

الدَّوْلَةُ فِي الْإِسْلَامِ

ومتطلبات العصر الحديث - خارطة طريق

The State In Islam

And The Needs Of This Age - A Road Map

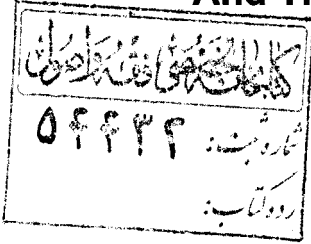
53

الدَّوْلَةُ فِي الْإِسْلَامِ

ومتطلبات العصر الحديث - خارطة طريق

The State In Islam

And The Needs Of This Age - A Road Map



الإمام فيصل عبد الرؤوف

Imam Feisal Abdul Rauf

تحرير

عمر الأيوبي

خرَّج آياته وأحاديثه

الشيخ د. محمد فؤاد زاهر



الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc. S.A.L

الحقوق محفوظة للمؤلف @ الإمام فيصل عبد الرؤوف ٢٠١٥

إشراف وإعداد Strategy Falcons

All rights reserved

STRATEGY FALCONS

Arabic Copyright © 2017 by Arab Scientific Publishers, Inc. S.A.L

الطبعة الأولى: ١٤٣٨ هـ - ٢٠١٧ م

ردمك 978-614-01-1939-0

جميع الحقوق محفوظة للناشر

 facebook.com/ASPArabic

 twitter.com/ASPArabic

 www.aspbooks.com

 asparabic

الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. S.A.L



عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم
هاتف: 786233 - 785108 - 785107 (+961-1)

ص.ب: 13-5574 شوران - بيروت 1102-2050 - لبنان

فاكس: 786230 (+961-1) - البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb

الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأية وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو بأية وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها من دون إذن خطي من الناشر.

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل

STRATEGY FALCONS تصميم الغلاف:

التتضيد وفرز الألوان: أبجد غرافيكس، بيروت - هاتف 785107 (+9611)

الطباعة: مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت - هاتف 786233 (+9611)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الله تعالى:

﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي
أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ
أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا
نَدَعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ
مَنْ يُنِيبُ﴾

[الشورى: ١٣]

المحتويات

١٣	شكر وتنبويه
١٥	المشاركون
١٩	المقدمة
٢٢	مؤتمر العلماء
٢٤	قياس الإسلامية
٢٥	هيكليّة الكتاب
٢٧	نقاش

القسم الأول

تعريف الدولة الإسلامية وسيادة القانون

٤١	الفصل الأول: الشريعة وغايات القانون الإسلامي
٤١	تعريف الشريعة لغةً واصطلاحاً
٤٣	الفقه ومصادره
٤٥	هل يمكن أن تتطور الشريعة؟
٤٨	هل يمكننا اعتماد المفاهيم والمصطلحات الغربية في تقاليدنا؟
٥١	نقