوافقي - الصدامي الدائم للمجتمع. فلولز كغيره من فلاسفة الأخلاق اعترضته إشكالية العلاقة بين العدل والمساواة، فاخترتها في تحديد العدالة بطريقة تضمن الحد الأقصى الممكن من أشكال اللامساواة الحتمية، فانتهى من خلال نموذج التعاقدية (المساواة بين الشركاء في الوضعية الأصلية) إلى إضفاء سمة الإنصاف

مسبقاً على أشكال التفاوت التي يقرها العقد مادام حصل الاحتياط للمساواة في وضعيات الانطلاق الأولى (المساواة في الحقوق وتكافؤ الفرص).

وبخصوص الإشكال الثالث، يرى ريكور أن رولز ينطلق في تبريره لاختيار المتعاقدين لمبدئي العدالة إلى نظرية «القرار في سياق احتمالي»، مما يفتح الباب أمام إمكانات متباينة ومتعددة. بيد أن المتعاقدين يرتبطون فيما بينهم بميثاق حددت بنوده علناً وبإجماع. ومن هنا إذا تصادم تصوران مختلفان للعدالة وكان أحد التصورين يسمح بوجود وضعية يمكن أن يعترض عليها أحدهم في حين يقصي التصور الآخر هذا الاحتمال، فإن هذا التصور الأخير ستكون له الغلبة لا محالة. وعندئذ يغدو السؤال المطروح هو: إلى أي حد يمكن لميثاق لا تاريخي أن يلزم مجتمعاً تاريخياً؟

وهكذا يخلص ريكور من اعتراضاته على رولز إلى أن نظريته للعدالة التي تقوم على مقارنة أدبية إجرائية تختزن تصوراً قليلاً لمضمون العدالة هو الذي يسمح بتحديد مبدئي العدالة وتفسيرهما قبل أن نبرهن (إن كان الأمر ممكناً) على أنهما المعياران اللذان يتوصل إليهما في لحظة الوضعية الأصلية. فالوضعية الأصلية نفسها الضامنة للإنصاف تقوم على تصور ضمني ومفهوم فلسفي معين للإنصاف سيكون حاسماً في بلورة مبدئي العدالة. ومن هنا حدود أي نظرية إجرائية تدّعي إمكانية الاستغناء عن تصور معياري للخير الجماعي²⁸.

أما أنطونيو نغري فيرى أن نظرية العدالة لدى رولز تنطلق من «خلفية صورية قوية» تخفي حنيناً للتأسيسات الأنطولوجية القصوى. صحيح أنه يريد أن يتخلص من المقاربات الوظيفية السائدة للعدالة القائمة على نمط العقلانية الأداة للحدثة الرأسمالية دون النكوص إلى نمط جديد من نظريات الحق الطبيعي (نوزيك مثلاً) أو إلى النزعة النسبية الاجماعية

(هابرماس). ومن هنا عودته للصورية الترانساندنتالية على الطريقة الكانطية أي فكرة الاستقلالية والتميز ضمن منظور تعاقدى يكفل حرية الأفراد ومساواتهم.

ويرى نغري أن فكر رولز يندرج في سياق النظريات «الليبرالية التقدمية» أي «ديمقراطيات التنمية» بالمفهوم الأنغلو ساكسوني الذي يعني الصنف الديمقراطي الذي لا تكون فيه المشاركة في الحياة السياسية ضرورية لحماية الحريات الفردية فحسب وإنما أيضاً لأجل إنشاء مواطنة مبنية على الاتصال والمشاركة والتعاقد. إلا أن نسقه البرهاني يعاني من اختلالات خطيرة تتبع من مفهوم «الوضعية الأصلية» الذي يتسم بالغموض وعدم الدقة. فرولز لا يحدد طبيعة «الخيارات الأولية» التي تتمحور حولها هذه الوضعية، مما يجعل المسار الغائي المفضي إلى مبدئي العدالة عرضياً واحتمالياً. إنه يفتح الطريق نظرياً لكل المقاربات بإقصاء كل التحديدات الملزمة المتعينة تاريخياً، إلا أن نزعته الصورية لا يمكن أن تتسجم إلا مع سياقات تجذرت فيها الليبرالية القانونية من قبل واستقرت فيها، وإلا كانت نظريته مجرد دفاع عن الوضع القائم 29.

لم نتعرض في هذا البحث لقراءات أخرى هامة لنظرية العدالة لدى رولز، من بينها قراءة الفيلسوف والاقتصادي الهندي أمارتيا سن الذي وجّه نقداً رصيناً لأطروحة رولز من منطلق نظريته حول «المؤهلات» capacities 30، ونقد الفيلسوف الليبرالي الأمريكي روبير نوزيك 31، وقراءات بقية الفلاسفة المجموعتين وبصفة خاصة مايكل صاندل الذي خصص كتاباً متميزاً في نقد رولز وعرض نظريات العدالة 32، ومايكل والزر أهم فيلسوف للعدالة بعد رولز الذي اشتهر بكتابه الهام «دوائر العدالة» 33، وقد اكتفينا بعرض قراءة زميلهما تايلور.

وحسبنا في هذا الحيز أننا أشرنا إلى الأسس الرئيسية لنظرية رولز، ونبهنا إلى جانب من الحوارات التي ولدتها في الفكر السياسي المعاصر.

- 1 - Hegel: principes de la philosophie de droit vrin 1989
- 2 - من أهم هذه المحاولات مقارنة الكاتب والسياسي الفرنسي بنجامين كوستان (1767-1830) الرافضة للنموذج التعاقدية من منطلقات فردية راجع له:
- B.Constant: la liberté chez les modernes in écrits politiques Gallimard 1997
- 3 - راجع مثلاً كتاب ستوارت ميل المشهور John Stuart Mill: utilitarianism filiquarian publishing 2007
- 4 - لا شك أن أهم فلاسفة مدرسة فرانكفورت تأثيراً في الساحة الأمريكية هو هيربرت ماركوز (1898-1979) الذي أقام طويلاً في الولايات المتحدة ودرس في جامعاتها. راجع له
- H.Marcuse: one-dimensional man ark paperback London 1986
- 5 - راجع مثلاً مقالة شتراوس المشهورة «موجات الحداثة الثلاث» في "the three waves of modernity" in political philosophy: six essays by leo strauss hilail gildin 1975
- 6 - صدرت الأطروحة الأولى بعنوان J.Rawls: a theory of justice و سترجع في هذا البحث للترجمة الفرنسية: Théorie de la justice Seuil ed 1997
- 7 - Aristote: Ethique a Nicomaque vrin 1990
- 8 - kant: fondements de la métaphysique des moeurs delagrave 1989
- 9 - راجع نقده للتصورات التاريخية في Leo strauss: la philosophie politique et l histoire biblio essai 2008 pp39-71

- 10- Rawls:"la théorie de la justice comme équité:une théorie politique et non pas métaphysique" in justice et démocratie seuil 1993 pp 205-241
- 11-John rawls théorie de la justice p 37
- 12- ibid pp42-43
- 12- راجع في الموضوع:
- Veronique Munoz-Darde:"la justice comme équité dansl' oeuvre de John Rawls"
- In la justice s\d Patrik Wolling vrin 2007 pp142-148
- Mounir Kchaou: "le contractualisme contemporain et la construction du lien social" in études rawlsiennes:contrat et justice pp 15-74
- 13-Rawls:la justice comme équité la découverte 2003 p 22
- Rawls:libéralisme politique puf 1995 p40
- 14-Rawls:la justice comme équité p 25
- 15- John rawls: théorie de la justice P 495-496
- 16- ibid p33
- 17-ibid p44
- 18-ibid p 168
- 19- Rawls:la justice comme équité pp 56-57
- 20- John rawls: théorie de la justice P91
- 21- Rawls:la justice comme équité PP 69-70
- 22- Rawls:justice et démocratie p 287
- 23-ibid p288
- 24- ibid p 301
- 24-Rawls:liberalisme politique p 261

- 25-Charles Taylor:le malaise de la modernité cerf
1994 p26
- 26-Taylor:multiculturalisme:difference et
démocratie aubier 1994 p 83
راجع حول التصورات المجموعاتي في علاقتها بنظرية رولز
كتاب الفيلسوف الكندي ويل كيمليكا الهام:
- Will Kymlicka: les théories de la justice.une
introduction la découverte 2003 pp217-253
- 27-Jurgen Habermas:"la réconciliation grâce à
l'usage public de la raison . remarques sur le
libéralisme politique de john rawls"
In Habermas \Rawls:débat sur la justice politique
cerf 1997 pp 9-48
راجع رد رولز على هابرماس في الكتاب نفسه(ص 49-142)
- 28-Paul Ricoeur: John Rawls:de l' autonomie morale a la
fiction du contrat social
In le juste ed esprit 1995 pp 196-215
- 29- Antonio negri: le pouvoir constituant: essai sur les
alternatives de la modernité puf 1997 p9
راجع أيضا بحثه الهام:
- Negri: "Rawls:un formalisme fort dans la pensee molle"
<http://multitudes.samizdat.net/Rawls>
- 30-Amartya Sen:répenser l' inegalité seuil 2000 pp114-
116
Etat et Utopie puf 2006 ،31- Robert Nozick:Anarchie
- 32- Michael Sandel:Le libéralisme et les limites de la
justice seuil 1999
- 33-Michael Walzer:les sphères de la justice seuil 1997

تاريخ مدينة حلب

هانز غاوبه*

لقد شغلت أصول المواقع التاريخية فكر الأجيال الأخيرة وانصب اهتمامها في البحث عن حكايات وتفاصيل تتعلق بها. هذا وبينما نعتمد في العصور الحديثة على أدوات أركيولوجية علمية، كان المؤرخون القدماء يميلون إلى البحث عن الروايات الشفاهية والأساطير التي لم يطلها النسيان، وهو الأمر الذي قام به المؤرخون الحلبيون من العصور الوسطى وقد وصلوا في بعض الأحيان إلى نتائج مذهلة.

تهدف الفقرات الآتية إلى تقديم موجز تاريخي وجغرافي عن حلب، وقد اعتمدت في ذلك سواء على الأخبار التاريخية أو الحقائق المادية المستنبطة من الجغرافيا الحضرية والأركيولوجية.

أصول المدينة

يذكر ابن الشحنة¹ وهو قاضي قضاة حلب في أواسط القرن الخامس عشر في تاريخه عن حلب «الدر المنتخب» حوالي اثنا عشر أسطورة تتعلق كلها بأصول المدينة. تشير أولى هذه الأساطير إلى اسم المدينة في ارتباط مع سيدنا إبراهيم الخليل:

«من مهاجر إبراهيم -عليه الصلاة والسلام- وقد أقام بها مدة طويلة بعد هجرته حران ثم بيت المقدس. وحلب² بها غنمه حتى قيل أنها سميت حلب بفعله وكان وروده إليها قبل أن تبنى وكانت إقامته بتلها الذي صار قلعته وقيل انه كان يتردد من بيت المقدس إليه وله الآن مقام بأعلى القلعة وهو جامعها الآن»³.

لا نستفيد طبعاً من هذا الخبر سوى أن حلب كانت تعتبر جد قديمة لكن ابن الشحنة يصبح أكثر دقة فيقول:

«ولما ملك بلقورس الموصل وقصبتها يومئذ نينوس وكان المتولي يومئذ على خطة قنسرين حلب ابن المهر بني الحاب بن المكف من العمالقة فاخطت مدينة حلب وسميت به»⁴.
تتعلق الأسطورة الواردة في هذه الفقرة بخط المدينة وليس باسمها أو تشيدها. حسب علمي فإن هذه الفقرة هي الوحيدة في أعمال العصور الوسطى العربية التي قد تشير إلى تصميم سلوقي للمدينة. يستمر ابن الشحنة في قوله:

«ان في السنة الأولى من تاريخ الاسكندر ملك سلوقس الذي يقال له نيكاتور على سوريا وبابل بنى سلوقية وافاميا والرها وحلب واللاذقية. قال ووجدت في بعض الكتب أن جميع عدد السنين منذ خلق الله

* بروفييسور من ألمانيا، جامعة تيوبنغن .

-عز وجل- آدم -عليه السلام- إلى أول سنة من عدد اليونانيين وتعرف بسنين الاسكندر خمسة آلاف ومئتان وإحدى وعشرين سنة وهذا يدل على ان سلوقس بنى حلب مرة ثانية وكانت خربت بعد بناء بلوكوش فجدد بناءها سلوقس. فان ما بين المدينتين ما يزيد ذعلى ألف ومائتي سنة»⁵.

إذا تركنا الحساب جانبا فانه من الواضح أن ابن الشحنة كان مطلعاً على أمرين: ان سلوقس أسس من حلب جزءاً فقط. وأن حلب كانت موجودة لأكثر من 1200 عام قبل سلوقس حوالي 1500 قبل الميلاد : وهذا يقودنا إلى ما يصطلح عليه بالفترة السورية الوسطى (1000-500 ق.ب) حسب تصنيف علماء الآثار لكن حلب كانت قد وردت 1000 سنة قبل ذلك في أرشيفات إبلا EBLA الواقعة على بعد 55 كيلومتر جنوب غربها وكانت آنذاك حديثة العهد بالتأسيس. حسب هذه الوثائق فان ملوك إبلا Ebla أعادوا بناء هيكل الاله حدا في حلب وقدموا له قرابين⁶.

حوالي 1930 ق.م كان جريم ليم - Jarim-lim ملكا على حلب وكان يبسط نفوذه على مملكة تمتد من المتوسطي حتى دجلة. وقد وجدت أنقاض تعود إلى هذه الفترة في هيكل - اله الرعد الذي اكتشفت مؤخرا في قلعة حلب ولكن أيضا تحت الجامع الكبير حيث ربما كان يوجد معبد ثانٍ لاله الرعد وقرب الباب الشمالي الغربي للمدينة القديمة، باب الفرج⁷ كانت فترة نفوذ الحثيين (القرن الثالث عشر ق.م) مرحلة أخرى هامة من تاريخ حلب خلال الألفية الثانية قبل الميلاد. لزالتي نقيشة من هذه الفترة توجد على الحائط الجنوبي لمسجد القيقان بحي العقبة شمال شرق باب انطاكية وهو الباب الغربي للمدينة القديمة⁸ تشير إلى رفع معبد.

تمت إعادة بناء المعبد الموجود على القلعة لآخر مرة عند نهاية القرن العاشر ق.م وفي القرن الثامن ق.م كان اله حلب يعتبر أحد آلهة الجو السبعة الأكثر أهمية في الشرق الأدنى. وفي 539 ق.م سيطر ملك الفرس قورش على الإمبراطورية البابلية الجديدة التي تضم ضمن نفوذها حلب فأصبحت المدينة جزءاً من الإمبراطورية الاخمينية الفارسية. إلى يومنا هذا لا يوجد أي دليل أركيولوجي على فترة الحكم الاخميني في حلب لكن يمكننا أن نفترض أن الوضع بقي على ما كان عليه وأن التأثير الاخميني في ثقافة وتاريخ حلب كان طفيفاً. وكما هو الحال في كل أرجاء الإمبراطورية الاخمينية، احترم الحكام الاخمينيون العادات المحلية واستقطبوا النخبة المحلية داخل منظومة حكمهم.

نعلم على أساس حقائق أركيولوجيا وتاريخية ضعيفة أن مدينة حلب القديمة الاخمينية كانت تقع غرب وشمال غرب القلعة، هل كانت هذه المدينة تمتد حتى شمال باب انطاكية حيث تم العثور على المنقوشة الحثينية المذكورة أمر يمكن الجزم فيه. تبقى الحفريات بتل حي العقبة وحدها كقيلة للاجابة عما إذا كان يوجد هناك مركز سكني قبل الفترة الهلنستية.

حلب خلال الفترة الهلنستية والرومانية والبيزنطية

بعد معركة ايسوس 333 ق.م استولى الاسكندر الكبير على الإمبراطورية الاخمينية الفارسية في محاولة قصيرة الأمد لتوسيع إمبراطوريته المتوسطة جهة الشرق. بعد وفاته سنة 323 ق.م جرت إمبراطوريته وتحول حكمها إلى بعض قاداته. في الشرق، عادت إيران والأردن وسوريا لسوقس I نيكاتورا (280-312 ق.م) الذي شيد أو وسع عددا من المدن في سوريا الكبرى من بينها حلب التي غيرت أعماله كثيرا من مظهرها.

غرب المدينة الاخمينية القديمة التي كان أدنى ما تمتداليه هو محيط الجامع الكبير تم تشيد مدينة جديدة حسب التصاميم الهلنستية وأطلق عليها اسم بيروا Beroea. لا زال من الممكن الوقوف عند هذا التوسع الهلنستي في تصميم الأجزاء الغربية من المدينة القديمة الحالية لحلب. بدءا من الباب الغربي، باب انطاكية، يجري المحور الرئيسي للسوق (البازار) على طول 700 متر تقريبا جهة الغرب الشرقي في اتجاه القلعة مباشرة. تنفرغ عشر دروب في زاويا مستقيمة عن هذا المحور في اتجاه الجنوب وتلتحم ببعضها البعض بعد 124 متر لتشكل محورا آخر يوازي المحور الرئيسي. خارج هذا المحور يمكننا العثور على آثار ستة دروب أخرى تجري نحو الجنوب. شمال المحور الرئيسي، يمكن تحديد مكان أربعة دروب شمالية جنوبية أخرى. تشكل المحاور والدروب هدفا مستطيلات تبلغ مساحتها حوالي 124 مترا وهي بقايا التخطيط الهلنستي المتشابه للدروب والذي ربما كان يغطي كل المنطقة الواقعة بين الجامع الكبير في الجهة الشرقية والأسوار الحالية للمدينة في الجهة الغربية، شمال وجنوب المحور الرئيسي، باستثناء منطقة العقبة. وبما ان المخطيطين - المهندسين - الهلنستيين لم يكونوا يأنهون للحوجز الطبيعية كالتلال (على سبيل المثال مليت Milet) فانه ربما يكون هذا دليلا على أن منطقة العقبة كانت مسكونة آنذاك. وهكذا فالمتفوشة الحثية الموجودة بجامع العقبة (انظر أعلاه) قد تكون من هذه المنطقة. أكثر من هذا فإما أن مدينة ما قبل الفترة الهلنسية كانت تمتد غربا حتى هذه النقطة أو أن منطقة العقبة كانت ريبضا لحلب ما قبل الفترة الهلنستية.

كنتيجة لهذا يمكننا أن نفترض أن الجزء السلوقي من حلب كان يمتد لحوالي 550 مترا شرقا وغربا و780 مترا شمالا وجنوبا على الأقل. بكل احتمال كانت المدينة الهلنستية مربعة الشكل وكانت تمتد شرقا حتى قدم القلعة محتلة بذلك اجزاء من المدينة التي يعود تاريخها إلى ما قبل الفترة الهلنستية. هذا ما يؤكد تراكب شبكة الدروب الهلنستية مع أسلوب دروب آخر جهة الشرق في المنطقة الممتدة بين الجامع الكبير والقلعة. حتما لا بد أن مصممي بيروا Beroea الهلنستية ملئوا فضاءات مفتوحة وربطوا بين مركزين سكنيين كانا فيما قبل منفصلين وهما المنطقة الواقعة غرب القلعة ومنطقة العقبة وذلك لتشكيل بنية حضرية موحدة. بكل احتمال كان يحيط بهذه المدينة سور كما هو حال لوديسيا Laodicea دورا وريبوس Doura Eropos أفامية وأنطاكية.

إلى حد الآن لم يتم العثور بعد على أية بقايا أثرية هامة من الفترة الهلنستية بحلب لكن بإمكاننا أن نفترض أنه موقع الجامع الكبير وضاحيته كان يحتله في الفترة الهلنستية معبد وبنائيات عمومية مثل الأجورا (وهي ساحة تقام فيها التجمعات وتدار فيها التجارة) هذا ما تؤكدته عمليات حفر أنجزت مؤخرا لمد شبكة تصريف جديدة بالقرب من السور الغربي والجامع الكبير إذ ظهرت بقايا أعمدة وقواعد إلى الوجود وهو ما تؤكدته أيضا أعمال ترميم أنجزت مؤخرا في قاعة الصلاة. بالجامع الكبير إذ تم اكتشاف طبقة من الردم الأثرية يبلغ سمكها ثمانية أمتار تحت أرضية قاعة الصلاة في أعماق نقطة من هذه الحفريات تم العثور على بقايا جدران ضخمة وفخار يعود إلى الألفية الثالثة قبل الميلاد. وقد تم اكتشاف بقايا هلنستية رومانية تحت أرضية قاعة الصلاة تقريبا على نفس مستوى البقايا الموجودة خارج الحائط الغربي للجامع.

هذا دليل كاف لإثبات أنه في الفترة الهلنستية الرومانية كانت بنايات عمومية شاسعة تنتصب حول الجامع الكبير وليس من المغالات مقارنة الوضع حول الجامع الكبير لحلب بالوضع حول الجامع الكبير لدمشق. ففي دمشق، كما في حلب، تم تشييد الجامع الكبير على أو بالقرب من موقع كاتدرائية مسيحية تعود إلى ما قبل الإسلام وقد شيّدت بدورها على موقع هيكل هلنستي روماني ومعبد يعود إلى ما قبل الفترة الهلنستية. لا يمكننا سوى التكهن بالطريقة التي كانت تربط القلعة بالمدينة في الفترة الهلنستية وبكل احتمال كانت تدخل ضمن سور المدينة قياسا على مدن سورية هلنستية أخرى.

لا نعرف أي شيء عن التغييرات التي شهدتها المدينة في عهد الرومان أي ما بين القرن الأول ق.م والقرن الرابع الميلادي حين (كما في العهد الهلنستي) كانت إنطاكية، إحدى أهم مدن الإمبراطورية الرومانية، تلقى بضالها على حلب. لكن، وكباقي المدن السورية، من الأكيد أن حلب استفادت من الازدهار العام الذي نتج عن طول مدة الحكم الروماني. هكذا يمكننا أن نفترض أن المدينة شهدت حركة معمارية وهندسية وربما تم تزويدها بالشبكة المائية التي استفادت من خدماتها حتى العقود الأولى من القرن العشرين. لم يتم نقل أية أحداث تاريخية بخصوص حلب خلال الفترة الرومانية لكن بإمكاننا أن نعتبر أن حيا أو أكثر كان قد شيّد خارج الأسوار بالضاحية الشرقية والجنوبية للمدينة.

في الفترة الهلنستية الرومانية كان لمدينة قنسرين الواقعة على بعد 25 كيلومترا فقط جنوب غرب حلب موقع استراتيجي بالنسبة للصحراء. لكن يصعب تحديد نوعية العلاقات بين حلب وقنسرين. فقنسرين ما قبل العصر الهلنستي كما هو شأن حلب في ذلك، تم توسيعها على يد السلوقيين وأطلق عليها اسم خلقيس. في أواخر القرن الثالث الميلادي كانت خلقيس المحطة الرئيسية في منظومة الدفاع الروماني المعروفة بلميس خلقيس *Limes khalkis*⁹. يمكن للمرء أن يفترض أن لحلب وقنسرين مهام مختلفة؛ فحلب كانت المركز الإداري للمنطقة وقنسرين خلقيس مركزها الدفاعي وقد استمر هذا الوضع حتى

السنوات الأولى من الإسلام حين أصبحت قنسرين مركزا للجند، وحدة إدارية عسكرية. تجد هذه الفرضية ما يدعمها في كون الملك قباد الفارسي لم يهاجم قنسرين خلال حملته على سوريا سنة 531م ونفس الشيء ينطبق على ابنه كسرى I الذي غزا عدة مدن في سوريا سنة 540م بما فيها إنطاكية لكنه لم يهاجم قنسرين/ خلقيس.

في ارتباط مع حملة كسرى الأول نحصل على أول معلومة حول ظهور حلب فيما قبل الإسلام: ينقل المؤرخ البيزنطي بروكوبيوس Procopius في مؤلفه «تاريخ الحروب» محاصرة كسرى الأول لحلب وتدميرها:

بعد أن تسلم كسرى الفدية النقدية من هيرابوليس Hierapolis اتجه نحو بيروا Beroea وتقع هذه المدينة بين هيرابوليس وإنطاكية (...). جاء الفرس حتى ضواحي بيروا فأرسل كسرى بولوس Paulus إلى المدينة ليطلب من أهلها دفع فدية مالية. لم يطلب نفس مبلغ الفدية التي طلبها لهيرابوليس بل طلب الضعف لأنه لاحظ أن سور المدينة تشوبه عدة مواطن ضعف. تعهد سكان بيروا بدفع الفدية لأنهم على علم بضعف أسوار مدينتهم. بعد أن دفعوا 2000 لييرة من الفضة قالوا لكسرى بأنهم لا يستطيعون دفع أكثر من ذلك، لكن وأمام إصرار كسرى على دفع المبلغ كله فروا إلى القلعة الواقعة على الأكربول (جزء أعلى محصن من مدينة إغريقية) والتحق بهم الجنود الذين يعول عليهم لحماية المدينة. في اليوم التالي أرسل كسرى رجاله إلى المدينة لجمع النقود غير أنهم لما جاءوها وجدوا أبوابها مغلقة ولم يروا أحد من سكان المدينة فاخبروا ملكهم بذلك فأمرهم بوضع السلالم على الأسوار واقتحام المدينة. فعلوا ما أمروا دون أن يعارضهم أحد فدخلوا المدينة وفتحوا أبوابها لتدخها كل جيوش كسرى وكسرى نفسه. أثار غضبه أمر هذا جنده بإحراق المدينة عن كاملها تقريبا عندها صعد إلى الأكربول وأمر بمحاصرة القلعة. استطاع الجنود الرومان قتل بعض العساكر الفرس لكن ويفضل غياب المحاصرين كان للملك امتياز: «فالسكان لم يفروا بأرواحهم فقط بل أخذوا معهم خيولهم وحيوانات أخرى وقد تبين لهم فيما بعد أنها ثقل كبير لهم فقد كان للقلعة منبع ماء واحد فقط وكانت تشرب منه الخيول والبغال وحيوانات أخرى فقل منسوب المياه في وقت وجيز وبعد مفاوضات طويلة اعتق الملك رقاب المحاصرين وعفا لهم عن الفدية المطلوبة»¹⁰.

بما أننا لا نتوفر على أية معلومات حول المدينة قبل 530م فما علينا إلا الرضى بهذا العرض التاريخي. ومنه نعلم أن حلب لها أرباض وسور في حالة سيئة وأنه على الأكربول كانت توجد القلعة التي كان لها منبع وماء واحد إضافة إلى هذا نعلم أن كسرى أمر بحرق المدينة. انطلاقا من هذا يمكننا التكبير في أن مدينة حلب لم تكن في ذلك الوقت قد بنيت بعد بالحجر كما هي اليوم. لا بد أن الخشب كان يستعمل بكثرة في البناء (بهذا الصدد لم يتم تغيير أسقف السوق الخشبية بعقود من حجر إلا بعد الحريق المهول

لسنة 1290م والجامع الكبير) قد لا نكون مخطئين إذا افترضنا أنه في هذه الفترة أي القرن السادس (وما بعده) كانت البيوت تشيد بالطين أو بأجور الطين وليس بالحجر ونفس الشيء قد ينطبق على سور المدينة الذي كان في حالة سيئة عند الهجوم الفارسي على المدينة.

يمكن دعم هذا العرض التاريخي الهزيل وما أسفر عنه تحليل تصميم المدينة بحقيقة مادية أخرى. بالقرب من الحائط الغربي للجامع الكبير وكجزء منصهر في المدرسة الحلاوية تنتصب غرفة نصف مستديرة مقبوة وبها صدر محراب تبلغ مساحتها 11 مترا من كل جانب وبها أعمدة وتيجان أعمدة قد يرجع تاريخها إلى القرن السادس الميلادي. وبما أن هذه الغرفة موجهة نحو الغرب فإنه من غير الممكن أن تكون صدر الكاتدرائية المسيحية الأولى. من المعقول أن تكون بقايا ضريح شهيد أو بيت عماد كنيسة صغيرة مثل كنيسة مجيعة Mujieya قرب حلب¹¹، أو جزءا آخر من الكاتدرائية. وجود بناية بهذه المواصفات الهندسية قرب الجامع الكبير يدل على أن المركز الديني للمدينة البيزنطية أسس في موقع يفترض أن ينتصب فيه مركز حضري هام يعود إلى ما قبل البيزنطيين وهذه حقيقة أكدتها المصادر العربية فيما بعد. حسب المؤرخ الحلبي ابن شداد فالجامع الكبير كان قد شيد في حديقة الكاتدرائية¹².

تدل بقايا القرن السادس المشار إليها أعلاه على أن مدينة حلب شهدت حركة عمرانية بعد هجوم كسرى عليها. طبعا لم تكن هذه الحركة تقتصر على الكاتدرائية والبنائات المحيطة بها ويمكننا أن نفترض أنه بعد الدمار الذي تسبب فيه الفرس بدأ الإمبراطور جوستينيان Justinian عمليات بناء شاسعة شملت أيضا سور المدينة.

القلعة وسورة المدينة وبقايا بناية دينية من الطراز الرفيع كلها مآثر تشهد على الفترة البيزنطية. لا بد أن مدار سور المدينة بقي على ما كان عليه قبل البيزنطيين. كان للقلعة منبع مائي وحيد ولا بد أن هذا المنبع هو الجب الكبير الذي لا يزال اليوم في حالة جيدة. في ذلك الوقت لم يكن بعد للقلعة ربط سري بالشبكة المائية للمدينة، وهذا يقودنا إلى التساؤل حول ما إذا كانت الشبكة المائية للعصور الوسطى التي وصفها ابن شداد¹³ بتفصيل دقيق موجودة قبل القرن السادس. قد لا يبدو الأمر كذلك لكن هناك دلائل واضحة على أن حلب كانت لها منظومة مائية فيما قبل الإسلام وربما كانت جد متطورة كالتي كانت لها أيام ابن شداد.

إضافة إلى هذا نعلم أن حلب كان لها في القرن السادس أحياء في ضاحيتها الشرقية وقد جاء كسرى من الشرق ونزل بها. يمكن الحصول على دلائل ملموسة تثبت وجود هذه الأحياء في أعمدة وتيجان أعمدة تعود إلى ما قبل الإسلام تمت إعادة استعمالها في عدة أماكن بالأحياء الشرقية الواقعة خارج السور. ربما كانت أحياء الضاحية هذه موجودة في الجهة الجنوبية الغربية أيضا مادام أن هناك إشارات أدبية

إليها في بداية العهد الإسلامي. رغم غياب دلائل مادية تثبت ذلك تظل الشكوك محيطة بمجرى سور المدينة في الجهة الشمالية الغربية. فهنا كان يوجد حي اليهود باهستا Bahsita والاسم من اصل أرمني وليس عربيا. لا يمكن تحديد ما إذا كان هذا الحي داخ أو خارج سور المدينة.

لا بد أن تغييرات بنوية حدثت في الفترة البيزنطية داخل مركز المدينة، أي على المحور الرئيسي الممتد بين باب إنطاكية والقلعة. ربما بقي هنا الزقاق الهلنستي الروماني بأعمدته صامدا حتى نهاية الإمبراطورية الرومانية وبدايات العهد الروماني الشرقي. خلال هذه الفترة بدأت التصورات الحضرية الشرقية تتخذ تدريجيا مكان الأسلوب الهندسي الهلنستي الروماني السابق. وقد قاد هذا إلى إضفاء أو إعادة إضفاء طابع شرقي على البنية الحضرية للمدينة.

لم تكن الأزقة الشاسعة التي تسمح بمرور عربات عريضة جزءا من الإرث الحضري الشرقي الذي يعكس آلاف السنين من التجربة المحلية في التنظيم الاجتماعي والمجالي. فالتنقل على الأقدام والنقل بواسطة الجمال والبغال والحمير جعل الأزقة الهلنستية الرومانية المعقدة أمرا متجاوزا. ولهذا تم تقسيمها إلى زقاقين ضيقين متوازيين كما أن الفرجات وأيضا الأروقة الجانبية المقنطرة أصبحت تحتلها الحوانيت والأكوخ بشكل تدريجي. كانت هذه المسالك الضيقة تليق بعادات النقل الشرقية وهي أكثر ملائمة للمناخ المحلي من أزقة الفترة الهلنستية الرومانية الشاسعة. غير هذا الأجراء المدن السورية التي كان لها فيما قبل طابع غربي مثل حلب لتعود إلى ما كانت عليه فيما قبل الفترة الهلنستية: مدنا شرقية بأزقة ضيقة متعرجة وغير نافذة. يصعب دون مصادر مكتوبة تحديد ايا من هذه التغييرات ظهر في أواخر العهد البيزنطي وأيا منها ظهر في بدايات العهد الإسلامي.

مدينة حلب تحت الحكم الإسلامي (637م-1250م)

استولى المسلمون على حلب سنة 637م لكننا لا نتوفر إلا على معلومات قليلة بخصوص القرون الأولى من الحكم الإسلامي. ولقد بدأ بناء الجامع الكبير بفناءه المربع الذي تحيط به ثلاثة أروقة مقنطرة وقاعة صلاة بعقودها خلال حكم الخليفة الأموي الوليد (705م-715م) وانتهت الأشغال به خلال الفترة القصيرة من حكم أخيه سليمان (715م-717م) وقد شيد هذا الجامع بالقرب من الكاتدرائية المسيحية حيث كان يوجد المعبد السابق للعهد البيزنطي وبنائات عمومية أخرى. لا نعرف ماذا حل بالكاتدرائية: هل دمرتها النيران أو كارثة طبيعية أخرى، هل تم التخلي عنها أم تم سلبها؟ أم أنه يحتفظ بجزء منها في المدرسة الحلاوية؟

ظلت المعلومات التاريخية حول هذه المدينة جد هزيلة إلى غاية القرن العاشر الميلادي وقد تغير هذا الوضع خلال حكم الحمداني سيف الدولة (944م، 967م) الذي اتخذ من حلب عاصمة له واستقطب في بلاطه كبار فناني ومفكري زمانه وزين المدينة وأسس بضاحيتها الغربية قصرا كبيرا وشيد الضريح الشيعي مشاد الدقة ودخل في حروب مع البيزنطيين هوت بعرشه في آخر المطاف في سنة 962م. غزا

البيزنطيون حلب والحقوا بها دمارا كبيرا. يصف الجغرافي العربي ابن حوقل الذي تعود كتاباته إلى حوالي 978م المدينة بعد الغزو البيزنطي:

«(..) حلب وكانت عامرة غاصة بأهلها كثيرة الخيرات على مدرج طريق العراق إلى الثغور وسائر الشّامات. وافتتحها الروم مع سور عليها حصين من حجارة لم يغن عنهم من العدو شيئا (...). فأخرب جامعها وسبى دراري أهلها وأحرقها. ولها قلعة غير طائفة وقد عمرت وقتنا هذا ولجأ إليها في وقت فتح حلب قوم فنجوا وهلك بحلب وقت فتحها من المتاع والجهاز للغرباء وأهل البلد وسبى منها وقتل من أهل سوادها ما في إعادته على وجهه أمراض لمن سمعه ووهن على الإسلام وأهله وكان لها أسواق حسنة وحمامات وفنادق كثيرة ومحال وعراض فسيحة (...). وشرب أهلها من نهر بها يعرف بأبي الحسن قويق ولم تنزل أسعارها في الأغذية قديما وجميع المآكل والمشرب واسعة رخيصة»¹⁴.

سنوات بعد ذلك فقط كتب جغرافي عربي آخر وهو المقدسي:

«مدينة حلب عظيم قدرها وجليل أمرها جد محصنة في أهلها كثرة العلماء والشعراء غاصة بالسكان وبناءها من الحجر وهي تنتصب وسط أراضيها لها قلعة شاسعة وجد محصنة وبها منبع ماء وبها يخزن الكنز السلطاني. في البلد جامع كبير. يشرب أهلها من القويق، قصرها ليس كبير لكن به يوجد مقر إقامة السلطان. للمدينة سبعة أبواب»¹⁵.

في سنة 1047م زار الرحال الفارسي ناصر اخسروا Nasir -i khusraw حلب وهذا ما نقرأه فيما كتب عنها:

«تبدو حلب مدينة حسنة لها أسوار كبيرة يبلغ علوها حسب تقديري 50 قدما ولها قلعة متينة شيدت برمتها على الحجر وأظن أنها تضاهي في شساعتها قلعة بلخ Balkh. كل بيوت حلب وبنائاتها متراسة وبها تقبض المكوس بين أراضي سوريا، آسيا الصغرى ديار بكر مصر والعراق. من كل هذه البقاع يقصد التجار والباعة حلب. للمدينة أربعة أبواب»¹⁶.

نجد تقريرا آخر عن المدينة في المعجم الجغرافي لياقوت وفيه ينقل الكاتب عن الفيزيائي المسيحي ابن بطران الذي زار حلب حوالي 1051م:

«حلب بلد مسور بحجر ابيض وفيه ستة أبواب وفي جانب السور قلعة في أعلاها مسجد وكنيستان وفي أحدهما كان المذبح الذي قرب عليه إبراهيم عليه السلام. وفي أسفل القلعة مغارة كان يخبىء بها غنمه وكان إذا حلبها أضاف الناس بلبنها. فكانوا يقولون حلب أم لا ويسأل بعضهم بعضا عن ذلك فسميت لذلك حلبا. وفي البلد جامع وست بيع وبيمارستان صغير (...). وشرب أهل البلد من صهاريج فيه مملوءة بالمطر (...). وهو بلد قليل الفواكه والبقول والنبيد إلا ما يأتيه من بلاد الروم (...). ومن عجائب حلب أن

في قيسارية البز عشرين دكانا للوكلاء يبيعون فيها كل يوم متاعا قدره عشرون ألف دينار مستمر ذلك مند عشرين سنة إلى الآن، وما في حلب موضع خراب أصلا»¹⁷.

أكثر من مائة عام بعد ذلك زار الرحالة الأندلسي ابن جبير حلب ودون بشأنها المعلومات الهامة الآتية: «حلب مدينة الأمراء الحمدانيين جعل سيف الدولة منها عروسا وإن من شرف هذه القلعة أن يذكر أنها كانت قديما في الزمان الأول ربوة يأوي إليها إبراهيم الخليل، عليه وعلى نبينا الصلاة والتسليم، بغنيمات له فيحلبها هناك ويتصدق بلبنها فلذلك سميت حلب والله أعلم وبها مشهد كريم له يقصده الناس ويتبركون بالصلاة فيه ومن كمال خلالها المشترطة في حصانة القلع إن الماء بها نابع وقد صنع عليه جبان.

ويطيف بهذين الجبين المذكورين سوران حصينان من الجانب الذي ينظر للبلد. ويتعرض دونهما خندق لا يكاد البصر يبلغ مدى عمقه والماء ينبع فيه. وشأن هذه القلعة في الحصانة والحسن أعظم من أن ننتهي إلى وصفه وسورها الأعلى كله أبراج منتظمة فيها العلالى المنيفة والقصاب المشرفة قد تفتحت كلها طيقانا، وكل منها مسكون وداخلها المساكن السلطانية والمنازل الرفيعة المملوكية.

أما البلد فموضوعه ضخم جدا حفيل التركيب، بديع الحسن، واسع الأسواق كثيرها متصلة الانتظام مستطيلة تخرج من سماط صنعة إلى سماط صنعة أخرى إلى أن تفرغ من جميع الصناعات المدنية، وكلها مسقف بالخشب وسكانها في ظلال وارفة (...). وأما قيساريته فحديقة بستان نظافة وجمالا. مطيفة بالجامع المكرم (...). وأكثر حوانيتها خزائن من الخشب البديع الصنعة. قد اتصل السماط خزانة واحدة وتخللتها شرف خشبية بديعة النقش وتفتحت كلها حوانيت فجاء منظرها أجمل منظر. وكل سماط منها يتصل بباب من أبواب الجامع المكرم. وهذا الجامع من أحسن الجوامع وأجملها. قد أطاف بصحنه الواسع بلاط متسع مفتوح (...). ويتصل به من الجانب الغربي مدرسة للحنفية تناسب الجامع حسنا وإتقان صنعة فهما في الحسن روضة تجاور أخرى (...). وللبلدة سوى هذه المدرسة نحو أربع مدارس أو خمس.. ولها مارستان (...). فإن لها ريزا كبير مستدير فيه من الخانات ما لا يحصى عدده وبهذا الريز بعض بساتين تتصل بطوله¹⁸.

وختاما هذه فقرة من عمل الجغرافي ياقوت الذي تم تأليفه في النصف الأول من القرن الثالث عشر فبعد تقديم معلومات عامة عن المدينة وتاريخها وأماكنها التي تحظى باهتمام السكان وانطلاقا من نص ابن بطران يستمر الكاتب في حديثه عن المدينة.

«مدينة حلب في وطأ من الأرض وفي وسط ذلك الوطأ جبل مدور صحيح التدوير مهتم بتراب صح به تدويره. والقلعة مبنية في رأسه ولها خندق عظيم وصل بحفره إلى الماء وفي وسط هذه القلعة مصانع

تصل إلى الماء المعين وفيها جامع وميدان وبساتين ودور كثيرة وكان الملك الظاهر غازي بن صلاح الدين يوسف بن أيوب قد اعتنى بها بهمته العالية فعمرها بعمارة عالية وحفر خندقها»¹⁹.

ليس من الممكن إعادة بناء حلب العصور الوسطى انطلاقاً من هذه العروض التي أنجزها كتاب لم تتجبهم بلاد الشام لكن يمكننا أن نخرج منها بخلاصات حول نظرة الأجنب إلى هذه المدينة. في هذا المضمار تعتبر القلعة نقطة الاستدلال الأولى للمدينة. باستثناء ابن حوقل فكل الكتاب يصفون هذه القلعة ويشيدون بحصانتها. كتب بعضهم عن منظومتها المائية، عن مزارتها عن الخندق المحيط بها وبساتينها وعن ميدانها وجامعها. عموماً يتم اعتبار سور المدينة أيضاً حصينا وتتم الإشارة إلى أعداد مختلفة من الأبواب على سورها وبمارستان ومدارس وجوامع وحمامات وبيع. وكانت الميادين تقع داخل المدينة. عند نهاية القرن الثاني عشر كانت تحيط بضواحيها أحياء، بها خانات قوافل وكان أهلها يشربون من نهر القويق.

يقدم لنا مؤرخ محلي وهو ابن شداد (1285م)²⁰ وصفاً للمدينة قبل هجوم الماغول عليها سنة 1260م في 175 صفحة مطبوعة. بعد فصول المقدمة تطرق الكاتب إلى البنايات، سور المدينة، قطاع قلعة الشريف، الميدان، أبواب المدينة، القلعة وبعض القصور الموجودة بها، الجامع الكبير، ثلاثة جوامع أخرى، المزارات، أسماء سبع مائة مسجد (!) بمواقعها الغير المحددة داخل وخارج أسوار المدينة، أدير التآخي الديني (رباط) مدارس، حمامات داخل وخارج السور و أتى عليها بفصل جد هام، حول المنظومة المائية للمدينة.

عرض ابن شداد أكثر إفادة من آراء كتاب غير محليين لكن لو أننا كنا نتوفر على عمله دون غيره لما استطعنا أن نبحر بعيداً في تاريخ حلب. فكتاباتهِ تصبح قيمة إذا نظرنا إليها في ضوء المعلومات المستوحات من المصادر القديمة. هذه الأخيرة وحدها تسمح لنا بتكوين صورة واضحة عن طبوغرافيا ومظاهر حلب في العصور الوسطى.

إذا نظرنا إلى البنايات التي ظلت في حالة جيدة منذ ما قبل 1250 وإلى نص ابن الشحنة الذي يصف فيه حلب في القرن الخامس عشر معتمداً في ذلك على نص ابن شداد يمكننا أن نخلص إلى أنه ما بين القرن الثالث عشر والخامس عشر لم تظهر أي تغييرات جذرية على مظهر المدينة الداخلية غير أنه لا يجب الاستهانة بوقع حركة العمران التي شهدتها المدينة في عهد المماليك والدمار الذي تسبب فيه الهجوم الماغولي عليها سنة 1260م. فمدار سور المدينة الحالي يعود إلى عهد المماليك. ونحن نعلم أن مدينة القرن الثالث عشر المسورة كان لها شكل مختلف. في ذلك الوقت كانت القلعة تقع على الطرف الشرقي من حائط سور المدينة. وتدل الأبرج الموجودة جنوب وشمال المنطقة الواقعة خارج القلعة بشكل تقريبي على المكان الذي كان يرتبط فيه سور المدينة في القرن الثالث عشر

بحائط القلعة. هذا يعني أن زمالة المنطقة الواقعة شرق ذلك الخط وجنوب وشرق جنوب الخط المتعرج الممتد بين باب قنسرين الجنوبي الغربي والبنائية الحكومية الحالية الواقعة عند قدم القلعة، كانت لا تزال تقع خارج السور خلال القرن الثالث عشر.

لا تفيد البنايات التي بقيت في حالة جيدة والتي يعود تاريخها إلى ما قبل 1250م، لا تفيد كثيرا في تحديد نقطة امتداد أحياء الضاحية الواقعة خارج السور في القرن الثالث عشر. لم يبقى أي نظير لهذه البنايات في الشمال والشرق والشمال الغربي من المدينة بينما يمكن العثور على بناية واحدة منها في الشمال الشرقي، اثنتين في الجنوب الشرقي ومثلهما في الجنوب، واحدة في الجنوب الشرقي (ظلت سليمة حتى القرن العشرين) وأيضا بناية واحدة في الغرب بها منقوشة سليمة. داخل السور الأيوبي للمدينة بقيت عدة بنايات تعود إلى ما قبل 1250 صامدة في وجه الزمان ودوائره وهي تؤكد من خلال تمركزها أن الطرقات الحالية في هذه المنطقة لازالت تتبع نفس المجرى الذي كانت تتبعه في القرن الثالث عشر. يشير ابن شداد ضمن لوائحه الطويلة للمساجد والحمامات²¹ الواقعة خارج السور إلى أربعة ارباض ثلاثة منها تتوفر على جامع. يمكننا تحديد موقع أغلب التوسعات التي شهدتها المدينة خارج سورها في القرن الثالث عشر انطلاقا من تحليل هذه اللوائح وربطها بمعلومات مستوحات من مصادر أخرى. في زمان ابن شداد كان يحيط بالمدينة الواقعة داخل السور باستثناء الشمال، ارباض تختلف كثافة البناء فيها. وقد عرفت المنطقة تغيرات جذرية ما بين القرن الثالث عشر والخامس عشر. وتعزى هذه التغيرات إلى تراجع أهمية حلب مابين النصف الثاني من القرن الثالث عشر والنصف من القرن الرابع عشر. في هذه الفترة عانت المدينة من أولى هجمات الماغول سنة 1268م ومن الطاعون سنة 1348م. وفي 1400م وبعد فترة من الالتئام جاءت جيوش تيمور تنهب وتدمر المدينة.

تلقت ارباض الجنوبية الغربية ضربة قوية اثر الهجوم الماغولي الأول فاندثرت. تكبدت ارباض الشرقية اقل خسارة من ذلك، إن كانت أصلا قد تكبدت الخسارة، وهو أمر يمكن ملاحظته من خلال ظهور مواقع بناء جديدة على الأطراف الشرقية لهذه ارباض عند نهاية القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر. ما بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر شهد شمال المدينة أهم التغيرات. هنا ظهرت ارباض - أحياء - جديدة وشاسعة فانقل مركز المدينة من الجنوب إلى الشمال. في الغرب، خارج باب إنطاكية وباب الجنان يمكن ملاحظة نوع من الاستقرار لأن من هنا كانت تعبر أهم الطرق التجارية البرية إلى المدينة ولأن المنطقة اجتذبت التجار والحرفيين فور عودة الهدوء إلى حلب.

عكس ما وقع في ارباض، يمكن ملاحظة تغيرات طفيفة بالمدينة داخل الأسوار ويمكن تفسير هذه الظاهرة من خلال البنية القارة والوظيفية للمدينة الداخلية التي تجدد نفسها باستمرار تبعا لنفس النهج

بعد فترات حرجة. بينما كانت الأحياء الواقعة خارج السور تعتبر منطقة مرنة للنمو والتفهرق وهي موجهة نحو المدينة الداخلية وتابعة لها في ارتباط وظيفي.

إذا قارنا أوصاف ابن شداد وابن الشحنة وابن العجمي (انظر أسفله) لرياض حلب يمكن أن يتولد لدينا وبسهولة الإحساس أن هؤلاء يكتبون عن مدينتين مختلفتين. وهذا أمر غير وارد بالنسبة لأوصاف المدينة الداخلية. لهذا يمكننا إيجاد تناسق بين المعلومات الواردة عن ابن شداد والكتاب الذين جاءوا من بعده. والأمر هذا يصبح واضحا في الفصل الذي يتطرق فيه ابن شداد للمنظومة المائية²² وهو عبارة عن وصف منطقي ومحكم لبعض مناطق المدينة الداخلية.

بقي بداخل المدينة بنايات حصينة تعود إلى ما قبل المماليك كان السوق المركزي في القرن الثالث عشر شبيها في الشكل والحجم بسوق القرن الخامس عشر نفس الشيء ينطبق على السويقة (انظر أسفله). في القرن الثالث عشر كان يطلق على سوق حي باهستا bahista الذي يقود إلى باب الفرج (الباب الشمالي الغربي) سويقة اليهود. لم تغير المدايح ومعامل الصابون مقراتها ما بين القرن الثالث عشر والخامس عشر ولم تتغير التجارة المداولة في عدة أسماط. هذا كله يدعونا إلى القول بان هذه الاستمرارية تعود إلى القرنين الحادي عشر والثاني عشر أي إلى ما قبل الأيوبيين.

مدينة حلب تحت الحكم الإسلامي (1250م – 1517م)

كما سبقت الإشارة إلى ذلك فكنوز الذهب للعجمي (1479م)²³ والذر المنتخب لابن الشحنة (1485م)²⁴ هما المصدران الرئيسيان لتاريخ حلب الحضري في القرون الأخيرة.

وتتصدر أهمية عمل ابن الشحنة في المعلومات الواردة فيه والتي لم يشر إليها ابن شداد. عكس هذا يزودنا ابن العجمي بوصف معاصر للمدينة ومعالمها، ويتعبر عمله المصدر الوحيد الذي يعول عليه بخصوص طبوغرافيا حلب في العصور الوسطى.

يفتح ابن العجمي وصفه لحلب من الباب الغربي، باب إنطاكية، ومنه يتجه شرقا. هنا في المدينة (محيط السوق) وفي حي جلوم جنوب المدينة تقع أهم وأعظم بنايات: مثل الجامع الكبير، المدرسة الحلاوية بمارستان نور الدين. هنا أيضا تعيش أهم أسر المدينة. يمكننا أن نتبع في المنطقة الواقعة جنوب غرب الجامع الكبير وبسهولة عرض العجمي لأنه يقتفي الخطوط المستقيمة للشبكة الهلنستية. وينطبق هذا أيضا على المنطقة الجنوبية بالقرب من باب قنشرين حيث يطبع التعرج هذه الشبكة.

يصبح إتباع وصف ابن العجمي صعبا حيث تنتهي الهندسة، إذ يحل مكان الوصف المنتظم لزقاق بعد زقاق وصف أكثر ذاتية يركز على الأماكن المعروفة لذا الحلبيين ويتبع الدروب التي يتردد عليها الناس بكثرة، أي تلك التي تقود إلى السوق والجامع الكبير.

يستعمل ابن العجمي بشكل مثير مصطلحين للدلالة على الطرقات والدروب وهما قسبة ودرب، ويستعمل المصطلح الأول للإشارة إلى الطريق الذي يقود من باب إنطاكية إلى داخل المدينة والطريق المؤدية من باب الجنان إلى الباب الواقع شمال باب إنطاكية وإلى المدينة أيضا. يقود المحور الأول إلى المنطقة الواقعة جنوب الجامع الكبير والثاني إلى المنطقة الواقعة شماله في اتجاه سوق حاتم. وقد كانت هذه الطرق هي الممرات الرئيسية التي تقود الناس والبضائع إلى داخل وخارج المدينة. نتيجة هذا نجد عددا كبيرا من المساجد داخل وخارج البابين المذكورين. لقد اختفت بنايات العصور الوسطى التي كانت توجد بين باب الجنان والسوق واحتلت البنايات العثمانية الضخمة المركبة مكان البنايات الأولى جنوب محور باب إنطاكية. في كل الأحوال تم تسجيل حركة تجارية في الرقعة الواقعة جنوب محور باب إنطاكية أيضا.

غير أن المنطقة التي عرفت رواجاً كبيراً هي تلك الواقعة شمال محور باب الجنان حتى محور باب الفرج (باب الشمال الغربي). يمكن الافتراض أن هذا الوقت كانت المنطقة الواقعة بين باب الفرج وباب الشمال، باب النصر، خاصة بالسكن. لكن ومما لا شك فيه أن محور باب النصر كانت له أهمية تجارية كبرى. كانت توجد أحياء سكنية ومقبرة الجبيلة بين محور باب النصر ومحور باب الحديد (باب الشمال الشرقي). لم يكن بالداخل لمحور باب الحديد نفس الأهمية التجارية التي كانت تتميز بها المحاور الثلاثة الأخرى. خارج الباب كان يوجد حي بانقوسة وكان يعرف كثافة سكانية هامة. بالقرب من الباب كانت يتمركز الاتجار في المواد الفلاحية. كانت المنطقة الواقعة خارج السور بين محور بانقوسة ومحور باب النيرب (باب الجنوب الشرقي) أهلة بالسكان بدليل العدد الكبير من المساجد الموجودة هناك والتي يعود تاريخها إلى ما قبل العهد العثماني. كما الحال في محور بانقوسة، تباع المنتجات الفلاحية على طول محور باب النيرب. كانت الأحياء السكنية تقع بين محور باب النيرب ومحور باب المقام (الباب الجنوبي). ونفس الشيء ينطبق على المنطقة الواقعة بين محور باب المقام والزواوية الجنوبية الغربية من المدينة القديمة.

ختاماً يمكن القول بأن وصف ابن العجمي لحلب يزودنا بمعلومات شتى لا زال بإمكاننا اليوم التأكد من صحتها ووضعها قيد التحليل. لازالت البنايات التي أشار إليها منتصبه في مكانها ولا زال بإمكاننا قراءة المنقوشات التي استشهد بها وعلى أساس المعلومات التي جاء بها ابن العجمي وابن الشحنة يمكننا إعادة بناء مدينة القرن الخامس عشر بدرجة عالية من الدقة ورصد التغيرات التي شهدتها ما بين القرن الخامس عشر والتاسع، وهو ما يمكننا من التأكيد أن شبكة النقل الرئيسية والاتصالات في القرن الخامس عشر كانت مطابقة بشكل كبير لأزقة وطرقات المدينة القديمة الحالية.

كانت حلب ستبدوا جد مختلفة اليوم بدون حركة البناء التي شهدتها في فترة المماليك، وتكمن أهم الآثار التي خلفها حكم المماليك في توسيع وترميم سور المدينة الذي ضم إلى المدينة المسورة أرياض الضاحية

الجنوبية الشرقية والشمالية والشرقية. وتم في نفس الوقت تقريبا توسيع الشبكة المائية وربط مناطق هائلة لم تكن من قبل تستفيد من الماء بمنبع المياه الجديد. لم يكن منبع حيلان الذي تعتمد عليه المنظومة المائية لما قبل المماليك والواقع 12 كيلومترا شمال حلب يغطي حاجيات الشبكة الجديدة فتم جلب مياه إضافية من منبع ثان ألا وهو منبع سادجور الواقع على بعد حوالي أربعة عشر كيلومترا شمال المدينة. تم القيام بأعمال ترميم هامة لتحسين القلعة وتمت إعادة هيكلة القطاع الواقع عند مدخلها. وتم تشييد عدة مساجد بالمدينة من طرف حكام المماليك وأصبحت هذه المساجد مراكز روحية واجتماعية لطوائف مختلف الأحياء، وقد بلغ العديد منها رتبة جامع وهو ما يعكس المفهوم الجديد للفوارق الاجتماعية داخل المدينة²⁵.

عند نهاية فترة المماليك تم إدخال تعديلات هامة على السوق وتم بناء الخانات الأولى في المناطق المركزية. وقد كان لهذه الخانات دور مزدوج : فهي كانت تستخدم لإيواء التجار المسافرين ولتخزين بضائعهم أيضا. هذه الازدواجية في المهام بقدر ما نعلم أمر مستحدث في حلب. إلى غاية ذلك الحين كنا نجد إشارات إلى الخانات على أساس أنها توجد بضاحية السوق حيث كان لها دور تخزين البضائع في حين تتم الإشارة في وسط السوق إلى الفنادق فقط.

مدينة حلب في ظل الحكم العثماني (من القرن السادس عشر حتى التاسع عشر)

رأت أهم التغييرات التي عرفتها المناطق الواقعة خارج السور النور في عهد المماليك. في القرن الخامس عشر فقدت الجهة الجنوبية ريادتها لصالح أحياء جديدة تطورت في الشمال. وقد ظلت خطوط المدينة التي رسمها المماليك قارة فيما بعد حتى نهاية احكم العثماني. كما فقد سور المدينة الذي تم تمديده وأعيد بناءه في أواخر عهد المماليك دوره في فترة العثمانيين. ولأن حلب أصبحت جزءا من الإمبراطورية العثمانية القوية والكبيرة فإنها لم تعد عرضة لتهديد الأعداء. عند نهاية المماليك تم ربط أغلب الأرياض بالشبكة المائية التي تم توسيعها وهو ما جعل الحياة في هذه أكثر مرونة وأكثر جاذبية ولدينا فعلا الدليل على أن الأسر الثرية غادرت المدينة إلى ضواحيها رغم الرغد والأمان اللذين جاء بهما الحكم العثماني لم تعرف المدينة نموا إلا في أماكن محدودة تقع بين الأرياض الشمالية والشمالية الشرقية وهذا أمر يمكن الوقوف عنده في البنايات المملوكية الواقعة في أقصى أطراف الأرياض القديمة.

اكتسبت محاور بانقوسة وباب النيرب أهمية اقتصادية. في الجنوب استمرت حركة البناء في الانخفاض وقد عرف حي الكلاسة Al-kallasa في الجنوب الشرقي تغييرات طفيفة بعد القرن السادس عشر؛ ونفس الشيء ينطبق على المنطقة الواقعة بين الكلاسة ومحور باب إنطاكية. تم سنة 1575م تشييد حمام خارج باب إنطاكية وبين هذا الباب وباب الجنان ظهرت بعض الخانات ومحلات للحرفيين. يمكن انطلاقا من عدد المنازل الذي لم يتغير تقريبا مابين القرن الثامن عشر وبدايات القرن العشرين الجزم في

أن المشرقية غرب نهر قويق لم تشهد تغييرات هامة. خارج الزاوية الشمالية الغربية للمدينة المسورة كانت توجد بساتين وشرق هذه البساتين كان يوجد الحي المسيحي الجديد aljdaideh الذي شيد في بدايات حكم المماليك ووسع بشكل كبير خلال القرون الموالية إلى أن بلغ حجمه الحالي. نمت الأرياض الشمالية أكثر في فترة المماليك وبتجلى هذا النمو في توسيع شبكة الماء بها في أواخر القرن الخامس عشر وفي البنايات المملوكية الموجودة بالقرب من حدودها الشمالية.

خلاصة القول أن معايير الأرياض المملوكية لم تتغير بشكل واضح إن تغيرت إطلاقا خلال فترة الحكم العثماني. ليس لدينا دليل لا على توسع هذه الأحياء ولا على حدوث تحول في ثقلها الاقتصادي والاجتماعي. استتبت الأمن في العهد العثماني ولم تهاجم أية قوة أجنبية المدينة أو تدمرها أرياضها وبما أن سور المدينة لم يعد يكتسي أهمية فإن الأحياء داخله وخارجه نمت جنبا إلى جنب ويمكن مقارنة هذا التطور بالانسجام المبكر الذي شهده عهد المماليك حيث تم ضم أجزاء من الأرياض الشرقية والجنوبية التي تعود إلى الفترة الأيوبية وما قبلها، تم ضمها إلى المدينة الواقعة داخل السور.

انتقلت بؤرة التغيير مابين حكم الأيوبيين والمماليك إلى الأرياض في حين سادت نسبة عالية من الاستقرار في المدينة الداخلية وقد انقلبت هذه النزعة في فترة الحكم العثماني إذ عرفت أحياء الضواحي تطورا سديد الخطى (أساسه تحديث بعض البنايات وأحيانا إتمام الأشغال بها) في الوقت الذي عرفت فيه المدينة تغييرات هامة. ويعود السبب في هذه التغييرات إلى ازدياد أهمية حلب داخل الإمبراطورية العثمانية .

كان غزوا العثمانيين لسوريا ومصر هو ما يتطلع إليه تجار حلب ففجأة انفتحت أمامهم إمبراطورية عظيمة حاملة معها فرصا تجارية كبيرة. وانطلاقا من الحركة العمرانية التي عرفتها منطقة السوق يمكن القول بأن تجارة حلب كانت قد نمت في أواخر عهد المماليك وقد شهدت الاستثمارات التي كانت قد بدأت في قلب السوق في العهد المملوكي على نطاق محدود، شهدت انفجار خلال بداية الحكم العثماني مما استدعى إعادة هيكلة مكثفة لمنطقة السوق المركزي وفضاءاته المدنية.

في المدينة، أي السوق المركزي وضواحيه، عرفت التجارة والحرف نموا كبيرا وانتقلت الصناعات إلى محيط المدينة الداخلية أو إلى الأرياض. بما أن المدينة الداخلية أعيد تنظيمها بهذا الشكل فإنه أصبح من الممكن إنجاز مشاريع عمرانية من حجم لا نظير له في فترة ما قبل العثمانيين. وقد تم جنوب محور باب إنطاكية إعادة هيكلة وبناء المدينة كلها تقريبا مابين 1556م و1583م كما عرف ثمانون في المائة من رقعة تبلغ مساحتها 120 على 420 مترا تحولا في الملكية وشيد الحكام العثمانيون أو من ينوب عنهم مسجدا كبيرا (العادلية) ومدرسة كبيرة الخسروية وخانات ومحلات تجارية. في السنوات الموالية تم ضخ استثمارات أخرى في المنطقة الواقعة شمال محور باب إنطاكية.

تغيرت البنية الوظيفية والفضائية للمدينة بشكل كبير بسبب هذه الاستثمارات. في المنطقة المركزية تضاعف فضاء التجارة بالمقارنة مع ما كان عليه ما بين 1540 و 1550م. لم يكن للمسجدين اللذين شيئا حديثا (بالإضافة إلى مسجد العادلية والبحرمة) وللمدرسة الخسروية وقع بسبب المساحات الشاسعة التي يغطونها فقط وإنما أيضا بسبب صوامعها الرقيقة العالية وقياتها الضخمة التي غيرت وجه المدينة برمتها. أحاطت دائرة من الخانات بسرعة بالمدينة وخارج هذه الدائرة في الأحياء السكنية تمت إعادة بناء عدد من البيوت أو تزيينها. في الحي الواقع بين محور باب النصر والصور الغربي تم تشييد قصور خاصة جد ضخمة، وشرق محور نفس الباب تم تدشين مدرسة عظيمة سنة 1730م وهي المدرسة العثمانية. من المدهش أن لا تكون المنطقة مدرسة عظيمة سنة 1730م وهي المدرسة العثمانية من المدهش أن لا تكون المنطقة الحضرية الواقعة داخل السور بين سور الأيوبيين وسور المماليك قد شاركت في هذا الانفجار الاقتصادي والعمراني السريع. هنا لم تستمر نزعة إعادة البناء والتزيين التي كانت قد ابتدأت في عهد المماليك ويمكن ملاحظة بعض الركوض بهذه الأحياء التي حجبت عنها النور الحركية التي شهدتها المناطق الواقعة غرب القلعة.

عند نهاية الحكم العثماني، حوالي نهاية القرن الثامن عشر، شهدت محاور باب الفرخ وباب الجنان حركة عمرانية لكن التغييرات الأساسية حدثت في الغرب خارج المناطق المبنية. فغرب باب الفرخ ظهرت منطقة تجارية وسكنية جديدة بها عمارات ومكاتب ومحلات تجارية وفنادق وغرب هذه المنطقة وأبعد منها غربا تم تشييد الأحياء السكنية على نمط الفن المعماري الأوربي مثل حي العزيزية الذي ابتدأت به الأشغال سنة 1886م والجمالية 1883م والسليمانية²⁶ 1890م بينما تم خلق مدينة إدارية جديدة²⁷ عند قدم القلعة في حي سراي القديم وابتدأت في وضع مشاريع حضرية جديدة تباعا للمعايير الغربية الحديثة. ما بين 1893م و 1900م تم طمر الخنادق الواقعة شمال وغرب الأسوار المملوكية للمدينة لتشييد طرق مدارية جديدة تستقبل الترام الذي ربط الأحياء الجديدة بالمدينة القديمة. هكذا لحق ركب العهد الجديد بحلب.

ملحوظات

- 1 - ابن الشحنة محب الدين محمد، الدر المنتخب في طريق مملكة حلب يوسف الأول ساركيس بيروت 1909م.
- 2 - العربية حلب تعني حلب.
- 3 - ابن الشحنة سبق ذكره ص 15.
- 4 - ابن الشحنة سبق ذكره ص 20.
- 5 - ابن الشحنة سبق ذكره ص 20.
- 6 - للمزيد من المعلومات J,Connella, khayyata, kohlneyer, Dieztitadelle von Aleppo

- 7 - انظر بخصوص الفترات الأولى: 12.14 pp Diezidelle, khayyata, kohlmeier, connella
- 8 - كوب وويرت H.Gaube et E. Wirth حلب، ويسبادن، 1984م، ص 354.
- 9 - موترد ويوادر R/ Moutorde & A. Poidebard 'le limes de chalkis' باريس 1945م.
- 10- بروكبيوس Procopius ، «تاريخ الحروب» الكتاب الثاني، 8، ص 11-132.
- 11- تشلنكو C.Tchalenko، القرى القديمة بسوريا الشمالية، باريس 1959م، 2، ص 12.
- 12- ابن شداد محمد بن علي، الاعلاق الخطيرة سورديل، دمشق، 1953م، ص 30.
- 13- ابن شداد، سبق ذكره ص 143-150.
- 14- ابن حوقل محمد بن علي، صورة الأرض، كرمير، ليدن 1998-1999م، ص 177.
- 15- المقدسي محمد بن احمد، احسن التقاسيم، دي كوجي De Geoze ليدن 1906م، ص 155.
- 16- ناصر اخسروا ابو معين «كتاب الأسفار» وير طهران 1972م ص 12.
- 17- ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، ويستنفيلد ليبزغ 1866-1873م، ص 306.
- 18- ابن جبير محمد بن أحمد «رحلة ابن جبير» رايت ليدن 1907م، ص 252.
- 19- ياقوت، سبق ذكره ص 310.
- 20- ابن شداد، سبق ذكره.
- 21- ابن شداد، سبق ذكره ص 70-92 و 134-138.
- 22- ابن شداد، سبق ذكره، ص 144-149 من أجل التحليل انظر كوب ويرن سبق ذكره.
- 23- ابن العجمي، صبت احمد ابن إبراهيم، «كنوز الذهب في تاريخ حلب» بيروت 1950م.
- 24- ابن الشحنة، سبق ذكره ترجمة سوفجت Sauvaget بيروت 1933م.
- 25- من أجل التفاصيل انظر كوب وويرت، حلب، سبق ذكره ص 87-93.
- 26- لدراسة تطور حلب منذ أواخر القرن التاسع عشر انظر كوب وويرت حلب، سبق ذكره، ص 45-49.
- 27- م ماوز MMaoz الإصلاحات العثمانية في سوريا وفلسطين اكسفورد 1968م، ص 87-107.

فواتح السور في القرآن الكريم (الوظائف والرهانات الفنية)

د. عبد المالك أشهبون (المغرب)

على سبيل التقديم

تعددت المصطلحات التي يراد بها توصيف الخطاب الافتتاحي في معاجم اللغة وقواميسها ما بين تصدير ومدخل وبداية وتقديم وفاتحة... وهذا ما يدل على أن الفارق الحاسم بين هذه المصطلحات يظل غير محدد بالدقة المطلوبة. إلا أن بعض هذه المصطلحات كانت (وما تزال) لصيقة بحقل معرفي معين، ومرتبطة به أيما ارتباط؛ ذلك هو شأن خطاب «المطالع» في الشعر العربي، و«التقديم» لكتاب في مختلف المجالات المعرفية، و«البداية» المتعلقة بالنصوص السردية (رواية وقصة وحكاية...). أما مصطلح «الفاتحة» فيكاد يختص بالنصوص القرآنية بصفة عامة. إذ جرت العادة على سماع القدامى وهم يقولون «فواتح السور»، ويعنون بها أوائل السور.

ونستطيع أن نتحدث، في هذا النطاق، عن تعدد ملحوظ في الخطاب الافتتاحي في النص القرآني، وهذا التعدد مرتين بتعدد بنيات النص القرآني التي تشكل في النهاية عناصر القوة في انسجام النص القرآني وتلاحم أطرافه البانية.

هكذا نستطيع الحديث عن ملفوظات افتتاحية شديدة الشيوع في مفتحات النص القرآني عامة والقصصي على وجه الخصوص: فهناك البسمة، ثم الحروف المقطعة، بالإضافة إلى الوضعيات الافتتاحية المختلفة للنص القرآني ذي لطابع السرد (القصص القرآني). من هنا وجب التركيز على كل هذه المكونات الإستراتيجية في بناء النص القصصي القرآني، وذلك لاستجلاء بنيتها الخطابية، واستكناه رهاناتها الفنية، ووظائفها الجمالية. وكل ذلك في سياق ما يسمى، عادة، باستكشاف مظاهر الإمتاع والمؤانسة في تكون النص القرآني من حيث التشكل والدلالات.

ويمكن تنظيم الحديث عن الخطاب الافتتاحي في القرآن الكريم، بصفة عامة، وفي قصصه على وجه الخصوص، انطلاقاً من محطات إجرائية أساسية، يمكن للباحث

المتفحص أن يرصد منها: خطاب البسمة أولاً، وفواتح السور التي ترد على شاكلة أحرف مقطعة ثانياً، وأخيراً تنوع الوضعيات الافتتاحية في قصص القرآن الكريم في مستوى ثالث.

أولاً: البسمة أو فاتحة الفواتح

تشكل عبارة بسم الله الرحمن الرحيم أول مقطع تفتتح بها سور القرآن الكريم، ولبلاغة هذه العبارة على المستوى الديني والتواصلي أضحت مفتتحاً مهيمناً على كل الخطابات الشفوية منها والمكتوبة في الثقافة العربية الإسلامية. وبهذا الفهم الديني الذي غدا ذا بعد تواصلي، تم تأييد هذه العبارة المتعددة الدلالات، والمنفتحة على شتى التأويلات حسب الأسيقة التداولية التي ترد فيها.

ولقد افتتح الله سبحانه وتعالى سورة "الفاتحة" وكل سور القرآن . ما عدا سورة التوبة . ليرشد المسلمين إلى أن يبدؤوا أعمالهم وأقوالهم باسم الله الرحمن الرحيم، التماساً لمعونته وتوفيقه، ومخالفة للوثنيين الذين يبدؤون أعمالهم بأسماء آلهتهم أو طواغيتهم فيقولون: باسم اللات، أو باسم العزى، أو باسم هبل...

وهذه السورة الكريمة مكية وآياتها سبع بالإجماع، وتسمى «الفاتحة» لافتتاح الكتاب العزيز بها، حيث إنها أول القرآن في الترتيب لا في النزول، وهي . على قصرها ووجازتها . قد حوت معاني القرآن العظيم، واشتملت على مقاصده الأساسية بالإجمال، فهي تتناول «أصول الدين وفروعه، تتناول العقيدة، والعبادة، والتشريع والاعتقاد باليوم الآخر، والإيمان بصفات الله الحسنى (...). فهي كالأم بالنسبة لبقية السور الكريمة ولهذا تسمى « أم الكتاب» لأنها جمعت مقاصده الأساسية»⁽¹⁾.

وتستمد عبارة: «بسم الله الرحمن الرحيم» ألقها وجاذبيتها من حضورها المطلق في مفتحات النص الديني(القرآن الكريم)، كما أن السنة النبوية تزيد من ترسيخ هذه العبارة وضمان ديمومتها في الزمان. فهي، بالتالي، عبارة عابرة للزمان والمكان. فقد قال الرسول (ص): «بسم الله الرحمن الرحيم فاتحة كل كتاب أول كل شيء كتبه الله في اللوح المحفوظ: بسم الله الرحمن الرحيم. وأول ما كتبه القلم بسم الله الرحمن الرحيم فإذا كتبتم كتاباً فاكتبوها أوله فهي مفتاح كل كتاب».

وقال عليه الصلاة أيضاً: كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع. أي ناقص البركة.

ويرى الرماني أن كل آية لا تخلو من تضمين معنى لم يذكر باسم أو صفة، فمن ذلك: «باسم الله الرحمن الرحيم» فقد تضمن التعليم لاستفتاح الأمور على التبرك به، والتعظيم لله بذكره. وأنه أدب من آداب الدين وشعار للمسلمين، وأنه إقرار بالعبودية، واعتراف بالنعمة التي هي أجل النعم، وأنه ملجأ الخائف.. إلى غير ذلك مما تضمنته الآية الكريمة².

كما أن السلف من فقهاء وعلماء المسلمين أسهبوا في الحديث عن دلالات هذه العبارة وتأويلاتها، وفي الاستغناء في شرح الأسماء عن شيخه التونسي: أجمع علماء كل أمة أن الله عز وجل افتتح كل كتاب بالبسملة.

وورد أن رسائله (ص) إلى الملوك والآفاق افتتحت بسم الله الرحمن الرحيم على الرغم من أنها كانت موجهة إلى الكفار⁽³⁾. كما أن النسفي في تفسيره يقول: «معاني كل الكتب مجموعة في القرآن، ومعاني القرآن مجموعة في الفاتحة، ومعاني الفاتحة مجموعة في البسملة، ومعاني البسملة مجموعة في بائها. ومعنى الباء في نقطتها ومعناها: بي كان ما كان وبى يكون ما يكون»⁽⁴⁾.

لا بد من أن نشير في هذا الصدد إلى أنه وقع الاختلاف في طبيعة تسمية البسملة، فهل هي آية مستقلة في أول كل سورة كتبت في أولها، أو أنها إنما بعض آية في كل سورة أو أنها كذلك في الفاتحة دون غيرها أو أنها إنما كتبت للفصل بين السور لا أنها آية على قول العلماء سلفاً وخلفاً.

وفي هذه القضية بالذات وقع خلاف في طبيعة تصور العلماء المسلمين لوضعية البسملة هاته، حيث قالت أم سلمة رضي الله عنها: «قرأ رسول الله (ص) في الفاتحة وعدَّ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين آية»، ومن أجلها اختلف في أنها آية برأسها أم بما بعدها وما رواه أبو هريرة عنه يدل على أنها آية تامة منها وحديث أم سلمة رضي الله عنها يدل على أنها ليست تامة منها بل هي بعض آية وإنما تنتم آية بما بعدها⁽⁵⁾...

وهكذا، أصبحت البسملة سمة بلاغية مرتبطة بالقول الإسلامي (الشفوي ومنه والمكتوب) أريدَ بها مخالفة ما كان عليه المشركون في طريقة تواصلهم. ولقد أراد فريق من الفقهاء أن يتخذوها فاتحة للرسائل والمؤلفات، فوجدوا لذلك حديثاً يقول: «كل أمر ذي بال لا

يبدأ فيه باسم الله فهو أبتَر»⁽⁶⁾. كما عزا أبو هلال العسكري جُعل أكثر الابتداءات بالحمد لله؛ لأن النفوس تتشوف إلى الثناء على الله؛ فهو داعية إلى الاستماع. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كل كلام لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو أبتَر»⁽⁷⁾. فالفاتحة في القرآن الكريم لها أكثر من رهان، منه ما هو ديني بحث، ومنه ما هو فني يدخل في بناء القصة في النص المقدس.

من خلال ما سبق، يحق لنا التأكيد على أن البسمة خطاب قلبي مرتين بالنص الديني الإسلامي بصفة عامة (القرآن منه والسنة)، وتم ترحيل هذا المفتاح من المجال الديني إلى مجالات دنيوية مرتبطة بفن القول الشفوي منه والمكتوب، حيث غدا سمة أسلوبية مخترقة لكل الأزمنة والأمكنة، تحمل عناصر قوتها من بعدها الديني من جهة وألقها التواصلية من ما يسمى بـ«معهود العرب والمسلمين» (أي من عاداتهم في مجال فنون القول بصفة عامة).

ثانياً: بدايات السور على شاكلة أحرف متقطعة

غالباً ما يستتبع تلك البسمة ذات الطابع الاستهلاكي حروف هجائية مقطعة تدخل، من منظورنا، في إطار الخطاب الافتتاحي المتنوع والمتعددة في القرآن الكريم. ومعلوم أن العلماء قد خصوا فواتح سور القرآن بعناية كبيرة، وحاولوا تفسيرها، وتقديم تخريجات بشأنها، وبخاصة «ما تعلق منها بالسور التي افتتحت ببعض الحروف»⁽⁸⁾.

فما هو متفق عليه كل الاتفاق هو أن تخصيص وضع هذه الرموز في فاتحة بعض السور دون بعضها الآخر، يدل على وجود تنظيم ضمني مقصود. هذه الملاحظة تنفي افتراض الصدفة، أو مجرد شرود ذات سلبية، غير واعية. وليس لنا أن نحمل هذه الظاهرة على طارئ نفسي أو عضوي مفاجئ لدى النبي، ولا نؤولها باعتبارها نقصاً أدبياً في نص يعد بحق كاملاً.

وفي هذا النطاق، يفرد صبحي الصالح مبحثاً خاصاً في كتابه القيم: «مباحث علوم القرآن»، يستقصي فيه ماهية الفواتح في القرآن الكريم، وبالضبط في السور المكية⁽⁹⁾، محاولاً الاقتراب من الحكمة من وجود حروف الهجاء هذه في فواتح السور المكية. إذ إن هذه الحروف، من وجهة نظره، هي بمثابة فواتح نصية متعددة، بصيغ مختلفة، منها البسيط

المؤلف من حرف واحد، وذلك في سور ثلاث: صاد وقاف والقلم (س 38، 50، 68). إذ تنفتح الأولى بحرف: (ص)، والثانية بحرف (ق)، والثالثة بحرف (ن).

ومن هذه الفواتح عشر مؤلفة من حرفين: سبع منها متماثلة تسمى «الحواميم»؛ لأن أوائل السور المفتحة بها «حم»، وذلك ابتداء من سورة 40 حتى 46، والسورة الثانية والأربعون منها خاصة مضمومة إلى حم فيها (عسق)، وتتمة العشر (طه) في السورة الثامنة والثلاثين.

أما الفواتح المؤلفة من ثلاثة أحرف، فيجدها القارئ في ثلاث عشرة سورة: ست منها على هذا التركيب (الم). وهي في السور: 2، 3، 29، 30، 31، 32، وخمس منها بلفظ (الر) في مستهل كل من سور يونس وهود ويوسف وإبراهيم والحجر (س 10، 11، 12، 14، 15)، واثنان منها تأليفهما هكذا (طسم) في السورتين السادسة والعشرين والثامنة والعشرين. بقي أن ثمة سورتين مُفْتَتِحَتَيْنِ بأربعة أحرف، إحداهما «سورة لأعراف» التي أولها (المص)، والأخرى «سورة الرعد» التي مستهلها (المر). وتكون «سورة مريم» أخيراً بمثابة السورة الوحيدة المفتحة بخمسة حروف مقطعة هي: (كهيعص).

ولقد سبق للباقلاني أن تناول هذه المسألة في نطاق الإعجاز القرآني، ذلك أن الحروف التي بنى عليها كلام العرب تسعة وعشرون حرفاً. وعدد السور التي افتتح فيها بذكر الحروف ثمانٍ وعشرون سورة. وجملة ما ذكر من هذه الحروف في أوائل السور حروف المعجم نصف الجملة، وهو أربعة عشر حرفاً، ليدل بالمذكور على غيره، وليعرفوا أن هذا الكلام منتظم من الحروف التي ينظمون بها كلامهم. والذي تنقسم إليه هذه الحروف على ما قسمه أهل العربية وبنوا عليها وجوهها، نذكر منها ما يلي:

. فمن ذلك أنهم قسموها إلى حروف مهموسة وأخرى مجهورة: فالمهموسة منها عشر: وهي الحاء، والهاء، والخاء، والكاف، والشين، والثاء، والفاء، والتاء، والصاد، والسين.

. وما سوى ذلك من الحروف فهي مجهورة.

وقد عرفنا أن نصف الحروف المهموسة مذكورة في جملة الحروف المذكورة في أوائل السور. وكذلك نصف الحروف المجهورة على السواء، لا زيادة ولا نقصان⁽¹⁰⁾.

إلا أن السؤال الذي يواجهنا، ونحن بصدد مقارنة هذه الحروف المقطعة في بداية النص الديني، هو كالتالي:

. ألا تؤثر تلك الحروف المتداخلة على تلقي النص الديني، علماً بأن البلاغيين وضعوا أسس الكلام المقبول أن يكون مطلعاً خالياً من الكلمات المتنافرة التي تنفر القارئ بدل أن تستمليه إلى القراءة؟

إلا أن الجواب سرعان ما يجد طريقه إلى كل باحث في هذه القضية بالذات، حيث يرى الرافعي أن «بلاغة البشر إنما تعود إلى ما اشتمل عليه التعبير من الخيال الشعري أو صور البيان المختلفة، أما القرآن فلا يستعين بشيء من ذلك في إحكامه عباراته، والتأني بها إلى النفس، وليس إلا أن تقرأه حتى تحس من حروفه وأصواتها وحركاتها ومواقع كلماته، وطريقة نظمها بأنه يخرج من نفسك، وبأن النفس ذهبت مع التلاوة أصواتاً...»⁽¹¹⁾.

ولقد أشار الطبري في سياق تفسيره لحروف المعجم التي في فواتح السور إلى كون الحرف الواحد منها يحمل دلالات متعددة، قياساً على استعمال الكلمة الواحدة نفسها في معان متعددة عند العرب. يقول في هذا السياق: «فإن قال قائل: فكيف يجوز أن يكون حرف واحد شاملاً للدلالة على معان كثيرة مختلفة؟

قيل: كما جاز أن تكون كلمة واحدة تشتمل على معانٍ كثيرة مختلفة، كقولهم للجماعة من الناس: أمة، وللحين من الزمان: أمة، وللرجل المتعب المطيع لله: أمة، وللدين وللملة: أمة، وكقولهم للجزاء والقصاص دين، وللسلطان والطاعة: دين، وللتذلل: دين، وللحساب: دين، في أشباه لذلك كثيرة يطول الكتاب بإحصائها، مما يكون من الكلام بلفظ واحد، وهو مشتمل على معان كثيرة»⁽¹²⁾.

ولقد تعددت وجهات النظر بخصوص دلالة هذه الحروف الهجائية في فواتح السور، وكل وجهات النظر لا تدخل في نطاق الجواب القطعي الحاسم حول وضعية تلك الحروف الهجائية الواقعة في صدارة السور، بل هي اجتهادات لا تزيد إلا من غموض هذه الحروف الهجائية، بما تضيفه عليها من سمة التعقيد الذي يصعب معه الوصول إلى تأويل/ تفسير نهائي. ويمكن تقريب وجهات النظر هاته على النحو التالي:

1 . الفواتح سرّ من أسرار الله تعالى

لا يخفي البعض طابع التعقيد الذي يلف نظير هذه الحروف الهجائية التي نجدها في مقدمة بعض السور، حتى وهم يقدمون فيها وجهة نظر معينة، فإنهم ينتهون إلى خلاصة مؤداها أنه ما من تأويل حقيقي لهذه الحروف، وبهذا يفوضون أمر حقيقة هذه الحروف إلى

الله تعالى. وأزلية هذه الحروف «ما انفكت . على سائر الأقوال تحيطها بالسرية، وسريتها تحيطها بالتفسيرات الباطنية، وتفسيراتها الباطنية تخلع عليها ثوباً من الغموض لا داع إليه، ولا معول عليه»⁽¹³⁾.

وفي هذا السياق، يعتبر أبو هلال العسكري أن هذه الحروف تفرع الأسماع بشيء بديع ليس للمتلقين بمثله عهد؛ ليكون ذلك داعية لهم إلى الاستماع لما بعده، إلا أنه أبو هلال يعجز عن تفسير سر هذه الحروف، مختتماً كلامه بقوله: «والله أعلم بكتابه»⁽¹⁴⁾.

كما أن في تفسيره (خطاب الحاشية)، يتوقف عبد الودود يوسف حول الجدوى من إيراد هذه الحروف في كثير من السور القرآنية بصفة عامة. فمن وجهة نظره، «إن هذه الحروف المقطعة بُدئ بها لتنبية السامع إلى ما سيأتي بعدها من كلام. وقد مال المفسرون إلى الرأي القائل أنها وضعت لتحدي العرب أن يأتوا بكلام مثل القرآن الذي هو من هذه الأحرف. وقد وقف جمهور المفسرين عندها وقالوا: الله أعلم بمراده»⁽¹⁵⁾.

ولقد لخص هذا الموقف من هذه الحروف الباحث مالك بن نبي بقوله «لقد حاول معظم المفسرين أن يصلوا من موضوع هذه الآيات المغلقة إلى تفاسير مختلفة مبهمة، أقل أو أكثر استلهاماً للقيمة السحرية التي تخص بها الشعوب البدائية الكواكب، والأرقام، والحروف. ولكن أكثر المفسرين تعقلاً واعتدالاً هم أولئك الذين يقولون في حالة كهذه بكل تواضع: «الله أعلم»⁽¹⁶⁾.

وهذا التصور في تفسير بعض ما غمض من القرآن الكريم كان الباعث على تغليب الجانب الاعتقادي الصارم الذي أدى بدوره إلى وضعية مسدودة، أصبحت معها الكثير من الأسئلة فيما يخص الخطاب القرآني، «مما لا يمكن التفكير فيه (Impensable)، ومما لم يفكر فيه فعلياً (Impensé) إلى يومنا هذا»⁽¹⁷⁾.

وفي هذا الصدد، ينبه أركون إلى أن تاريخ الفكر أصبح يعتمد على قراءة النصوص الأدبية منها والنظرية، وفق مناهج القراءة التي تغيرت وتعددت بعد ازدهار البحوث اللسانية والسيمائية في السنين الأخيرة، فقد أصبحت «القراءة عملية معرفية شاملة تجمع بين التحليل اللغوي والتساؤل التاريخي والتدبير الفكري لاستخراج الجدلية الكامنة بين الحقول الثلاثة»⁽¹⁸⁾، وهذا لن يتم إنجازه على صعيد الدراسات القرآنية ما لم يتم التمييز، حسب أركون دائماً، بين

«القرآن الكريم» والظاهرة القرآنية التي تعني تغذية الروح الإسلامية بكلام الله تعالى ودراسة النصوص القرآنية كما ندرس الظاهرة الفيزيائية أو البيولوجية أو الاجتماعية أو الأدبية.

2. تأملات غامضة في فحوى هذه الحروف الهجائية

خاض القدماء في معنى هذه الفواتح، إلا أنهم لم يدلوا فيها برأي قاطع، فمنهم من عزا حضورها في القرآن الكريم للدلالة على أن هذا الكتاب المقدس مؤلف من حروف التهجي المعروفة، فجاء بعضها مقطوعاً منفرداً، وجاء تمامها مؤلفاً مجتمعاً، ليتبين للعرب أن القرآن نزل بالحروف التي يعرفونها؛ فيكون ذلك تقريباً لهم ودلالة على عجزهم أن يأتوا بمثله. وقد أسهب في بيان هذا الرأي من المفسرين الزمخشري وتبعه البيضاوي، كما انتصر لذلك ابن تيمية وتلميذه الحافظ المزي⁽¹⁹⁾. يقول الحلاج في هذا الصدد: «علم كل شيء في القرآن، وعلم القرآن في الأحرف التي في أوائل السور، وعلم الأحرف في لام ألف وعلم لام ألف في ألف، وعلم الألف في النقطة».

وفي هذا الصدد، يورد صبحي الصالح، كذلك، تأويلات مجموعة من الدارسين، سواء منهم المستشرقون (شبنجلر، ولوث، ونولدكه...)، أو الدارسون العرب من أمثال ابن عربي في شطحاته الصوفية التي تعتمد على تصويره الخاص. وتستمد دلالتها من مصطلحات الصوفية وأسرار أصحابها، ليعلق بقوله أن ذلك لا يمكن أن يعطي صورة صادقة على التفسير الإسلامي المعتمد لفواتح السور، بالإضافة إلى تأويلات ابن عباس في تأويله لـ(كهيعص): الكاف من كريم، والهاء من هودن والباء من حكيم، والعين من عليم، والصاد من صادق، وقس على ذلك... فكلها افتراضات وظنون يختلف فيها الباحثون مذاهب شتى...⁽²⁰⁾.

ويبدو أن عوامل التعقيد التي تلازم هذه الفواتح هي التي تخلق لدى القارئ ذلك النزوع الخفي إلى الاهتمام بفحوى ما سيتلو تلك الحروف، كما أنه «لا يثير الاهتمام إلا التثبيته، ولن ينبه الناس ويقرع أسماعهم صوت أحل وقعاً من الحروف المقطعة الأزلية التي همستها السماء في أذن الأرض!»⁽²¹⁾.

هكذا رأى هؤلاء المفسرون في هذه الحروف المقطعة وحياً إلهياً معجزاً وقبساً متعالياً، يقيم بينه وبين تأويله الإنساني حجاباً ومسافة. وتجلت تلك المسافة في تنصيب هذه الحروف

مثالاً، بمقدور القارئ قراءته وتهجيته، لكنه لا يستطيع أن يصل إلى كنهه، وفي الاعتراف بعجز الوعي الإنساني عن تملك وتفسير هذه الحروف، يستمر النص القرآني محاطاً بأسرار وبهالة لا تنطفئ، ويستمر القارئ حائراً، بعد أن أسلم روحه وعقله إلى نص لا يحاكيه أحد ولا يضاهيه نص.

3. وجهة نظر استشراقية في مقارنة فواتح السور

يستحضر زكي مبارك رأياً هاماً لأستاذه المستشرق بلانشو Blanchot حول فواتح السور، حيث يعرض عليه تأويلاً جديراً بالمراجعة والتعليق. ففي رأيه أن الحروف (الم، الر، حم، طسم) هي كالحروف (A O I) التي توجد في بعض المواطن من (Chansons de geste)؛ فهي إشارات وبيانات موسيقية يتبعها المرتلون.

ولقد كانت الموسيقى القديمة بسيطة، يشار إلى ألقانها بحرف أو حرفين أو ثلاثة، وكان ذلك كافياً لتوجيه المغني أو المرتل إلى الصوت المقصود.

أما في الكنائس المسيحية بأوروبا، حيث لا تزال تحفظ تقاليد الغناء الغريغوري (Le chant grégorien) وفي إثيوبيا مثلاً، يوجد اصطلاح موسيقي مشابه لذلك؛ فإن رئيس المرتلين يبدأ الصوت بالحروف التي تذكر بـ (الم) في القرآن أو (A O I) في نشيد رولان. ويؤيد رأي بلانشو أن (الم) تنطق هكذا عند الترتيل (ألف، لام، ميم)، فهي ليست رمزاً كتابياً، ولكنها رموز صوتية (22) (21).

ويمكن ترجيح كفة هذا التأويل اعتماداً على مبدئين أساسيين هما:

1. تباعد المخارج الصوتية لهذه الحروف، وهذا التباعد يبسر إمكانية أن يكون وقع هذه الأصوات محموداً ومؤثراً على السامع.

2. ارتباط القرآن الكريم بظاهرة السجع في عمومته.

3. أهمية هذه الحروف المقطعة تكمن في دعوة المتلقي إلى أن ينظر إلى الحرف قبل

دخوله في التأليف حيث يصير معها لفظاً، وقبل أن يؤول أمر هذا اللفظ إلى معنى يكون به التعبير إخباراً أو أمراً ونهياً وتعجباً... وقبل أن تنتظم هذه الحروف في سياق الخطاب الافتتاحي ككل، فهي تبعث في دواخل القارئ/المستمع شعوراً ممزوجاً بالاستغراب. وأكبر الظن أنها حروف توعز بقداسة وغرابة ما سيلي.

إنها حروف تحضر عند تصورها هيبية تحيط بالنفس، وتغمرها من جراء هذه الحروف بما هي أصوات مسموعة، وحروف تتوالى في النطق، كأنما هذه الحروف حتى ولو أخذت من بين أخواتها، وأفردت لأدت من الفصاحة ما تؤديه في مكانها من الآية.

هكذا نستطيع القول إن جاذبية القرآن الكريم أمر متفق عليه، وهذا أمر يستوي فيه العالم الذي يتذوق الحروف، ويستمرئ تركيبها، والجاهل الذي يقرأ ولا يثبت معه من الكلام إلا أصوات الحروف. ولا جهة لتعليل ذلك إلا ما قدمناه. حسب قول عبد الغني محمد بركة. من إعجاز نظمه بخصائصه الموسيقية، وتساوق هذه الحروف على أصول مضبوطة من بلاغة النغم بالهمس والجهر والقلقة والصفير والغنة ونحوها، ثم اختلاف ذلك في الآيات بسطاً وإيجازاً، وابتداءً، وإفراداً وتكريراً⁽²³⁾.

انطلاقاً من هذه التفسيرات الأولية، واعتباراً لكون القرآن الكريم كلام الله الذي يعتمد في الإقناع على سحر بيانه، وعلى الجانب الإنشادي الذي يستند على التجويد، فإن هذه التراتيل تحتاج إلى ممهّدات من ذات النوع، أي تلك التي لها علاقة بالترنيمات. من هنا جاءت أهمية تلك الحروف المقطعة في بدايات السور القرآنية.

إنها ذات الحروف التي يراد لها أن ترجع في الأذان أصداءها الحلوة المشوقة والمثيرة. فلقد كان العربي «الموغل في عناده، الممعن في عتوه وفساده، يسمعه فيدخل على قلبه بلا إذن، ويتمكن من نفسه دون جهد، ويملك أسماعه جمال وقعه وحسن جرسه»⁽²⁴⁾. فالقرآن بهر العرب برونقه وخبب ألبابهم جرسه ووقعه، وملك نفوسهم ما فيه من جمال اللفظ، وبراعة الصورة وسمو البيان وروعة الأداء.

ولقد ذكر محمد علي الصابوني، صاحب "صفوة التفاسير"، أن التصدير بهذه الحروف الهجائية يجذب أنظار المعرضين عن هذا القرآن، «إذ يطرق أسماعهم لأول وهلة ألفظ غير مألوفة في تخاطبهم، فينتبهوا إلى ما يلقي إليهم من آيات بينات، وفي هذه الحروف وأمثالها تنبيه على «إعجاز القرآن». فإن هذا الكتاب منظوم من عين ما ينظمون منه كلامهم، فإذا عجزوا عن الإتيان بمثله، فذلك أعظم برهان على إعجاز القرآن»⁽²⁵⁾.

هكذا أنثرت تلك الحروف ضرباً من الإيقاع الطريف الأخاذ، والتلوين الصوتي المبهر الذي كان يكمله لاحقاً بضروب من الإيقاعات الصوتية التي يتكأ على البديع وألوانه، وعلى الخصوص ما يتعلق بالسجع. فهذه الحروف المفردة أو المركبة هي عبارة عن وعاء ملئ

بإيقاعات موسيقية مشحونة بترنيمات لحنية، تحيل على طقوس إنشادية دينية ضاربة في القداسة. وبما أن نظم القرآن هو من نوع النثر المسجوع، وإن لم يجر على مألوف العرب في نثرها المرسل وسجعها الملتزم، بل هو آيات وفواصل يشهد الذوق السليم بانتهاء الكلام عندها، فتارة تتدرج تلك الفواتح الصوتية في سياق تركيب أسلوبى سجعى، وطوراً تكون موازنة وازدواجاً.

من خلال ما سبق، يمكن تلخيص وجهات النظر لهذه المسألة المثيرة إلى ما يلي:

- وجهة نظر تعتبر أمر معرفة أسرار هذه الحروف تظل قصراً على الخالق تعالى، وبالتالي بدا وكأن أصحاب هذا الرأي متخوفين من إبداء رأي صريح فيها. حيث يتم إقصاء أي اجتهاد بشري في الاقتراب من فحوى هذه الحروف الاستهلالية. وغالبا ما ترتبط هذه الرؤية بنظرة الفقهاء المتشددین في الأخذ بحرفية القرآن في التفسير والشرح والتأويل.
- أمر هذه الحروف المقطعة يؤول إلى تفسيرات باطنية لا تخلو من غموض، تعتمد على ذوق أصحابها، وتنطلق من شطحاتهم الصوفية التي لا تدخل في نطاق التفسيرات القطعية، بل تتدرج في مجال الظنون والتكهنات (محيي الدين ابن عربي...).
- وجهة نظر مرتبطة بما هو إيقاعي، موسيقي، إذ يعتبر أصحاب هذا الرأي هذه الحروف المقطعة بمثابة مداخل صوتية، لحنية، إيقاعية تمهد للدخول في عالم النص القرآني (المستشرق بلانشو).

أما أهداف هذه الحروف المقطعة، فيمكن تقديرها حسب ما يلي:

- . فواتح حرفية تلعب دور التنبيه، وجذب انتباه السامع إلى ما سيلبي من كلام.
- . خلق توتر موسيقي داخلي في بدايات النص المقدس يتراوح بين التحديد واللاتحديد، بين الخفاء والتجلي، وذلك لخلق الشروط الأولية التي يتمكن من خلالها القارئ من التلقي المناسب لظاهرة القرآن المعجز ببيانه وبدلالاته.
- . فواتح حرفية شبيهة بمقدمات المعزوفات الموسيقية، ما دام من المعول الاعتماد على مكونات النص الديني المثيرة، سواء تعلق الأمر بتلاوة هذا النص الديني أو قراءته قراءة خطية تعاقبية.
- . طابع الغرابة والغموض يضفي على البدايات هالة من الأعجاز الذي سيتزايد كلما توغلنا في عمق السور.

هوامش ومراجع:

- 1 - محمد علي الصابوني: "صفوة التفاسير"، الجزء الأول، دار الفكر، بيروت، 2001، ص: 18.
- 2 - عبد الغني محمد سعد بركة: "الإعجاز القرآني، وجوهه... وأسراره"، مطابع المختار الإسلامي، القاهرة، ط: 1، 1989، ص: 97.
- 3 - الصالحي المحفوظ: "معاني البسملة وفضائلها وحكمها"، مجلة: "الإرشاد" (المغرب)، العدد: 6، رجب - شعبان 1421/أكتوبر - نونبر 2000، ص: 14.
- 4 - المرجع نفسه، ص: 15.
- 5 - المرجع نفسه، ص: 22.
- 6 - زكي مبارك: "النثر الفني في القرن الرابع"، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ النشر، ص: 48.
- 7 - أبو هلال العسكري: "كتابة الصناعتين"، تحقيق: علي محمد الجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، ط: 2، 1971، ص: 457.
- 8 - عبد الرزاق بلال: "مدخل إلى عتبات النص، دراسة في مقدمات النقد العربي القديم"، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط: 1، 2000، ص: 35.
- 9 - من بين العلامات التي تمكننا من التعرف على الفارق بين السور المدنية والمكية، نذكر أن كل سورة فيها قصص الأنبياء الغابرة فهي مكية سوى البقرة. وكل سورة تفتتح بحروف التهجي كـ«الم» و«ألر» ونحو ذلك فهي مكية.» - للمزيد من التفصيل يرجى الرجوع إلى كتاب صبحي الصالح: "مباحث في علوم القرآن"، مرجع سابق، دار العلم للملايين، ط: 17، 1990، ص: 182.
- 10 - أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني: "إعجاز القرآن"، تحقيق: السيد أحمد صقر، ط: 4، دار المعارف، القاهرة 1954، ص: 44.
- 11 - محمد صادق الرافعي: "إعجاز القرآن والبلاغة العربية"، دار الكتاب العربي، بيروت، ص: 222 فما فوق.
- 12 - محمد المالكي: "دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره: جامع البيان عن تأويل أي القرآن"، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فضالة، المحمدية، 1996، ص: 297.
- 13 - صبحي الصالح: "مباحث في علوم القرآن"، مرجع سابق، ص: 237.
- 14 - أبو هلال العسكري: "كتابة الصناعتين"، مرجع سابق، ص: 457.
- 15 - عبد الودود يوسف: "تفسير المؤمنين"، دار الفكر، بدون تاريخ النشر، ص: 2.
- 16 - مالك بن نبي: "الظاهرة القرآنية"، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط: 4، 1987، ص: 276.
- 17 - محمد أركون: "الفكر العربي"، مرجع سابق، ص: 19.
- 18 - المرجع نفسه، ص: 21.
- 19 - صبحي الصالح: "مباحث في علوم القرآن"، مرجع سابق، ص: 235.
- 20 - المرجع نفسه، ص: 239.
- 21 - المرجع نفسه، ص: 246.
- 22 - للمزيد من التفصيل في وجهة نظر المستشرق بلانشو، يرجى العودة إلى كتاب زكي مبارك: "النثر الفني في القرن الرابع"، مرجع سابق، ص: 47.
- 23 - عبد الغني محمد سعد بركة: "الإعجاز القرآني، وجوهه... وأسراره"، مطابع المختار الإسلامي، القاهرة، ط: 1، 1989، ص: 6.
- 24 - محمد علي الصابوني: "صفوة التفاسير"، مرجع سابق، ص: 25.
- 25 - عبد المنعم خفاجي: "الحياة الأدبية في عصر صدر الإسلام"، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1973، ص: 54.

فلسفة العقوبة في الفقه الإسلامي

عوض محمد عوض*

مبدأ العقاب مسلم لدى كل جماعة، ويكاد أن يكون من الفطرة، لأن العقاب هو رد فعل منطقي للعدوان. غير أن عقاب الجاني ليس غاية في ذاته، وإنما هو وسيلة لغاية، وهي منع الجريمة أن تقع ابتداءً، فإذا وقعت وجب منعها أن تتكرر. لكن العقوبة لا تستطيع أن تنفذ إلى هذه الغاية مباشرة، بل لابد لها من وسائط تعينها على ذلك. وهذه الوسائط هي ما يعرف بأغراض العقوبة. والبحث في هذه الأغراض ليس ترفاً فكرياً، بل هو أمر بالغ الأهمية، لأن سياسة العقاب لا يمكن رسمها إلا في ضوء غرض يضعه المشرع نصب عينه ويسعى إلى تحقيقه، فإذا وضح هذا الغرض أمكن تحديد نوع العقوبة ومداهما وأسلوب تنفيذها أيضاً.

ولم ترتبط العقوبة على مدى التاريخ بغرض واحد، بل تعددت أغراضها وتباينت. ويميل الفكر الجنائي الحديث إلى رفض الانحصار في غرض واحد، وإلى توجيه العقوبة لتحقيق أغراض عدة، هي العدل من جهة، والردع العام والخاص من جهة أخرى. أما الغرض الأول فأدبي خالص، وأما الثاني بشقيه فنفعي. ولكل غرض من هذه الأغراض أهميته ومجاله، وعلى المشرع أن ينسق بين الأغراض جميعاً بحيث لا يطغى واحد على الآخر. فإن وقع التعارض بينها في بعض الأحوال وعز على المشرع رفعه، فليس أمامه - في نظر الفكر الجنائي المعاصر - إلا أن يرجح كفة الردع الخاص على كفة العدالة والردع العام. أما رجحان الردع الخاص على العدالة فلأن الردع الخاص - في منطق هذا الرأي - يؤدي دوراً نفعياً ملموساً ويحقق للمجتمع مصلحة أساسية، في حين أن العدالة - على أهميتها - ليس لها غير قيمة أدبية. وأما رجحانه على الردع العام فلأن الردع الخاص يواجه خطورة إجرامية محققة تنبعث من شخص الجاني، أما الردع العام فيواجه خطورة محتملة لدى الآخرين، وعند المفاضلة يكون الخطر المحقق أولى بالاهتمام من الخطر المحتمل.

ولسنا من هذا الرأي، بل الرأي عندنا أنه إذا وقع التعارض فما ينبغي أن يكون هناك اعتبار أرجح كفة من العدالة، لأن التسليم بوجود التعارض ثم التنكر للعدالة صراحة يعنى تغليب ما ليس عدلاً على ما هو عدل، ولا يخلق بمشروع أن يجعل ذلك أساساً لقواعده. والواقع أن التعارض بين الاعتبارات المختلفة إما أن يكون ظاهرياً أو حقيقياً. فإن كان ظاهرياً وكان تحقيق الردع الخاص محققاً في نفس الوقت معنى العدالة، فهي مكفولة على أي حال. وإن كان

* قاضي وأكاديمي من مصر.

التعارض حقيقيا وكان تحقيق الردع الخاص مهدرا لمبادئ العدالة فليس بوسعنا مهما تكن المبررات ترجيح ظلم لا ريب فيه على عدل لا ريب فيه.

وليس صحيحا أن تغليب العدالة على ما عداها لا يوفر الحماية إلا لقيمة أدبية خالصة؛ فهذا فهم للعدالة على غير وجهها الصحيح. ذلك بأن العدالة ليست فكرة مثالية فحسب، وإنما هي فكرة نفعية أيضا. فالعقوبة العادلة - فوق ما فيها من تأكيد للمثل العليا والقيم المجردة - كفيلة إذا ما أحسن تطبيقها وتنفيذها بزجر الناس كافة عن الإجرام، وبصدّ الجاني نفسه عن العود إليه. فأما زجر الكافة فيحققه التهديد بالعقوبة العادلة من جهة، ويحققه - من جهة أخرى - إنزال تلك العقوبة فعلا بمن أجرم. وأما ردع الجاني فيحققه توقيع العقوبة المناسبة عليه وتنفيذها على نحو يحول ما أمكن دون ترديه في الإجرام من جديد. وعلى المشرع في سعيه لتحقيق هذين الغرضين ألا يغفل العدالة مطلقا؛ فإذا قدر أن الردع العام أو الردع الخاص يقتضى توقيع عقوبة لا تسيغها العدالة لما تنطوى عليه من إفراط أو تفريط، فعليه أن يستجيب لداعى العدالة وأن يقف بالعقوبة أو يصل بها - نوعا ومقدارا - إلى حيث تقضى العدالة بأن تقف أو تصل، وعليه بعد ذلك أن يسلك سبلا أخرى لكي يستكمل وسائله ويحقق غايته. وتتحدد العقوبة العادلة على أساس مزدوج، قوامه جسامه الجريمة من جهة، وحال الجاني وظروفه من جهة أخرى. والأمر الأول موضوعي لا يختلف باختلاف الجناة، والاعتداد به يحقق الردع العام، أما الثاني فإنه شخصي يختلف من جان لآخر، والاعتداد به يحقق الردع الخاص. والسياسة الجنائية الرشيدة توجب أن تكون النصوص مرنة لكي تحقق الغرضين معا. والسبيل إلى ذلك أن يقرر المشرع لكل جريمة عقوبة تناسب جسامتها، وأن يسمح لمن يوقعها مع ذلك بقدر من الحرية يمكنه من تحقيق المواءمة بين العقوبة التي يقضى بها وبين حالة كل جان وظروفه.

ولما كانت أحكام الشريعة الإسلامية منزلة من عند الله أو مردودة إليه، فما ينبغي أن يثور الشك لحظة في الغرض الذي تتوخاه من عقاب الجناة؛ فهذا الغرض ينحصر في إقامة العدل، وهذا لا ينفي وجود أغراض أخرى للعقوبة، إلا أنها تأتي بطريقة تبعية. فالشريعة الإسلامية - كغيرها من الشرائع السماوية والوضعية - تسعى إلى حماية المجتمع وتحقيق سعادته، وذلك بضمان أمنه وكفالة استقراره وتقدمه، وحماية أفراده بصون حقوقهم، وبتعبير أخصر فإن أحكامها تسعى في الجملة إلى درء المفاصد وجلب المصالح. ولما كانت المفاصد والمصالح تتشابك وتتداخل، فإن درء المفسدة تحقيقا - أو تغليبها - للمصلحة يجب أن يكون بالقدر الذي تندفع به المفسدة وتتحقق به المصلحة، وهذا القدر لا يحدده سوى العدل. والعدل أحد المقاصد التي تدور عليها أحكام الشريعة، بل لعل له الصدارة على غيره من المقاصد. ذلك أن أحكام الشريعة أوامر ونواه، ولكل أمر أو نهي جزاء، والعدل لا ينفك عن الجزاء. ولهذا فإنه مما يجرى على السنة الفقهاء

أن العدل عماد الشريعة، كما أن التوحيد عماد العقيدة. والعدل مركز في الفطرة الإنسانية، وإذا كانت للجسد حواس فللعقل مثلها، ومن هذه الحواس حاسة العدالة. ولما كان الإسلام دين الفطرة، فمن الطبيعي أن تكون أحكامه أكثر انسجاما مع فكرة العدل.

ولا يتسع المقام هنا لاستقصاء الأحكام التي تؤكد هذا المقصد في مجال العقاب، وإنما نجتزئ ببيان الدور الذي يؤديه مقصد العدل في تقرير وفي ضبط كثير من الأحكام في هذا المجال.

أولا : مبدأ الشرعية :

هذا المبدأ يتردد في الدساتير المعاصرة، وهو مقرر في الشريعة الإسلامية، ويعد من القواعد الكلية التي تدل عليها النصوص. قال -تعالى- : {وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا} (الإسراء الآية 15)، وقال -تعالى-: {وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا يتلو عليهم آياتنا} (القصص الآية 59). وهذا المبدأ يمليه العدل، لأن الأصل في الأفعال الإباحة، وأنه لا تكليف قبل ورود الشرع؛ فمتى أريد حظر فعل أو الإلزام بفعل فالعدل يوجب إعلام المخاطب بالأمر أو بالنهي، وإلا كانت مفاجأته بالعقاب ظلما ينتزه عنه الله تعالى. وقد أراد الشرع بالندارة قبل العقاب أن يقطع الحجة على العصاة، ولهذا قال -تعالى- : {رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل} (النساء الآية 165)، وقال تنزيها لذاته عن الظلم : {ولو أنا أهلكنهم بعباد من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلنا إليك رسولا فننتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى} (طه الآية 134). والمعنى أنه لو جاز أن يحاسب الإنسان عما لم يكلف به سلفا لانخرمت العدالة وكان لعقابه على من يحاسبه وجه. وقد طبقت هذه القاعدة بصرامة بالنسبة لطائفة من الجرائم، وهي الحدود والقصاص؛ فقد تعينت أفعالها وتحددت عقوباتها، فلا تجوز الإضافة إليها. وقد يظن أن القاعدة انحسرت عن التعازير اعتمادا على أنه لا توجد نصوص تفصيلية بشأنها تحدد الأفعال المجرمة والعقوبة المقررة لكل منها، وأن لولي الأمر بناء على ذلك أن يؤدب من يشاء بما يشاء على ما يشاء. غير أن هذا القول فيه إطلاق تأباه مبادئ الشريعة وروحها، فالمتفق عليه أنه لا تعزير إلا في معصية، والمعصية هي فعل المحظور أو ترك الواجب. والأمر والنهي يقتضيان نصا، فلا جريمة إذن بغير نص، وبهذا يسلم شطر القاعدة الأول. أما الشطر الثاني وهو تحديد العقوبة فقد دل العمل على أن ولاية الأمر لم يكونوا يحرصون على إعلام المخاطبين سلفا بالعقوبة المقررة لكل معصية، غير أن هذا لا يعنى أن أصول الشرع تحظر عليهم ذلك وتخولهم سلطة العقاب دون سيق ندارة، بل إن روح الشرع - فضلا عن أصوله - توجب النص على العقوبة، لأن هذا هو ما يقتضيه العدل حتى يكون كل امرئ على بينة من أمره، وحتى لا يختل ميزان العدل إذا ترك الأمر لتقدير ولي الأمر في كل حالة على حدة؛ فقد يفضى ذلك إلى اختلاف مصائر المتهمين باختلاف أولي الأمر وما يعترتهم

من أهواء. ومن هذا نرى أن قاعدة الشرعية مقررة في شطرها الأول في الشرع، وأنها في شطرها الثاني مقررة في طائفة من الجرائم، ولا يتعارض أعمالها في سائر الجرائم مع الشرع، بل إن أعمالها فيه أكثر اتفاقاً مع مقصد العدل.

ويتفرع عن مبدأ الشرعية مبدأ آخر، هو عدم الرجعية، وهو مقرر كذلك في الشريعة الإسلامية. ويعتمد هذا المبدأ في أساسه على العدل. فالعدل يأبى أن يعاقب شخص عن فعل أتاه أو امتنع عن إتيانه إلا إذا كان ما وقع منه تالياً لصدور الأمر أو النهي، لأن تكليفه بالامتثال قبل ذلك تكليف بما لا يطاق، فإذا عوقب رغم ذلك كان هذا هو الظم بعينه. وثمة شواهد من النصوص على ذلك: قال -تعالى- في سورة النساء بياناً للمحرمات: {ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم من النساء إلا ما قد سلف} (الآية 22)، وقال -تعالى-: {حرمت عليكم أمهاتكم وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف} (الآية 23)، فدل ذلك على أن ما وقع قبل ذلك لا إثم فيه ولا عقاب عليه.

ثانياً : مناط المسؤولية :

المسؤولية عبء لا يقوى كل إنسان على حمله، وإنما يحمله من كان أهلاً لذلك. ولهذا فليس بمستبعد أن يقع الفعل المؤثم من إنسان ثم لا يسأل عنه، لأن التلازم غير مطرد بين ارتكاب الجريمة وتحمل عقوبتها. وإذا كان العدل يقضى بعقاب الجاني، فهو يقضى في الوقت نفسه بأن يكون الجاني أهلاً لأن يسأل عن أفعاله. ولهذا فاستحقاق العقاب لا يرتب فقط بارتكاب الجريمة، بل يرتب كذلك بكون الجاني أهلاً لتحمل المسؤولية. ومناط المسؤولية في القانون الوضعي هو التمييز وحرية الاختيار، وهو كذلك في الشريعة الإسلامية؛ فمناط التكليف فيها هو العقل وحرية الاختيار. وضابط العقل فيها هو البلوغ والسلامة من الآفة العقلية، أما ضابط الاختيار فهو حرية الإرادة والقدرة على الامتثال. ولهذا لا يسأل الصغير الذي لم يبلغ الحلم لعدم اكتمال عقله، ولا يسأل المجنون لزوال عقله، ولا يسأل من أتى فعلاً محظوراً نتيجة إكراه تعرض له فأعطب إرادته أو عطلها لعدم اختياره. ذلك أنه لا يكفي للعقاب إتيان مادة الفعل أو صورته، لأن العدل يأبى عقاب من كان وقت ارتكاب الفعل فاقده العقل أو الاختيار.

وقد يصاب الشخص بآفة تضعف لديه القدرة على الإدراك أو الاختيار دون أن يصل الضعف إلى حد فقد التام. وبعض التشريعات الوضعية تعتبر هذا الضعف عذراً يخفف العقاب، وبعضها يغفل شأنه ويعامل الجاني معاملة الشخص السوي. ويرى بعض المحدثين أن الشريعة الإسلامية لا تأخذ بفكرة التخفيف إلا في الجرائم التعزيرية، أما جرائم الحدود والقصاص فلا يصح فيها تخفيف العقوبة ولا استبدال غيرها بها. وهذا الرأي محل نظر في شقه الثاني؛ فالمتداول على ألسنة الفقهاء أن الحد والقصاص عقوبة محضة فيستدعى جنابة محضة، ويقصدون بقولهم هذا أنه لا ينبغي أن تخالط الجنابة شبهة، فإن خالطتها درئت العقوبة. ولا شك

أن ضعف الإدراك وضعف الإرادة شبيهة تلحق الفاعل فتخل بكمال الشروط اللازمة لإيقاع العقوبة عليه. ولهذا فالراجح لدينا أن الحد والقصاص يندريان في هذه الحالة - عدلا - وإن كان هذا لا يحول دون تعزيز الفاعل بالعقوبة الملائمة.

ثالثا : العلم شرط لاستحقاق العقاب :

ينقسم العلم من حيث محله عند فقهاء القانون الوضعي قسمين : علم بالقانون وعلم بالواقع. أما الأول فمفترض في جانب المخاطبين كافة لمجرد نشر القانون في الجريدة الرسمية، فلا يعذر أحد بعد ذلك لجهله به، ولهذا فالعلم الحقيقي به والجهل سواء. أما العلم بالواقع فلا يفترض، بل يلزم إثباته، وإلا امتنع العقاب.

وهذا التقسيم سبق إليه فقهاء الشريعة، فالعلم عندهم ينقسم إلى علم بالحكم الشرعي وعلم بالعين، أي بالواقع. ويبدو مقصد العدل واضحا فيما قدموه من حلول لمشكلة الجهل بالأمرين، وهو ما يفسر وجه الخلاف بينهم وبين فقهاء القانون الوضعي في بعض الأمور.

ويرى فقهاء الشريعة أن العلم بالحكم شرط للتكليف، لأن تكليف من يجهل الحكم الشرعي بالامتثال له تكليف بما لا يطاق، وهو لا يستقيم مع عدل الله. والأصل أن العلم بالحكم الشرعي ثابت في حق كل مخاطب ما لم يقدّم الدليل على العكس. والمسألة مردها إلى الإثبات.

على أن الجهل المعتبر في نفي التكليف هو الجهل بالحكم الشرعي وحده، أي بالأمر أو النهي، فأما إن علم ذلك وجاهل جزاء المخالفة فإن الجزاء لا يسقط عنه. وليس في هذا إخلال بمقصد العدل، إذ كان على المكلف - كما يقول الفقهاء - وقد علم بالتحريم أن يمتنع عن مقارفة الفعل المحرم، فإذا هو لم يفعل فإنه يكون عاصيا جديرا بالعقاب. والحق أن العلم بنوع العقوبة ومداه لا اعتبار له في هذا المقام، لأنه إذا كان التحريم من خطاب التكليف، فإن استحقاق المكلف للعقاب عند مخالفة التحريم هو من خطاب الوضع، فلا يلزم علم المكلف به. وهذا تطبيق لقاعدة فقهية حاصلها أن من علم تحريم شيء وجاهل ما ترتب عليه لم يفده ذلك. وإذا قيل إن في شق الجزاء تكليفا أيضا فهو تكليف بإيقاعه لا باحتماله، والمخاطب به هو ولي الأمر، فلا يجدى المخالف أن يدعى الجهل به.

هذا عن جهل المخاطب بالحكم الشرعي، أما جهله بالعين فالمتفق عليه لدى الفقهاء أنه إذا قام الجهل في جانب الفاعل وكان محله ركنا أو شرطا لازما لثبوت التحريم فلا عقاب على الفاعل. وهذا ما يقتضيه العدل أيضا، لأن من أتى الفعل بحسن نية ليس كمن أتاه وهو على بينة من أمره وإن حقق كلاهما بفعله نفس المفسدة. ذلك أن الثاني أثم، أما الأول فغير أثم، فلا ينبغي التسوية بينها في مجال العقاب. ولهذا قال الفقهاء : إن زفت إليه غير زوجته وقيل هذه زوجتك فوطئها يعتقدها زوجته فلا حد عليه، وكذلك إذا دعا زوجته فجاءته غيرها فظننها المدعوة فوطئها أو

اشتبه عليه ذلك لعماءه. وقال الفقهاء : إذا شرب ما ظنه ماء أو دواء ثم ظهر أنه مسكر فلا حد عليه.

على أن الجهل بالعين إذا حال دون العقاب في الجرائم العمدية بإطلاق – كالحدود والقصاص – لتخلف القصد الجنائي، فإنه لا يحول دون التعزير في الجرائم غير العمدية ما لم يثبت أن الفاعل كان معذورا في جهله وأنه لم يأل جهدا في تحرى حقيقة الواقع، وأن الشخص العادي كان قميئا أن يقع فيما وقع فيه لو أنه وجد مكانه. أما إذا كان الجهل ناشئا عن خفة ورعونة أو عن تقصير وإهمال، فإنه لا يعفي من التعزير، وإن كان العدل يوجب أن تكون هذه العقوبة أدنى من عقوبة من توفر العلم في جانبه، لأن الجهل والعلم لا يستويان واقعا فلا يستويان حكما.

رابعا : شخصية المسؤولية :

ربما بدا هذا المبدأ للفكر المعاصر من البديهيات التي تستغنى عن التعليل والبرهان. غير أنه لم يكن كذلك فيما مضى، بل وإلى عهد قريب. فقد كانت بعض النظم القانونية لا ترى بأسا من أن يمتد العقاب إلى غير الجاني؛ فكانت تجيز فضلا عن عقابه عقاب أفراد أسرته، وأحيانا كل عشيرته، سواء كانوا مشاركين له في الجريمة أو غير مشاركين، عالمين بفعلة أو جاهلين، وسواء كان لهم عليه سلطان أو لم يكن. ولا شك أن هذا يتنافى مع العدل، لأن العدل يأبى امتداد العقاب إلى غير من أجزم. وقد أقرت الشريعة الإسلامية هذا المبدأ فلم تجز عقاب غير الجاني. والنصوص في هذا الشأن تترى. قال -تعالى- في سورة البقرة : {تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون}{الآيتان 134 و 141}، وقال -تعالى- في سورة الأنعام : {ولا تكسب كل نفس إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى}{الآية 164}، وقال -تعالى- في سورة الطور : {كل امرئ بما كسب رهين}{الآية 21}، وقال -صلى الله عليه وسلم- لأبي رمثة حين رآه مع ابنه : «أما إنه لا يجنى عليك ولا تجنى عليه».

وقد توحى بعض النصوص بعدم اطراد هذا المبدأ وبجواز معاقبة الإنسان في بعض الأحوال على إثم لم يقع منه، بل وقع من غيره. غير أن هذا الوهم ما يلبث أن يزول، إذ يتضح عند التأمل أن العقاب لم يكن بسبب فعل الغير، بل كان بمناسبته، وإنما وجب العقاب من أجل فعل آخر أتاه من استحق العقاب. من ذلك قوله -تعالى- : {لعن الله الذين كفروا من بنى إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم، ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون، كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون}{المائدة الآيتان 78-79}، وقوله -تعالى- : {واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة}{الأنفال الآية 25}. وليس في هذه الآيات وغيرها مما هو من قبيلها دليل على انخرام مبدأ شخصية المسؤولية، لأن العقاب فيها كان إما عن ارتكاب المنكر ذاته أو عن السكوت وعدم التناهي عنه، وهو منكر بدوره.

خامسا : المساواة :

من المعلوم أن القواعد التشريعية كلها – وضعية كانت أو شرعية – هي قواعد عامة، أي أنها تسرى على كل من تتوافر فيه شروطها. والشروط التي وضعتها الشريعة الإسلامية لانطباق أحكامها شروط مجردة لا تفرق بين إنسان وغيره بسبب جنسه أو أصله أو لغته أو مكانته أو حتى بسبب دينه، وإنما هي تساوى في المعاملة بين الناس جميعا.

ومبدأ المساواة يضرب بجذوره في الشريعة ويتغلغل في عامة أحكامها. ويرجع هذا إلى سبب جوهرى صرحت به النصوص كثيرا، وهو وحدة الأصل الإنساني؛ فلا يستقيم مع عدل الله وقد خلق الناس جميعا من أب واحد وأم واحدة أن يفضل بعضهم على بعض بسبب خلقته أو انتمائه إلى أسرة أو جماعة معينة فيقرر له حقوقا يمنعها من غيره، وإنما يتفاضل الناس لديه بأعمالهم، سواء في الدنيا أو في الآخرة. والنصوص التي تقرر مبدأ المساواة لا تحصى كثرة. قال – تعالى- : {يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء} (النساء الآية الأولى)، وقال –تعالى- : {يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم} (الحجرات الآية 13). وقال - صلى الله عليه وسلم- في خطبة الوداع : «أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد، وكلكم لآدم وآدم من تراب، أكرمكم عند الله أتقاكم، ليس لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أبيض، ولا لأبيض على أحمر فضل إلا بالتقوى»، ووصف -صلى الله عليه وسلم- الناس بأنهم «سواسية كأسنان المشط»، وقال : «إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه، وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها».

وقد يبدو للناظر في بعض الأحكام أنها تنطوي على تفرقة في المعاملة بين الناس تخل بمبدأ المساواة. غير أنه يبين عند التحقيق أنه ليس فيها تمييز فئة على فئة ولا تفضيل إنسان على إنسان، وإنما يرجع اختلاف المعاملة إلى اختلال بعض الشروط المعتبرة في الحكم الشرعي. أما القاعدة المطردة في الشريعة الإسلامية فهي المساواة في المعاملة عند التساوى في العناصر الفاعلة. وهذه القاعدة هي ما تقتضيه شريعة تجعل العدل من أبرز مقاصدها، إذ لا يستقيم في ميزان العدل أن تميز إنسانا على غيره دون أن يكون لتمييزه سبب يقره العقل وتطمئن له النفس وتقبله مبررا للتمييز.

على أن التفاوت في الجزاء عن الفعل الواحد قد يقع لا على وجه المحاباة بالتحفيف عن الفاعل – وهو محذور – بل من باب النكير عليه لوجوده في حال كانت توجب عليه التنزه عن إتيان ما وقع منه. فالنعمة التي يخص الله بها بعض عباده توجب عليهم أن يكونوا أكثر التزاما بأوامر

الشرع ونواهيه، وتقتضى - عدلا - أن تكون عقوبتهم عند المخالفة أشد من عقوبة غيرهم، لأن إثمهم يكون أكبر من إثم غيرهم. والإثم لا يقاس بالمفسدة التي أحدثها الفعل فحسب، بل بها وبحال الفاعل أيضا، وهذا منتهي العدل، ليكون أصل العقاب مقابل المفسدة وتكون الزيادة فيه مقابل جحد النعمة. وهذا ما تدل عليه نصوص الشرع، قال -تعالى- في سورة الأحزاب : {يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين}(الآية 30)، وهو ما تقرره كذلك بالنسبة للزاني المحصن، إذ كان تغليظ عقوبته مقابلا لنعمة الإحصان.

وربما كان اختلاف الدين من الشبهات التي تلقى ظللا من الشك حول عموم مبدأ المساواة في الشريعة الإسلامية، بدعوى أن أحكامها لا تسوى بصفة مطلقة بين المسلمين وغير المسلمين في الحقوق والواجبات. ولا شك أن هذه الشبهة لو صحت لانخرم مقصد العدل فلم يعد من المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، وهو ما لا نسلم به. ومما يدحض هذه الشبهة أن إسلام المؤمنين به لا يكتمل إلا إذا آمنوا برسول الله السابقين وبالكتب التي أنزلت إليهم. واعتراف الإسلام بالأديان السابقة هو اعتراف بوحدة الدين، وهذا الاعتراف ينفي عن الشريعة الإسلامية دعوى التمييز بين الناس في الحقوق والواجبات لمجرد اختلافهم في الدين. ومن هنا كانت القاعدة أن لغير المسلمين مالنا وعليهم ما علينا. ويقول السرخسي إنهم قبلوا عقد الذمة لتكون أموالهم وحقوقهم كأموال المسلمين وحقوقهم. وليس صحيحا أن من أصول الإسلام أن يعامل غير المسلمين في الدولة الإسلامية بذلة وصغار. وإذا كنا نجد في بعض المؤلفات ما يرشح لهذه التهمة فإنها ثمرة تأويلات خاطئة دعت إليها ظروف تاريخية معينة، لكنها بيقين ليست من صحيح الدين.

وقد اختلف الفقهاء في قتل المسلم بالذمي على ثلاثة أقوال : فقال قوم لا يقتل مؤمن بكافر، وقال قوم يقتل به، وممن قال بذلك أبو حنيفة وأصحابه وابن أبي ليلى، وقال قوم لا يقتل به إلا أن يقتله غيلة، وذلك بأن يضجعه فيذبحه، وبخاصة على ماله. وذكر ابن رشد أن أصحاب أبي حنيفة اعتمدوا آثارا، منها أن رسول الله قتل رجلا من أهل القبلة برجل من أهل الذمة، وقال : أنا أحق من وفي بوعده، وروى ذلك عن عمر. واعتمد الأحناف كذلك على القياس فقالوا إن إجماع المسلمين على أن يد المسلم تقطع إذا سرق مال الذمي، وتساءلوا : إذا كانت حرمة ماله كحرمة مال المسلم، فحرمة دمه كحرمة دمه. وعندنا أنه إذا تساوت أدلة المختلفين فإن مبدأ المساواة يصلح أن يكون مرجحا لرأي الأحناف. ويروى أن جنازة مرت على رسول الله وكان جالسا فوقف، فقيل له إنها جنازة يهودى فقال : أليست نفسا ! وهذا دليل على أن نفوس البشر كلها متكافأ، وأن حرمة أي نفس كحرمة كل نفس.

واختلف الفقهاء في مقدار دية غير المسلم، فذهب الأحناف إلى أن قدر الدية لا يختلف بالإسلام والكفر، ولذلك فدية الذمي والحربي والمستأمن كدية المسلم. وروى أن النبي صلى الله عليه

وسلم وأبا بكر وعمر قضوا في دية أهل الكتاب بدية المسلمين. وهذا قول ابن مسعود وجماعة يعدت بهم من الفقهاء. أما الأئمة الثلاثة فيرون أن دية الكتأبى على النصف من دية المسلم. وحنة الأحناف قول الله -تعالى- : { وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله }، فقد أطلق سبحانه وتعالى القول بالدية في جميع أنواع القتل من غير فصل، فدل أن الواجب في الكل على قدر واحد.

وقد أشرنا من قبل إلى أنه إذا اختلف الرأي وتعارضت الأدلة وحب ترجيح الرأي الذي يكون أكثر اتفاقا مع مقاصد الشرع. ولما كانت النفوس تتكافأ فكذلك أبدالها، ولهذا فالأصح في اعتقادنا أن دية غير المسلم يجب أن تكون مثل دية المسلم. وهذا ما يوجهه كثير من المحدثين؛ فقد ذكر الشيخ محمود شلتوت أن نظرية اتحاد قدر الدية بالنسبة إلى جميع الناس مبنية على أن الدية في مقابل الدم فقط، والناس في نظر الشريعة من هذه الحيثية سواء. ونقل عن الشيخ محمد عبده أن الواجب في قتل المعاهد الذمي هو كالواجب في قتل المؤمن. ويرى الشيخ محمد أبو زهرة أن الحق في المسألة هو ما ذهب إليه الحنفية من التسوية بين الدماء المعصومة.

وربما ثارت شبهة كذلك في مدى مساواة المرأة بالرجل، لما هو ثابت من اختلافهما في بعض الأحكام الشرعية، كالشهادة والميراث. وقد أفاض كثيرون في تعليل هذا الاختلاف، وليس من شأننا هنا الخوض فيه. لكن الذي يعنينا أن نقول بوجه عام إن اختلاف المرأة عن الرجل في بعض الأحكام ليس دليلا على أنها في نظر الشرع أدنى من الرجل، وإنما يرجع الاختلاف إلى اعتبارات موضوعية يقرها العدل، بل يفرضها فرضا. وليس من المقبول عقلا أن تنهم الشريعة الإسلامية بالتحيز للرجل ضد المرأة لا لشيء إلا لأنه ذكر وأنها أنثى. ولو صح أن الشريعة تنتصر للرجل على حساب المرأة لأبقت على الأحكام الظالمة التي كانت تنال من حقوقها، بل من إنسانيتها في الجاهلية. ولا يمكن للناظر في كتاب الله أن يقبل مثل هذه الدعوى. قال -تعالى- : { ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا } (النساء الآية 124)، وقال -تعالى- : { فاستجاب لهم ربهم أنى لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض } (آل عمران الآية 195).

ولا ندرى كيف يكون الذكر أفضل من الأنثى وهو بعض منها، وكيف يكون أفضل منها وكلاهما يجزى عند الله عن عمله على وزان واحد. ولهذا فقد اتفق عامة أهل العلم على أن الذكر يقتل بالأنثى، وقيل إنه إجماع.

واختلف الفقهاء في دية المرأة، ومذهب الأكثرين أنها على النصف من دية الرجل وحجتهم أن عليا وعمر وابن مسعود قضوا بذلك، وأن المرأة في الميراث والشهادة على النصف من الرجل. وذهب آخرون إلى أن ديتها كدية الرجل، وذلك لقوله -تعالى- : { ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير

رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله، والإجماع على أن هذه الآية يدخل فيها الرجل والمرأة، فوجب أن يكون الحكم ثابتاً فيهما بالسوية. وقد عرض الشيخ أبو زهرة للرأيين ورجح الثاني، وعلل بأن النصوص التي اعتمد عليها الرأي الأول أكثرها أخبار آحاد والتوفيق بينها ممكن، ولا يمكن ترجيح خبر على خبر، وأن الآية صريحة في عموم أحكام الدية في القتل الخطأ. وإذا كان الأئمة الأربعة متفقين على أن دم المرأة في القصاص كدم الرجل، وأن كلا منهما يقتل بصاحبه، فمن التناقض القول بأن دية المرأة على النصف من دية الرجل، لما هو معلوم من أن الدية بدل النفس، ومقتضى المنطق أن تكون ديات النفوس المتكافئة متكافئة، وإلا اختل معنى البدلية. أما قياس دية المرأة على شهادتها وميراثها ففيه بعد، لأن لكل من الحكمين علة معقولة المعنى لا وجودها في قضية الدية. وإذا لم يكن من القياس بد، فإن قياس الدية وهي بدل نفس، على القصاص وهو إتلاف نفس مقابل نفس، أولى من قياسها على الشهادة والميراث. والخلاصة أنه إذا تساوى اثنان في الشروط الموجبة للحكم، فالعدل يوجب التسوية بينهما في ذات الحكم، ومن ثم فالرأي الذي يستقيم مع أصول الشريعة هو أن دية المرأة كدية الرجل.

سادساً : ضوابط العقاب :

السائد عند جمهور الفقهاء أن سلطة ولي الأمر في العقاب تنحصر في دائرة التعزير، أما الحدود والقصاص فلكونها عقوبات مقدرة شرعاً لجرائم محددة حصراً، فليس لولي الأمر فيها أي تقدير. وهذا القول صحيح بوجه عام. فإذا استوفي الحد وكذلك القصاص شروطه وانتفت موانعه، وجب على ولي الأمر إيقاعه دون أن يكون له أي تقدير، فليس له أن يزيد فيه ولا أن ينقص منه ولا أن يبديل به غيره ولا أن يعفو عنه، وإن جاز لولي الأمر في بعض الأحوال التي يمتنع فيها الحد والقصاص أن يستعمل حقه في التعزير. وأظهر هذه الأحوال حالة الشبهة، فهي إن كانت تدرأ الحد أو القصاص فإنها لا تدرأ التعزير بالضرورة.

والمجال الحقيقي لسلطة ولي الأمر في تقرير العقاب وتقديره هو التعزير. وسلطته فيه تكاد تماثل سلطة المشرع الوضعي في مجال العقاب، فله بوجه عام أن يقرر للفعل عقوبة أو يكتفي بما دون العقوبة من جزاءات. وإذا عاقب فله أن يعين لكل جريمة عقوبتها المناسبة من حيث النوع والمقدار، وله أن يجعل العقوبة ذات حد واحد أو يجعل لها حدين : أدنى وأقصى، وله أن يجعل للجريمة عقوبة واحدة أو أكثر من عقوبة يقضى بها على سبيل الجمع أو على وجه البديل. وله أن يقرر تشديد العقوبة أو تخفيفها إذا احتقت بالجريمة ظروف تقتضي التشديد أو التخفيف وجوباً أو جوازاً. وله أن يمنح القاضى سلطة وقف تنفيذ العقوبة أو الإغفاء منها إذا قدر أن في ظروفها ما يقتضى وقف التنفيذ أو الإغفاء. ولولي الأمر في ضوء ما يجدر من الظروف أن يعيد

النظر في العقوبة التي قررها فيشدها أو يخففها أو يستبدل بها عقوبة أخرى، وذلك كله عملا بأصل شرعي حاصله أن تصرف الإمام في الرعية منوط بالمصلحة.

وذهب رأي في الفقه المعاصر إلى أن العقوبات التعزيرية في الشريعة الإسلامية واردة على سبيل الحصر، فلا يجوز للقاضي أن يعاقب بغيرها ولا أن يخرج على حدودها. وهذا الرأي محل نظر؛ ذلك أنه إذا كان العمل قد أثبت أنواعا من العقوبات التعزيرية، فهذا دليل - فحسب - على مشروعيتها، لكنه لا ينهض دليلا على حظر ما عداها. فما ورد النص به أو انعقد الإجماع عليه من هذه العقوبات لم يقصد لعينه، بل لما يحققه من غاية. والقول بوجوب انحصار هذه العقوبات في دائرة معينة ينطوي على تضيق لا مبرر له؛ فقد تقضى ظروف الحياة ومصالح الجماعة بترشيح عقوبات أخرى يراها ولي الأمر أجدى وأفضل، فيكون حظرها غير مفهوم العلة، بل يكون على خلاف العلة. ولما كانت العقوبة مجرد وسيلة، وكانت العبرة بالمقاصد لا بوسائلها ما لم تتعين شرعا، فإن كل عقوبة تحقق المقصود منها يجب أن تكون مقبولة شرعا ما لم تخالف أصلا من أصول الشريعة.

وهذا يعني أن سلطة ولي الأمر ليست مطلقة، بل هي مقيدة بقيود تملئها نصوص الشريعة الخاصة من جهة، ومبادئها الكلية من جهة أخرى. وترد هذه القيود في الجملة إلى أصليين مقررين، هما المشروعية والملاءمة، وكلاهما يحكم نوع العقوبة التعزيرية ومداهما. فالتعزير إنما شرع لغاية، هي منع الفساد بالزجر عنه وإصلاح مرتكبه. وما ينبغي له أن يخرج عن هذه الغاية ولا أن يقصر عنها، وإلا عاد على أصله بالنقض.

أ- ومقتضى المشروعية ألا يسن ولي الأمر عقوبة يحظرها الشرع؛ ففيما عدا القتل تعزيرا - وفيه الخلاف - لا يجوز أن تكون العقوبة مهلكة أو متلفة. وإذا تعين القتل تعزيرا وجب تنفيذه بأيسر الطرق وأخفها مؤونة على المحكوم عليه، فلا يصح تعذيبه ولا التمثيل به، لأن الإسلام ينهي عن المثلة، ويأمر بالإحسان في كل شيء حتى في القتل والذبح ولو كانت الذبيحة دابة. ولا يصح التعزير بجذع الأنف ولا بصلم الأذن ولا بقطع اللسان أو الشفة أو الأنامل ونحو ذلك لأن فيه إتلافا لطرف محترم، ولأن فيه مثلة يحظرها الشرع. وإذا سقط القصاص في النفس أو في الطرف سواء بالعفو أو بالصلح على دية ورأي ولي الأمر أن يعزر الجاني لم يجز له التعزير بعقوبة من جنس القصاص.

كذلك فإنه لا يصح أن تكون العقوبة شائنة ولو كان موجبها شائنا، لأن حفظ كرامة الإنسان من مقاصد الشرع؛ فقد كرم الله الإنسان فلا يجوز لمخلوق أن يهدر كرامته ولو كان قد وقع منه هو ما حط من كرامة غيره. ولهذا لا يجوز تعزير من هتك عرض غيره بهتك عرضه، ولا من سب غيره بسبه، كما لا يصح التعزير بحلق الشارب أو اللحية ولا بتسخيم الوجه، لما في ذلك

من إهدار للكرامة. وإذا كان قد وقع في العمل ما يخالف ذلك في بعض العصور فإنه لا يصلح حجة على الشريعة، بل هو مخالف لأصولها.

ولا ينبغي كذلك أن يكون التعزير بإتلاف مال محترم، كتخريب الدور وقلع الزورع وإتلاف الثمار والشجر، لما في ذلك من تبديد لنعمة حظ الجماعة فيها كحظ مالكها، فلا خير لأحد في تبديدها، بل المصلحة في الحفاظ عليها والانتفاع بها، ما لم يكن في الإبقاء عليها ضرر يصيب الجماعة أكبر من الضرر الذي ينشأ عن إتلافها.

ومقتضى المشروعية أيضا ألا يعاقب ولي الأمر على معصية من جنس الحد بعقوبة الحد ذاته، فلا يجوز التعزير على الشروع في السرقة ولا على سرقة ما دون النصاب بقطع اليد أو قطع بعض الأنامل. ولا يجوز العقاب على مقدمات الزنا التي ارتكبتها محصن بالرجم، كما لا يصح العقاب على الشروع في القتل بالقتل. ذلك أن القطع والرجم والقتل - حدا أو قصاصا - عقوبات مرهونة بتوافر شروطها، فلا يجوز إيقاعها عند تخلف بعضها للتلازم بين المشروط وشروطه.

ب- أما الملاءمة فمقتضاها أن يكون هناك تناسب بين العقوبة التي تصيب الجاني ووطأة المعصية على المجنى عليه وعلى الجماعة، وهذا ما يوجب العدل، إذ ينبغي أن يكون هناك تكافؤ بين السيئة وجزائها، امتثالا لقوله تعالى: {وجزاء سيئة سيئة مثلها} (الشورى الآية 40). فإذا اختلف التناسب اختلف ميزان العدل، فتكون العقوبة إما مسرفة في الشدة أو مفرطة في اللين، وكلاهما يحول دون تحقيقها للمقصود منها.

غير أن التناسب - أو التماثل - بين السيئات لا يقتضى بالضرورة أن تكون صورة العقوبة مماثلة لصورة العدوان. وإنما حسب العقوبة أن تكون زاجرة ومقومة، أي مانعة للجاني من العود ومطهرة لنفسه من الشر، ومانعة غيره من التأسى به حذرا من أن ينزل به ما نزل بالجاني. وهذا الغرض بشقيه يتحقق عندما تصيب العقوبة الجاني في حق من حقوقه فتذيقه قدرا من الألم يكفي لزره وتقويمه. وإذا كان شرط المشروعية هو الذي يحدد ما يصلح من الحقوق - وما لا يصلح - أن يكون محلا للعقاب، فإن شرط الملاءمة هو الذي يحدد نوع العقوبة ومداه، بل وطريقة تنفيذها أيضا بما يكفل تحقيق الغرض منها بغير إفراط ولا تفريط.

وتبدو فكرة التناسب بوضوح في القصاص، وعلى الأخص في القصاص في النفس، حيث تقع المقاصة بين نفس القاتل ونفس القتيل. والقصاص عند الفقهاء هو إيقاع عين الأذى بالجاني، ليس فقط من حيث محله، بل ومن حيث وسيلته أو أدواته أيضا إلا أن يحول دون ذلك مانع شرعي. وقد اقتضت فكرة التناسب كذلك الاعتداد بالموقف النفسى للقاتل وقت ارتكاب فعل القتل، وهل تعمد إزهاق روح المجنى عليه أو أحدث الوفاة خطأ. ذلك أن القصاص بمعناه

الدقيق لا يقتضى المماثلة في الفعل وحده، بل يقتضيهما وفيه وفي القصد أيضا. فإذا كان الجاني لم يتعمد قتل المجنى عليه عدوانا، فلا يجوز لولي الدم ولا لولي الأمر أن يتعمد قتله قصاصا، لأن اختلاف القصد في الحالين يذهب بمعنى القصاص. ولهذا قضى الشرع بالقصاص في القتل العمد وبالدية في القتل الخطأ، وهو منتهي العدل.

أما القصاص فيما دون النفس ففيه مقال، سواء من حيث مشروعيته أو من حيث شروطه عند القائلين به.

أما من حيث مشروعيته فليس هناك نص واضح في القرآن ولا حديث قطعي الدلالة في السنة على تقرير القصاص في الجروح. وقد عرض الشيخ محمود شلتوت للنصوص الخاصة والعمامة الواردة في هذا الشأن وانتهى إلى أنها غير حاسمة في إيجاب القصاص فيما دون النفس، ولكنه يذكر أن لهذا القصاص مصدرا آخر يعتد به وهو الإجماع.

وأما عن الشروط اللازمة لاستيفائه فالملاحظ أن الفقهاء جميعا يتشددون فيها حتى ليصح القول بأن الأصل أصبح منع هذا القصاص والاستثناء إمكانه. فقد وضعوا لاستيفائه شروطا يتعذر عملا توافرها؛ فالأحناف على سبيل المثال يشترطون أن يكون الاستيفاء ممكنا من غير حيف، وأن يكون العضو الذي يجرى القصاص فيه مماثلا للعضو الذي أصابه الجاني من كل الوجوه، سواء من جهة السلامة والشلل، والكمال والنقصان، والأصالة والزيادة، وذلك لانتفاء التماثل بين عضو صحيح وعضو أشل، ولا بين يد كاملة الأصابع وأخرى ناقصتها، ولا بين إصبع أصلية وأخرى زائدة، ولا بين رجل وامرأة، ولا بين واحد وجماعة، ولا قصاص عندهم في جروح الرأس والوجه إلا في واحدة، وهي الموضحة، فلا قصاص فيما قبلها ولا فيما بعدها.

والفقهاء متفقون على أنه يشترط في القصاص أن يكون ممكنا من غير حيف، وهذا الشرط عسير تحقيقه على صعيد الواقع، ولهذا قلنا إن الأصل يكاد أن يكون هو حظر القصاص فيما دون النفس لتعذر ذلك. على أنه إذا امتنع القصاص فيما دون النفس وجبت الدية، ولا يخل ذلك بحق ولي الأمر في تعزير الجاني، لأن الدية في تقديرنا ليست عقوبة، بل هي ضرب من التعويض.

أما الحدود فالشأن فيها مختلف، والكلام في التناسب بين مفسدتها وعقوبتها يثير كثيرا من الجدل، سواء من حيث نوع العقوبة المقررة لها، ومن حيث الأحكام الشرعية التي تنفرد بها. والمعلوم أن عقوبات الحدود مقدرة شرعا، وأنها لا تقبل التبعض، فإما أن تجب بتمامها أو لا تجب أصلا. والملاحظ أن عقوبات الحدود تتفاوت شدة وخفة تبعا لنوع المفسدة التي تنشأ عنها، أما أحوال الجناة فإن أثرها فيها محدود. ولما كانت عقوبات الحدود مقدرة بالنص عليها، فإنها تلحق من حيث التعليل بالعبادات وسائر المقدرات، بحيث يصح القول بأنها غير معقولة المعنى.

نعم هي تتفاوت من حيث جسامتها بتفاوت المفسدة الناتجة عنها، لكنها من حيث النوع والمقدار يتعذر تعليلها عقلا.

ولم يقف الفقه الشرعي جامدا أمام صرامة الحدود، بل وضع الفقهاء لها أحكاما خاصة حرصوا فيها على تحقيق التوازن بين صرامة الحد والمبادئ الكلية للشريعة الإسلامية. ومن هذه الأحكام حصر الحدود في نطاق الجرائم التي وردت بها النصوص، على أساس أن المقدرات الشرعية لا يدخلها القياس ومن هذه الأحكام أيضا تشدد الفقهاء في شروط الحدود تشددا قد لا يحتمله ظاهر نصوصها، وتشددهم كذلك في إثباتها. ولعل نظام الشبهة من أبرز الأدلة على حرص الفقهاء على الاقتصاد في إيقاع الحد - وكذلك القصاص - على الجاني. والشبهة باب واسع تمكن الفقهاء من خلاله من درء العقوبة، وعلى الأخص عقوبة القتل والرجم والقطع في أحوال كثيرة رغم توافر شروط إيقاعها ظاهرا.

ضمانات استقلال العدالة في الأنظمة السياسية المعاصرة

امحمد مالكي*

ترتبط مفاهيم القانون والقضاء والعدالة بأكثر من رابطة، فالعلاقة بينها وطيدة ومتلازمة، وكل مفهوم يعضد الآخر ويتكامل معه في المعاني والدلالات، والوظائف والأبعاد. ولئن أحالت العدالة منذ القديم على المنظومة الفلسفية والقيمية للمجتمعات، فإن القانون والقضاء يرمزان إلى التنظيم، والضبط، والحكم على التصرفات والأفعال الفردية والجماعية، التي من شأنها احترام العدالة وضمان تحققها في الواقع، أو الإخلال بها، وإعاقة إشاعتها في جسم المجتمع ومؤسسات الدولة. لذلك، تبدو الصلة تلازميةً وطرديةً بين المفاهيم الثلاثة أعلاه. فالقانون، باعتباره وسيلة لضبط النظام في الدولة، يساهم في توفير شروط تحقق العدالة وسريان مفعولها، والقضاء بحسبه أداة لضبط القانون وفرض احترام تطبيقه، يُيسرُ للناس الشعور بالاطمئنان على حقوقهم وحررياتهم، أي يولد لديهم الثقة في وجود العدالة في حياتهم السياسية والمدنية. بيد أن التلازم بين القانون والقضاء والعدالة، لا يمنع من الإقرار منهجياً بوجود فصل إجرائي بين المفاهيم الثلاثة، يُخول القضاء منزلة التوسط بين القانون والعدالة، ويكسبُ به، بالضرورة، دوراً مفصلياً في إدراك العدالة من عدمها.

تستمد المكانة التوسُّطية للقضاء أهميتها البالغة من الوظائف التي تروم تحقيقها في النظم السياسية المعاصرة. فهكذا، يهدف القضاء بطبيعته إلى حماية الشرعية *Légalité*، أي فرض احترام سلطان القانون، وسريان أحكامه على الجميع، كما يصون استقلال القاضي، ونزاهته وتجرده، ويحقق العدالة، ويساهم في إنكاء روح السلم الاجتماعي *Paix Sociale*. غير أن إدراك هذه المرامي مجتمعةً يتطلب أن يكون القضاء مستقلاً عن السلطتين السياسيتين التشريعية والتنفيذية، وفي منأى عن كل مصادر الضغط الأخرى، أكانت مرتبطة بالدولة والسلطة، أو نابعة من المجتمع وتعبيراته المختلفة. ومن الجدير بالإشارة التأكيد على المكانة المركزية التي حظي بها مبدأ فصل السلطات في الفكر القانوني والسياسي المواكب لبناء الدولة الديمقراطية الحديثة، منذ «جون لوك»، وتحديدًا مع صدور «روح الشرائع أو

* أكاديمي ومدير مركز الدراسات الدستورية والسياسية، المغرب .

القوانين « لمونتيسكيو »، الذي شكل اجتهاداً تأصيلياً لقاعدة الفصل بين السلطات في فرنسا، قبل أن يتوسع الأخذ بها في أوروبا والعالم.

تجدر الإشارة إلى أن «استقلال القضاء» لم يجد مصدره الفقهي والسياسي في تأصيل مبدأ فصل السلطات وإعماله على صعيد الممارسة فحسب، بل استمد قوته كذلك من حركة التشريع الدولي التي عمّت إجبارية الأخذ به، والالتزام الجماعي بأصوله وأحكامه. فهكذا، صدر عن المؤتمر العالمي لاستقلال العدالة الذي عُقد في مونتريال بكندا سنة 1983م إعلان عالمي لاستقلال العدالة، تضمن عناصر استقلال القضاء، أهمها أن «تتوفر للقاضي حرية البت بحياد في المسائل المعروضة عليه حسب تقييمه للوقائع وفهمه للقانون دون أية قيود أو ضغوط أو تهديد أو تدخلات مباشرة أو غير مباشرة من أي جهة كانت، وأن تستقل السلطة القضائية عن كل من السلطتين التنفيذية والتشريعية..»¹ وفي السياق نفسه، أعلن مؤتمر الأمم المتحدة السابع لمنع الجريمة ومعاملة المدنيين (ميلانو 1985م) المبادئ الأساسية لاستقلال القضاء، ودعا إلى تنفيذها على الصعيدين الوطني والإقليمي، وهي في مجملها مستقاة من إعلان مونتريال سالف الذكر². وعموماً يمكن تقسيم المبادئ التي تؤمن استقلال القضاء إلى مبادئ متعلقة باستقلال القضاء، وأخرى خاصة باستقلال القضاة كأفراد، والحال أن المستويين متكاملان، حيث يصعب تحقيق جانب (القضاء) دون (الأخر) (القضاة)، فهما معاً وجهان لمبدأ واحد، أي استقلال القضاء وتجرده وحيدته.

تروم الدراسة النظر في ضمانات استقلال العدالة في الأنظمة السياسية المعاصرة، أي تحليل القواعد والآليات التي تم اعتمادها في التجارب الدستورية والسياسية الديمقراطية لتأكيد حيده القضاء واستقلاله، بغية إدراك مقصد العدالة وجعلها قيمة مجتمعية مشتركة. لذلك، يتوجب التنبيه من جهة، إلى أن الأولى بالمعالجة في هذا المقام هو ضمانات استقلال القضاء، باعتبارها شرطاً لازماً لتحقيق العدالة، بحسبها قيمة ومثالاً، أكثر اتساعاً وشمولية من القضاء. ثم يستلزم التأكيد، من جهة ثانية، على أن الوصول إلى العدالة، لا يتوقف حصراً على وجود قانون أو ترسانة من القوانين موسومة بالجاهزية والفعالية، أو قضاء منطوق على

¹ عن تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2004م، نحو الحرية في الوطن العربي، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي والصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي، ص 105 - 106.

² من أهم ما ورد في مؤتمر ميلانو «مبدأ ولاية السلطة القضائية وحدها بالفصل في المنازعات ذات الطابع القضائي وأن يكون لها وحدها سلطة البت فيما إذا كانت أي مسألة معروضة عليها تدخل في اختصاصها حسب التعريف الوارد في القانون. كما نص المبدأ الخامس على أن لكل شخص الحق في أن يحاكم أمام المحاكم العادية أي الهيئات القضائية التي تطبق الإجراءات القانونية المنصفة.. ودعا المبدأ السابع إلى توفير الموارد الكافية لتمكين السلطة القضائية من القيام بمهامها.. في إقامة العدل على الوجه الأكمل..».

قدر كبير من التجرد والاستقلالية، بل يشترط، إضافة إلى كل ذلك، توفر سياق مجتمعي وسياسي حاضن للعدالة مفهوماً وممارسة، أي يقتضي ثقافة سياسية ديمقراطية متمثلة قيمة العدالة، وواعية مركزية استمرارية منبثة ومتوتنة في نسيج المجتمع، وروح مؤسسات الدولة. ثم لا بد من الإشارة في هذا الإطار إلى أن الاختلاف بين «العائلات القانونية»، خصوصاً بين «العائلة الجرمانية اللاتينية» و «عائلة القانون العام» Common Law، له تأثير بارز على استقلال القضاء وضمان تحقق العدالة في النظم السياسية المعاصرة. فمن المعروف أن تقاليد القانون المدني، كما كان عليه الحال في التاريخ القانوني والقضائي الفرنسي، لم تسمح للقضاء بالتمتع بالتجرد والاستقلالية، بل جعلت القضاة حماة للملكية وكبار الملاك والمنتفذين في هرم السلطة ومصادر الثروة. وخلافاً لذلك، حظي القضاء في إنجلترا وعموم الدول الآخذة بنظام «القانون العام»، بقدر كبير من الاستقلالية الوظيفية والعضوية. وإذا كانت هذه الفروقات ذات الأصل التاريخي قد تراجعت كثيراً في الوقت الراهن، فقد تركت، مع ذلك، آثاراً شكلية على صعيد مبادئ استقلال القضاء وضمانات تعزيز العدالة³.

أولاً ضمانات استقلال السلطة القضائية

يستمد استقلال القضاء أهميته من أهمية وجود القضاء نفسه. فإذا كان القضاء سلطة دستورية لازمة لكيان الدولة، واستقرارها واستمرارها، فإن استقلاله واجب لتطبيق القانون، وفرض احترامه، وحماية الحقوق والحريات، والتمكين من تحقيق العدالة وسريان مفعولها. بيد أن إدراك مقصد الاستقلال وتعزيزه على صعيد الممارسة، يحتاجان إلى جملة من الضمانات الدستورية والسياسية والثقافية.

1- الضمانات الدستورية

يُقصد بـ«الضمانات الدستورية» لاستقلال القضاء أن يتضمن الدستور، باعتباره الوثيقة الأسمى، مقتضيات وأحكاماً تُقر بالاستقلالية، وتتص على الآليات الكفيلة باحترامها على صعيد الممارسة، والحال أن قيمة هذا التنصيص في متن الوثائق الدستورية، تكمن في المكانة السميكة التي يحظى بها الدستور في هرم القوانين، كما تتبع من القيمة المتزايدة للشرعية الدستورية في النظم الديمقراطية المعاصرة. فإذا كانت الدساتير الحديثة قد اختلفت

³ انظر، دليل تعزيز غستقلال القضاء ونزاهته، المؤسسة الدولية لأنظمة الانتخابات IFES، وبرنامج إدارة الحكم في الدول العربية POGAR، المكتب إقليمي للدول العربية التابع لبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي UNDP، يناير 2003م، ص 21.

من حيث درجة تنصيبها الصريح على مصطلح «سلطة قضائية» (Pouvoir judiciaire)، فقد أولت أهمية خاصة للقضاء بكامل درجاته وفروعه، وشددت على استقلاله الوظيفي والعضوي، ونصت على آليات من شأنها تعزيز هذه المكانة وصيانتها من كافة أوجه الضغط، أو المساس والخرق، التي قد تتعرض لها كسلطة، أو تتال المشتغلين في نطاقها كأفراد. ومن الجدير بالإشارة أن الفقه الدستوري والقانوني كان له الدور البارز في تأصيل مبدأ الاستقلالية، كما كان للفكر السياسي المساهمة نفسها في الدفاع عن العلاقة التلازمية بين استقلال القضاء وتوطين الديمقراطية، وإشاعة قيمة الحرية في الدولة والمجتمع.

أ - ففي المادة السابعة والتسعين (م97) من القانون الأساسي لجمهورية ألمانيا الاتحادية قضت الفقرة الأولى بـ«القضاة مستقلون ويخضعون فقط للقانون»، لتضيف في الفقرة الموالية «لا تجوز إقالة القضاة الذين يتبوؤون وظائف دائمة والقضاة الذين تم تعيينهم في منصبهم بشكل نهائي بناء على خطة، لا تجوز إقالتهم من مناصبهم أو إبعادهم... إلا بموجب قرار قضائي لأسباب وتحت الأساليب التي تحددها القوانين...»⁴، وقد نظمت المادة الموالية لها (م98)، الوضع القانوني للقضاة في الاتحاد والولايات، مانحةً صلاحية ذلك للقانون والمحكمة الدستورية الاتحادية. أما في فرنسا، فإن دستور الجمهورية الخامسة (4 أكتوبر/ تشرين الأول 1958م)، وإن لم ينص صراحة على مبدأ الاستقلال في الفصل الرابع والستين (ف64)، فقد أكد في الفصل السادس والستين (66) على أن «السلطة القضائية هي التي تحمي الحرية الفردية، وتضمن احترامها وفق ما تقضي به القوانين المرعية»⁵. وقد نحت المنحى نفسه الدساتير الأوروبية الصادرة في سياق الانتقال الديمقراطي الذي شهدته دول شبه الجزيرة الأيبيرية خلال سبعينيات القرن الماضي. ففي الدستور البرتغالي (1976م)، قضت المادة 206 على أن «المحاكم مستقلة، وتخضع للقانون فقط»⁶. أما الدستور الإسباني (1978م)، فأفردت مادته السابعة عشرة بعد المائة (م117) خمس فقرات للسلطة القضائية مؤكدة على مبدأ الاستقلالية، ومنع عزل القضاة أو نقلهم، أو واحاتهم على التقاعد، إلا بما ينص عليه القانون ويضمن سلامة تطبيقه⁷، وقد نص دستور اليونان

⁴ أنظر القانون الأساسي لجمهورية ألمانيا الاتحادية، مطبوعات مؤسسة «فريدريش إيبيرت»، طبعة شهر يوليو/تموز 2002م، ص72.

⁵ Voir, Francis Delperée & autres, Recueil des constitutions Européennes, Bruyant, Bruxelles, 1994, P 272 - 273.

⁶ Ibid, P 809.

⁷ Ibidem, P 201.

(1975م) بدوره في المادة السابعة والثمانين (87) على مبدأ الاستقلال الوظيفي والعضوي للقضاء، كما أكد على خضوع القضاة في ممارستهم مهامهم للدستور والقانون فقط.⁸

ب - ومن باب المقارنة العمودية، لم تشذ الدساتير العربية عن نظيراتها في الدول الأوروبية والغربية عموماً، حيث نصت على مبدأ الاستقلال وضمأن احترامه. نجد ذلك في جل الدساتير العربية، وإن تباينت بين التنصيص على استقلال القضاء تارة واستقلال القضاة طوراً آخر. فهكذا، قضى دستور اليمن، والنظام الأساسي للمملكة العربية السعودية والدستور السوري، باستقلال السلطة القضائية، في حين أشارت دساتير كل من الأردن (ف97)، وتونس (ف96)، والمغرب (ف82)، والإمارات العربية المتحدة (م94)، س والبحرين (م104) إلى استقلال القضاة⁹. بيد أن الإحالة على الدساتير العربية، تستلزم منا، من باب المقارنة العمودية، التأكيد على أن تضمين الدساتير مبدأ الاستقلالية بشقيها الوظيفي والعضوي، تعترضه، في الحالة العربية، جملة من المثبطات تحول بينه وبين تحقيق الفعالية المطلوبة من مفهوم استقلال القضاء، من قبيل الفجوة الموجودة بين القانون والتطبيق، أي النص والواقع، وسيادة السلطة التنفيذية وهيمنتها على المجال الحقوقي والسياسي، وتواضع الثقافة السياسية الحاضرة لمبدأ الاستقلالية، وصعوبة تجاوب السياق المجتمعي مع نفاذ المبدأ وإعماله في الواقع.

2- الضمانات السياسية

نقصد بـ«الضمانات السياسية» تلك التي يوفرها السياق السياسي المحيط بمؤسسة القضاء. فالضمانات الدستورية وحدها لا تكفي لجعل مبدأ الاستقلالية قاراً ومحترماً على صعيد الممارسة. لذلك، تلعب، في اعتقادنا، جملة من المحددات دوراً مفصلياً في توطين هذا المبدأ وصون ضماناته، لعل أهمها وجود دستور ديمقراطي نابع من توافق المجتمع حوله، وتوفر قدر من التوازن بين السلطتين السياسيتين التشريعية والتنفيذية، واستقرار فكرة دولة القانون وترسخ ثقافتها في مؤسسات الدولة ووعي المجتمع. لذلك، يحظى استقلال القضاء في النظم التي تحققت لها هذه المحددات بمكانة مميزة، خلافاً لغيرها من التجارب التي غدا عصياً عليها إنجاز التغييرات الضرورية لتيسير لوازم مبدأ الاستقلالية¹⁰.

⁸ Ibidem, P 402.

⁹ انظر امحمد مالكي، البنية القانونية للحرية في البلاد العربية، ورقة خلفية لفائدة «تقرير التنمية الإنسانية العربية الثالث حول الحرية» (2004م).. للإطلاع على أجزاء من الورقة، انظر «تقرير التنمية الإنسانية العربية الثالث (2004م)».. م س، ص 107.

¹⁰ للإطلاع على تجارب الدول التي ترسخ فيها مبدأ استقلال القضاء، أو نجحت محاولاتها الإصلاحية في ترسيخه، انظر، دليل تعزيز استقلال

أ - يلعب التوافق حول وثيقة الدستور دوراً مركزياً في تهيئ المناخ حول وعي إستراتيجية مبدأ استقلال القضاء، وضمان احترامه. وحيث يُعد الدستور الوثيقة الأسمى، والإطار الأعلى لتنظيم السلطة وتحديد طرق ممارستها وتداولها، فإن التوافق حوله، من حيث المشاركة في التفكير والصياغة، أمر على درجة بالغة الأهمية والخطورة في آن معاً. لذلك، ليس صدفة أن تحظى السلطة القضائية في مجمل الدول التي جاءت دساتيرها نتيجة توافقات مجتمعية وسياسية بقدر كبير من الاستقلالية والاحترام، خلافاً لغيرها من النظم، التي ضعفت المشاركة فيها أو انعدمت، فكانت دساتيرها ممنوحة، أو نتيجة مشاركات شبه صورية¹¹.

ب - يتكامل المحدد أعلاه مع طبيعة العلاقة بين السلطتين السياسيتين التشريعية والتنفيذية. فحين يكون مبدأ فصل السلطات قائماً ومحترماً، يمكن للسلطات الثلاث مزاوله صلاحياتها الدستورية وفق ما هو منصوص عليه في وثيقة الدستور. فمن جهة، يتمكن البرلمان من الاستقلال بذاته، دون أن يمنعه ذلك من التعاون مع السلطة التنفيذية، وتكون هذه الأخيرة مجبرة، بحكم الدستور، على احترام الإطار المرسوم لها في نص الوثيقة الدستورية، وهو ما دأبت الأنظمة الدستورية النموذجية في العالم على الالتزام به على صعيد الممارسة¹². صحيح أن فكرة «التوازن» ليست دائماً معطى محققاً حتى في أقدم التجارب الدستورية المحترمة لمبدأ فصل السلطات، غير أنها محاطة بعدد كبير من الآليات جعلتها في منأى عن الاختلال، أو التحكم وعدم التكافؤ من حيث واقع الممارسة. ففي فرنسا، على سبيل المثال، حيث يتراوح نظامها السياسي بين البرلمانية والرئاسية، وهو أقرب إلى الثانية منه إلى الأولى، تمكن الفرنسيون، بعد حقبة حكم الجنرال ديغول (1958-1969م)، من فك ارتباط مؤسستي البرلمان والقضاء بمؤسسة الرئيس، وإدخال الإصلاحات اللازمة لإعادة الاعتبار إلى القضاء عامة¹³، والقضاء الدستوري على وجه الخصوص¹⁴، والحال أن الأمثلة كثيرة عن التجارب التي انتقلت من وضع دستوري وسياسي مختل لصالح السلطة التنفيذية وهيمنة

القضاء، يناير 2003م، مرجع سالف الذكر، خصوصاً الجزء الثالث: الدراسات الإقليمية والمحلية، ص 52 - 201.
¹¹ تفكر في التجارب الدستورية التي أخذت بألية الاستفتاء، ومع ذلك لم تكن المشاركة حقيقية، حيث شابها التزوير وتدخل أجهزة السلطة في إرادة الجسم الانتخابي أثناء التصويت.
¹² لمزيد من التفاصيل، أنظر د.إمحمد مالكي، الأنظمة الدستورية الكبرى (مراكش: المطبعة الوطنية، ط1، 2005م).
¹³ انظر دراسة «لويس أوكوان»، Louis Aucoin، استقلال القضاء في فرنسا، في: دليل استقلال القضاء ونزاهته...م.س، ص 82 - 92.
¹⁴ تفكر في إصلاح 1974م، الذي وسع اختصاصات المجلس الدستوري، وعزز استقلاليته إزاء السلطة التنفيذية، وعلى وجه التحديد في علاقته بمؤسسة الرئاسة.

أجهزتها، إلى حالة جديدة استعاد القضاء خلالها قِوامَ استقلاليتها، وعاد التوازن الفعال بين البرلمان والجهاز التنفيذي. بيد أن هناك، بالمقابل، تجارب صعب عليها الفكاك من واقع الاختلال وعدم التكافؤ بين السلطات الثلاث. فمن باب المقارنة العمودية، تشكو البلاد العربية، وإن بدرجات متفاوتة، من ظاهرة اختلال العلاقة بين المؤسسات الدستورية الثلاث لصالح السلطة التنفيذية، مما أثر سلباً على ضمان احترام الأحكام الدستورية ذات الصلة باستقلال القضاء والقضاة، وسوء حمايتها على صعيد التطبيق والممارسة¹⁵. فمما يلاحظ على عموم البلاد العربية اشتراكها في تركُّز السلطة في يد الجهاز التنفيذي، ومحدودية مشاركة المؤسسات الأخرى، كالبرلمان، والحكومة، والقضاء بمختلف أصنافه ودرجاته. لذلك، ونتيجة لديمومة هذه الظاهرة واستمرارها فاعلةً في المجال السياسي العربي، تعذر على القضاء والمشتغلين في نطاقه تأكيد استقلاليتهم إزاء مصادر الضغط والاستمالة¹⁶.

ج . تمثل «دولة القانون» *Etat de Droit* حلقة أساسية في ضمان مبدأ استقلال القضاء في النظم السياسية الحديثة. فحين يصبح سلطان القانون فيصلاً بين الناس، أفراداً وجماعات، ويغدو حكمه قطعياً غير قابل للمساومة، يتوفر للقضاء مناخ الاحترام، وتدبُّ روح الثقة فيه من قبل المواطنين، لأنهم يرون القانون مطبقاً في حياتهم، ويلمسون مفعوله سارياً في ضبط وتنظيم اجتماعهم المدني. بيد أن دولة القانون سيرورة متدرجة في الزمن، تلعب التربية، والثقافة، وارتفاع درجة الوعي المجتمعي العام دوراً مفصلياً في جعلها واقعاً فعلياً، وقيمة مشتركة تتقاسمها مؤسسات الدولة وقطاعات المجتمع. فهكذا، توفرت للنظم الديمقراطية الحديثة ثقافة المصالحة مع الدولة، باعتبارها بيت الجميع، كما تكونت لأبنائها روح المواطنة، التي جعلتهم متمثلين ثنائيات «الحق والواجب»، و «الحرية والمسؤولية»، وتحققت لهم المؤسسات التي ترعى تطبيق القانون، وتصون احترامه على صعيد الممارسة، وفوق كل ذلك، ظل الاجتهاد من أجل صقل مفهوم دولة القانون وتطوير آليات تكريسه مستمراً ومنفتحاً على الاختلاف في النظر. فعلى سبيل المثال لم يتضمن الدستور الأمريكي

¹⁵ من ضمن مراجع كثيرة تناولت هذا الموضوع، أنظر كلاً من:

- فاروق الكيلاني، استقلال القضاء، (بيروت: المركز العربي للمطبوعات، ط2، 1999م)، ص 574
- القضاء في الدول العربية، الأردن، لبنان، المغرب، مصر، رصد وتحليل، المركز العربي لتطوير حكم القانون والنزاهة، وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي، بيروت 2007م، ص 768.

¹⁶ استعمل محرو « تقرير التنمية الإنسانية العربية» الثالث حول الحرية تسمية «دولة الثقب الأسود»، وهو مفهوم مستعار من علم الفلك، للإشارة إلى هيمنة الدولة والسلطة على كل شيء، أي على كل الوسائط التي من شأنها تجسير الفجوة بين الدولة والمجتمع. أنظر التقرير ... م.س، ص 120 وما بعد (دولة «الثقب الأسود»).

(1787م) تنصيماً صريحاً على مبدأ الرقابة على دستورية القوانين، ومع ذلك كان للقضاء، في شخص القاضي «مارشال»، الدور الأول في استتباط المبدأ من روح الدستور، وتأصيله بمقتضى الحكم الشهير «ماربوري ضد ماديسون» الصادر عام 1803م، ومنذئذ ترسخت ثقافة فحص الشرعية الدستورية في النظام السياسي الأمريكي، ولعل الفكرة نفسها نلمس تحققها في السياق الفرنسي، وإن اختلفت الظروف والمناسبات. فمن المعروف أن القضاء، من حيث وجوده الفعلي وكيانه المستقل، شكل قضية صراع واختلاف في التاريخ الدستوري والسياسي الفرنسي، ومع ذلك لم يتوقف الفرنسيون عن الاجتهاد من أجل انتزاع الاعتراف به سلطة مستقلة قائمة الذات، بل يمكن القول أنه دخل، مع الربع الأخير من القرن الماضي، مرحلة التأثير الفعلي في معطيات الحياة السياسية الفرنسية.

3- الضمانات الثقافية

تعتبر الثقافة، بحسبها خزان قيم الناس وتقاليدهم، محدداً رئيساً في ضمان استقلال القضاء وحماية احترامه، ولأنها سيرورة معقدة ومتدرجة في الزمن، تحتاج الثقافة إلى قدر كبير من الجهد الجماعي والمراكمة المنتظمة لتصبح فاعلةً بشكل إيجابي في اتجاه تكريس مبدأ استقلال القضاء. لذلك، يميز علماء الاجتماع السياسي بين نمطين من الثقافة: ثقافة المشاركة، وثقافة الإتياع أو الخضوع. فبينما يساعد النمط الأول على جعل مبدأ الاستقلال قيمة مشتركة بين الدولة والمجتمع، يعوق النمط الثاني صيرورة مبدأ استقلال القضاء حقيقة متوطنةً في مؤسسات الدولة ونسيج المجتمع، وقد قدمت التجارب الدولية الناجحة في هذا المجال الدليل على قدرة الثقافة المشاركة على جعل مؤسسات الدولة راعيةً للمبدأ، وحفز المجتمع على الدفاع على استقلال القضاء، باعتباره قيمة قانونية وسياسية مشتركة.

ليس صدفة أن يحظى القضاء بمكانة خاصة في عموم الأنظمة الديمقراطية، وبمفهوم المخالفة، ليس غريباً أن يكون في وضع استصغار في البلاد التي تعذر عليها استتبات الديمقراطية في مؤسساتها. ففي دول مثل دول أمريكا اللاتينية، ظل القضاء خلال مرحلة سيادة النظم العسكرية والتسلطية تابعاً بشكل مطلق لتوجيهات السلطة التنفيذية، وهو ما عاشته لسنوات كل من الأرجنتين، والتشيلي، والسلفادور، والهندوراس، وهاييتي، وجواتيمالا، الأمر الذي أثبتت صحته تقارير لجان التحقيق المشكلة لاحقاً في هذه البلاد¹⁷. غير أن

¹⁷ انظر، «مارغريت بوبكين» Margaret Popkin، جهود تعزيز استقلال القضاء في أمريكا اللاتينية، في: دليل تعزيز استقلال القضاء ونزاهته...م.س، ص 109 وما بعد. في شرق ووسط أوروبا.

انعطاف هذه الدول نحو حقبة سياسية جديدة توفرت فيها شروط تأسيس مقومات الثقافة المشاركة ساعد بشكل نوعي وحاسم على إعادة الاعتبار للاستقلال الوظيفي والعضوي للقضاء، ومكّن المجتمعات من استعادة الثقة في هذه المؤسسة بعدما ظلت تتعتها بـ«قضاء الهواتف»¹⁸. موازاة لذلك، لعب ضعف ثقافة المشاركة وتضخم ثقافة الخضوع أدواراً سلبية في استقامة مؤسسة القضاء واكتسابها الاستقلال المطلوب لمزاولة مهامها بتجرد وحيدة. ففي العديد من البلاد، ومنها المنطقة العربية، حيث يتميز المجال السياسي Espace Politique بضيق بين في الانفتاح والاتساع، تكونت ثقافة، إما تستخدم القضاء وتجعل منه أداة طيعة لتنفيذ إرادتها، أو تشكك فيه ولا تثق في قدرته على الحكم بعدل في ما تطرح عليه من قضايا ونوازل، وفي الحالتين معاً تغدو مؤسسة القضاء غير معززة بثقافة ترفع شأنها، وتدافع عن مكانتها الاعتبارية في الحكم بما قضت به القوانين والتشريعات، والفصل وفق ما تسمح به الشرعية الدستورية¹⁹.

ثانياً: الضمانات المؤسسية لاستقلال القضاء

نقصد بـ«الضمانات المؤسسية لاستقلال القضاء» تلك المبادئ والآليات التي تتوفر للقضاء كمؤسسة وجهة موكول لها صلاحية النظر في النوازل وإصدار الأحكام بواسطة القانون، قصد تحقيق العدالة بين المواطنين، فإذا كان استقلال القضاء كسلطة، قد أجالنا، كما حللنا في العنصر الأول، على الوثيقة الدستورية، وطبيعة السلطة المنظمة لها، ونوعية الثقافة السياسية الناظمة لمؤسسات الدولة وسلوكيات المجتمع، فإن الصنف الثاني من الاستقلال يجعلنا نبحث في الضمانات المخولة للقضاء كجهاز وهيئة، وفي الواقع يتلازم العنصران معاً ويتكاملان، بل يتعدى تحقيق الاستقلال الوظيفي للقضاء دون نظيره العضوي. لذلك، ازداد اهتمام الدول في العقود الأخيرة بتطوير القواعد والآليات التي من شأنها تعزيز الاستقلال المؤسسي للقضاء، من قبيل بث الشفافية في إدارة القضاء، وتأكيد ضمانات تعيين القضاة، وتثبيتهم في وظائفهم، وفرض هيبتهم وحيدتهم، وضمان استقلالهم المادي والمالي، وكلها ضمانات لازمة لتحقيق الاستقلال المؤسسي للقضاء وإدراك العدالة.

1- حول ضمانات إدارة القضاء

¹⁸ وهي في الحقيقة تسمية ظلت شائعة في ما كان يسمى سابقاً دول المنظومة الاشتراكية.
¹⁹ انظر، تقرير التنمية الإنسانية العربية الرابع 2004م، لا سيما الفصل السادس: البنى المجتمعية، ص 137 وما بعد.

تعتبر عملية الإشراف الإداري على الجهاز القضائي من الأمور الأساسية لضمان استقلال القضاء من عدمه. ففي نظم كثيرة تمت إحاطتها بقواعد وآليات جعلت السلطة التنفيذية بعيدة عن مصادر الضغط أو التدخل في شؤون القضاة من خلال الإدارة المشرفة على أوضاعهم المهنية، وبالمقابل ما زال القضاة في دول عديدة عرضة لتأثيرات السلطة التنفيذية، ولاسيما وزارات العدل، باعتبارها وصية عليهم من الناحية الإدارية. بيد أن نظاماً سياسية كثيرة نحت في العقود الأخيرة منحى تعزيز شفافية هذه الأجهزة من خلال تأسيس «مجالس قضائية»، *Conseils de Magistrature*، مشكلة من كبار القضاة، تتولى شؤون القضاة الإدارية.

أ - ففي فرنسا على سبيل المثال، وعلى الرغم من تنصيب المادة الرابعة والستين (64) من دستور الجمهورية الخامسة (1958م) على أن «يضمن رئيس الجمهورية استقلال القضاء»، فإن دور المجلس الأعلى للقضاء، بحكم تركيبته²⁰، تزايد بفعل الإصلاحات التي طاولت المؤسسة القضائية عموماً، وأجهزة الإشراف الإداري على وجه الخصوص. فهكذا، تقلص دور السلطة التنفيذية منذ تعديلات 1993م في تعيين «جميع المناصب المهمة داخل الهيئة القضائية، كما أخضع دور وزير العدل، فيما يتعلق بتعيين باقي المناصب، إلى مسطرة المجلس الأعلى للقضاء»، إضافة إلى ذلك، نص التعديل نفسه على أن «يشترك رئيس الجمهورية في سلطته في تعيين أعضاء المجلس الأعلى للقضاء مع رئيس الجمعية الوطنية ورئيس مجلس الشيوخ»²¹. وقد اعتمد الدستور الإيطالي لعام 1948م الأسلوب نفسه حين نص على «أن جميع القرارات الخاصة بالقضاة وأعضاء النيابة العامة منذ التعيين وحتى التقاعد»²²، يجب أن تكون فقط في نظام اختصاص مجلس يتكون من غالبية من القضاة (أي القضاة وأعضاء النيابة العامة)، يقوم زملاؤهم بانتخابهم»، كما نص كذلك على «أن يتأسس المجلس الأعلى للقضاء رئيس الجمهورية»²³، ويضم بين أعضائه رئيس محكمة النقض العليا والنائب العام للنقض»، في حين يتم تغيير الأعضاء المنتخبين من الهيئة القضائية بالكامل كل أربع سنوات. وفي السياق نفسه، سعت بعض دول أمريكا اللاتينية إلى

²⁰ يتكون المجلس الأعلى للقضاء وفق تعديل 1993م من: رئيس الجمهورية، ووزير العدل، وثلاثة موظفين ليسوا بقضاة ولا أعضاء في البرلمان، يتم، على التوالي، رئيس الجمهورية، ورئيس الجمعية الوطنية، ورئيس مجلس الشيوخ، بترشيحهم، وقاضي واحد من مجلس الدولة، تنتخبه الجمعية العمومية لمجلس الدولة، وخمسة من القضاة الواقفين (النيابة العامة)، وخمسة من القضاة الجالسين. ويتكون المجلس من قسمين، أحدهما للقضاة، والآخر للنيابة العامة.

²¹ انظر دليل استقلال القضاء ونزاهته، ص 85.

²² يتعلق الأمر بالتعيين، والترقي، والتنقل، والتأديب، وعدم الأهلية.

²³ مع الإشارة أن رئاسة رئيس الجمهورية للمجلس الأعلى للقضاء لا تعدو أن تكون رمزية.

تعزيز الاستقلال المؤسسي للقضاء، عبر وضع إجراءات جديدة خاصة بتشكيل المجالس العليا المكلفة بالإشراف الإداري على الحياة المهنية للقضاة. ففي السلفادور مثلاً، حصل المجلس القضائي، الذي كانت تسيطر عليه المحكمة العليا، على قدر أكبر من الاستقلالية مع توسيع صلاحياته، في أعقاب الإصلاحات الدستورية التي أفضت إليها مفاوضات السلام لعام 1991م. ومن الملاحظ أن قانون 1999م، لم يسمح بتمثيل السلطتين التنفيذية والتشريعية في عضوية المجلس، حيث «يسيطر عليه ممثلو المجتمع المدني، وهم على وجه التحديد ممن ينتسبون إلى العالم الأكاديمي (كليات الحقوق)، والعاملين في قطاع الدفاع والمحاماة»²⁴.

ب - سعت البلاد العربية، بدرجات متفاوتة، إلى تضمين دساتيرها وقوانينها التنظيمية جملة من الإجراءات لضمان استقلال الإشراف الإداري على هيئة القضاء. فبينما اتفقت التشريعات ذات الصلة على تخويل المجالس القضائية سلطة الإشراف على أمور التعيين والنقل والترقية، والانتداب، والإعارة، وقبول استقالة القضاة وإحالتهم للتقاعد، اختلفت في أمر التأديب، فبعضها أناط هذه المهمة بالمجلس القضائي نفسه، في حين كلف البعض الآخر لجان قضائية خاصة، مختلفة من حيث تشكيلتها عن المجالس القضائية. فمثلاً نص قانون السلطة القضائية المصري رقم 46 لسنة 1972م في المادة 98 منه على «أن تأديب القضاة بجميع درجاتهم يكون من اختصاص مجلس تأديبي يشكل من رئيس محكمة النقض رئيساً، وعضوية أقدم ثلاثة من رؤساء محاكم الاستئناف، وأقدم ثلاثة من مستشاري محكمة النقض»²⁵، والأمر نفسه بالنسبة للإحالة على التقاعد، حيث نزلت بعض القوانين هذا الاختصاص من المجلس القضائي وأناطته بمجلس الوزراء، كما جرى به العمل في قانون استقلال القضاء لسنة 1972م، إلى أن تم التراجع عنه في قانون 1977م، الذي أرجع للمجلس القضائي هذا الاختصاص.

2- ضمانات الاستقلال المهني

تندرج ضمن هذه الخانة أمور التعيين، والترقية، والنقل، والتأديب، والإحالة على التقاعد، وهي من القضايا بالغة الأهمية بالنسبة لاستقلال القضاء وتحقيق العدالة.

²⁴ انظر دليل استقلال القضاء ونزاهته، ص 114.
²⁵ انظر، فاروق الكيلاني، استقلال القضاء، ص 270 - 271.

أ - ففي موضوع التعيين، يتوجب أن تسود قواعد الشفافية المبنية على الكفاءة والاستحقاق وتكافؤ الفرص، عوض المحسوبية، والولاء. فحين يشعر القاضي أنه مدين لشخص معين، أو جهة محددة، على صعيد التعيين، يتكون لديه إحساس بالتبعية، يفقد استقلاله المطلوب في القيام بمسؤوليته، وقد تتدخل الجهة التي تولت أمر تنصيبه، فتضغط عليه، لتوجيه حكمه في الاتجاه الذي يتوافق مع مصالحها، بل أن منصب القضاء في «الأزمة القديمة كان يباع بالثمن، فيشتريه من يقدر على دفع قيمته»، غير أن التغيرات النوعية التي مست منظومة القيم الناظمة لعلاقة الدولة بالمجتمع دفعت عدداً كبيراً من النظم السياسية نحو إعادة تأسيس الاستقلال المهني على قواعد جديدة، وفي مقدمتها التعيين. لذلك، تكونت خمس طرق لاختيار القضاة، هي تحديداً: الانتخاب المباشر²⁶، والانتخاب بواسطة هيئة تشريعية، والجمع بين الانتخاب والتعيين، والتعيين من قبل السلطة التنفيذية، والتعيين من قبل هيئة قضائية. وفي الواقع تعد هذه الطريقة أكثر الأساليب ضماناً لاستقلال تعيين القضاة، حيث يوكل الأمر إلى كبار القضاة في الدولة، القادرين على البقاء في منأى عن ضغط السلطتين السياسيتين التشريعية والتنفيذية.

ب - إلى جانب ما سلف ذكره، ترتبط بالاستقلال المؤسسي قضايا ذات علاقة بالمستقبل المهني للقضاة، ومنها الترقية والنقل والتأديب والعزل. فالقاضي الذي لا يشعر بالأمان في مثل هذه الأمور، أو يتولد له إحساس بأن مستقبله المهني مهدد وغير واضح، يفقد استقلاله بالنتيجة، ويكون مضطراً إلى البحث عن وسائل غير شرعية لضمان الحد الأدنى لاستمراره المهني. فهكذا، يعتبر مبدأ عدم قابلية القضاة للعزل من أقوى الضمانات التي تكفل تحقيق استقلال القضاء وإدراك العدالة. فالعزل وسيلة خطيرة للتخلص من القضاة غير المرغوب فيهم لسبب من الأسباب. ففي فرنسا، على سبيل المثال، يوجد إلى جانب القانون المنظم للمجلس الأعلى للقضاء، هناك قانون يكفل الاستقلال المهني للقضاة، استناداً إلى المادة الرابعة والستين من الدستور (1958م)، التي قضت بـ«توفير حماية استقلال القضاة أثناء ممارستهم مهنتهم من خلال مبدأ عدم الإقالة»²⁷. ووفقاً لهذه المادة، يمنع عزل القضاة أو إقالته استناداً إلى إجراءات سياسية، ويتوجب بالمقابل احترام المسطرة القانونية الخاصة

²⁶ يعود الأصل التاريخي لهذه الطريقة إلى فرنسا ، حين صدر قانون 1790، الذي حدد شروط شروط تعيين القضاة ، وحصر مدة انتدابهم في ست سنوات، وقد أخذت به العديد من الدول ، منها الدولة العثمانية وسويسرا بالنسبة لقضاة المقاطعات. أما في الولايات المتحدة الأمريكية، فيطبق نظام الانتخاب في 26 ولاية ، في حين يعين قضاة باقي الولايات ، ونظرائهم في المحاكم الاتحادية.
²⁷ انظر امادة الرابعة والستين من دستور الفرنسي للرابع من أكتوبر/ تشرين الأول 1958م.

بالتأديب المُفضي إلى الإقالة أو العزل. ثم إن القانون المنظم لمهنة القضاء في فرنسا، يوفر ضمانات إضافية لحماية المستقبل المهني للقضاة، حيث يسمح بتعيين القضاة مدى الحياة، فيجعلهم في منأى عن كل ضغط أو تعسف، ويقضي في إحدى أحكامه بـ«أن لا يمكن نقل أي قاضي أو حتى ترقبته دون موافقته»، مما يعني أن حتى النقل من أجل الترقب المهني يستلزم موافقة المعني بالأمر، فبالأحرى النقل التعسفي المُضِر بحقوق ومكاسب القاضي. تجدر الإشارة كذلك، إلى انطواء القانون نفسه على قواعد تفصيلية تلزم القاضي بالتقيد ببعض الضوابط اللازمة لفرض احترام استقلاله المهني، من قبيل «تنازع المصالح»²⁸، أو المشاركة في النشاطات السياسية التي من شأنها الإساءة إلى حيدة وموضوعية القضاة، وكذلك السلوكيات التي تعتبر ضد الشرف والأمانة المطلوب توفرهما في القاضي، إضافة إلى إلزامهم بحفظ سرية المداولات وضمنان عدم تسربها إلى غيرهم.

ج. يكتسي الترقب والتأديب أهمية لا تقل قيمة عن التعيين والعزل في مجال تعزيز الاستقلال المهني للقضاة. لذلك، جهدت نظم كثيرة من أجل وضع القواعد والآليات الكفيلة بضمان عدم التعسف في الإشراف على إجراءات ترقية القضاة أو تأديبهم، ولعل من أهم ضمانات تحقيق هذا الاستقلال أن يوكل إلى المجالس القضائية اختصاص الإشراف على الترقب والتأديب. غير أن الأمر ليس سهل الإدراك، إذ يتطلب، إضافة إلى ذلك، أن تتوفر للمجالس القضائية قدراً معقولاً من الاستقلال المالي، وذلك بتحويلها سلطة وضع ميزانيتها، عوض إسناد ذلك إلى وزارات العدل التابعة إلى السلطة التنفيذية. وتجدر الإشارة في هذا السياق، إلى أن الصلة الوثيقة بين الترقب في المهنة القضائية وقاعدة خضوع القاضي للتقييم والتفتيش، حيث يمكن لهذا النظام، إذا لم يحسن استعماله، التأثير على المستقبل المهني للقاضي. ففي الدول الآخذة بـ«القانون العام»، كما هو حال بريطانيا على سبيل المثال، «لا يجوز إخضاع عمل القاضي للتقييم، لأن القاضي في هذا النظام إما أن يكون أهلاً للعمل القضائي فيستمر فيه، أو لا يكون فيبعد عنه»²⁹، والحال أن هذه القاعدة تسمح للقاضي بالبقاء بعيداً عن ضغوطات المسؤولين الذين قد يتخذوا من التقييم أداة للنيل من استقلال القاضي وموضوعيته، وهي عموماً من القواعد الناجحة في النظم التي تأخذ بطريقة انتخاب القضاة.

²⁸ وفقاً لقاعدة «تنازع المصالح»، يحظر على القضاة أن يخدموا في منطقة يشغل فيها الزوج أو الزوجة منصب نائب في مجلس الشيوخ أو الجمعية الوطنية، كما يتوجب عليهم الاستقرار في المنطقة التي يشتغلون فيها، ولا يسمح لهم بتولي مناصب إقليمية.

²⁹ انظر، فاروق الكيلاني، استقلال القضاء، م 331.

وموازاة لذلك، تأخذ دول، لاسيما المنتسبة إلى عائلة القانون اللاتيني الجرمانى، مثل فرنسا والدول العربية، بمبدأ تقييم عمل القاضي، من خلال إحداث لجان وهيئات للنتيش، وتتجه التشريعات الحديثة عموماً إلى وضع ضوابط وقواعد موضوعية لتنظيم مسألة الترقية، بغية بث قدر معقول من الإحساس لدى القضاة بالاطمئنان على مستقبلهم المهني، من قبيل الكفاءة، أو الأقدمية، أو هما معاً³⁰. أما في موضوع التأديب، فقد نصت التشريعات الحديثة على مبدأ «الحصانة التأديبية»، التي تقضي بأن يتمتع القضاة بحماية ضد الإجراءات التأديبية التي تطولهم في مهنتهم من قبل خصومهم من المواطنين، أو من لدن السلطة التنفيذية، الأمر الذي يؤثر على موضوعيتهم، ويحول بينهم وبين تحقيق العدالة. فالمبدأ هو عدم خضوع القاضي لمساءلة أية جهة، أو سلطة من سلطات الدولة، غير أنه إذا ارتكب جرمًا مهنيًا فمن حق الجهة القضائية ذات الاختصاص اللجوء إلى أعمال المسطرة التأديبية في حقه. لذلك، تضمنت قوانين استقلال القضاء في مجمل النظم الحديثة، ومنها تشريعات البلاد العربية، بمبدأ تشكيل مجلس خاص يتولى بمساءلة القضاة بجميع درجاتهم، مع إحاطة القاضي موضوع التأديب بذلك.

د. تختلف الإحالة على التقاعد عن العزل في كون هذا الأخير وسيلة تأديبية في حين تعتبر الأولى طريقة إدارية تلجأ إليها السلطة لاعتبارات متعددة لا ترتبط بالضرورة بالموضوعية والتجرد، ومن هذه الزاوية بالذات تعد الإحالة على التقاعد أسلوباً مضرًا بالاستقلال المهني للقضاة، فقد تعتمد السلطة التنفيذية للضغط على القضاة الذين لا يجارونها في توجيهاتها وتعليماتها. لذلك، أسندت التشريعات الحديثة هذا الأمر إلى المجالس القضائية المفترضة فيها الاستقلالية والتجرد.

يتبين مما سلف تحليله أن ثمة وعياً متنامياً بأهمية تنظيم الاستقلال المهني للقضاة في مجمل التشريعات الحديثة. ففي الواقع لا يكفي التنصيص صراحة غي الدساتير على مبدأ الاستقلالية، بل لابد من تعزيز ذلك بإجراءات وضوابط تنظيمية في القوانين والتشريعات الأخرى ذات الصلة، علماً أن القوانين تحتاج بدورها إلى بيئة حاضنة لها، أي إلى سياق سياسي ومجتمعي وثقافي، يجبر الدولة ومؤسساتها على التقيد بشرعيتها، ويحفظ المجتمع على تمثّل قيمة القانون والاقتناع بضرورة احترامه في السلوك اليومي للمواطنين، وأن يخلق

³⁰ ففي باب الأقدمية، أخذ القانون السوري لعام 1961م في مادته السابعة والتسعين بذلك، في حين أخذ القانون الأردني لسنة 1972م في مادته 19. بقاعدة الكفاءة. واعتمد القانون المصري لسنة 1972م بالجمع بين القاعدتين.

لديهم الاستعداد الواجب للنضال من أجل فرض احترامه من طرف الجميع، أفراداً وجماعات،
ودولة ومجتمعاً.

فصل السلطات وحكم القانون

شفيق المصري*

تشهد أكثرية الأنظمة السياسية المعاصرة مستويات مشتركة من الديمقراطية الدستورية. وتستند هذه الأنظمة على عدد من الضوابط الدستورية الأخرى التي تلاحظ مجموعات من القيم السياسية المطلوبة كحقوق الإنسان والعدالة الدستورية وغيرها. كما تلاحظ أيضاً مجموعة من الآليات التي تكفل هذه القيم وتحفظ التنسيق والتعاون فيما بينها.

والديمقراطية الدستورية تنتظم في إطارين أساسيين:

حكم القانون ودينامية المؤسسات. والمؤسسات الدستورية تتوزع، في معظم الأنظمة الحديثة، على الفصل بينها - التشريعية والتنفيذية والقضائية - والتنسيق والتعاون. وإذا كانت المؤسسات تشكل الآلية الصالحة لتسيير شؤون الحكم في استمراريته وموضوعيته وعدالته فإن حكم القانون الذي ينطبق عليها جميعاً يشكل الضامن الثابت للانتظام العام في كل المجتمعات الإنسانية.

ولا يقتصر حكم القانون على المؤسسات الدستورية فقط وإنما يجب تطبيقه على المواطنين جميعاً من دون محاباة ولا تمييز ولا استثناء. فالجميع أمام القانون سواء، والجميع يخضعون لحكمه، والجميع يندشون العدالة من خلال حسن تطبيقه.

والعدالة تقتضي صدقية التطبيق في العقاب والثواب من دون تردد ولا محاباة. وإذا كان «في القصاص حياة لكم يا أولي الألباب» فإن ثمة مفهوماً واضحاً للقصاص على المستويين الديني والقانوني. ذلك لأن العقوبة لا تهدف إلى المنع ولا الزجر بقدر ما تهدف إلى إعادة التوازن الخلقي إلى أي مجتمع إنساني. وهي، بالتالي، تعبير عن ضرورة الإقرار بعدالة قانونية واجتماعية وإنسانية على المدى الأبعد. ولذلك فإن العقوبة الفردية أو الجماعية تؤدي إلى الهدف ذاته شرط أن يُصار إلى تطبيق المعايير الموضوعية لهذه العقوبة.

ومن هذه المعايير:

* أستاذ للقانون الدستوري من لبنان .

- إن العقوبة (أي المحاسبة على درجاتها المختلفة) تشكّل جزءاً أساسياً من أية قاعدة قانونية. ذلك لأن «الشرط لوجود القاعدة القانونية إنما هو التصاق العقوبة بها»¹. وإذا لم يكن لهذه العقوبة من وجود، فقدت القاعدة صفتها القانونية وباتت قاعدة اجتماعية.
- إن وجود قانون أساسي لكل دولة أمر حتمي وملزم لتسيير حياتها العامة. وهذا القانون الأساسي الذي قد يكون مكتوباً أو مستقراً كعرف أو تقليد يتألف من عدد من القواعد القانونية التي تشكّل، في مجموعها، دستور الدولة².
- وفكرة القانون لا تنطبق على الدولة وحياتها العامة وحسب، وإنما تلازم وجود المجتمع ذاته بكل مرافقه ونشاطاته ومؤسساته الحكومية والأهلية - المدنية. وبالتالي فإن الرابطة الاجتماعية متلازمة ومحدّدة دائماً بالرابطة القانونية.
- والعقوبة محدّدة، هي الأخرى، بالضوابط القانونية، بمعنى أنه لا عقوبة من دون قانون يلحظها وذلك وفقاً لمبدأ «شرعية الجريمة ومبدأ شرعية العقوبة». وقد حرص قانون العقوبات اللبناني مثلاً على تأكيد هذا المبدأ، عندما نصّ على أنه «لا تفرض عقوبة ولا تدبير احترازي أو إصلاحى من أجل جرم لم يكن القانون قد نصّ عليه حين اقتراه»³.
- إن الفرد أي المواطن (الذي يحمل جنسية دولة ما) يتمتع بالحقوق ويمتثل للواجبات التي يلحظها دستور دولته. وبالتالي فإن مواطنته تشكّل الوجه العام لوجوده الفردي⁴. والدستورية بالأساس تشمل ممارسة منظمة لحكومة خاضعة للضوابط الدستورية. وهذه الضوابط هي التي تحدّد صلاحياتها ومسؤولياتها في آن معاً.
- ومن هذه الضوابط ما يضمن حرية المواطن وتحرره لكي تصبح الدستورية في دولته نطاقاً من الليبرالية السياسية⁵ المتمثلة بحقوق الإنسان وفصل السلطات والعدالة الدستورية ... الخ.

- إلا أن فصل السلطات مثلاً كمنظريّة لا تستقيم من دون حكم القانون الذي ينظّم هيكلها ويرعى ديناميّتها ويحدّد الحساب والعقاب لمن يتجاوز حدودها. ومن هنا يأتي هذا البحث حول «فصل السلطات وحكم القانون».

أولاً: في التعريف

أ- كان لنظريّة مونتسكيو في فصل السلطات أثر عظيم في الفكر والممارسات السياسيّة على السواء. ولكن نظريّة الفصل بين السلطات لم ترد، حتى مع مونتسكيو ذاته، بشكلها الجامد والتام، لأنها مضطّرة، في رأي مونتسكيو وفي كل الممارسات اللاحقة، أن تتسق في ما بينها وأن تتعاون وتتكامّل. ومع ذلك، تبقى أهمية المبدأ في فصل السلطات والهدف منه أن لا تتجمّع كافة السلطات في يد واحدة سواءً في شخص واحد أو مجلس أو هيئة واحدة. فتوزيع السلطات ضرورة ديمقراطيّة ملحة. ولذلك اعتبر البعض⁶ أن لا ديمقراطيّة بلا فصل بين السلطات.

ويعتبر دعاة النظام البرلماني أنه قائم على التأثير المتبادل والتعاون المتواصل بين السلطتين التشريعيّة والتنفيذيّة. ومن حسنات هذا التوازن أنه يحول دون انحراف النظام الى استبداد في السلطة واستئثار لها. كما يضمن للشعب حق اتخاذ القرار النهائي عندما يستعيد سيادته من خلال تجديد الانتخابات أو القرارات الشعبيّة الأخرى⁷ التي نصّ عليها الدستور. والمهم في الأمر، إذن، إن السلطة في الدولة تتبثّق من قبول الشعب ورضاه باعتباره صاحب السيادة. أما الدستور الذي يعبر عن هذا الرضا فهو المصدر القانوني للسلطة.

ومبدأ الفصل بين السلطات ضمن مرونته الوظيفيّة أي التعاون بين السلطات والتنسيق والتكامل لا يؤدي الى منع الاستبداد وحسب وإنما الى صون الحقوق والحريات وتحقيق المبادئ العامّة للشرعيّة الدوليّة. ولعله الوسيلة الوحيدة أيضاً التي تكفل احترام القانون⁸ وحسن تطبيقه.

ولهذا السبب يشكّل مبدأ الفصل بين السلطات ركناً أساسياً من الأركان الدستوريّة في الدولة الى جانب الأركان الأخرى مثل الديمقراطيّة التمثيليّة والنظام المستقر (برلماني أو رئاسي) والانتخاب العام والمباشر... إلخ.

ب- كان هذا في الإطار النظري الذي بدأ مع المفكر السياسي البريطاني جون لوك الذي تحدّث عن ضرورة توزيع السلطة على الهيئتين التشريعية والتنفيذية وسلطة فرعية ثالثة أطلق عليها لوك اسم السلطة الفدرالية وجعلها جزءاً تابعاً للسلطة التنفيذية. أما مسألة حكم القانون فقد أصّر لوك على أنه القانون الطبيعي الذي يجب أن تقوم السلطة التشريعية بالامتثال الى مضمونه وأن تحترم حقوق المواطن التي اعتبرها غير قابلة للتصرف. وبالتالي فإن للشعب الحق في الثورة على هذه السلطة التشريعية أو التنفيذية إذا انتهكت حقوقه الأصلية ولا سيما الحق في الحياة والحرية والمساواة والملكية⁹.

ولكن المفكر السياسي مونتسكيو كان الأول الذي نادى في كتابه «روح الشرائع» بمبدأ فصل السلطات منذ القرن الثامن عشر. وقوام هذا المبدأ أن النظام الدستوري في أي بلد يجب أن يستند الى سلطات ثلاث تشريعية وتنفيذية وقضائية. والواقع أن مونتسكيو تأثر بالنظام البريطاني الذي يراعي - مبدئياً - هذا الفصل بين السلطات الثلاث.

إلا أن الواقع يخترق هذا الفصل في ممارساته السياسية. فإذا أخذنا النظام السياسي البريطاني مثلاً نرى أن رئيس الوزراء أي رئيس السلطة التنفيذية هو ذاته رئيس الحزب الأكثرية في السلطة التشريعية أي مجلس العموم. وبالتالي يصعب على هذه السلطة التشريعية مراقبة السلطة التنفيذية ومحاسبتها. ثم إن السلطة التشريعية ذاتها لا تبادر الى تشريع ما يتعارض مع السلطة التنفيذية أو حتى ما يتجاوزها¹⁰.

وفي النظام السياسي الأميركي فإن دينامية النظام الجمهوري الرئاسي تجعل الرئيس ممثلاً للسلطة التنفيذية، يساعده في ذلك عدد من الوزراء أو أمناء السر Secretaries. وهو، بخلاف النظام البريطاني، قد يضمن الأكثرية من الحزب الذي ينتمي إليه في المجلس في الكونغرس ولا يضمن ذلك. وبذلك تصبح عملية فصل السلطات أكثر انطباقاً مع المبدأ الذي يكرّسها. ولكنها، على كل حال، تعتمد عملية Checks & Balances أي المراجعات والتوازنات بحيث لا تستطيع سلطة ما أن تهيمن على الأخرى ولا أن تلغيها¹¹.

وفي النظام الفرنسي حرص الدستور على الفصل بين السلطات وعلى ضبط الحدود بينها فأورد مثلاً عدم الجمع بين النيابة والوزارة وذلك من أجل احترام الفصل بين السلطات. ومع ذلك فإن الدستور الفرنسي - وهو دستور الجمهورية الخامسة للعام 1958م - حرص من جهة أخرى على تحديد الأمور والمواضيع التي يجوز للسلطة التشريعية التشريع فيها. ومع أن لائحة هذه المواضيع طويلة نسبياً (المادة 34 من الدستور) فإنها محدّدة على أن تقوم السلطة التنفيذية بالتشريع في كل ما هو خارج عن هذه اللائحة¹².

والواضح أن من المتفق عليه عالمياً أن النظام البرلماني يرتكز على مبدأ سيطرة البرلمان بالاستناد الى الديمقراطية التمثيلية التي تجعل النواب في البرلمان الممثلين المباشرين للشعب الذي انتخبهم (على اعتبار أن رئيس الجمهورية ينتخب من قبل النواب وأن مجلس الوزراء معيّناً وليس منتخباً). ولكن هذا الاعتبار لم يعد، اليوم، يتمتع بالصدقية الواقعية على الأرض، وذلك لأن معظم القوانين تصل مشاريعها الى البرلمان من السلطة التنفيذية المزوّدة بالخبراء والتجهيزات المناسبة. وبات البرلمان في هذه الحالة أداة تصديق ليس أكثر.

وفي النظام اللبناني الذي يعتمد النظام البرلماني أيضاً حرص الدستور اللبناني - في مقدمته - على التأكيد أن «النظام قائم على مبدأ الفصل بين السلطات وتوازنها وتعاونها». علماً أن هذا الفصل ليس تاماً بالنظر للتداخل بين هذه السلطات أحياناً وللسماع «بالجمع بين النيابة ووظيفة الوزارة» - المادة 28 من الدستور، أو بالنظر لبعض القيود المفروضة على السلطة القضائية... الخ. ومع ذلك تبقى مسألة التوازن والتعاون ضرورية من أجل الاستمرار والاستقرار معاً.

وبالنتيجة لا بدّ من التأكيد أن مبدأ الفصل بين السلطات يشكّل ضمانات أساسية لصدقية الحكم من جهة وتوزيع السلطات من جهة ثانية وإتاحة تطبيق حكم القانون من جهة ثالثة ولمراعاة حقوق الإنسان من جهة رابعة. ولهذا السبب نلاحظ أن اللائحة التي تتضمن حقوق الإنسان تكون عادةً في صلب الدستور وذلك لوجوب إقرارها واحترامها من السلطات الثلاث معاً¹³.

ج- وفي تعريف حكم القانون لا بدّ من التطرّق الى عدد من المفاهيم المتعلقة بهذا الموضوع:

- فالقانون في إطاره الواسع يشكّل مجموعة من القواعد المكتوبة أو العرفية التي تتسم بطابع الإلزام من قبل السلطة المختصة. وهو، وفقاً لهذا التعريف الواسع يشمل كل التركيب القانوني للدولة الحديثة من الدستور الى التشريع البرلماني الى نشاط المحاكم والقضاة وحتى البوليس وذلك من أجل فرض الانتظام والعدالة.

- والقانون في إطاره الفلسفي يرتقي الى المستوى الإنساني المفروض بحيث يشكّل مجموعة المبادئ الأساسية التي تؤكّد على ضرورة احترام الكرامة الإنسانية بكل آفاقها. والواقع إن هذا القانون المعروف عادةً بـ «القانون الطبيعي» رافق الفكر الإنساني الليبرالي منذ الأفكار التي سادت في أيام اليونان القديمة حتى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وما انبثق منه من قرارات واتفاقات دولية.

- والقانون في إطاره التقني هو التعبير عن الإرادة العامة المتمثلة في السلطة التشريعية. وقد أكّدت المادتان 16 و 18 من الدستور اللبناني مثلاً «أن المجلس النيابي يتولى السلطة المشتركة» وإن «لمجلس النواب ومجلس الوزراء حق اقتراح القوانين. ولا ينشر قانون ما لم يقرّه مجلس النواب» وذلك بصرف النظر عن موضوع هذا القانون واختصاصه.

- والقانون في إطاره الحكومي يرمي الى وضع الحكومة تحت القانون بمعنى أن صلاحياتها المقررة أصلاً أو المعدّلة لا تتحقق إلا بموجب القانون. وهو، لذلك، يُعرّف، عامةً، بأنه مجموعة من القواعد المتعلقة بمبادئ عامة تلتزم المحاكم بتنفيذها بشكل موضوعي ومستقل.

- والقانون في إطاره البنوي إما أن يكون مكتوباً ومفصلاً وموزعاً على مواد محددة يلتزمها القاضي، وإما أن يساهم القاضي ذاته في تطوير هذا القانون وذلك وفقاً للنظام القانوني الذي تعتمد عليه الدولة. وأتى كانت هذه المفاهيم التي

تؤثر في التعريف أو توجهه فإن الهدف الأساسي لا يتغير بمعنى أن حكم القانون يعني إن الجميع تحت القانون، وإن القانون يحدّد توصيف العمل كما يحدّد مدى الجزاءات المفروضة. كذلك فإن حكم القانون يراعي تدرجاً شاملاً بحيث يخضع له الحاكم والمحكوم على السواء. وبذلك نرى أن تعريف حكم القانون يشهد الإرباك ذاته الذي رافق أو اقترن بمحاولات تعريف مبدأ فصل السلطات بين النظرية والتطبيق.

- ولعل حكم القانون يبدأ مع الدستور الذي يحتوي (سواءً كان مكتوباً أو عرفياً) على الضوابط الأساسية لممارسة الحكم في الدولة. والمعروف إن الدستور يلحظ الصلاحيات للقوى الدستورية كما يحدّد المسؤوليات المترتبة عليها. وهو بالإضافة الى ذلك يهتم بذكر المواد التي ترعى حقوق الإنسان وتحدّد واجباته كما تنظّم العمل السيادي والمالي وحتى القضائي في الدولة¹⁴. والدستور، بناءً لذلك، يشكّل الواجبات والصلاحيات والنشاطات للمؤسسات المختلفة في الدولة، كما ينظّم العلاقات بين الفرد والدولة أيضاً¹⁵.

- وحكم القانون يمثل مبدئياً إن القانون يشكّل نهجاً لمسلك عام ينطبق بالتساوي ومن دون أي استثناء على جميع الأفراد سواءً كانوا مواطنين عاديين أو شاغلي وظائف. وهو، بالتالي، قلب أي مبدأ ديمقراطي ليبرالي يجسّد مجموعة أفكار يمكن أن تندرج أساساً في دستور الدولة¹⁶.

- ولا تكتفي مهمة القانون بالتنظيم والضبط فقط وإنما يمكن أن تقوم أيضاً بمهمة التغيير والتعديل. ذلك لأن صلاحيات الحكومة لا يمكن أن تتوسّع أو أن تتغير إلا بموجب عمليات سياسية نصّ عليها القانون. والقانون، لذلك، يجب أن يتمتّع بصفتين أساسيتين: الدقّة والمرونة وبذلك يضمن استمراريته وتقدّمه في آن معاً¹⁷.

- وفي التعريف الذي اعتمده وزارة الخارجية الأميركية¹⁸:

«إن حكم القانون هو المبدأ الذي يندرج بموجبه كل الأشخاص والمؤسسات والهيئات الخاصة والعامة بما فيها دوائر الدولة تحت حكم القانون المنشورة والملزمة بما ينسجم مع القانون الإنساني الدولي». والقانون يشمل كل الإجراءات التي تكفل امتثالاً صادقاً لسيادة القانون والعدالة في تطبيقه¹⁹.

- أما في إطار أضيق مساحةً فيؤكد البعض على ضرورة أن يكون القانون واحداً لجميع المواطنين من دون أي تمييز أو استثناء أو تفاوت وذلك وفقاً للقاعدة الأساسية التي تؤكد أن القانون هو التعبير عن الإرادة العامة المتمثلة في مجلس النواب والمنسجمة مع أحكام الدستور ومبادئه العامة.

ثانياً: حكم القانون في ضبط السلطات

أ- إن نظرية فصل السلطات وتوازنها وتعاونها مسألة يقرها دستور الدولة بالدرجة الأولى. وقد سبق أن أكدنا نطاق حكم القانون بدءاً بالدستور ومروراً بالتشريعات الأخرى.

والى جانب تخصيص كل سلطة بنطاق عملها كما حدده الدستور فإن عملية المراجعة والتوازن أمر مقصود لكي لا تستأثر سلطة واحدة بالصلاحيات الكبرى والمصيرية على حساب السلطات الأخرى.

- فعلى الرغم من الصلاحيات الواسعة لرئيس الولايات المتحدة الأميركية لأنه يمثل قيادة الحزب وقيادة الرأي الوطني ورئاسة الدولة وقيادة القوات المسلحة وقيادة الإدارة وهو رئيس السلطة التنفيذية... إلخ. إلا إن كلاً من هذه القيادات مرتبطة ويمكن أن نقول مرهونة بقرارات التصديق التي تصدر عن مجلس الشيوخ الأميركي في مسألة التعيينات والاتفاقيات الدولية والأمور المالية (مع مجلس الممثلين). ولا يستطيع الرئيس أن يمارس هذه الصلاحيات إلا بموافقة المجلسين معاً²⁰. فالكونغرس يستطيع أن يقرر، من الناحية المالية الحدود التي يسمح بها للرئيس في التصرف. ويستطيع أن يوافق أو يرفض مشاريع القوانين التي يقدمها الرئيس إليه. ويستطيع أن يوافق أو يرفض الاتفاقيات الدولية التي يوقعها. ويستطيع أن يوافق أو يرفض تعيينات السفراء

وغيرهم. أما المحكمة العليا فلها الحق في أن تعلن أي قانون - حتى بعد توقيع الرئيس لنشره - غير دستوري. كما تملك الحق في تفسير أي نصّ دستوري²¹. كذلك فإنّ للرئيس، من جهة مقابلة، الحق في تعيين القضاة للمحكمة العليا وفي فرض الفيتو على القوانين التي يصدرها الكونغرس وأن يشارك في عملية التشريع في كل ما يخرج عن صلاحيات الكونغرس.

وبذلك نرى أن مسألة Checks & Balances تنطبق على السلطات الثلاث بحيث تسجّل إحداها اختراقاً لحدود الأخرى. وبذلك أيضاً يصبح مبدأ فصل السلطات محصوراً في نطاقه النظري فقط. أما في الواقع فإنّ دينامية النشاطات الدستورية تتكامل من خلال تداخل هذه السلطات وتعاونها.

وهذا التكامل ملحوظ في دستور الدولة أو في تشريعاتها المختلفة. وهو لا يشكّل أي مخالفة ولا فوضى ولا إكراه. وهذه، بالواقع، نماذج ديمقراطية ضرورية. وهذه أيضاً من مظاهر القانون أو من نتائجه. وإذا لم يكن الأمر كذلك فإنّ النظام السياسي يجنح باتجاه الفوضى أو الدكتاتورية. وثمة قول ماثور أن كل دكتاتورية تشكّل تعليقاً قسرياً للقانون.

ومن مظاهر الديمقراطية الدستورية في هذا المجال نذكر على سبيل المثال:

- إن الدستور الفرنسي حدّد نطاق التشريع من قبل السلطة التشريعية، على أن تصدر الأمور الأخرى الخارجة عن هذا التحديد من قبل السلطة التنفيذية التي تصبح مشرّعاً ثانوياً في هذا المجال.

- إن الأنظمة السياسية الكبرى كالنظام الأميركي والبريطاني والفرنسي تلاحظ هيئات قضائية - دستورية تقرّر مدى دستورية القوانين وتستطيع إسقاطها حتى بعد نشرها إذا ثبت لديها عدم دستورية هذه القوانين. وقد اعتمدت عدّة دول أخرى هذا الإجراء أيضاً.

- وإنّ هذه الهيئات القضائية - الدستورية كالمحكمة العليا في الولايات المتحدة والمجلس الدستوري في فرنسا ومجلس اللوردات (في هيئة متخصصة) في بريطانيا تستطيع أن تساهم، بشكل غير مباشر، في التشريع أيضاً من خلال

- صلاحية تفسير الدستور. وقد أسهمت المحكمة الأميركية العليا في تعزيز
صلاحيات الحكومة الفدرالية من خلال تفسيرات متتالية للدستور الأميركي²².
- إن الدستور الفرنسي ينص في المادة 16 أن رئيس الجمهورية يستطيع في
الحالات المصيرية أن يطرح أية قضية مصيرية على الاستفتاء. وعلى
السلطة التشريعية أن تلتزم نتيجة هذا الاستفتاء وتصدره كتشريع ملزم.
- إن بعض الدساتير (ومنها الدستور اللبناني) يعطي السلطة التشريعية الحق
في سحب الثقة من الوزارة التي تكون قد منحها إياها وذلك من أجل
إسقاطها. كما أن للسلطة التنفيذية الحق في حلّ المجلس النيابي (في حال
توفّر شروط ذلك الحلّ) من أجل انتخابات نيابية جديدة. وبذلك تبدو كلّ من
السلطات الدستورية ملزمة، بشكل أو بآخر، بصلاحيات المراجعة التي تقوم
بها أو بحققها سلطات أخرى.
- ب- وحكم القانون لا يقتصر فقط على توازن السلطات وتعاونها وإنما قد يتجاوز
ذلك الى معاقبة هذه السلطات أو شاغلي الوظائف فيها:
- فرئيس الجمهورية الذي يُحاسب ولا يُعاقب إلا إذا ارتكب خيانة عظمى أو
انتهاك الدستور. وتلحظ بعض الدساتير محاكم عليا أو آليات محددة
لمحاكمة الرؤساء والوزراء. فالدستور الفرنسي مثلاً نصّ في المادة 67
على إنشاء محكمة عدل عليا مهمتها محاكمة رئيس الجمهورية في حال
الخيانة العظمى، وفي محاكمة الوزراء عن الأعمال المخالفة للدستور. ثم
أنشئت محكمة خاصة لمحاكمة الوزراء في العام 1993م²³. وفي لبنان
فإن لمجلس النواب أن يتهم رئيس الجمهورية ويتولى محاكمته المجلس
الأعلى المخصّص لهذا الغرض. وكذلك فإن لهذا المجلس النيابي أيضاً
وللمجلس الأعلى الصلاحيات ذاتها بالنسبة لرئيس الوزراء وللوزراء
(المادتان 70 و71 من الدستور اللبناني).
- وفي الدستور الأميركي آلية محدّدة أيضاً لمحاكمة رئيس الجمهورية
الأميركي. وبموجب هذه الآلية لمجلس الممثلين الحق في الاتهام ولمجلس

الشيخ الحق في المحاكمة. وتُعرف هذه المحاكمة في أميركا بـ«Impeachment» .

- أما في حالة ارتكاب الرئيس (اللبناني مثلاً) الجرائم العادية فإنه، بهذه الحالة يخضع للقوانين العامة أسوةً في ذلك بسائر المواطنين من ذوي الوضع المماثل.

- أما بالنسبة للمجالس التشريعية فإن مسألة حفظ النظام داخل المجلس النيابي منوط عادةً برئيس المجلس الذي يتولى إدارة الجلسات من جهة وضبط الأمن والنظام من جهة ثانية واتخاذ بعض الإجراءات المسلكية بحق النواب المخالفين من جهة ثالثة²⁴ وهذه الإجراءات تتراوح بين التنبيه وصولاً الى إخراج النائب من الجلسة.

- أما المجالس النيابية ذاتها فيمكن أن تقوم بإجراء تحقيق برلماني في موضوع معيّن. ويمكن لهذا التحقيق أن يتناول جميع القضايا التي تهمّ الدولة. وبذلك فإن القانون أجاز للسلطة التشريعية القيام بعمل تحقيقي يدخل أصلاً ضمن صلاحيات أو اختصاص السلطة الإجرائية أحياناً والقضائية أحياناً أخرى. هذا فضلاً عن قيام هذه السلطة التشريعية بمهام قضائية كما ورد أعلاه.

- أما في الولايات المتحدة فإنه يحق لمجلس الشيوخ محاكمة ومعاينة رئيس الجمهورية والوزراء وحتى قضاة المحاكم الفدرالية إذا ارتكبوا أية مخالفة ضد الدستور الأميركي. وقد تصل هذه العقوبة Impeachment الى إقصاء هؤلاء عن مناصبهم²⁵.

وخلاصة ما تقدّم يمكن إيراد الملاحظات التالية:

- إن القصد الأساسي من فصل السلطات هو تعزيز استقرار الدولة وخلق توازن عملي بين هذه السلطات حتى لا تستأثر إحداها بالسلطة على حساب الأخرى. والدول التي تحترم هذا المبدأ في الفصل بين السلطات وتوازنها وتعاونها تستطيع أن تعيش استقراراً واستمراراً في آن معاً.

- إن انتظام السلطات الدستورية ولا سيما في قراءة دقيقة ومُلزمة لأحكام الدستور إنما تهدف، بالنتيجة، الى الديمقراطية الدستورية التي تحفظ حقوق الإنسان وتراعي كرامته.
- إن حكم القانون الذي ينطبق على الجميع من دون استثناء يهدف، بالنتيجة، الى فرض هذا الانتظام وضبط كل مفاصله الأساسية.
- إن منطق الحكم السليم يقضي بإعطاء شاغل الوظيفة الحكومية الصلاحيات المطلوبة لممارسة عمله بجدارة وإخلاص. ولكن هذا المنطق يفرض، من جهة مقابلة، المسؤولية التي قد تترتب على صاحب هذه الصلاحية.
- وحكم القانون يقضي أيضاً بمحاسبة المخالف ومعاقبته سواءً كان مواطناً عادياً أو رئيساً للدولة. وهذه المحاسبة، ومن ثم العقوبة إذا لزم الأمر، تشكل، بالضرورة، درساً ليس لمن عوقب وحسب وإنما لكل فرد يمكن أن يشغل وظيفة أو منصباً عاماً. وهذا الدرس الإصلاحي بالأساس ليس عقابياً وإنما يأتي انسجاماً مع القاعدة الذهبية:

{ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب}

1- إدمون رباط، الوسيط في القانون الدستوري، المقدمة، ص 155 نقلاً عن نظرية H.Kelsen الذي اعتبر أن ما يميّز القاعدة القانونية عن القاعدة الاجتماعية إنما هي العقوبة الملازمة للأولى.

2- المرجع ذاته ص 214.

3- راجع المادة الأولى من قانون العقوبات اللبناني والتعليق عليها في: زهير شكر، الوسيط في القانون الدستوري اللبناني، ص 676.

4- A. Heywood, Politics p 414

5- Ibid, 297

- 6- محمد المجذوب، القانون الدستوري والنظام السياسي، ص 107 – 108.
- 7- زهير شكر، الوسيط في القانون اللبناني، ص 544.
- 8- L. Alexander (ed) Constitutionalism, p 62
- 9- J. Locke, Second Treatise of Government
- 10- R. Macridis (ed), Modern Political Systems p 57
- 11- Griffith, The American System of Government p : للتفاصيل راجع:
7
- 12- R. Macridis (ed), Modern Political Systems p 109 – 111
- 13- زهير شكر، الوسيط في القانون الدستوري اللبناني، ص 515 حول ضعف أو تراجع صلاحيات السلطة التشريعية. ومحمد المجذوب، القانون الدستوري...، ص 414-417 حول أهمية حقوق الإنسان.
- 14- J. Wahlke, Government & Politics p 84
- 15- A. Heywood, Politics p 292-299
- 16- Ibid p 302
- 17- J. Carter (& others), Major Foreign Powers p 161 – 162
- 18- Military Review, Jan/Feb. 2008, N88, p 51
- 19- محمد المجذوب، القانون الدستوري والنظام السياسي، ص 511.
- 20- W. Volkomer, American Government p 169-184
- 21- Ibid p 190 – 191
- 22- يتحدث الكتاب الأميركيون عن صلاحيات الحكومة الفدرالية المنصوص عنها في الدستور وعن الصلاحيات الضمنية التي قررتها المحكمة العليا في تفسيرها له: (Implied Authorities).
- 23- زهير شكر، الوسيط في القانون الدستوري، ص 795-799.

-24 في لبنان مثلاً ينصّ النظام الداخلي للمجلس النيابي اللبناني على كل هذه الإجراءات (راجع المادتين 46 و 99 منه).

-25 W. Volkomer, American Government, p 267

مقالات العدد الرابع والعشرين

حديث التسامح: جُذُورُهُ وَوُجُودُهُ العدالة وحكم القانون

المحور		
1	العدالة وحكم القانون في التجربة الإسلامية	رضوان السيد
2	ثنائية القانون والشريعة الأسباب والآثار ومحاولة العلاج	أحمد الخليلي
3	فلسفة العقوبة في الفقه الإسلامي	عوض محمد عوض
4	تأثير الفقه الإسلامي على تكوين القانون الإنجليزي	برهام محمد عطا الله
5	العرف والتشريع في النظام القانوني الروماني اللاتيني الفرنسي والنظام القانوني الانجلوسكسوني	فايز حسين
6	العدالة والحرية: تعارض أم تكامل؟	محمد سبيلا
7	فصل السلطات وحكم القانون	شفيق المصري
8	مبدأ حكم القانون في إطار الحقل الدستوري	بوشعيب أوعبي
9	نظرية العدالة لدى جون رولز الأطروحة ونقادها	عبدالله السيد ولد أباه
10	ضمانات استقلال العدالة في الأنظمة السياسية المعاصرة	امحمد مالكي
11	العدل بين الخطاب القرآني والتراث التفسيري الرازي والقرطبي أنموذجين	أحميدة النيفر
الدراسات		
1	النص والتأويل استراتيجيات القراءة المحدثة	محمد زاهد جول
2	الأسس المنهجية للقراءة الحداثية للنص القرآني محاولة في التفكير والتأسيس	فؤاد بو علي
3	من آليات تحليل الخطاب: "العقل وفهم القرآن" للمحاسبي (مشروع مقارنة)	صابر الحباشة
4	فواتح السور في القرآن الكريم (الوظائف والرهانات الفنية)	عبدالمالك أشهبون

وجهات نظر		
أسامة المتني	التثاقف اليوناني العربي خلال العصر العباسي الاول (حركة الترجمة نموذجاً)	1
ميخائيل ف. كلينكنبرغ	صورة الشرق في الأدب والفن الفرنسيين منذ القرن السابع عشر حتى نهاية القرن التاسع عشر	2
برنارد لويس	مستقبل العالم العربي في القرن الحادي والعشرين	3
جورزي زدانسكي	التحديات المعاصرة للمجتمعات المسيحية والإسلامية	4
افاق		
نور الدين الخادمي	المجتهد المعاصر وحقوق الإنسان	1
أحمد محمد بكر موسى	الابعاد الاعتقادية لحقوق الإنسان	2
جميل حمداوي	حقوق الطفل حسب اتفاقية الأمم المتحدة والإسلام	3
زكي الميلاد	الفكر الإسلامي والنزعة الإنسانية	4
هادي حسن حمودي	الإنسان والسنن الإلهية في الكون والحياة	5
مدن وثقافات		
هانز غاوبه	تاريخ مدينة حلب	1
خالد محمد عزب	الاحكام الفقهية المنظمة للحمامات في مدينتي القاهرة ورشيد	2
الإسلام والعالم		
شتفان ليدر	وجوه الوعي بالإسلام في المانيا من عصر النهضة إلى القرن التاسع عشر	1
هاينر بيليفيلد	صورة الإسلام في المانيا (الإسلاموفوبيا) مفاهيم متباينة وخيارات سياسية للتعامل	2
غاي بيكور	السنهوري والقانون المدني العربي المعاصر	3

تأثير الفقه الإسلامي على تكوين القانون الإنجليزي

برهام محمد عطا الله*

كل من درس القانون المقارن يعرف أن هناك كثيراً من أوجه الشبه بين قواعد الفقه الإسلامي وقواعد النظام القانوني الانجلو امريكي المعروف «بالقانون العمومي» Common Law¹. إلا أن هناك بعض الدراسات الجديدة ذهبت إلى أبعد من ذلك، وبدأت تبرهن على أن القانون الإنجليزي قد تأثر في فترة تكوينه في القرن الثاني عشر ببعض قواعد الفقه الإسلامي، وخاصة بالنسبة لنظرية العقد ودعوى الاستحقاق الخاصة بحماية الحيازة والملكية². بل ذهبت هذه الدراسات إلى أن نظام الترسـت Trust³ قد نقل من نظام الوقف الإسلامي، وأن نظام تدريس القانون الإنجليزي من خلال نزل المحكمة أو مدارس القانون Inns of Court⁴ بلندن ليس إلا تطبيقاً لنظام المدارس الملحقة بالمساجد الكبرى التي تخصصت في تدريس المذاهب الفقهية الإسلامية⁵، وأن النظام القائم على السوابق وتحليل الوقائع ليس إلا تطبيقاً لنظم الفتوى وقواعد الجدل والمناظرات وأساليب أصول الفقه الإسلامي.

هذه الدراسات الجديدة تستدعي الاهتمام؛ ذلك أن النصف الأول من القرن العشرين كان منشغلاً بما إذا كانت الشريعة الإسلامية قد تأثرت بالقانون الروماني. وها نحن أولاء في أواخر القرن العشرين وأوائل القرن الواحد والعشرين ننظر فيما إذا كان القانون الإنجليزي نفسه - المعروف بأنه لم يتأثر بالقانون الروماني - قد تأثر أثناء فترة تكوينه بالشريعة الإسلامية. كل ذلك في وقت بدأت السياسة البريطانية تبحث فيما إذا كان من المناسب أن يتاح للمسلمين البريطانيين فرصة تطبيق الشريعة الإسلامية على أحوالهم الشخصية.

إذا تركنا جانباً مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية على الجالية المسلمة في بريطانيا، فإن للسؤال الخاص بمدى تأثير القانون الإنجليزي بالفقه الإسلامي أثناء فترة تكوينه أهمية علمية كبيرة، وخاصة أن هناك كثيراً من قواعد القانون الإنجليزي ظهرت في القرنين الثاني عشر والثالث عشر أثناء حكم هنري الثاني Henry II (1154-1189) ولا يعرف على وجه التحديد مصدرها التاريخي. فلا يمكن إرجاعها إلى الفترة الأنجلوسكسونية قبل القرن الحادي عشر كما لا يمكن إرجاعها إلى القانون الكنسي ولا إلى القانون الروماني، كما لا يمكن إرجاعها إلى القواعد التي أتى بها النورمان حين احتلوا إنجلترا ابتداء من 1066م كما سوف نرى. تقرر الدراسات الجديدة التي ستكون موضع دراستنا أنه حيث لم يتح من قبل دراسة العلاقة بين الفقه الإسلامي وتلك القواعد الإنجليزية مجهولة الأصل؛ فإنه بمجرد أن تدرس هذه القواعد على ضوء أحكام الفقه الإسلامي فستوضح هذه العلاقة، وسيظهر أن هذه القواعد الإنجليزية هي ثمرة تأثر القانون الإنجليزي بقواعد الفقه الإسلامي. ويبقى السؤال ملحاً عن الطريق الذي تم من خلاله هذا التأثير. والإجابة نجدها في احتلال النورمان المتزامن لجزيرة صقلية في جنوب إيطاليا في 1061م والجزيرة البريطانية في 1066م، وحيث وجد النورمان في صقلية حضارة إسلامية مزدهرة تطبق فيها قواعد الشريعة الإسلامية كان من السهل أن يتأثروا بها وتنتقل إلى إنجلترا في الفترة التي كان القانون الإنجليزي الـ Common Law في فترة التكوين. وقد يكون من المناسب أن نبدأ دراستنا بعرض هذه الظروف التاريخية لالتقاء الفقه الإسلامي مع النظام القانوني الإنجليزي (أولاً)، ثم نعرض للقواعد والنظريات القانونية التي تبناها القانون الإنجليزي متأثراً فيها بقواعد الفقه الإسلامي (ثانياً).

* باحث وأكاديمي من مصر، جامعة الإسكندرية .

أولاً : الظروف التاريخية لالتقاء الفقه الإسلامي مع النظام القانوني الإنجليزي الـ Common law

يرجع تكوين النظام القانوني الإنجليزي إلى استيلاء النورمان - الذين يرجع أصلهم إلى الفيكينج Viking⁶ الذين قطنوا شمال غرب فرنسا في القرن التاسع والعاشر الميلادي - في إنجلترا في سنة 1066م ميلادية؛ وإعلان وليام الفاتح ملكاً على إنجلترا⁷؛ في الوقت الذي بدأ فيه استيلاء النورمانديين أنفسهم على جزيرة صقلية في سنة 1060م؛ ليكتمل بالاستيلاء على بلرما Palerma وعلى كل الجزيرة في سنة 1091م⁸ وسماحهم ببقاء الشريعة الإسلامية مطبقة على المسلمين الذين كانوا قد أقاموا بالجزيرة حضارة باسقة لمدة قرنين، من القرون: التاسع والعاشر والحادي عشر الميلادية⁹،¹⁰. وقد كان انتساب غزاة إنجلترا وغزاة صقلية إلى نفس المجموعة البشرية «النورمانديين The Normans» مناسبة لأن يتزاورا ويتصاهروا¹¹ ويتبادلوا الخبرات لإقامة نظام سياسي وإداري وقانوني جديد، يتخلصون فيه من عورات النظام البدائي الذي جلبوه معهم من بلاد الشمال. وكان وجود الفقهاء في صقلية واستمرار تطبيق الشريعة الإسلامية على المسلمين بها مناسبة للتعرف على حضارة المسلمين والتحقق من ملاءمة قواعد الفقه الإسلامي في تسيير أمور الدولة وتنظيم المعاملات بين الأفراد. وتزامنت هذه الفترة مع بداية الحملات الصليبية التي توسعت إلى أن ظهر نفس النورمان على رأس إمارة أنطاكية¹² على الساحل الشمالي للشام، وليصل أحد أحفادهم ليكون ملكاً لمملكة بيت المقدس بجانب كونه إمبراطوراً للألمان وملكاً على صقلية، وهو فردريك الثاني الذي يذكر التاريخ أنه تفاوض مع الملك الكامل حول بيت المقدس. فنحن هنا في فترة ظهور الفاطميين في شمال إفريقيا ومصر، ثم ظهور صلاح الدين وريتشارد قلب الأسد ولويس التاسع وحملته على دمياط وأسرته بالمنصورة، ورحيل الصليبيين عن الأراضي الإسلامية، محملين بحضارتنا لتبدأ عندهم عصور النهضة، ولتخبو شعلة الحضارة والنور لدينا. ولكن حقيقة دور الحضارة العربية والإسلامية يتأكد يوماً بعد يوم حتى ولو أنكروه أكثر المستفيدين من هذا الدور، ونحن هنا سنكتفي بعرض لبعض النظريات التي استعارها القانون الإنجليزي من الفقه الإسلامي.

ثانياً : النظريات القانونية التي تبناها القانون الإنجليزي متأثراً فيها بقواعد الفقه الإسلامي

1- نظرية العقد الناقل للملكية Writ of debt

العقد لدى الفقه الإسلامي ينقل الملكية بين المتعاقدين بحكم القانون والشرع بمجرد تبادل الإيجاب والقبول. وهذا هو حكم العقد بتعبير الفقهاء، أما حقوق العقد فهي آثاره بين المتعاقدين، فبالنسبة لعقد البيع يلتزم المشتري بدفع الثمن ويلتزم البائع بتسليم المبيع. وقد وصل القانون الإنجليزي في عهد هنري الثاني - الذي يعتبر بحق بداية تكوين الـ Common Law - إلى هذه النتيجة بإدخال ما يسمى بدعوى الدين Writ of debt¹³.

وكانت هذه الدعوى كغيرها من الدعاوى، التي يمكن الحصول على أمر ملكي بشأنها بدفع مبلغ من المال إلى الديوان الملكي موجه إلى المحكمة الذي يلجأ إليها من له حق يرفض المدين الوفاء به، كما هو حال البائع الذي يطالب بالثمن أو المشتري الذي يطالب بتسليم المبيع.

ويرجع الفضل إلى جون مقدسي في شرح هذه الظاهرة الفارقة بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني. فالملكية في القانون الروماني وفي القانون الأنجلوسكسوني قبل الغزو النورماندي لا تنتقل بمجرد تبادل الإيجاب والقبول، على عكس الشريعة

الإسلامية الذي يترتب على الإيجاب والقبول نقل الملكية مباشرة كما سبق وأن رأينا. ونقل الملكية المباشر بمقتضى الإيجاب والقبول يترتب عليه أنه إذا لم يتم التسليم مباشرة فإن البائع يعد مقصراً في التسليم ويعتبر كالمغتصب في الفقه الإسلامي. ويترتب على ذلك أيضاً أنه إذا هلك الشيء المبيع قبل التسليم فإنه يهلك على مسؤولية البائع كما لو كان غاصباً، ويجب عليه أن يرد الثمن إذا كان قد قبضه إلى المشتري. وهذا التحليل يفسر كيف أن دعوى الدين Writ of debt اعتبرت من الدعاوى التي تختص بها محاكم الملك، والتي كانت بداية لتأسيس محاكم القانون العمومي باعتبارها المختصة بكل ما يتصل بالسلم العام، ولم تدخل في اختصاص محاكم المقاطعات.

2- أحكام الاستحقاق الإسلامي ودعوى تحقيق استلاب الحيازة Assize of novel disseisin

لم تعرف إنجلترا في الفترة السابقة على الغزو النورماندي نظام دعوى استلاب الحيازة. وفي أيام الملك هنري الثاني - الذي يعتبر عهده بداية تكوين القانون الإنجليزي في القرن الثاني عشر، كما سبق أن قلنا - ظهرت دعوى تحقيق استلاب الحيازة عن طريق شراء Writ من الملك أو من ديوانه لحماية الملاك من اغتصاب حيازتهم Assize of novel disseisin. ويرجع جون مقدسي أصل هذه الدعوى إلى دعوى الاستحقاق الإسلامي، خاصة في الفقه المالكي، الذي يعتبر أن الحيازة قرينة على الملكية. وأن المالك الذي استلبت منه الحيازة له الحق في استعادة حيازته. ويقرر جون مقدسي أن هذه الدعوى لم تعرفها أنظمة القانون الروماني أو القانون الكنسي والقانون الأنجلوسكسوني السابق على العهد النورماني¹⁴. حيث كانت الدعاوى في هذه الأنظمة تحمي الحيازة في ذاتها حتى ولو لم يكن الحائز الذي استلبت حيازته هو المالك الحقيقي. على العكس من ذلك نجد دعوى الاستحقاق الإسلامية تحمي المالك نفسه. ويشير جون مقدسي أيضاً إلى الفارق الكبير بين الشريعة الإسلامية التي لا تعترف بالتقادم المكسب ولا بالتقادم المسقط على خلاف القانون الروماني. فالقانون الروماني يقرر اكتساب الحائز غير المالك للملكية إذا استمرت حيازته مدة معينة، بينما في الشريعة الإسلامية لا يكتسب الحائز غير المالك الملكية أبداً مهما طال الزمن. ولكن المالك الحقيقي يمنع من رفع دعواه لحماية حيازته إذا كان حاضراً وعالماً بحيازة غيره لماله. فكما يقول الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه «الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية» دار الفكر العربي 1976م ص 160 «لا تعتبر الشريعة وضع اليد مدة طويلة مثبتاً للملكية، كما لا تعتبر ترك المطالبة بالحق مدة طويلة مسقطاً لذلك الحق؛ وذلك لأن الحق لا يزول مهما يتقادم ومهما يتطاول الزمن، فمضي المدة لا يعطي الحق لواضع اليد ولا يسقط حق ذي حق. وأقصى ما أعطته الشريعة للمدة الطويلة من قوة أنها جعلتها سبباً في منع سماع الدعوى عند الإنكار أما مع الإقرار فالحق ثابت به، فالدعوى تكون مسموعة»، وبهذه المناسبة تجب ملاحظة أن المدة المانعة من سماع الدعوى قد تطول عند المذهب الحنفي عنه عند مذهب مالك. وطبقاً للمذهب المالكي الذي ساد في المغرب والاندلس وصقلية كانت مدة منع سماع الدعوى تبلغ عشر سنوات.

وطبقاً للمؤرخين فإن الملك هنري الثاني هو الذي أدخل دعوى تحقيق استلاب الحيازة في الفترة بين 1155 و 1166م حتى يسمح للمالكين الذين نزعوا حيازتهم قهراً وقسراً وبدون رضاهم من استعادة ما يملكون، وكانت هذه طريقة قانونية تحقق كثيراً من الفاعلية وأكثر ملاءمة من استخدام طريقة المباراة التي كانت تؤدي إلى أن أحد المتبارزين كان معرضاً للموت. كما أن الطريقة الجديدة التي تتقابل مع نظام دعوى الاستحقاق الإسلامي كانت تقوم على شهادة المحلفين Jury الذي يرى جون مقدسي أنه مأخوذ من نظام إسلامي معروف في شمال إفريقيا للإثبات ويسمى الشهادة «باللفيف» أي بمجموع الناس الذين يعيشون في المنطقة. وقد وجدنا إشارة إلى لفظ «اللفيف» في فتاوى «الونشريسي» وفي كتاب قديم نشرته حديثاً وزارة الأوقاف المغربية في

سنة 1998م تحت عنوان «فتاوى تتحدى الإهمال» إشارة إلى ما أطلق عليه «دعوى لفيقية» بشأن دعاوى الاستحقاق، وفي هذا الكتاب تفرقة بين «اليد» و«الحوز» و«الحيازة» مما لا نستطيع الدخول في تفصيله.

والقول بمضاهاة نظام المحلفين Jury الذي لا يعرف المؤرخون لتاريخ القانون الإنجليزي - حتى الآن - أصله التاريخي مع نظام «الليف» يعتبر أمراً جديداً يستحق البحث والنظر بتأن.

3- إلغاء نظام الإثبات بالتعذيب بالنار والماء المغلي

في رأينا أن نموذج الفقه الإسلامي في وسائل الإثبات، وأن البينة على المدعي كانت هي الأساس في إلغاء نظام الإثبات بوسائل العذاب Ordeal في إنجلترا وفي غيرها من البلاد المسيحية. ويتمثل نظام الإثبات بالعذاب في الإمساك بالحديد المحمي أو وضع اليد في النار أو الماء المغلي أو بالمبارزة by battle وكلها وسائل تؤدي إلى الهلاك لمن يقوم بها. وأصل هذه الوسائل البدائية والبربرية الإيمان بأن الشخص إذا كان صادقاً فلن يتأثر لا بالنار أو الماء المغلي حيث ينجيه الرب. أما إذا كان كاذباً فلن ينجو من الإصابة ولن ينتصر في المبارزة وسيلقي حتفه إذا كان الأمر يتعلق بالمبارزة.

حين جاء النورمان إلى صقلية المسلمة وجدوا نظاماً إنسانياً متقدماً في الإثبات. وطوال الحروب الصليبية عرف الصليبيون مدى تقدم وسائل الإثبات الإسلامية وأدى ذلك بهم إلى أن يقوم المجمع الكنسي (مجمع اللاتران الرابع) بإلغاء الالتجاء إلى نظام الـ Ordeal بالنار أو الماء المغلي، وكان ذلك في 1215م.

وهناك قصة يتبناها كثيرون من الذين أرحو لمؤسس حركة الرهبان الفرنسيين «سان فرانسوا داسيس» أنه أراد مقابلة الملك الكامل أثناء الحملة الصليبية الخامسة على دمياط؛ لكي يقنعه بأفكاره المسيحية وعرض أن يمتحن عن طريق النار أو الماء المغلي، ولكن الملك الكامل رفض عرضه. وكان ذلك في نفس الفترة التي اجتمع فيها مجمع اللاتران الرابع الذي ألغى الالتجاء إلى الإثبات عن طريق النار أو الماء المغلي حيث لم يكن الخبر قد وصله. ويعتبر سان بونافنتور الذي عاش بعد وفاة سان فرانسوا داسيس بقليل وتولي أمور الطائفة التي كانت تؤمن بمذهب الفقر والالتفات عن الدنيا ومباهجها هو أول من ذكر هذه القصة وهناك من المؤرخين من ينكر وقوع المقابلة بين الملك الكامل وسان فرانسوا، وإن كان البعض الآخر يؤكد معتمداً على ما ذكره بونافنتير انظرا John Tolan, le Saint chez le Sultan, la rencontre de Francois d' Assise et de l'Islam. Huit siecles d'interpretation, Edition du seuil, Paris 2007.

4- نظام الترسـت Trust والأوقاف

من بين الأنظمة التي لم يعد هناك شك حول مصدرها التاريخي نظام الترسـت في النظام القانوني الأنجلوأمريكي. فهذا النظام الذي ترعرع في ظل نظام العدالة Equity في إنجلترا يوجد مصدره في نظام الوقف الإسلامي الذي عرفه مسيحيو أوروبا وبالذات مجموعات الفرسان المتشددة التي جاءت مع الحملات الصليبية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر مع الممولين لهذه الجماعات. وفي إحدى الدراسات التي نشرت في الثمانينات تأكيد على أن نظام الوقف هو أساس نظام الترسـت وأوردت الدراسة الوثيقة التي أنشأ بها مرتون Merton كلية بجامعة كامبردج بإنجلترا. والوثيقة مترجمة إلى الإنجليزية، وكتبت في القرن الثالث عشر وهي قريبة الشبه بالوقفات التي عرفها المجتمع الإسلامي. ومرتون كان رجلاً مهماً في إنجلترا في عصره، وشارك بنفسه وأمواله في الحروب الصليبية، وكان على صلة قوية بالفرسان المسيحيين. وتقول الباحثة القانونية التي نشرت الوثيقة: إنه كان

من الصعب عليه أن يقرر ويعترف بأن النظام الذي اقترحه لتأسيس كلية ميرتون التي تسمت باسمه مأخوذ عن نظام إسلامي ذهب في الأصل لمحاربة المؤمنين به. ويقوم نظام الترسن على نقل ملكية المال المخصص للخير أو إلى أي غرض شرعي آخر كالأهل والأولاد، إلى شخص آخر يكون هو الأمين، ويكون الأهل والأولاد أو الغرض الخيري المستفيد Beneficiaries. والأمين يكون المالك القانوني أو الرسمي والأهل والأولاد أو الغرض الخيري هم الملاك عدالة وديانة. وتنامت أهمية الترسن وكثرت قواعده لحماية المستفيدين لدرجة تدعو إلى الإعجاب وخاصة تلك القاعدة التي تقول بأن الأمين Trustee لا يمكن أن يستفيد من إدارته للترسن على حساب المستفيدين، حيث أصبحت حماية المالكين عدالة وديانة أكبر التزام على المالك القانوني أو الرسمي، واعتبرت المحاكم أن أكبر واجباتها يتمثل في حمايتهم. وقد تجاوز نظام الترسن الآن الأغراض الأولى التي كانت له، وأصبح يستخدم كأداة للاستثمار الدولي، كما استخدم الترسن كوسيلة لحماية المستفيدين من ظلم الحكام وطريقة لإخفاء ملكيتهم وأبعاد أموالهم المكونة للترسن عن أعين السلطات الجائرة.

ووجه الشبه بين الترسن والوقف هو في نقل الملكية للمال الموقوف أو المال موضوع الترسن إلى شخص آخر يتصرف فيه لمصلحة المستفيدين، الذين قد يكونون أفراداً أو جهة من جهات الخير كمستشفى أو مدرسة أو نادٍ أو مسجد أو كنيسة. فالوقف الذي يسمى بالحبوس في شمال إفريقيا المالكية مذهباً يكون بحبس المال على ذمة حكم الله. فينقل الملكية من الواقف إلى حكم ملك الله وبالتالي يصبح المال غير قابل للتصرف فيه إلا طبقاً لشروط الواقف. وفي الترسن إذا انتقلت الملكية إلى دير أو كنيسة من الكنائس كمؤسسة يكون استثمار هذا المال وتصريف غلته وإدارته طبقاً لنص سند الترسن المنشئ له. والواقع أنه إذا كان نظام الوقف الإسلامي هو المصدر التاريخي لنظام الترسن الإنجليزي فإننا يجب أن نعترف بأن نظام الوقف الإسلامي قد تلقى في بلادنا ضربات قوية من السلطات الاستعمارية في القرنين التاسع عشر والعشرين بينما ازدهر الترسن في النظام الأنجلو أمريكي وعظمت قواعده. وحيث لم تعرف القوانين اللاتينية نظام الترسن فلا نجد له شبيهاً في الأنظمة العربية المعاصرة التي تأثرت بالقانون الفرنسي الذي لا يعترف بنظام الترسن. والأجدى أن نعود إلى استخدام أحكام الوقف التي عرفها الفقه الإسلامي، فمجتمعاتنا في أشد الحاجة إليه.

5- القراض وشركات التوصية البسيطة Commenda

من النظم الإسلامية المستقرة: القراض. والقراض - وهو غير القرض - هو التعبير الذي يقابل شركة المضاربة الإسلامية. وهو أن يقدم صاحب المال مبلغاً من المال إلى شخص يقوم باستثماره والتجارة به، ويقسم بينهما الربح بحسب النسبة المتفق عليها بينهما. والمستقر عليه الآن في الفقه الغربي أن القراض هو المصدر التاريخي لنظام commenda وهي شركة التوصية البسيطة وهو نوع من شركة التضامن البسيط. والمؤلف الأساسي في هذا الموضوع هو ما كتبه أبراهام ل. يودوفيتش Abraham L. Udovitch, Partnership and Profit in Medieval Islam (1970)

6- القواعد البحرية لجزيرة أوليرون Oleron

من أوائل المدونات الخاصة بالتجارة مجموعة أوليرون Oleron. وهي مجموعة حرصت على جمعها ليانور زوجة الملك هنري الثاني ملك إنجلترا، حين كانت ملكة على فرنسا. وكانت جزيرة أوليرون تدخل في ملكيتها الخاصة التي ورثتها عن والدها قبل إبطال زواجها من هنري السابع ملك فرنسا. وكانت ليانور تفعل ما تشاء واشتركت مع زوجها الأول في الحروب الصليبية، ولها قصص غريبة يرويها المؤرخون. وتقع جزيرة أوليرون في منتصف الشاطئ الغربي لفرنسا وكانت ميناء مهماً، واستراحة

لصليبيين في ذهابهم ورجوعهم إلى بلادهم. وقد اشتملت مدونة Oleron على كافة القواعد البحرية التي كان معمولاً بها في البحر الأبيض المتوسط أثناء فترة الحروب الصليبية؛ حيث كانت التجارة العربية بين شمال وشرق المتوسط في أزهى عصورها، وتعتبر قواعد أوليرون تقنياً للقواعد الإسلامية في التجارة البحرية. والنص التاريخي مترجم بالإنجليزية ومنشور على الإنترنت تحت اسم Oleron Rules.

خاتمة

موضوع تأثر القانون الإنجليزي بالفقه الإسلامي في العصور الوسطى موضوع جديد يستحق أن يأخذ حقه من البحث والدراسة. ويبدو لنا أن الموضوع يتجاوز حدود مجهود فرد واحد. فعلى المؤسسات التعليمية والجامعية أن تتبنى دراسة هذا الموضوع وتشجع طلابها النابغين - الذين تقدمهم لتولي وظائف التدريس - على اختيار موضوعات لاطروحاتهم للماجستير والدكتوراه في الموضوعات التفصيلية المقارنة بين القانون الإنجليزي والشريعة الإسلامية. بل إننا نرى أن نوسع آفاق الأبحاث؛ لتتناول القانون الألماني أيضاً. فلدينا شعور قوي أن فردريك الثاني إمبراطور ألمانيا وملك صقلية وملك بيت المقدس قد تأثر كثيراً بالفلسفة الإسلامية ولا بد أنه تأثر أيضاً بالفقه الإسلامي، ونعرف أنه أصدر لائحة تشريعية خاصة به، كما أن روجرز الثاني أصدر لائحة تشريعية خاصة به، لا نريد أن ننقل القارئ بالمراجع بشأنها، وعلى أي الأحوال فإن من السهل الوصول إليها. وهذا المقال هو دعوة لإعادة الثقة بالشريعة الإسلامية ودورها الأساس في النهضة الأوروبية.

¹ - انظر: في اختيارنا تعبير «القانون العمومي» كترجمة لمصطلح الـ «Common Law» - دراستنا عن «قاعدة إلزامية السابقة القضائية وأولها في القانون الإنجليزي الحديث» مجلة الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية التي تصدرها كلية الحقوق في جامعة الإسكندرية - السنة الخامسة عشرة 1 (1970م) العدد الأول ص 139.

وانظر في تاريخ تكوين القانون الإنجليزي :

Sir Frederick Pollok and Frederic William Maitland, *The History of English Law before the Time of Edward I. Second Edition, Cambridge, Volume I.*

Theodore F. T. Pluknett, *A Concise History of the Common Law. London 1948.*

Edward Jenks. *A Short History of English Law. London 1949.*

² - نكفي بالإشارة إلى أهم هذه الدراسات وهي لجون مقدسي وهو أستاذ قانون وعميد سابق لثلاث كليات حقوق في الولايات المتحدة.

John A. Makdisi, *the Islamic Origins of the Common Law, North Carolina Law Review, June 1999 pp. 1635 - 1738.*

³ - انظر:

Monica M. Gaudiosi, *The Influence of the Islamic law of Waqf on the Development of the Trust in England: The Case of Merton College, 136 University of Pennsylvania Law Review 1231, 1246 - 55 (1988).*

⁴ - انظر:

George Makdisi, *The Guilds of Law in Medieval Legal History: An Inquiry into the Origins of the Inns of Court, 34 Clev. St. L. Rev. 3.16 (1985-86).*

وجورج مقدسي مستشرق من أصل شامي تنس بالجنسية الأمريكية وحصل على الدكتوراه من السوربون عن ابن عقيل. وهو والد جون مقدسي (المشار إليه في 2) وقد أهدى الابن دراسته لذكرى أبيه الذي اعتبره رائد فكرة تأثير الشريعة الإسلامية على تكوين القانون الإنجليزي.

⁵ - Goerge Makdisi, *The Scholastic Method in Medieval Education: An Inquiry into Its Origins in Law and Theology, 49 Speculum 640, 648 (1974).*

⁶ - أصل النورمان (أي أهل الشمال) هم الفينج Viking وأصل كلمة الفينج يرجع إلى أنهم سكان الفيوردات أو الخلجان التي نعرفها في البلاد الإسكندنافية. وقد أخذت غارات الفينج على أوروبا شكلاً خطيراً في القرن التاسع الميلادي. ويرجع أصل الفينج إلى عناصر تيتونية جرمانية ظلت على حالتها البدائية إلى أن أجبرتها ظروف الحياة إلى النزوح إلى الجنوب. فبدأت بغزو سواحل إنجلترا وفرنسا إلى أن سمح لهم شارل الثالث البسيط ملك فرنسا سنة 911م بمقتضى اتفاقية شهيرة بين

الطرفين» تسلم بمقتضاها الفيكنج الإقليم الساحلي الممتد من السوم Somme حتى بريتانى، وهي المنطقة التي نسبت إلى الشماليين (أو النورمان) فعرفت منذ ذلك التاريخ باسم نورمانديا أي أرض النورمان وعاصمتها روان بغرب فرنسا والتي لا تبعد الآن بأكثر من ثلاث ساعات أو أقل بالقطار.

7 - في نفس الوقت استمرت غزوات الفيكنج على إنجلترا الذين بدأوا تسميتهم بالداينيين Danes (انظر دكتور سعيد عبد الفتاح عاشور - أوروبا العصور الوسطى - الجزء الأول التاريخ السياسي - مكتبة الانجلو المصرية - طبعة 2007م ص 226). إلى أن نجح ملك الدنمرك والنرويج كانوت Knute في أن يصبح ملكا على إنجلترا في الفترة من (1016 - 1035م) ولم يستطع أصحاب الحق في العرش السكسوني الوصول إلى الحكم إلا في 1042 حيث اعتلى إدوارد الثالث المعروف بإدوارد المعترف والمعروف بقائه وتدينه وتشييده كنيسة وستمنستر التي دشنت في 1065م واعترف به قديسا بعد ذلك لهذا السبب. وكانت أمه Emma تنتمي إلى النورمان الموجودين بغرب فرنسا. وتقول أكثر الروايات: إنه قضى معظم مدة حكمه لدى وليام دوق نورمانديا، الذي أصبح فيما بعد وليام الفاتح وأنه أوصى له أو اتفق معه على أن يرثه وليام في حكم إنجلترا بعد موته. وحين مات إدوارد المعترف، أعلن هارولد الأنجلوسكسوني نفسه ملكا على إنجلترا، فقاد وليام حملة على إنجلترا وهزم فيها هارولد وقتله في معركة حاسمة هي معركة هاستنج Hasting في 14 أكتوبر 1066م وأعلن وليام نفسه ملكا على إنجلترا كلها كوارث للعرش عن طريق وراثته لإدوارد الثالث وليس بطريق الاستيلاء. وبذلك أصبح حاكما لكل من نورمانديا وإنجلترا وبدأ عصر النورمان في إنجلترا.

وباعتباره ملكا على إنجلترا فقد توج نفسه في كنيسة وستمنستر في آخر ديسمبر 1066م التي كانت قد دشنت في العام السابق على ذلك أي 1065م (انظر 61 - 60 Dictionnaire du Moyen âge, Puf. Paris 2002, v Angleterre, pp 60 - 61). وظل وليام الفاتح ملكا لإنجلترا ودوقا لنورماندي في نفس الوقت حتى وفاته سنة 1087م. وباعتباره ملكا لإنجلترا كان ملكا مستقلا ولكنه بالنسبة لنورماندي لم يكن سوي دوقا لا بد له من الاعتراف بتبعيته لملك فرنسا - وكانت هذه العلاقة سببا في استمرار المناوشات بين ملك فرنسا ووليام الفاتح ومن تقلد من أولاده أو أحفاده عرش إنجلترا إلى أن تنازل الملك جون (1199 - 1216م) شقيق ريتشارد قلب الأسد إلى عرش فرنسا فيليب أغسطس (1202 - 1204م) عن دوقية نورماندي وغيرها من المقاطعات الفرنسية التي كانت تحت سلطانه في سنة 1302م، وسمي على أثر ذلك بجون الذي لا يملك أرضا Sans terre. ولهذه العلاقة النورماندية التاريخية كانت اللغة الإنجليزية القانونية تحتوي أكثر من نصفها على مصطلحات فرنسية قديمة قد لا تستخدم الآن في القانون الفرنسي المعاصر.

8 - في نفس الفترة التي احتل فيها النورمان إنجلترا احتلوا جزيرة صقلية بل إن احتلال صقلية بدأ قبل خمس سنوات من احتلالهم لإنجلترا. فوليام الفاتح احتل إنجلترا في 1066م بينما بدأ أولاد عمومته بقيادة تانكرد دي هوتفيل Tancrede de Hauteville لصقلية 1060م لتتم سيطرتهم على كل الجزيرة في 1091م.

9 - المعروف أن المسلمين فتحوا صقلية ضمن ما سيطروا عليه من جنوب إيطاليا ابتداء من سنة 212هـ / 827م على يد أسد بن الفرات أيام زيادة الله بن الأغلب ثالث أمراء بني الأغلب الذين تمت سيطرتهم على مالطة وجنوب إيطاليا وصقلية على يد إبراهيم بن أحمد تاسع أمراء الأغلبة (261 - 289هـ / 875 - 902م) كما جاء بأطلس تاريخ الإسلام للدكتور حسين مؤنس - الزهراء للإعلام العربي - ص 180 خريطة رقم 85. وبعد زوال الدولة الأغلبية وقيام الدولة الفاطمية محلها سنة 296هـ / 909م بدأت فترة من الفوضى والعصيان وقامت دولة الكلبيون الذين حكموا صقلية لحساب الفاطميين مدة 95 سنة هجرية استتب الأمن فيها وازدهرت حضارتها، وأصبحت «بلرم» قاعدة إسلامية كبرى بعد بناء مسجد الجامع العظيم. وقد بلغت أسرة الكلبيين ذروة قوتها أيام أبي الفتح يوسف الكلبى الملقب بثقة الدولة (979 - 388هـ / 989 - 998م) المرجع السابق ص 293. إلا أن وحدة الحكم الإسلامي لم تدم طويلا وانقسمت صقلية إلى ثلاثة أجزاء استقل بكل جزء قائد مسلم، ولم يلبثوا أن تحاربوا واستعان بعضهم بالنورمان الذين كانوا قد بدأت أطماعهم في الاستيلاء على جنوب إيطاليا سنة 440هـ / 1048م وانتزها النورمان فرصة للاستيلاء على معقل صقلية تحت قيادة روبرت جيسكار رئيس النورمان وأخيه روجر الأول سنة 1060م وتم للنورمان الاستيلاء على كل صقلية في 1091م، وازدهرت صقلية أيام روجر الثاني ابن روجر الأول وكان متسامحا مع المسلمين وكان يلبس الزي العربي ومعجبا بالحضارة الإسلامية وقرب المتقنين والعلماء المسلمين فحضر إليه الإدريسي الذي طلب منه تحضير كتابه المشهور في الجغرافيا الذي انتهى الإدريسي من تحريره في نفس السنة التي مات فيها روجر الثاني في سنة 549هـ / 1154م وهو الكتاب المعروف «بالروجري».

10- وطبقا للدارسين - الذين اهتموا بوضع العرب والمسلمين - فإن روبرت جيسكار وروجر الأول كانا قد وافقا وقت أن استسلمت لهم «بالرم» في يناير 1072م على ما اشترطه عليهم سادة المدينة العرب من أن قوانينهم (أي الشريعة الإسلامية) لن تخترق بأي طريقة كانت وأنهم لن يكرهوا أو يخضعوا لقوانين غير عادلة أو جديدة. ويقرر هؤلاء الدارسون أن كافة الوثائق التي حفظت من هذا الوقت تدل على أن جميع المسلمين في الجزيرة قد احتفظوا بهذه الميزة والمكانة طوال العهد النورماندي الذي انتهى في 1301م بانتهاه آخر سلالة للنورمان في صقلية. ويدللون على ذلك بما قاله ابن جبير الذي مر بصقلية وبقي بها عدة أيام بالرم في شتاء 1148م من أن المسلمين لهم في بالرم قاض يحكم في منازلهم.

L. R. Menager, La Legislation sud-italienne sous la Domination Normande.

11- والواقع أن سياسة روجر الثاني جعلت من صقلية - بموقعها الفريد في منتصف البحر الأبيض المتوسط ووجود المخزون الحضاري العربي بها - منارة لأوروبا جميعها ومحط أنظار ملوك وحكام المقاطعات الأوربية المختلفة وأصبح الزواج والنسب مع الأسرة المالكة النورماندية الصقلية سياسة مستقرة في أوروبا. فنزجت بنت روجر الثاني - كونستانس، كما سبقت الإشارة - ابن فردريك بارباروسا هنري السادس، الذي أنجب له فردريك الثاني، وقد صار هنري السادس ملكا لصقلية من 1194 إلى 1197م ليخلفه فردريك الثاني وليصبح ملكا لصقلية من 1198 - 1250م باعتباره حفيدا لروجر الثاني.

وفردريك الثاني كان شغوفًا بالحضارة والفلسفة الإسلامية وكان سياسيا بارعا وإن لم يكن مسيحيا متحمسا دينيا، وهو الذي قاد حملة صليبية لكي يرضى عنه بابا روما. وهو صاحب الصلح الشهير مع الملك الكامل سنة 1129م حول مدينة القدس، حيث كانت قد آلت إلى فردريك الثاني عرش مملكة بيت المقدس في الفترة من 1225 (تاريخ زواجه من.... إلى 1244م) (تاريخ عودة القدس إلى المسلمين). بالإضافة إلى عرش صقلية والإمبراطورية الرومانية المقدسة أي الإمبراطورية الألمانية.

12- بالإضافة إلى سيطرة النورمان على الملك في إنجلترا وصقلية فإنهم أسسوا أيضا أثناء الحروب الصليبية إمارة في أنطاكية. فابن روبر جيسكار بوهمند الأول - وهو ابن عم روجر الثاني - تولى إمارة أنطاكية ابتداء من الحرب الصليبية الأولى وتزوج ابنة ملك فرنسا فيليب الأول والمسماة كونستانس (لا يجب الخلط بينها وبين بنت روجر الثاني التي تزوجت ابن فردريك بارباروسا والتي أنجب فردريك الثاني). وقد أنتج زواج بوهمند الأول من زواجه هذا بوهمند الثاني، الذي ورث إمارة أنطاكية من سنة 1126 إلى 1130م. وقد تزوج بوهمند الثاني من اليكس بنت بودوان الثاني ملك بيت المقدس، الذي أنجب ريموند دي بواتييه، الذي تولى إمارة أنطاكية في الفترة من 1136 - 1149م، وأنجب ريمون دي بواتييه، بوهمند الثالث، أمير أنطاكية من 1153 - 1201م؛ وماري التي تزوجت إمبراطور القسطنطينة مانويل كومنين.

13- انظر: الكتاب العمدة في الموضوع

F. W Maitland, "The Forms of Actions at Common Law", Cambridge, 1965.

A. W. B. Simpson, "A History of the Common Law of Contract," Oxford 1975.

¹⁴ - "There is no evidence that the assize of novel disseisin originated in Norman, Anglo-Saxon, Canon or Roman Law. What gave rise to the new concept suddenly appearing in the assize that protected ownership by protecting possession as evidence of ownership?"

To answer this question, one must venture beyond the borders of Western Europe. In the Islamic World, the concept of protection of possession as evidence of ownership was well established by the Twelfth century, being guaranteed through the action of *Istihqaq*."

John A. Makdisi, "The Islamic Origins of the Common Law," 77 North Carolina Law Review, June 1999, 1635-1665.

{وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ}

العدالة وحكم القانون

عبدالرحمن السالمي

تظهر الآية سمتين: سمة القصاص، والذي يُعبّر عنه القرآن في آيةٍ أُخرى بالقول: "النفس بالنفس"، السمة الأخرى سمة قُطْبُ الحياة، والذي من أجل صونه، كان اشتراعُ القصاص. وبذلك تجمعُ الآيةُ الكريمةُ بين الأمرين: أمر العدالة، وهو الذي يعنيه القصاص، وأمرُ الشرع أو القانون، وهو النصُّ المُلزمُ الذي يوحى أو يُوضَعُ لتنظيم الحياة في المجتمعات البشرية. والعقوباتُ على الجرائمُ جزءٌ منه، ولكنه لا يستغرِقُهُ، وهو ما يشير إليه القرآن الكريم عندما يركّز على أمرين معاً: أمر الحياة، وأمر "التعقل" في فهمهما، والتعقل في السلوك فيها، وتقدير البدايات والعواقب والمآلات. ومفردا العدل والعدالة في الفهم القرآني، وفي التجربة الإسلامية الوسيطة، يشيران إلى فلسفةٍ للوجود الإنساني، كما يشير الثاني أيضاً إلى المؤسسة القضائية. وفي المسألة الأولى، مسألة الفلسفة أو الغايات والمقاصد، تتنوع تعبيرات القرآن الكريم، وكلها تُشير إلى معناه الكبير. فهناك الميزان وهناك القسط وهناك الحق، وكلها مفرداتٌ تُشير في جانبها النظري إلى السنن الكونية والاجتماعية، التي ذكرها الأثر الشريف: العدل ميزانُ الله في الأرض- أي أنّ التعامل مع الحياة البشرية يقتضي الإصغاء لخطاب الله عزَّ وجلَّ لأولي الألباب، وبشأن الاشتراع الإلهي من أجل تحقيق الاستخلاف بالعمران في الكون والعالم وعالم الناس، وفيما بينهم. والمعنى الأخلاقي لذلك هو ما ذكره الحسنُ البصري من أنّ العدلَ إنما هو إنصافٌ وانتصاف. وبذلك فهو فطرةٌ تتجلى في خُلقٍ يُريد أن يُنصف الآخرين، وأن يُبادلوه بذلك، ليستقيم أمرُ الأفراد والمجتمعات. ولذلك يأتي التقابلُ في القرآن وفي السنة وفي التجربة بين العدل والظلم. وكما يمكن أن يكون المرء عادلاً مع نفسه ومع الآخرين، يمكن أن يكونَ ظالماً لنفسه وللآخرين.

وقد تأسست الجهاتُ القضائية في التجربة الإسلامية على الآية الكريمة: {وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل}. والمعروف أنه بسبب الأهمية الفائقة للعدالة في استمرار المجتمعات واستقرارها؛ فإن النبي صلى الله

عليه وسلم كان يقضي بنفسه بين الناس، وكذلك كان أصحابه وخلفاؤه الراشدون. وقد اعتُبر القضاءُ في التجربة الإسلامية دائماً نواباً للحاكم أو عنه ولسببين: أنّ العدالة هي المهمة الكبرى لرأس الدولة والنظام من أجل الاستمرار والاستقرار ومعيشة الناس، وإيصال الحقوق إلى أصحابها. أمّا السبب الثاني في هذا الاعتبار فهو إظهار أهمية الفعل (أي الممارسة القضائية)؛ ذلك أنّ القائم عليها هو بمثابة الحاكم نفسه، لأولوية المهمة التي يقومُ بها وعليها. بيد أنّ الوجة الآخر للمسألة، والذي يهبُ المؤسسة القضائية في الإسلام أهميتها أنه بخلاف المؤسسات القضائية في الأديان والدول والثقافات الأخرى؛ فإنّ القاضي إنما يقضي بشرع الله، فتعود العدالة إلى أصلها الرباني.

ويقترن المصطلحان (العدالة والقانون) في الأنظمة والدول الحديثة للإشارة إلى أنّ العدالة لها معاييرها الموضوعية المتمثلة بالقوانين المرعية الإجراء. وهي لا تعني هنا المؤسسة القضائية فقط فالعدالة تتحقق في الدولة أو النظام، وفي كل المجالات، بالقوانين الناظمة التي تقول بالحقوق والواجبات المتساوية. وتحقق بالطبع وفي جزءٍ منها في المؤسسة القضائية. وإذا كانت "العدالة" مصطلحاً عامّاً يضعُ الأسس؛ فإنّ "حُكم القانون" وليس القانون فقط، هو الذي يهبُ النظام القائم شرعيته، بوصفه يطبّق القوانين التي وضعتها المجالس التمثيلية. ويقومُ "حُكم القانون" في الأنظمة الدستورية الحديثة على الفصل بين السلطات الثلاث: السلطة السياسية، والسلطة التنفيذية (الحكومة)، والسلطة القضائية. والمراد من وراء هذا الفصل أن تؤثر كلُّ سلطةٍ في المجالات الموكولة إليها. وبمقتضى المبادئ والقوانين والتنظيمات التي إشتَرعتها السلطان التشريعية والتنفيذية، يكون على السلطة القضائية أن تتصرف باستقلالية عن السلطتين الأخرين. إذ إنّ التوازن لصالح العدالة في الأنظمة المعاصرة يقوم على أساسين: أنّ المؤسسة التي تطبّق القوانين ليست هي الشارعة، وأنّ المؤسسة التي تطبّق تلك القوانين مستقلة عن المؤسستين الأخرين.

والواقع أنّ العقود الخمسة الماضية، شهدت تطوراتٍ هائلةً ضمن الأنظمة التي تعتنقُ حُكم القانون، وتبدو في أربعة جوانب:

الأول: تضائل نفوذ تيار "الأعراف المستقرّة" واعتبار تلك الأعراف مصدراً لاجتهادات القاضي، لصالح المدرسة اللاتينية التي ترى التقنين الدقيق لكل شيء. أمّا تيار الأعراف فهو في الأصل تقليدُ الأنجلوسكسون. ولهذا الاتجاه فلسفةٌ عريقةٌ تعتبر أنّ قلة القوانين خيرٌ من كثرتها، وأنّ

القاضي ينبغي أن يكون قوياً في محكمته لكي يستطيع التأهل لإصدار الأحكام في القضايا الصعبة. ثم إنَّ "العُرف" الباقي يحقّق إجماعاً أو شبه إجماع على الممارسة، وهذا خيرٌ من أن يصبح الأمر مقصوراً على اجتهادات النخبة في المجالس التشريعية. بينما يرى التيار الروماني/ اللاتيني أنّ ظروف المتغيرات، ودواعي العدالة، كلا الاعتبارين، يقتضي التدقيق والتفصيل في القوانين للدفاع عن فكرة المساواة أمام القانون، وعدم إخضاع المتداعين لأي ميولٍ شخصيةٍ أو عاطفيةٍ من جانب القاضي. ولا يرى أهلُ "التدوين" هؤلاء في ذلك إضعافاً للقاضي؛ بل على العكس إذ إنّ جانبه يقوى إن استطاع العودة إلى نصّ القانون في معظم الحالات، وبحيث لا تتكاثر الخلافات حول الأحكام، وبقاء القضايا طويلاً أمام القضاء بدرجاته المختلفة.

ثانياً: اختلاف المفكرين في تقدير مقولة "استقلالية القضاء"، فهناك من يريد أن يدعم هذه الاستقلالية عن السلطة التنفيذية، باعتبارها الضمانة الرئيسية للحيادية والعدالة. وهناك من رأى أنّ السلطتين الأخريين في الدولة الحديثة، تظلان أقوى من السلطة القضائية؛ وبخاصة السلطة التنفيذية. ويرى فريق ثالث أنّ اتجاه النظام السياسي للتأثير على القضاء إنّ حدث بإلحاح فيكون السبب التدخل القضائي في القضايا التي يعتبرها القسم التنفيذي من صلاحياته، والعكس بالعكس. ويتدخل القضاء عادةً في مسائل تمسّ الشأن السياسي عندما يتعلق الأمر بالفساد. بيد أنّ هناك مَنْ يرى أنّ النظام السياسي الديمقراطي يستطيع أن يصلح نفسه بنفسه، أو لا تكون الديمقراطية (القائمة على المحاسبة والتداول) قادرةً على البقاء.

ثالثاً: مع ظهور كتاب جون رولز: "نظرية العدالة"، عادت قضايا العدل الاجتماعي إلى الظهور في نقاشات القانونيين، وفي استقلالية عن الصراعات الأيديولوجية بين المحافظين واليساريين. فما معنى "العدالة" وسط هذا التفاوت الضخم الذي لا يمكن تبريره في النفوذ والثروات والإمكانات، رغم التساوي في الطبيعة، وفي النشأة التربوية، وفي الاهتمام والنشاط. ثم كيف يجري تطبيق نصّ قانوني واحدٍ على كلّ الحالات- فضلاً عن أنّ في قصر "العدالة" على القضاء تضيقاً شديداً لمفهومها ومقاصدها.

رابعاً: التساؤل من جديد، وبدون خلفياتٍ أيديولوجية عن علائق القانون بالأخلاق. فالمعروف أنّ الأديان وعلى رأسها الإسلام، لا تخلو فيها الأحكام عن تعليقاتٍ ومقاصد، بحيث لا يمكن فهمها أو إجراؤها بدونها. بينما لا تقبل القوانين المدنية إدخال الاعتبارات الأخلاقية في الحساب.

وهناك في العقود الأخيرة مدارسُ قانونيةٌ تربط بين الأمرين، وتُناقشُ مسألة إخضاع القوانين ومتغيراتها للقيم الأخلاقية العامّة. لقد ظلّت مشكلات "العدالة" وقضاياها هي الشغل الشاغل للبشرية منذ ظهور فكرة الدولة. ويتجددُ النقاشُ اليوم على عدة خلفيات: عولمة الأسواق والتشريعات، والمعنى المتجدد التعددية والديمقراطية، وعلائق الأنظمة السياسية بحكم القانون.

ثنائية القانون والشرية الأسباب والآثار ومحاولة العلاج

أحمد الخليلي*

تقديم

موضوع ثنائية القانون والشرية في العالم الإسلامي، من المشاكل المزمنة فكرياً واجتماعياً وسياسياً. ولا تبدو في الأفق بوادر جدية لعلاجها، أو زحزة الإيمان بها لدى السواد الأعظم من الأمة، والسبب انها ربطت بثنائية أوردتها القرآن وحذر منها في مثل آيات

{يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به}{سورة النساء، آية 60}.

{ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون}{سورة المائدة، آية 44}.

{ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون}{سورة المائدة، آية 45}.

{ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون}{سورة المائدة، آية 47}.

{أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون}{سورة المائدة، آية 50}.

وقد كتب الكثير حول وصف «القانون» بالطاغوت وبغير ما أنزل الله، وبحكم الجاهلية، كما اعتبر أكثر من كاتب، المجتمعات الإسلامية التي تنظم شؤونها بالقانون - ظالمة وفاسقة ومنهم من تجاوز ذلك إلى وصفها بالكفر والمروق عن الدين ...

لذلك فإن من أهم الموضوعات التي يتعين تحليلها، بيان الاختلاف الموجود بين «القانون» وبين «الطاغوت» وما قصده القرآن بغير ما أنزل الله، وبحكم الجاهلية. وهو ما يتطلب البحث عن الأسباب التي يسهل ربط ثنائية القانون والشرية بالثنائية المنهي عنها في القرآن والبحث كذلك عن الوسائل التي تساعد على فك هذا الربط وتسمح بالفهم الصحيح لمصطلحي «القانون» و«الشرية».

ونحاول بإيجاز شديد تناول ذلك في فقرتين: الأولى عن الأسباب التي سهلت الربط بين مفهومي القانون والشرية وبين الثنائي المشار إليه في القرآن، والثانية عن محاولة العلاج وضرورة مراجعة الأسباب التي نتج عنها الربط السالف الذكر.

الفقرة الأولى: الأسباب

* أكاديمي من المغرب .

نقتصر على أسباب ثلاثة نعتقد أنها تعاضدت لوصم القانون بغير ما أنزل الله وحتى بالطاغوت، هذه الأسباب هي:

- صلاحية التفسير والاجتهاد.
- طبيعة الرأي الاجتهادي.
- مصدر «القانون» وملايسات دخوله إلى المجتمعات الإسلامية.

أولاً: صلاحية التفسير والاجتهاد

كتب الإمام الشافعي أواخر القرن الثاني في رسالته: «فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها»¹، ثم حدد شروط من يحق له أن يستخرج أحكام هذه النوازل، وهو «المجتهد» وكل من لم تتوفر فيه تلك الشروط يجب عليه الاتباع والتقليد².

ويؤخذ من كلام الشافعي أمران:

الأول أن جميع تصرفات الفرد المسلم وكل شأن من شؤون الحياة الفردية والجماعية محكوم بأحكام الشريعة.

والثاني انه باستثناء الأحكام الثابتة بنصوص قطعية الثبوت والدلالة، يعتبر «المجتهد» هو المؤهل الوحيد لاستنباط جميع أحكام الشريعة وإعلانها، وعلى الجميع اتباعه وتقليده. وترسخ هذان الأمران من بعد الشافعي دون تحليل لمفهوم حكم الشريعة لكل شؤون المسلمين أفراداً ومجتمعاً، ولا مناقشة أو تبرير للصلاحية العامة المخولة للمجتهد في سن جميع الأحكام مع الإغفال الكلي لمثل آية {وأمرهم شورى بينهم}.

وباستمرار ذلك عبر الأجيال والقرون، تشكل الاعتقاد العام بأن كل حكم لم يصدر عن «المجتهد» لا يكون من الشريعة، وإذا لم يكن من الشريعة التي أنزل الله فهو قطعاً من غير ما أنزل الله والنتيجة معروفة وهي أن «أحكام القانون» لا يقررها «المجتهد» وبالتالي ليست من الشريعة ولا مما أنزل الله وفرض الحكم به وحرم الاحتكام إلى ما سواه.

ثانياً: طبيعة الرأي الاجتهادي

الأصوليون بالإجماع يتفقون على وصف الحكم الاجتهادي بالظني على اعتبار أن أقصى ما توصل إليه أدوات التفسير الأصولية هو ترجيح المجتهد الحكم الذي أعلنه عن

1 - ص 20.

2 - ص 507 وما بعدها.

حكم أو أحكام أخرى يحتملها النص أو مجموعة نصوص ما دام الاجتهاد قاصراً على النصوص غير قطعية الدلالة والثبوت³.

وكان مقتضى هذا أن يبقى الحكم الاجتهادي - وإن كان واجب التطبيق - منفصلاً ومتميزاً عن الأحكام المقررة في النصوص قطعية الثبوت والدلالة وتفرض ذلك صفة الظنية، وقابليته للمراجعة والتغيير فضلاً عن تعدده، ومن النادر جداً الاتفاق على تفسير واحد لنص غير قطعي الدلالة.

لكن الذي حدث هو تكيف رأي المجتهد بأنه هو عينه حكم الله:

أما أنه حكم الله في الأزل وكل ما فعل المجتهد أنه كشف عنه وأعلنه كما تقول طائفة المخطئة من الأصوليين.

وأما أن حكم الله تابع لحكم المجتهد كما تقول طائفة المصوبة⁴.

ماذا أنتج هذا التكيف للرأي الاجتهادي؟ أنتج اندماج الأحكام الاجتهادية الظنية في الأحكام القطعية، واكتسب النوعان معاً صفة أحكام الشريعة التي أنزلها الله، أي أن الآراء الاجتهادية نقلت من مصدرها المباشر إلى المصدر العلوي وتلاشت بذلك صفتها الظنية وألبست لبوس أحكام الشريعة القطعية وأصبحت أبدية متعالية عن التعديل والتغيير، الأمر الذي دفع إلى التمسك بها ونبذ «القانون» أيّاً كان مضمونها.

مثلاً الإثبات بالكتابة، وفرض توثيق بعض العقود، وتحديد الحد الأدنى للأجر وساعات العمل والعطل الأسبوعية والسنوية في عقد العمل، وفرض مقتضيات في عقد الكراء لصالح

³ - وبالنسبة للأحكام المستندة إلى القياس، أورد الإمام الغزالي ستة احتمالات إذا وقع المجتهد في أي واحد منها، يكون قياسه غير صحيح والحكم الذي يبينه عليه خاطئاً - المستصفي - 279/2.

⁴ - الخلاف بين الطائفتين كان نظرياً صرفاً، ليس له أثر عملي. فالمخطئة يقولون في حالة تعدد الآراء للواقعة أن أحد المجتهدين هو وحده الذي أصاب الحقيقة وكشف عن حكم الله الأزلي والآخرين كلهم مخطئون، لكن من الناحية العملية لا وسيلة لتحديد من «أصاب» ومن «أخطأ» والنتيجة اعتقاد مقلدي كل «مجتهد» أن رأي من قلدوه هو وحده من اكتشف حكم الله الأزلي فهم في تقليده يطبقون حكم الله الحق. وهي النتيجة نفسها التي ينتهي إليها المصوبة الذين يرون «أنه ليس في الواقعة التي لا نص فيها (قطعي الدلالة) حكم معين يطلب بالظن بل الحكم ينبع الظن، وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه» المستصفي للغزالي - 263/2.

أو كما يقول الشاطبي الأحكام عندهم إضافية: «إذ حكم الله عندهم تابع لنظر المجتهد ... فتكون المصالح أو المفسدات في مسائل الخلاف ثابتة بحسب ما في نفس الأمر عند المجتهد وفي ظنه ... فإذا غلب على ظن المالكي أن ربا الفضل في الخضر والفواكه الرطبة جائز فجهة المصلحة عنده هي الراجحة، وهي كذلك في نفس الأمر في ظنه، لأنها عنده خارجة عن حكم الربى المحرم فالمقدم على التفاضل فيها، مقدم على ما هو جائز، وما هو جائز لا ضرر فيه لا في الدنيا ولا في الآخرة، بل فيه مصلحة لأجلها أجزى. وإذا غلب على ظن الشافعي أن الربى فيها غير جائز، فهي عنده داخلية تحت حكم الربى المحرم، وجهة المصلحة عنده هي المرجوحة لا الراجحة، وهي كذلك في نفس الأمر على ما ظنه، فلا ضرر لاحق به في الدنيا والآخرة» الموافقات 56/2.

المكتري ... تدخل ضمن «القانون» المخالف للشريعة التي تبقى أحكامها هي الواردة في الاجتهاد الفقهي من قصر الإثبات على الشهادة، والاكتفاء بالإيجاب والقبول لانعقاد العقد، وإخضاع عقدي العمل والكرام لإرادة الطرفين واتفاقهما. رغم أن ظروف الواقع المعيش وملاساته تجعل أحكام القانون هذه أقرب إلى الشريعة من تلك التي قررها الاجتهاد الفقهي في واقع اجتماعي تغيرت كل ملامحه وعناصر بنائه.

ثالثاً: مصدر «القانون» وملاسات دخوله إلى المجتمعات الإسلامية

مصطلح «القانون» بمفهومه المتداول اليوم، اقترن دخوله إلى البلاد الإسلامية بقدم الاستعمار الغربي واستيلائه بالسلاح على ربوعها فالمستعمر هو الذي أسس نظام إصدار القوانين بالشكليات الحديثة التي لم تكن تعرفها الأقطار الإسلامية⁵.

والاستعمار لم يأت بتنظيم إجراءات إصدار القانون وتعديله أو إلغائه فحسب، وإنما أتى كذلك بمضمونه، أما بالنقل الحرفي لتشريعاته وإما بإدخال بعض التعديلات عليها دون الخروج عن أسسها الناظمة وتوجهاتها الفلسفية⁶. هذا في الوقت الذي كانت فيه ثقافة المجتمع الإسلامي الراسخة ترى أن «الفقه» الذي أنتجه الفقهاء أو يتناقلونه هو الشريعة التي تحكم جميع علاقات التعايش الفردية والجماعية.

لذلك كانت النتيجة الحتمية لهذه الثقافة وللملاسات التي رافقت دخول «القانون» وإجراءات إصداره - هي مناهضته لعدم شرعية مصدره أولاً، ومخالفة كثير من أحكامه للشريعة

⁵ - حتى ما عرفته الدولة العثمانية في أواخر حياتها، كان نقلاً عن النموذج الغربي والفرنسي منه على الخصوص.
⁶ - في المغرب مثلاً إثر عقد الحماية المبرم مع فرنسا عام 1912م صدرت في السنة الموالية نصوص قانونية أساسية بالصيغتين المشار إليهما في المتن:

إذ صدر في 1913/9/12 ظهر نص على تطبيق القانون الجنائي وقانون الإجراءات الجنائية الفرنسيين. كما صدر في نفس السنة ظهور آخر أمر بتطبيق قانون الشركات الفرنسي المؤرخ في 24 يوليو 1867م على الشركات التي تأسس في المغرب.

وبالنسبة للقانون المدني صدر في 1913/9/12 «ظهير الالتزامات والعقود» الذي نقل «مجلة القانون المدني التونسي» التي أصدرتها السلطات الاستعمارية في تونس عام 1906م والتي حررها المحامي موسى سنيتانا الإيطالي جنسية واليهودي ديانة وقال عنها أنه لخص «القانون الأوروبي» وذلك نتيجة دراسته الجامعية في كل من بريطانيا وإيطاليا فضلاً عن إتقانه اللغتين العربية والفرنسية في بلد ولادته تونس.

وكل من القوانين الأساسية التي صدرت إذ ذاك نقلت حرفياً تقريباً من مثيلاتها الفرنسية كالقانون التجاري، والقانون العقاري، وقانون الإجراءات المدنية، وقانون التنظيم القضائي ...

= وهو ما أكدته اللجنة المكلفة بصياغتها - وأعضاؤها كلهم فرنسيون - في التقرير الذي رفعته بتاريخ 1913/6/25 إلى رئيس الجمهورية الفرنسية.

وصدرت باللغة التي حررت بها وهي الفرنسية ولم تنشر لها ترجمة بالعربية، وطبقاً للمادة الخامسة من معاهدة الحماية فإن جميع الظواهر (القوانين) التي يصدرها الملك لا تنشر في الجريدة الرسمية إلا بعد أن يصادق عليها باسم الجمهورية الفرنسية المقيم العام ويأذن بنشرها.

إن هذا الذي حدث في المغرب وهو نموذج لما وقع في باقي الأقطار الإسلامية المحتلة بقوة السلاح - كان من الطبيعي جداً أن يعتبر معه «القانون» بضاعة استعمارية شكلاً ومضموناً، صادراً من عدو «كافر» فهو لذلك مخالف لشريعة الإسلام ومناقض لها.

«الفقه» ثانياً، ونسخ مجمل هذه الأحكام من قوانين «البلاد الكافرة» ثالثاً، ولأن المناهضة نوع من «الجهاد» الواجب ضد المستعمر المحتل رابعاً.

رابعاً: التعليم المزدوج: فقه، قانون

كل الدول الإسلامية تتوفر على تكوين مزدوج في مجال القواعد المنظمة للمجتمع. هنالك المؤسسات التي تلقن «فقه المعاملات» وفق المذهب السائد في البلد المعني. مما يتناوله هذا الفقه:

- النظام الدستوري والسياسي المعروف قديماً بالأحكام السلطانية تعيين «ال خليفة» أو «الإمام» عن طريق أهل «الحل والعقد» وتحديد صلاحياته والمؤسسات الأخرى التي تساعده المؤسسات المسماة بالولايات الشرعية، وموارد بيت المال ... علاقات «الأمة الإسلامية» بغيرها من المخالفين لها في العقيدة أفراداً كانوا أو جماعات.

- الأحكام التفصيلية الخاصة بمرفق القضاء.

- الجرائم وعقوباتها وإجراءات توقيع العقوبة وتنفيذها.

حقوق والتزامات الأفراد فيما يمارسونه من أنشطة مدنية أو تجارية والعقود التي ينجزون بها مصالحهم المتبادلة... يلقن هذا الفقه بوصف كونه هو «أحكام الشريعة» الواجب على المسلمين تطبيقها دون سواها، في سلوكهم الفردي وفي تنظيم شؤونهم العامة، وكذلك في علاقاتهم بمن يخالفونهم في العقيدة، دون تمييز بين الأحكام القطعية، والأحكام الاجتهادية التي من المفروض أن تختبر صلاحيتها على ضوء ملابسات الحياة المتجددة إعمالاً للمبدأين الأصوليين:

«مراعاة مآل الأفعال»

«الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا».

إلى جانب هذه المؤسسات توجد الكليات القانونية التي تقدم لروادها فروع القانون المختلفة التي تنظم المجتمع فعلاً. بدءاً من النظام الدستوري والعلاقات بين الدول إلى المجالات التي استجد تنظيمها في المجتمع الحديث مروراً بالمرافق والعلاقات المألوفة في كل مجتمع منذ القديم.

يقدم «القانون» بوصفه أحسن وآخر ما أنتجه الفكر الإنساني طيلة تاريخ حياته على الأرض في تنظيم شؤونه وتهذيب علاقات التعايش بين أفرادها.

وكلا المدرستين تتجاهل الأخرى، ولا تقدر النتائج السلبية لتقديم مضمونين متنافرين من قواعد السلوك الملزمة في تدبير التعايش الاجتماعي، وفي مقدمة هذه النتائج النظر إلى «القانون الوضعي» بأحكامه الموضوعية والشكلية باعتباره دخيلاً على المجتمعات الإسلامية ومخالفاً لشريعتهم التي أنزلها الله وأمروا بتطبيقها وعدم تجاوزها إلى غيرها من الطاغوت وحكم الجاهلية وكل ما لم ينزله الله في شريعته.

كيف تضافرت الأسباب السالفة لتكريس ثنائية القانون والشرعة؟

حصر صلاحية تفسير النصوص وإعلان أحكام الشريعة في «المجتهد» ترسخت به مع توالي القرون ثقافة لا تقبل النقاش، وإيمان جازم بأن المصدر الوحيد للأحكام الشرعية هو «المجتهد» الذي حل محله «العالم» ولذلك نجد أفراداً ذو مستوى معرفي جامعي، يرجعون إلى «العالم» في أمور بسيطة ليبين لهم حكم الشريعة فيها. ولا يتقنون حتى في قراءتهم الشخصية للمراجع الفقهية وبالأحرى لنصوص الشريعة، أما مناقشة «العالم» فيما أفتى به فأمر غير وارد إطلاقاً ولو كان الحكم الذي نطق به غريباً عن وقائع الحياة المعيشة، ولا ينسجم مع قيم التسامح، والعدل، ومفهوم مبدأ تحقيق المصالح ودرء المفسدات المؤسسة عليه أحكام الشريعة.

وكيف تتم مناقشة المجتهد أو العالم، والتقليد نفسه «حكم شرعي» وواجب على «العامة» و«ذلك فرضهم» كما يقول ابن رشد الحفيد؟ أي أن احتكار الاختصاص ووجوب التقليد، يؤديان حتماً إلى رفض صفة «الشرعي» عن كل حكم يأتي من خارج الجهة ذات الاختصاص.

وإضافة إلى ذلك يأتي وصف الأحكام الاجتهادية بأحكام الله الأزلية أو التابعة لرأي المجتهد، ليعضد النفور من «القانون الوضعي» إذ كيف يصح الإيمان بعقيدة الإسلام مع نبذ أحكام الله التي جاءت بها وتعويضها بقانون فرضه محتل لا يدين بالإسلام؟

وقد تصدى عدد من الدعاة لنشر فكرة مخالفة «القانون الوضعي» لأحكام الشريعة، وعلى رأسهم المرحوم أبو الأعلى المودودي الذي رأى عند استقلال باكستان أن عليها النطق

بالشهادتين للرجوع إلى الإسلام وذلك بإعلانها: إلغاء القوانين التي خلفها الإنجليز، والرجوع إلى تطبيق «أحكام الشريعة» التي كانت مطبقة فيها قبل دخول الاستعمار البريطاني. وتبع الشيخ المودودي دعاة آخرون وتأسست جمعيات وتيارات تنادي بتطبيق «الشريعة الإسلامية» ونبذ «القانون الوضعي». ووجدت هذه الدعوات سندها في الوضع التعليمي المزدوج: تعليم يلحق «الفقه / الشريعة» وآخر يلحق «القانون الوضعي» والكل بالمواصفات السالفة الذكر وبتجاهل كل من الفريقين للآخر.

ونعتقد أن استمرار هذا الوضع يرجع إلى:

- تهييب دارسي القانون من مناقشة أحكام «الفقه» الاجتهادية على ضوء نصوص الشريعة وقواعد التفسير التي استعملها الفقهاء أنفسهم وإثارة التمييز بين رأي الفرد في تفسير نص وبين إقرار الحكم وإضفاء صفة الإلزام به في سلوك الأفراد وعلاقاتهم. ويرجع هذا التهييب إلى الثقافة المتوارثة في جميع الأديان في موضوع تفسير نصوصها وبيان أحكامها. وهو أمر معروف ليس في حاجة إلى بيان.

- الإفراط في التقليد لدى دارسي «الفقه» وابتعادهم عن دراسة «القانون» وتحليل طبيعته، ولو فعلوا لتبين أن بالإمكان ردم الهوة الفاصلة بين المصطلحين ولجنبوا المجتمعات الإسلامية الفتن الداخلية التي تكلفها كثيراً من الوقت والمال وتفوت عليها نعمتي الاستقرار والتلاحم اللتين بدونهما يتعذر البناء وتتفكك الأوصال.

- الانفعال بملايسات دخول «القانون الوضعي» إلى المجتمعات الإسلامية وإغفال تحليل مضمونه وشكليات إقراره.

لو تم تحليل المضمون لأمكن العثور فيه على بعض المقترضات المخالفة للشريعة، ويكون من المقبول نقدها وتقديم بديلها، ولتبين بالمقابل أن أغلب ذلك المضمون اقتضاه تطور الحياة إذا بدا مخالفاً للاجتهاد الفقهي فإنه لا يتعارض مع نصوص الشريعة وقيمها العليا. مثلاً: النظام الدستوري الذي يبني الدولة على مؤسسات بدل الأشخاص ويحدد تكوين كل مؤسسة واختصاصها وإجراءات محاسبتها، كما يحدد الحقوق الأساسية للفرد والتزاماته - مقارناً بما كتب عن الأحكام السلطانية والولايات الشرعية. وهو الذي ما يزال يردد إلى الآن في الدراسات الفقهية.

قوانين الضرائب والمحاسبة العمومية التي تضبط مساهمة المواطن في التكاليف العمومية ورقابة إنفاقها، مقارنة مع الفتاوى التي تجيز لـ«ولي الأمر» أن يأخذ من «الأغنياء» ما يسد به «خصاص» بيت المال «عند حدوثه».

التدخل في بعض العقود لحماية الطرف الضعيف فيها مثل عقد العمل وعقد الكراء بدل ترك الطرف القوي يفرض ما شاء من شروط على العامل أو المكثري.

وبالنسبة لإجراءات إقرار القانون وإصداره، فرغم ما يمكن أن تنتقد به في التطبيق . تبدو أقرب إلى ما تضمنته آية {وأمرهم شورى بينهم} نعم يبقى مجال النقاش هو مدى المصادقية في تمثيل المجتمع من المؤسسة الموكول إليها إصدار القانون. وهذا ما ينبغي أن يتبارى فيه الجميع بتقديم الأفكار المحققة للمصادقية المرغوب فيها.

بعد التعرض لأهم الأسباب التي ساعدت على قيام واستمرار الثنائي: «أحكام الشريعة» و«القانون الوضعي». نتناول بإيجاز ما يبدو مساعداً على إنهاء هذه الازدواجية وآثارها المدمرة لاستقرار وقيم التعاون والبناء.

الفقرة الثانية: محاولة العلاج

للبحث عن إمكانية إنهاء الثنائية المتصادمة في مصدر التشريع ينبغي أولاً: التمييز بين الأحكام النصية، والأحكام الاجتهادية التي يجمعها مصطلح «أحكام الشريعة» ثم ما تتوافق عليه «الأحكام الاجتهادية» و«القانون الوضعي» أو يتقاربان فيه، وأخيراً تقويم ما يختلفان فيه.

أولاً: التمييز بين الأحكام النصية والأحكام الاجتهادية

يختزل نقد «القانون الوضعي» والتفسير منه في مقولة: «أحكام الشريعة من وضع الله» و«القانون الوضعي من وضع البشر».

هذه المقولة بالعموم الذي تلقن به، توقع في خطأ واضح، ذلك أن مصطلح «أحكام الشريعة» يشمل في الاستعمال نوعين من الأحكام: نصية واجتهادية.

الأحكام النصية أو القطعية هي التي قررتها الشريعة بنصوص قطعية الثبوت والدلالة، وهي محصورة في آيات قرآنية محدودة جداً تتناول أحكاماً تفصيلية بصيغة لا تحتمل إلا دلالة واحدة. ومن أمثلتها الآيات التي حددت موانع الزواج، والإرث

بين الأصول والفروع مثلاً وكذا التي أباحت الزواج، وإنهاء العلاقة الزوجية في حياة الزوجين ...

أما الأحكام الاجتهادية فهي التي استنبطت من:

نصوص تفصيلية ظنية الثبوت (أخبار الآحاد) أو ظنية الدلالة، وهي محدودة كذلك سيما في القرآن.

أو نصوص إجمالية ومبادئ كلية مثل التي تأمر بالعدل، والمعروف، واليسر، وأداء الأمانة، وتجنب أكل أموال الناس بالباطل ... أو تنهى عن أضدادها. وإلى هذه النصوص الإجمالية ترجع الأغلبية المطلقة من الأحكام المنظمة لمرافق المجتمع ومصالحه، وللعلاقات بين الأفراد.

النوع الأول وهو الأحكام القطعية يصدق عليها فعلاً أنها من «وضع الله»⁷، أما الأحكام «الاجتهادية» فيبدو من المبالغة القول بأنها من «وضع الله».

فهي تستند إلى نصوص تحتمل أكثر من دلالة، أو إلى مبادئ الشريعة وكمياتها، وفي كلا الحالين لا يصل المجتهد إلى أكثر من «الظن» بصحة التفسير الذي قال به، وهو ما يؤكده تعدد الآراء واختلافها في الأغلبية المطلقة على الأقل من الأحكام الاجتهادية. ويتأكد هذا بالرجوع إلى أي باب من أبواب الفقه: العقود المختلفة، الضمان، الحضانة، الرشد، والنيابة الشرعية، والإثبات بالشهادة... إلخ. فهل كل ما قيل من آراء في هذه الأبواب وغيرها، ومع اختلافها، هي من «وضع الله»؟

ألا يبدو الأقرب إلى الصواب وحقيقة الواقع، هو اعتبارها من «وضع الأمة» فالشريعة عندما أتى الكثير من أحكامها في صيغ تفصيلية تحتمل أكثر من دلالة أو في صيغ إجمالية ومبادئ عامة، حملت الأمة مسؤولية التكليف بتفسيرها وتطبيقها وفق ملابسات المكان وتطور ظروف الزمن.

مثلاً عندما تأسس الاجتهاد الفقهي لم يكن مصطلح «الشخص المعنوي» قد ظهر، فتحدث الفقهاء عن شركات المفاوضة، والعنان والأبدان، والوجوه، وجميعها أعطيت مجرد مفهوم

7 - وهي لذلك غير قابلة للمراجعة أو التعديل، ما عدا في حالات استثنائية نادرة عندما يكون الحكم مرتبطاً بعلّة ظاهرة، فيسري عليه مبدأ: «الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا» وهذا ما طبقه الخليفة عمر -رضي الله عنه- على «المؤلفة قلوبهم» والخليفة عثمان -رضي الله عنه- على «ضوال الإبل».

المشاركة أو الاشتراك، وأجازها كلها أبو حنيفة، ومنعها الشافعي باستثناء شركة العنان، ومنع مالك شركة الوجوه وأجاز الباقي⁸.

إذا قلنا إن هذه الأحكام من «وضع الله» فمن ناحية بماذا نفسر تعارضها؟ ومن ناحية ثانية تكون غير قابلة للتعديل والتغيير، لأن ما وضعه الله من أحكام في شريعته لا يتناول الإنسان على تغييره وإلا فقد الإيمان بالشريعة أساسه ودلالته.

وتعذر التغيير يعني أن على كل قطر إسلامي أن يحصر نشاطه الاقتصادي في أنواع الاشتراك التي أجازها المذهب الذي ينتمي إليه، وبحجة تحريم الحكم بما «وضعه البشر» يحرم عليه دينياً الأخذ بأي من أنظمة الشركات المنتشرة اليوم والتي تشكل عصب اقتصاد العالم، وتساهم بالنصيب الأوفر في قيادة المعرفة والبحث العلمي في مختلف فروع ومراحله.

بتعبير آخر: أحكام الشريعة لم تأت مفصلة ولجميع وقائع الحياة الجزئية موزعة بين قائمة للواجبات، وأخرى للممنوعات، وثالثة للمباحات يكفي المسلم كلما أراد القيام بعمل أو اعترضته حادثة، أن يراجع القوائم الثلاث ليتعرف على حكم العمل أو الحادثة.

وإنما جاء معظم أحكامها في صيغ قابلة للتفسير بأكثر من دلالة واحدة، ثم بمبادئ وقيم عامة يهتدي بها المسلمون في تنظيم شؤونهم وفي تحمل مسؤولية الأمانة والخلافة في عمارة الأرض. انهم مكلفون بـ «وضع» وصياغة الأحكام التفصيلية لتدبير حياتهم، مع مراجعتها باستمرار أداءً للابتلاء بالتنافس في تحقيق العمل الأحسن. **{هو الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً}**. وهم في عملهم الدؤوب هذا و«وضعهم» للأحكام التفصيلية ملزمون فقط بعدم تجاوز أحكام الشريعة الصريحة وعدم التصادم مع مبادئها وقيمها العليا مستنظلين بمبدأ تحقيق المصالح ودرء المفسدات أو بعبارة ابن عقيل الحنبلي: «ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي»⁹.

ومصالح الدنيا ومفاسدها وتفاوتها كما يؤكد العز بن عبد السلام تعرف بالعقل وتترك «بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات فإن خفي شيء من ذلك طلب أدلته.

8 - القوانين الفقهية لابن جزي، ص 209.

9 - الطرق الحكمية لابن القيم، ص 13.

ومن أراد أن يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد، راجعها ومرجوحها، فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به ثم يبيّن عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده ولم يفهم على مصلحته أو مفسدته»¹⁰.

ألا يتأكد من كل هذا أن الأحكام الاجتهادية يصعب اعتبارها من «وضع» الله وانها قريبة من «القانون الوضعي» من حيث الجهة المقررة لكل منهما؟ هذا ما نراه في الفقرة الموالية.

ثانياً: ما تتوافق أو تتقارب فيه «الأحكام الاجتهادية» و«القانون الوضعي»
من أهم جوانب التوافق بين الأحكام الاجتهادية والقانون الوضعي:

1- الغاية والهدف

يقول الشاطبي في الموافقات «إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً... وأن المعتزلة انفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين»¹¹.

ويرد على الرازي الذي يرى «إن أحكام الله تعالى ليست معللة بعلّة البتة» فيقول: «والمعتمد هو إنا استقرينا من الشريعة أنها وُضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره»¹².

إذا كانت أحكام الشريعة وضعت لتحقيق مصالح العباد وإبعادهم عن الفساد، فإن المجتهد يتوخى تحقيق ذلك في حكمه الاجتهادي سواء عند تفسيره لنص تفصيلي يحتمل أكثر من دلالة، أو الترجيح بين النصوص أو تطبيق مبدأ كلي على الجزئيات والوقائع التفصيلية.

وهي نفس الغاية التي يتوخى تحقيقها من الأحكام المقررة في القانون الوضعي. والذين يقترحون أي مشروع قانون أو يدافعون عنه، يبنون اقتراحهم أو دفاعهم على ما في المشروع من مصلحة، أو علاج وضع فيه ضرر أو حيف¹³.

¹⁰ - كتابه قواعد الأحكام، 4/1 و8.

¹¹ - 6/2.

¹² - نفس المرجع.

¹³ - يمكن القول باختلاف مفهومي الصلاح والفساد بين الشريعة التي تعنى بالإنسان في حياته وفي مآله وبين القانون الذي لا يهتم إلا بتنظيم علاقات التعايش التي يحيها الناس ولا شأن له بالغيب وبالمصير بعد الممات. هذا صحيح عند وجود الشطط في تفسير مفهوم مصالح الدنيا أو مصالح الآخرة وقد حدث هذا فعلاً حتى بين القانونين في تفسيرهم للمصالح التي يجب على القانون أن يحميها. فالمذهب الفردي حددها في مصالح الفرد مغيباً مصالح المجتمع، وهو ما عكسه المذهب الاشتراكي، وقد أثبتت التجربة خلال القرون الثلاثة الماضية أن الانحياز إلى أحد الاتجاهين باعتباره هو الحق وما عداه ضلال، ترنبت عنه مظالم إنسانية قاسية فرضت على أغلب المجتمعات الرجوع بقوانينها إلى المزج بين الاتجاهين ومحاولة التوفيق بين مصالح الفرد ومصالح المجتمع.

صحيح إن هذه الغاية النبيلة قد لا يحققها القانون أحياناً، ولكن ذلك يكون راجعاً إلى خلل في وعي المجتمع وانحراف في سلوك بعض أفرادهِ وليس إلى المبادئ الفلسفية والأخلاقية المؤطرة لمضمون القانون وأهدافه.

ولذلك إذا وجد عيب في هذا المضمون فإنه ينبغي أن يوجه النقد إلى الأسباب التي أنتجت هذا العيب، وتقديم وسائل علاجها، وليس إلى «القانون» كنظام أنتجه تطور الإنسان وتجاربه التي اكتسبها من المراحل المتعاقبة التي مرت بها مسيرة التعايش بين أفرادهِ وجماعاتهِ.

2- وسيلة إدراك الهدف

إذا كان تحقيق المصالح وتفادي المفسد هي الهدف لكل من الأحكام الاجتهادية والقانون الوضعي، فإنهما يتفقان كذلك في الوسيلة المعتمدة لإدراك ذلك الهدف وهي: العقل.

نقلنا عن العز بن عبد السلام تأكيدهُ إدراك مصالح الدنيا ومفاسدها بالعقل والتجربة، وهذه هي الحقيقة التي لا تبدو قابلة للجدل. والرأي الآخر الذي يقول بمبدأ «العقل لا يحسن ولا يقبح» وأن الشارع / الله هو الذي يحدد المصالح والمفاسد¹⁴ يبدو غير سليم، وإن مال إليه أغلب الأصوليين والفقهاء انسياقاً مع حملة التشنيع بالفكر الاعتزالي الذي دارت عليه الدائرة في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري.

من البدهي أنه لا وجود في نصوص الشريعة لقائمة للمصالح وأخرى للمفاسد تشملان جميع وقائع الحياة وشؤونها المتجددة. وإنما وردت فيها قيم ومبادئ كلية لا سبيل لتطبيقها إلا باستعمال العقل والتجربة.

مثلاً: {إن الله يأمر بالعدل ..} {ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ..} هل يتصور تطبيق الآيتين على الآلاف والآلاف من العلاقات الاجتماعية دون استعمال العقل والتجربة؟ كيف يمكن استبعاد العقل والتجربة وبناء أنظمة القضاء، والعمل، والضرائب، والاقتصاد، والمعاملات المالية ويتحقق فيها العدل وعدم أكل أموال الناس بالباطل؟

ولذلك نعتقد انه لا تناقض ولا تصادم بين الدين والقانون في تحديد مفهوم المصالح والمفاسد الخاصة بتنظيم المجتمع وعلاقات أفرادهِ متى توفر الإيمان بحتمية التعايش في ظل الاختلاف.
14 - راجع مثلاً: المستصفى للغزالي، 8/1 و55. والموافقات للشاطبي، 315/2.

لذلك يكون القول بأن العقل لا يحسن ولا يقبح فيه إنكار للواقع المحسوس وهو في ذلك مع الرأي الذي يفرض ويسمح للعقل بالتمرد على كل القيم وثوابت الإنسان الإيمانية. إننا عندما نقول بتوافق الأحكام الاجتهادية والقانون على الوسيلة التي تدرك بها المصالح والمفاسد، وهي العقل، نقصد العقل المسلح بالمعرفة والتجربة، يؤمن بحاجات الإنسان المادية والروحية، وبحرية الاختلاف وباحترامه في ظل مبدأ التعايش المشترك الذي يسمو على الرأي والإيديولوجيا.

3- القابلية للتعديل والتغيير

الرأي الاجتهادي يؤسس على مجرد الظن ويتأثر بملاسات الواقع وظروفه، وحتى بتغير حال صاحب الرأي نفسه كما يقول الغزالي¹⁵. وهذا ما يفرض ضرورة مراجعته باستمرار بحثاً عن مدى قوة السند الذي أسس عليه، واما استجد من ظروف الزمن والمكان المؤثرة في نتائج تطبيقه.

وهذا مجمع عليه نظرياً إذ يؤكد الأصوليون أن الاجتهاد مفتوح ما دامت على الأرض حياة، وأن «الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا» وأن الحكم الاجتهادي كان أمراً أو نهياً أو إباحة يجب أن يربط بنتائجه في التطبيق «مراعاة المأل».

لكن عملياً أنهى الاجتهاد وأدمجت الآراء الاجتهادية مع الأحكام القطعية فاكتمت المناعة عن أي تعديل أو تغيير وعطل العقل عن أداء رسالته¹⁶.

والخلاصة أن التعديل والتغيير من طبيعة الأحكام الاجتهادية لا تختلف في ذلك عن القانون الوضعي. وما لحقها من جمود منذ أكثر من عشرة قرون مخالف للتنظير الأصولي ذاته أوقعها فيه التقليد الذي أشار إليه ابن الجوزي وتكييفها الخاطيء الذي أدمجها في الأحكام القطعية للشرعية.

ثالثاً: ما يختلفان فيه

مما يبدو فيه الاختلاف بين الأحكام الاجتهادية والقانون الوضعي: المرجعية، والجهة المقررة.

1- المرجعية

¹⁵ - المستصفي، 376/2.

¹⁶ - رحم الله ابن الجوزي الذي قال: «إن في التقليد إبطالاً لمنفعة العقل، لأنه إنما خلق للتدبر والتأمل، وقبح من أعطي شمعة يستضيء بها أن يطفئها ويمشي في الظلام» - كتابه: تلبس إبليس، ص 81.

أشرنا إلى استعمال العبارة العامة غير الدقيقة في التمييز بين الشريعة والقانون، وهي أن الأولى من صنع الله والثاني من صنع البشر، وما فيها من خطأ ببيان أن الشريعة التي من صنع الله أو من وضعه هي الأحكام القطعية الثابتة من النصوص قطعية الثبوت والدلالة، أما الآراء الاجتهادية فلا ينطبق عليها أنها من صنع الله ووضعه، نعم هي أحكام مستندة إلى نصوص شرعية: إجمالية، أو تفصيلية ظنية الثبوت أو الدلالة.

وهذه المرجعية للآراء الاجتهادية هي التي يمكن أن تثار في الفرق بينها وبين القانون الوضعي الذي لا يعتمد المرجعية الدينية في نظر منتقديه، وإنما يتوخى فقط تحقيق مصالح الجماعة التي ينظمها فمرجعيتها هي هذه المصالح التي يحددها واضعو القانون بعقولهم ولا يتقيدون في ذلك بأي قيد آخر.

يبدو هذا القول في حاجة إلى تحليل لبعض عناصره.

الرأي الاجتهادي يعتمد النص التفصيلي الظني الدلالة أو الثبوت، أو النص الإجمالي. في الحالة الأولى يتوخى المجتهد في تفسيره الوصول إلى الأرجح من تحقيق المصلحة ودرء المفسدة بناء على مبدأ: «أينما وجدت المصلحة فثم شرع الله» ويعتمد في هذا الترجيح على عقله في ظروف الواقع وملابساته، وهو ما يؤكد تعدد الآراء واختلافها، مثلاً الحجر على الصغير والسفيه الذي يتعذر تفسير الآراء المتشعبة التي وردت فيه¹⁷ بغير التقدير الشخصي من كل مجتهد للمصلحة في الرأي الذي أفتى به.

وفي الحالة الثانية التي يطبق فيها المجتهد النصوص الإجمالية أو الكلية، يبدو الأمر أكثر وضوحاً في ربط الحكم بالمصلحة التي يعتمد العقل في تحديدها.

فهذه جاءت كما يقول الشاطبي «جارية على ما تقتضيه مجاري العادات عند أرباب العقول، وعلى ما تحكمه قضايا مكارم الأخلاق من التلبس بكل ما هو معروف في محاسن العادات، والتباعد عن كل ما هو منكر في محاسن العادات فيما سوى ما العقل معزول عن تقريره جملة من حدود الصلوات¹⁸ وما أشبهها، فكان أكثر ذلك موكولاً

17 - بالنسبة للصغير مع الاختلاف في سن البلوغ رأي يقول بانتهاء الحجر بمجرد البلوغ، وآخر يشترط إيناس الرشد، ومالك يفرق بين الذكور والإناث، كما يميز بين من له أب أو وصي أو مهمل ...

والسفيه يمنع البعض الحجر عليه مطلقاً، ويرى آخرون استمرار الحجر عليه أبداً ورأي ثالث يقصر الحجر على تسليم المال إليه دون تصرفاته إلى أن يبلغ خمسة وعشرين عاماً ...

18 - أي أن العبادات أحكامها تعبدية لا تغل بمقاييس المعروف ومحاسن العادات، فهذه المقاييس قاصرة على أحكام المعاملات.

إلى أنظار المكلفين في تلك العادات، ومصروفاً إلى اجتهادهم ليأخذ كل بما لاق به وما قدر عليه من تلك المحاسن الكليات، وما استطاع من تلك العلوم...»¹⁹. وأضاف الشاطبي ان هذه الكليات نزلت بمكة وبعد الهجرة وتزايد عدد المسلمين «وقعت بينهم مشاحات في المعاملات، ومطالبات بأقصى ما يحق لهم في مقطع الحق، أو عرضت لهم خصوصيات ضرورات تقتضي أحكاماً خاصة... فاحتاجوا عند ذلك إلى حدود تقتضيها تلك العوارض الطارئة، ومشروعات تكمل لهم تلك المقدمات، وتقييدات تفصل لهم بين الواجبات والمندوبات، والمحرمات والمكروهات... فأنزل الله ما يبين لهم كل ما احتاجوا إليه بغاية البيان: تارة بالقرآن، وتارة بالسنة فتفصلت تلك المجملات المكية وتبينت تلك المحتملات، وقيدت تلك المطلقات...»²⁰.

وخلاصة ما نستنتجه من كلام الشاطبي إن كليات الشريعة جارية على ما تقتضيه مجاري العادات عند أرباب العقول، والتلبس بكل ما هو معروف في محاسن العادات والتباعد عن كل ما هو منكر في محاسن العادات، وإن الأحكام التفصيلية التي وردت في القرآن أو السنة كانت تطبيقاً لتلك الكليات وتفصيلاً لها فهي لذلك لا تخرج عن محاسن العادات والمعروف عند أرباب العقول.

إذا كانت مرجعية الأحكام الاجتهادية هي هذه الكليات والجزئيات الجارية على ما تقتضيه محاسن العادات والمعروف عند أرباب العقول، أفلا تبدو متقاربة بل متوافقة مع مرجعية وضع القانون؟²¹.

2- الجهة المقررة

الأحكام الاجتهادية يعلنها «المجتهد» بينما «القانون الوضعي» تقرره المؤسسات التي يحددها الدستور في الدولة المعنية. وفي أغلبية الدول الإسلامية. يتشكل «القانون» بمفهومه العام من ثلاثة فروع متدرجة (1) الدستور وهو الأسمى يتقرر عن طريق الاستفتاء العام. (2) القانون ويتناول القواعد الأساسية لتنظيم مرافق المجتمع وعلاقات الأفراد وحقوقهم، وتصدره مؤسسة منتخبة: البرلمان. (3) المراسيم والقرارات التنظيمية التي تتضمن الأحكام التفصيلية

¹⁹ - الموافقات، 233/4.

²⁰ - الموافقات، 234/4 و235.

²¹ - تعددت المدارس التي بحثت أساس القانون ومرجعياته، ولكن ما يبدو واضحاً من الأعمال التحضيرية لصياغة القانون ومن مضامينه وما يكتب حوله من شروح ودراسات نقدية - أن مرجعيته يجب أن تكون المصلحة العامة للمجتمع ومساعدته على التخطيط للمستقبل والسير به إلى الأحسن.

والتطبيقية لنصوص القانون، وتصدرها مؤسسة السلطة التنفيذية التي تنبثق من الأغلبية البرلمانية.

هناك انتقادات وجيهة للمؤسسات المصدرة للقانون في مقدمتها:

- غياب التمثيلية الحقيقية للمجتمع بالتدخل في الانتخابات ونتائجها.
- قبول أو رفض مشاريع القوانين لا يتم بناء على دراسة كافية للمضمون، وعلى الاقتناع الشخصي بالرأي المعبر عنه بالتصويت، وإنما الذي يتحكم في القبول أو الرفض هو الولاء الحزبي.

- كثيرا ما تكون الفكرة الأساسية للقانون ومضمونه مستوردين من الغرب.

- المؤسسات المصدرة للقانون تتكون عادة من أفراد ليس لهم إمام كاف بنصوص الشريعة وهو ما يمكن أن يؤدي إلى إصدار قوانين مخالفة لها.

الانتقادات الأولان وجيهان ولكن الواجب هو تقديم البديل الذي يعالج العيوب ويقبل التطبيق، وهو أمر ليس سهلا في مجتمعات محدودة الوعي والإيمان بالقيم الدينية والأخلاقية.

أما الاستيراد من الغرب فيفرضه تفوقه المعرفي والعلمي ولا سبيل إلى الاستغناء عنه إلا بالمساهمة في إنتاج المعرفة التي تقود حضارة الإنسان وتفتح أمامه مجالات التطور والتجديد.

وأخيرا القول بعدم فهم الشريعة من أعضاء المؤسسات المصدرة للقانون، يبدو متسما بالمبالغة باعتبار أن أغلب ما يصدر فيه القانون، مجالات ووقائع لم ترد بشأنها نصوص تفصيلية، وهي لذلك تحكمها كليات الشريعة ومبادئها العليا التي يجمعها تحقيق المصالح ودرء المفساد، وهذه يدركها الناس جميعا، حتى وإن كانوا لا يعرفون اللغة العربية²².

يضاف إلى ذلك أن المجالات السالفة الذكر أصبحت تشكل عشرات التخصصات المعرفية، والمتخصصون في كل مجال هم الذين يعتمدون في إعداد مشاريع القوانين المرغوب فيها، وهم يقترحون الأصلح والملائم من الحلول بناء على ما لديهم من معرفة بالوقائع موضوع

²² - يقول الشاطبي: «الاجتهاد ان تعلق بالاستنباط من النصوص (التفصيلية) فلا بد من اشتراط العلم بالعربية، وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص لها أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية» الموافقات 162/4 وأضاف «وأما المعاني مجردة فالعلاء مشتركون في فهمها» نفس المرجع ص 163 وقال في ص 238: «فالحاصل من هذه الجملة أن النظر في الكليات يشارك الجمهور فيه العلماء على الجملة، وأما النظر في الجزئيات فيختص بالعلماء واستقراء ما تقدم من الشريعة يبينه».

القانون وبالظروف والملابسات المحيطة بها، وهو ما يجعل تعارض مقترحاتهم لأحكام الشريعة الأمرة مستبعدا أو لا يكاد يحصل ذلك بعبارة ابن عبد السلام السالفة الذكر. وفي جميع الأحوال يتم إعداد مشاريع القوانين ومناقشتها بصورة علنية وعلى المختصين في علوم الشريعة أن يقوموا ما يرونه مخالفا لها بأسلوب التحليل والإقناع، وليس بعبارات النقل والإملاء.

هذه بعض المؤاخذات على القانون الوضعي ومهما تكن درجة صحتها فإن المطلوب هو البحث عن وسائل علاجها وذلك لسببين اثنين:

الأول: إن التصور النظري الموضوع لإصدار القانون يبدو سليما، ومتوافقا مع مبدأ **{وأمرهم شورى بينهم}** ويساير سنة تطور الحياة وما تفرضه من تغيير مستمر في الأحكام المنظمة لمراقف المجتمع والتعايش بين أفرادها.

والثاني: عدم وجود بديل قابل للتطبيق، والاجتهاد الفقهي الذي ينظر له في أصول الفقه يبقى له دوره الإرشادي والاستثنائي، ولكن يبدو من المتعذر أن يأخذ صفة التشريع الملزم في تدبير الشؤون اليومية لحياة الناس وعلاقاتهم وفي جميع المجالات. ومما يؤكد ذلك:

1- تقسيم الناس إلى «مجتهدين» و«مقلدين» ينفذون دون مراجعة ولا مناقشة لا إمكانية لتطبيقه في الواقع المعيش بممارساته السلوكية، وبأفكاره عن مبادئ الحرية والمساواة ومركز الفرد ضمن نظام المجتمع.

وقد أنكر عدد من المفكرين والفقهاء قديما بناء فهم الدين ونظام المجتمع على فكرة الاجتهاد والتقليد مستدلين لرأيهم بنصوص الشريعة التي تقرر المسؤولية الفردية عن السلوك الشخصي²³، واشتراك الجميع في تدبير الشؤون العامة²⁴ وإذا كان الواقع يؤكد وجود التفاوت في معرفة نصوص الدين، فإن ذلك لا يعني الإملاء والتلقي للتنفيذ، وإنما يتعلق الأمر بالتخصص المعرفي الذي تستفيد منه الأمة بعد المناقشة والافتتاح.

²³ - والآيات القرآنية في الموضوع كثيرة منها:

{وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا، اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا} الإسراء - 13 و14 و15.

{إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا} الإسراء، 36.

{من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها} الجاثية - 15.

{كل امرئ بما كسب رهين} الطور - 21.

{ينبأ الإنسان يومئذ بما قدم وأخر، بل الإنسان على نفسه بصيرة ولو ألقى معاذيره} القيامة، 13 و14 و15.

²⁴ - {وأمرهم شورى بينهم} الشورى، 38.

2- اجتهاد الفرد وفق ما يتناول في أصول الفقه يبدو غير قابل للتحقيق سواء بالنسبة للاعتراف لشخص ما بصفة «مجتهد» أو بالنسبة للالتزام بتطبيق آرائه.

وقد اقترحت تصورات كثيرة للاجتهاد الجماعي، ولكن ألا يبدو من الإنصاف استحالة التكوين لهيئة الاجتهاد الجماعي، وتفويضها سلطة التشريع؟.

من حيث التكوين كانت الهيئة مشكلة من «العلماء» وحدهم أو منهم ومن «المتخصصين» الآخرين وسواء كان التعيين بالاختيار أو بالانتخاب يتعذر تحققه نتيجة لعدم إمكانية:

أولا تحديد قائمة «العلماء» و«المتخصصين» واستبعاد غيرهم سيما بالنسبة للداعين إلى تكوين الهيئة للعالم الاسلامي كله.

وثانيا حتى لو تشكلت الهيئة . تشريع العلماء في مجالات كثيرة بعيدة عن «تخصصهم» في أصول الفقه.

ومن حيث تفويض سلطة التشريع، من المستبعد أن تتراجع المجتمعات عن مؤسسات التشريع التمثيلية إلى مؤسسة فئوية أو طبقية.

3- مشكل «الاختلاف في الرأي» سواء كان الاجتهاد فرديا أو جماعيا، فلا وسيلة في أصول الفقه لتدبير الاختلاف الذي هو واقع حتمي لدى أفراد الإنسان علماء وغير علماء، مسلمين أو جاحدين للإسلام.

الأصوليون يقولون إن «المجتهد» يحرم عليه التقليد، نعم يرون عدم الأخذ بالرأي «الشاذ» لكن لا وجود لمن يملك صلاحية التقرير الملزم بوصف رأي ما بالشذوذ سيما مع المقولة التي يكثر تداولها: «الحق حق وإن تركه الناس جميعا، والباطل باطل وإن اتبعه الناس جميعا».

ويرى الشيخ القرضاوي إن العلماء المكونين للمجمع العالمي الذي اقترحه: «إذا اختلفوا كان رأي الأكثرية هو الأرجح، ما لم يوجد مرجح آخر له اعتباره شرعا»²⁵ لكن من يقرر وجود مرجح شرعي أو عدم وجوده لرأي الأقلية؟ وتصدر اليوم عشرات الفتاوى يؤيدها فريق ويعارضها آخر، وكل منهما يدعي أن رأيه هو الحق وما عداه ضلال يطول الجدل ولا وسيلة لإنهائه. فكيف يتحقق ضبط شؤون المجتمع والحياة اليومية لأفراده بفتاوى متناقضة ولا وسيلة للحسم ورفع التناقض؟

²⁵ - كتابه الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص 242.

4- تقرير «الأحكام الشرعية» وإعلانها موكولان إلى «المجتهدين» الذين انتهى الاعتراف بوجودهم منذ أكثر من ألف سنة، وتحددت المذاهب التي يجب تقليدها، والآن عوض المصطلح بـ«العلماء» الذين يتعذر ضبطهم وتحديدهم سواء بهذا الوصف أو بإضافة «كبار العلماء».

هذه بعض المؤيدات التي تؤكد عدم الواقعة في التثبيت بالتنظير الأصولي الذي يحصر وضع جميع الأحكام المنظمة للمجتمع في «المجتهد» مع وصف هذه الأحكام وحدها بـ«الشرعية» واعتبار ما عداها ضلالا وانحرافا.

إن الواجب يقضي باستيعاب الواقع والظروف اللذين نشأت فيهما قواعد أصول الفقه، والمحيط الفكري لدراستها في القرون الموالية، وبالوعي بحقائق الحياة المعيشة، وعلى ضوء كل ذلك يثار ما قد يكون في «القانون الوضعي» من انتقادات منطقية في المضمون وفي الشكل، وتقدم الاقتراحات العملية والقابلة للتطبيق لتقرير وصياغة القواعد المنظمة لشئون المجتمع وعلاقات أفرادها تساير تطور الحياة ولا تصادم عقيدة الأمة وثوابتها.

حقوق الطفل حسب اتفاقية الأمم المتحدة والإسلام

الدكتور جميل حمداوي

عرف القرن العشرون تطورا كبيرا في مجال إقرار حقوق الإنسان، لأن المجتمع الدولي حدد عدة موثيق تهم الإنسان بمختلف أجناسه وأعمارهم وحالاته، وسهر على تنفيذ هذه الحقوق وترجمتها عمليا من خلال عدة أجهزة ووسائل رسمية وغير رسمية محليا وعالميا. ولكن مازالت عدة عوائق ومثبطات تمنع من إقرار كل هذه الحقوق التي ينبغي أن يتمتع بها الإنسان كيفما كان وحيثما كان.

من المعلوم، أن ثمة أسبابا كانت وراء الاهتمام بتسطير مدونة حقوق الإنسان الدولية من قبل هيئة الأمم المتحدة خاصة الحروب الكونية الأولى والثانية إلى جانب ظاهرة الاستعمار والاستبداد السياسي والحرب الباردة وغياب النظام الديمقراطي وانعدام العدالة الاجتماعية وتعطيل النهج الديني الإسلامي. وقد استلزمت كل هذه البواعث وضع خطة قانونية وإجرائية ردعية قائمة على المراقبة والتنفيذ والمتابعة الجزائية والمعنوية للحد من ظاهرة الاعتداء على الحق الإنساني.

ولقد كان الإسلام هو السباق إلى التنصيص على حقوق الإنسان بصفة عامة وحقوق الطفل بصفة خاصة، وبعد ذلك ظهرت عدة ثورات إنسانية حقوقية كالثورة الإنجليزية (1689)، والثورة الفرنسية (1789)، والثورة الأمريكية (1776) للإعلان عن حقوق الإنسان كالحرية والأخوة والمساواة. وكان المختبر الحقيقي لهذه الثورات الحقوقية هو " الفلسفة السياسية كما نجدها عند رواد مدرسة الحق الطبيعي ورواد مدرسة التعاقد الاجتماعي، والنزعة الإنسانية الحديثة وفلسفة الأنوار. فهذه المختبرات النظرية مجتمعة هي التي صيغ فيها المفهوم النظري والفلسفي لحقوق الإنسان، بالانتقال من الحقوق الطبيعية إلى حقوق الإنسان عبر مفهوم

عقلاني للتاريخ (الأنوار) ومفهوم تعاقدى بشري للسلطة (نظريات العقد الاجتماعي).¹

وما بين 1981 و1989م، أصدرت إعلانات إسلامية لحقوق الإنسان لتفصيل الحقوق الإسلامية وتنميطها عمليا وتحديدتها بدقة وضبط. وبالتالي، يمكن القول: إن الحروب وظاهرة الاستعمار من الأسباب الحقيقية التي دفعت الشعوب للتفكير في مصير الإنسان وتحريره من العبودية والجهل والتخلف وشبح الجوع. لذلك تم التفكير في منظومة حقوق الإنسان سواء أكانت مرجعيتها غربية (الثورة الليبرالية والإنسية) أم إسلامية دينية.

وتنقسم منظومة حقوق الإنسان إلى موثيق عامة وموثيق خاصة. وتتمثل الموثيق العامة ذات الشرعية الدولية في:

- 1- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (10 دجنبر 1948)؛
- 2- العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (1966)؛
- 3- العهد الدولي بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (1966)؛
- 4- البروتوكول الاختياري الملحق بالعهد الخاص بالحقوق المدنية (1966).

أما الموثيق الخاصة فهي موثيق تتعلق بإنسان معين كالمرأة والطفل والإنسان المسن والمعاق والمتخلف عقليا أو تتعلق بحق محدد مثل: تقرير المصير أو تحريم جميع أشكال الميز العنصري وحق العمل ومنع التعذيب ومنع الرق والسخرة والعبودية والأعراف والممارسات المشابهة ومنع جرائم إبادة الجنس... أو تتعلق بحالة محددة مثل: حقوق الإنسان أثناء النزاعات العسكرية الدولية والأهلية... الخ.

وسنركز في موضوعنا هذا على حقوق الطفل من خلال الموثيق الدولية المعاصرة مع مقارنتها بتلك الحقوق التي أعطاه الإسلام للطفل أو الطفولة.

وقبل الخوض في هذه المقارنة، لابد أن نعرف من هو هذا الطفل الذي نتحدث عنه؟

¹ - د. محمد سبيلا: حقوق الإنسان والديمقراطية، سلسلة شراع ، طنجة، المغرب، عدد 19، 1997، ص: 21.

من الصعوبة بمكان أن نجد تحديدا دقيقا وتعريفا شاملا لمصطلح الطفل. فالمعاجم الفرنسية تعرف الطفل بأنه هو ذلك " الكائن البشري الذي يعيش سن الطفولة"² وهذا التعريف أكثر غموضا من مصطلح الطفل نفسه. فهل نقول أثناء التعريف:: إن الطفل هو رجل مصغر، أو هل نحدد قسماته وبنيته الفسيولوجية بالمقارنة مع الرجل؟!، وعلينا أن ننتبه أيضا بأن المراهقة تختلط بالطفولة أحيانا. فالمراهقة تبدأ حينما تنتهي الطفولة لينتقل المراهق بعد ذلك إلى مرحلة البلوغ والنضج والشباب.

وخروجا من كل التباسات اجتماعية ونفسية وبيداغوجية، تعرف اتفاقية حقوق الطفل في جزئها الأول (المادة الأولى)الطفل بأنه كل إنسان لم يتجاوز الثامنة عشرة أو مالم يبلغ سن الرشد. أي إن الطفل هو الذي مازال في حاجة إلى رعاية ووصاية وغير قادر على تحمل المسؤولية المدنية والاجتماعية بمفرده. أما في الإسلام، فالطفل هو الذي لم يدرك مرحلة التمييز والإدراك العقلي، كما أنه غير خاضع للتكليف والمحاسبة الدينية والمدنية والجنائية.

هذا، وقد ظهرت عدة مواثيق دولية تهتم بحقوق الطفل، وإن كان الإسلام قد سبقها جميعا- قرآنا وسنة- على تحديدها وإقرارها أمرا وفعلا كما ذكرنا سالفًا. ومن المواثيق المعاصرة التي نصت على حقوق الطفل:

- 1- إعلان جنيف بحقوق الطفل لعام 1924؛
- 2- إعلان حقوق الطفل الذي اعتمده الجمعية العامة في 20 تشرين (نوفمبر) 1959؛
- 3- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان(10 دجنبر 1948)؛
- 4- العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (ولاسيما في المادتين 23 و24)؛
- 5- العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (ولاسيما في المادة 10)؛
- 6- النظم السياسية والصكوك ذات الصلة للوكالات المختصة والمنظمات الدولية المعنية بخير الطفل.

² -A Regarder : **LE PETIT ROBERT**,PARIS, ED,1992,p :642.

وفي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مقتطفات تشير إلى بعض حقوق الطفولة مثل: ضرورة مساعدة الأطفال ورعايتهم وحمايتهم اجتماعيا سواء أكانوا شرعيين أم غير شرعيين كما هو الشأن في المادة 25 الفقرة الثانية: " للأومة و الطفولة الحق في مساعدة ورعاية خاصتين، وينعم كل الأطفال بنفس الحياة الاجتماعية سواء أكانت ولادتهم ناتجة عن رباط شرعي أم بطريقة غير شرعية"³. وللآباء الحق الأول في اختيار نوع تربية أولادهم، لأن من واجب الأطفال أن يتعلموا، ومن حقهم أن يدرسوا ويكتسبوا المعارف قصد التكيف مع الواقع أو فهمه و تغييره. وينبغي أن يكون التعليم في مراحله الأولى والأساسية على الأقل مجانا إلزاميا، وأن تكون له الأحقية في المشاركة بمساواة مع الأطفال الآخرين لولوج الجامعة، وأن يستفيد من كل أنواع التعليم الموجود سواء أكان فنيا أم تقنيا أم مهنيا على أسس الكفاءة.

أما عن بنية وتصميم اتفاقية حقوق الطفل وتنظيمها فيمكن إبرازها في المكونات التالية:

1- الديباجة) تحدد أهداف الاتفاقية ومبادئ الميثاق الخاص بحقوق الطفل)؛

2- الجزء الأول الذي بدوره يتكون من 41 مادة؛

1- الجزء الثاني يتكون من 4 مواد (من مادة 42 إلى مادة 45)؛

2- الجزء الثالث يتكون من 9 مواد (من مادة 46 إلى 54).

وقد ميزت هذه الاتفاقية بين **الطفل السوي والطفل المعاق**، وخصصت لهذا الأخير بعض المواد التي سنقف عندها فيما بعد:

أ- حقوق الطفل السوي حسب ميثاق اتفاقية حقوق الطفل:

• حقوق الطفل الأسرية والعائلية:

للطفل الحق في الحياة والبقاء والنمو، لذا فأتثناء ولادته يسجل فوراً ويكون له الحق في الاسم والحق في اكتساب الجنسية، وله قدر الإمكان

³- انظر: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، 10 دجنبر 1948.

الحق في معرفة والديه وتلقي رعايتهما (المادة 7). وتنص الاتفاقية في المادة (18) بأن كلا الوالدين يتحملان مسؤوليات مشتركة في تربية الطفل ونموه. وتقع على عاتق الوالدين أو الأوصياء القانونيين- حسب الحالة- المسؤولية الأولى عن تربية الطفل ونموه، وتكون مصالح الطفل الفضلى موضع اهتمامهم الأساسي. لذا، على الدول الموقعة على الميثاق- و بعض الدول العربية أطراف في هذه الاتفاقية- أن تقدم المساعدة اللازمة للوالدين أو الأوصياء القانونيين في أداء مسؤوليتهم تجاه تربية الطفل، وعليها كذلك توفير مؤسسات رعاية الأطفال وتطوير مرافقها وخدماتها.

هذا، وإن للطفل حقا أصيلا في بيئته العائلية ورعاية الوالدين، وكذا في جملة أمور مثل: الحضانة و الكفالة في القانون الإسلامي و التبني أو عند الضرورة الإقامة في مؤسسات مناسبة لرعاية الأطفال. وعلى الدولة الموقعة على الاتفاقية احترام حق الطفل في الحفاظ على هويته بما في ذلك جنسيته، واسمه، وصلاته العائلية على النحو الذي يقره القانون دون التدخل في حياته بطريقة غير شرعية. وإذا حرم أي طفل من كل هذا ومن بعضه، أسرعت الدول الأطراف على المستوى الدولي إلى مساعدة هذا الطفل وحمايته من أجل إعادة إثبات هويته ووجوده الطبيعي والقانوني والاعتباري.

وليس من المقبول أن يفصل الطفل عن والديه على كره منهما إلا في حالات استثنائية قضائية مثل: معاملة الطفل معاملة قاسية، أو عندما تهمل مصالحه. وعند انفصال والديه يتعين اتخاذ قرار بشأن محل إقامة الطفل.

وللطفل الحق في ربط علاقات شخصية مع والديه على الرغم من انفصالهما. و ينبغي أن تسهل الدول الموقعة على الاتفاقية على الطفل الالتحاق بوالديه في دولة أجنبية والاجتماع بهما أثناء زيارتهما إن كانا في بلدين متفرقين أو مغادرة البلد معهم، ولا يقيد حقه في المغادرة إلا للقيود التي ينص عليها القانون. وتتخذ كل التدابير لمنع نقل الأطفال إلى الخارج وعدم عودتهم بصورة غير مشروعة.

• حقوق الطفل المدنية والسياسية:

من حقوق الطفل المدنية حرية التعبير قولاً وكتابة وصحافة وطباعة وفناً. وله الحق في طلب جميع أنواع المعلومات والأفكار وتلقيها وإذاعتها ، ويجوز إخضاع هذه الممارسة لبعض القيود كاحترام الغير أو عدم المساس بسمعة الآخرين أو حماية الأمن الوطني أو الإخلال بالنظام العام أو الصحة العامة أو انتهاك أخلاق وآداب المجتمع . ومن الواجب أن يحترم حق الطفل في حرية الفكر والوجدان والدين. وتحترم كذلك حقوق وواجبات الوالدين أو الأوصياء القانونيين في توجيه الطفل في ممارسة حقه بطريقة تتسجم مع قدرات الطفل المتطورة.

وللطفل كذلك الحق في تكوين الجمعيات وفي حرية الاجتماع السلمي، ولا يجوز بمكان أن يجري أي تعرض تعسفي أو غير قانوني أو اعتداء عليه في حياته الخاصة أو أسرته أو منزله أو مراسلاته. وأي مساس غير قانوني بشرف الطفل أو سمعته يعرض مرتكبه لعقوبات جزائية مدنية وقضائية وجنائية. وللطفل أيضاً حسب الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الحق الكامل في أن يحميه القانون من مثل هذا التعرض أو المساس به.

ولابد أن يستفيد الطفل من الإعلام ووسائله كيفما كانت، وأن تسهر الدولة على خدمة طفلها ثقافياً وإعلامياً.

وتفرض الوثيقة العالمية لحقوق الإنسان على الدول الأعضاء أن تبذل أقصى مجهوداتها لرعاية الطفل اللاجئ سواء صحبه والده أم لم صحبه، وأن تقدم له الحماية والمساعدة الإنسانييتين المناسبتين في التمتع بالحقوق التي تنص عليها الاتفاقية المخصصة لحقوق الطفل.

ولهذا الهدف، توفر الدول الأطراف حسب ماتراه مناسباً التعاون في أي جهود تبذلها الأمم المتحدة وغيرها من المنظمات الحكومية الدولية المختصة أو المنظمات غير الحكومية المتعاونة مع الأمم المتحدة لحماية كهذا الطفل ومساعدته للبحث عن والديه وعن أي أفراد آخرين من أسرته من أجل الحصول على المعلومات اللازمة لجمع شمل

أسرته. وفي الحالات التي يتعذر فيها العثور على الوالدين أو الأفراد الآخرين لأسرته، يمنح الطفل نفس الحماية الممنوحة لطفل آخر محروم بصفة دائمة أو مؤقتة من بيئته العائلية لأي سبب كما هو موضح في الاتفاقية.

• حقوق الطفل الصحية:

تعترف جميع الدول الموقعة على الميثاق أو الاتفاقية أن الطفل يجب أن يتمتع بأعلى مستوى صحي يمكن بلوغه وبحقه في مرافق علاج الأمراض وإعادة التأهيل الصحي. ويمكن له أن يستفيد من جميع خدمات الرعاية الصحية كتخفيض وفيات الرضع والأطفال، وأن تتكفل تلك الدول بتوزيع المساعدة الطبية على الأطفال المرضى بشكل عادل، و أن توفر لهم العناية الصحية مع تطوير الرعاية والوقاية الأولية من الأوبئة ومكافحة الأمراض وسوء التغذية. ومن المفروض عليها كذلك أن توفر المياه النقية والتغذية المغذية الكافية والبيئة السليمة. وتقدم كذلك الرعاية الصحية المناسبة للأمهات قبل الولادة وبعدها مع تطوير الرعاية الصحية والإرشاد المقدم للوالدين والتعليم والخدمات المتعلقة بتنظيم الأسرة. وينبغي أن تزود جميع قطاعات المجتمع ولاسيما الوالدين بالمعلومات الأساسية المتعلقة بصحة الطفل وتغذيته ومزايا الرضاعة الطبيعية ومبادئ حفظ الصحة والوقاية من الحوادث.

ومن اللازم لهذه الدول الموقعة على بنود الاتفاقية أن تعترف للطفل بحقه في الانتفاع من الضمان الاجتماعي والاستفادة من منح الإعانات عند الاقتضاء مع مراعاة موارد وظروف الطفل والأشخاص المسؤولين عن إعالة الطفل.

* حقوق الطفل المالية والمادية:

وتشير موثيق الحقوق التي تهتم بالطفل إلى أن له كامل الحق في التمتع بمستوى معيشي ملائم لنموه العقلي والوجداني والبدني والروحي والاجتماعي. لذلك يتحمل الوالدان أو أحدهما أو الأشخاص المسؤولون

الآخرون عن الطفل المسؤولية الأساسية للقيام في حدود إمكانياتهم المالية وقدراتهم بتأمين ظروف المعيشة اللازمة لنموه ذهنيا ووجدانيا وحركيا. وعلى الدول حسب إمكانياتها اتخاذ التدابير الملائمة من أجل مساعدة الوالدين وغيرهما من الأشخاص المسؤولين عن الطفل على إعمال هذا الحق. كما تقدم هذه الدول عند الضرورة المساعدة المادية وبرامج الدعم ولاسيما فيما يتعلق بالتغذية والكساء والإسكان. وعليها كذلك أن تلتجئ إلى التدابير المناسبة لكفالة تحصيل نفقة الطفل من الوالدين أو من الأشخاص الآخرين المسؤولين ماليا عن الطفل سواء داخل الدولة أم في الخارج.

* حقوق الطفل في التربية والتعليم:

تعترف الاتفاقية الدولية بحق الطفل المشروع في التربية والتعليم على أساس تكافؤ الفرص. ويستند هذا الحق إلى جعل التعليم الابتدائي مجانيا وإلزاميا للجميع، وتطوير شتى أنواع التعليم الثانوي- سواء أكان عاما أم مهنيا- مع اتخاذ التدابير المناسبة كإدخال مجانية التعليم وتقديم المساعدة المالية عند الحاجة إليها، وجعل التعليم العالي متاحا للجميع على أساس الكفاءات والقدرات، فضلا عن اتخاذ التدابير الكافية لجعل المعلومات والمبادئ الإرشادية التربوية والمهنية متوافرة لجميع الأطفال في الدراسة مع اتخاذ كافة الوسائل لضمان إدارة النظام في المدارس على نحو يتمشى مع كرامة الطفل الإنسانية. وينبغي أن تسهر الدول الأعضاء على التعاون الدولي في مجال التعليم ومحاربة الأمية والقضاء على الجهل وتطوير وسائل التعليم الحديثة.

ولابد أن تكون البرامج التعليمية في خدمة الطفل وأن توجه إلى تنمية شخصية الطفل ومواهبه وقدراته العقلية والبدنية إلى أقصى إمكاناتها علاوة على تنمية احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية والمبادئ المكرسة في ميثاق الأمم المتحدة. ولابد أن تنمي كذلك احترام خصوصيات الطفل وهويته الثقافية ولغته وقيمه الخاصة والقيم الوطنية التي يعيش بها في بلده والحضارة التي ينتمي إليها، وأن تفكر في إعداد الطفل لحياة المسؤولية والمجتمع الحر المبني على التفاهم والسلام والتسامح

والمساواة بين الجنسين والصداقة بين جميع الشعوب والجماعات الإثنية والوطنية والدينية وخاصة الأشخاص الذين ينتمون إلى السكان الأصليين .

* حقوق الطفل الاجتماعية والثقافية والاقتصادية:

للطفل حقوق كاملة في الراحة ووقت الفراغ لمزاولة الألعاب والأنشطة الرياضية، وأوقات الاستجمام المناسبة لسنة للمشاركة بحرية في الحياة الثقافية والفنية.

وتسهر الدول على حماية الطفل من الاستغلال الاقتصادي أو من عمل قد يكون خطيرا أو يعيقه عن التعلم أو يكون ضارا بصحته أو بنموه البدني أو العقلي أو الروحي أو المعنوي أو الاجتماعي . وتمنع الدول- لوقاية الأطفال- كل الوسائل المستخدمة لتخديرهم والتأثير على عقولهم بطريقة سلبية وغير مشروعة و منع المواد المخدرة، ناهيك عن عدم استخدامهم في إنتاج مثل هذه المواد بطريقة غير شرعية والاتجار بها.

وتتعهد الدولة كذلك بحماية الطفل من جميع أشكال الاستغلال الجنسي واغتصابهم أو استخدامهم في الدعارة، ومنع كذلك اختطاف الأطفال أو بيعهم أو الاتجار بهم في غرض من الأغراض أو بأي شكل من الأشكال، أي تحمي الدولة الطفل من سائر أشكال الاستغلال الضارة بأي جانب من جوانب رفاه الطفل. .

• حقوق الطفل القضائية والجنائية:

يمنع أي تعذيب للطفل أو معاقبته بقسوة أو التصرف معه جزائيا بطريقة لا إنسانية ومهينة. ويلاحظ في بعض الدول أن الأطفال الذين تقل أعمارهم عن ثماني عشر سنة تفرض عليهم عقوبة الإعدام أو السجن المؤبد بسبب جرائم يرتكبها دون وجود إمكانية الإفراج عنهم، كما تسلب من الطفل حريته بصورة غير قانونية أو تعسفية. وقد شددت الاتفاقية على ألا يجوز اعتقاله أو سجنه إلا وفقا للقانون، ولا يجوز وضعه تحت الحراسة الاحتياطية إلا لأقصر فترة زمنية مناسبة، وينبغي أن يعامل بكرامة

واحترام وبإنسانية ويكون له الحق في البقاء على اتصال مع أسرته عن طريق الزيارات والمراسلات إلا في الظروف الاستثنائية. وتنص المادة (37) في الفترة الأخيرة بأن لكل طفل محروم من حريته الحق في الحصول بسرعة على مساعدة قانونية وغيرها من المساعدات المناسبة فضلا عن الحق في الطعن في شرعية حرمانه من الحرية أمام محكمة أو سلطة مختصة مستقلة ومحيدة أخرى، وفي أن يجري البت بسرعة في أي إجراء من هذا القبيل. وعند انتهاك الطفل لقانون العقوبات يعامل بطريقة تتفق مع رفع درجة إحساس الطفل بكرامته وقدره ، ومن الضروري مراعاة سن الطفل والعمل على إعادة إدماجه وتأهيله وقيامه بدور بناء في المجتمع.

• حقوق الطفل الدولية والإنسانية:

تمنع اتفاقية حقوق الطفل إشراك الأشخاص الذين لم تبلغ سنهم خمس عشرة سنة (15) في الحروب والمنازعات العسكرية الطاحنة، وتمنع الاتفاقية كذلك تجنيدهم في القوات المسلحة. وألا تجند منهم عند الضرورة إلا من هو أكبر سنا من فئات الأطفال البالغين (15) سنة. وعلى الدول الأطراف الموقعة على الاتفاقية حماية السكان المدنيين في المنازعات المسلحة واتخاذ كافة التدابير الممكنة عمليا لضمان حماية الأطفال ورعايتهم ولاسيما المتأثرين بنزاع مسلح. لذا ينبغي تأهيل الطفل بدنيا ونفسيا وإعادة إدماجه اجتماعيا خاصة إذا تعرض للمنازعات المسلحة أو العقوبة القاسية أو المهينة.

ب- حقوق الطفل المعاق حسب اتفاقية حقوق الطفل:

تعترف الاتفاقية بضرورة رعاية الطفل المعاق ومساعدته وحمايته نفسيا وحركيا وعقليا واجتماعيا. وثم، لا بد من أن يتمتع بحياة كاملة وكريمة في ظروف تكفل له كرامته وتعزز اعتماده على النفس وتسير مشاركته الفعلية في المجتمع.

وتعترف الاتفاقية كذلك بضرورة تقديم رعاية خاصة للطفل المعاق وتشجيعه والتكفل به وتأهيله نفسيا وحركيا وعقليا واجتماعيا مع توفير الموارد المتاحة لتقديم المساعدة له أثناء طلبه إياها والتي تتلاءم مع حالته وظروف والديه أو غيرهما ممن يرعونهم. ومن الأفضل أن تقدم المساعدات إلى الطفل المعاق مجانا كلما أمكن ذلك مع مراعاة الموارد المالية للوالدين أو غيرهما ممن يقومون برعاية الطفل. وينبغي أن تستهدف المساعدات المقدمة ضمان إمكانية حصول الطفل المعاق فعلا على التعليم والتدريب وخدمات الرعاية الصحية وخدمات إعادة التأهيل والإعداد لممارسة عمل و الحصول على الفرص الترفيهية ناهيك عن تلقيه ذلك بصورة تؤدي إلى تحقيق اندماج اجتماعي للطفل ونموه الفردي بما في ذلك نموه الثقافي والروحي على أكمل وجه ممكن. وتنص المادة(23) في فقرتها الرابعة أن على الدول الأطراف الموقعة على اتفاقية حقوق الطفل أن تشجع بروح التعاون الدولي تبادل المعلومات المناسبة في ميدان الرعاية الصحية الوقائية والعلاج الطبي والنفسي والوظيفي للأطفال المعاقين، بما في ذلك نشر المعلومات المتعلقة بمناهج إعادة التأهيل والخدمات المهنية، وإمكانية الوصول إليها وذلك بغية تمكين الدول الأطراف من تحسين قدراتها ومهاراتها وتوسيع خبرتها في هذه المجالات، وتراعى بصفة خاصة في هذا الصدد احتياجات البلدان النامية.

ت- حقوق الطفل في الإسلام:

كرم الإسلام بني آدم بما فيه الإنسان والطفل والمرأة، وحث القرآن على معاملة الطفل معاملة إنسانية شريفة، مادام الإنسان خليفة الله في الأرض مكرما ومؤهلا في حقوقه وحرياته مصداقا لقوله تعالى: " ولقد كرمتنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا" (سورة الإسراء، الآية 70).

وللطفل حقوق وواجبات يجب عليه أدائها لوالديه مصداقا لقوله تعالى: "وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما، وقل لهما قولا كريما، واخفض لهما جناح الذل من الرحمة ، وقل رب ارحمهما كما

ربياني صغيراً" (سورة الإسراء ، الآيتان: 23-24)، وفي آية أخرى يقول الله تعالى: " ووصينا الإنسان بوالديه حسناً حملته أمه كرها ووضعته كرها وفصاله ثلاثون شهراً" (الأحقاف ، الآية :15). وللوالد خاصة واجبات تجاه ولده منها:

1- اختيار والدته على أسس الإسلام والفضيلة السمحة والعفة الطاهرة مصداقاً لقول رسول الله (صلعم): " المرأة الصالحة كنز المؤمن" (رواه مسلم في صحيحه). لأن الطفل إذا تربى في بيئة إسلامية سليمة سينشأ على طاعة الله ورسوله. وإذا كانت له كانت له أم فاسدة مستهتره بالدين فإن مصير هذا الطفل هو الضياع والانحراف، لذلك شدد الإسلام على اختيار ذات الدين، ومن اختار ذات الدين تربت يداه؛

2- حسن تسميته بأسماء الأنبياء كيوسف وعيسى وموسى وإبراهيم أوبعبد الله وعبد الرحمن وعبد الغني... واجتناب الأسماء التي تثير اشمئزازاً وسخرية أو تدل على لقب أو عيب أو عاهة مثل: حنظلة ومرة وأبو جهل وثعلبة... وقد نهى الرسول عليه السلام عن التسمي ببعض الأسماء مثل: يسار ورباح ونجیح وأفلح... " ذلك ربما يكون وسيلة من وسائل التشاؤم".⁴ قال الرسول (ص) في هذا الصدد: " لاتسم غلامك يسارا ولارباحا ولانجيحا ولا أفلح، فإنك تقول: أثم هو- فلا يكون- فيقول: لا" رواه مسلم.

3- ذبح العقيقة عنه يوم سابعه، وفي هذا يقول الرسول (صلعم): "كل مولود رهينة بعقيقته تذبح عنه يوم سابعه ويحلق ويسمى" (رواه أبو داود في صحيحه)

4- ختانه والإحسان إليه والرفق به ومعاملته معاملة حسنة والسهر على حسن تربيته؛

5- الاهتمام بتثقيفه وتأديبه وتعليمه بتعاليم الإسلام تفادياً للجهل والضلال مصداقاً لقوله تعالى: " قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ، إنما يتذكر أولو الألباب" (الزمر الآية9)؛ وما قاله

4- الشيخ سيد سابق: فقه السنة، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، المجلد الثاني، ط1، 2002، ص:33؛

الرسول (صلعم) في حق طالب علم: " من سلك طريقا يلتمس فيه علما سهل الله له به طريقا إلى الجنة" (رواه مسلم في صحيحه)، وعن أبي الدرداء رضي الله عنه ، قال : سمعت رسول الله(صلعم) يقول: " إن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضى بما يصنع" (رواه الترمذي).

6- تربيته وتمريته على أداء فرائض الإسلام وسننه وآدابه؛ أي توجيهه دينيا وتربيته على السلوك القويم وقيم النبيل المؤدية إلى الفضيلة والصدق والعمل واحترام الآخرين.

7- إذا بلغ زوجه ثم خيره بين أن يبقى تحت رعايته وبين أن يستقل بنفسه ويبنى مستقبله و مجده بيده؛

8- ضرورة إرضاع الطفل حتى يستكمل حولين كاملين مصداقا لقوله تعالى: " والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود رزقهن وكسوتهن بالمعروف" (البقرة الآية233).

9- الإنفاق عليه حتى يستكمل فترة البلوغ والاعتماد على نفسه لقوله تعالى: " لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها سيجعل الله بعد عسر يسرا" (سورة الطلاق، الآية7)

وخلاصة القول: هذه هي مجمل الحقوق التي نصت عليها اتفاقية الأمم المتحدة لحقوق الطفل، وهي تجمع بين حقوق الطفل السوي والطفل المعاق من عدة نواح: كالحقوق المدنية والسياسية والثقافية والاجتماعية والتعليمية والقضائية والصحية والإنسانية والدولية. وهذه الحقوق إن كانت ذات مرجعية غربية فإنها لا تتعارض مع الحقوق الإسلامية التي خص بها الإسلام قرآنا وسنة الطفل أو الولد الصغير أو غير المميز الذي مازال في رعاية كنف أبيه أو أمه. ويلاحظ أن هذه الحقوق لا تخرج عن الحقوق الدينية والتربوية والاجتماعية.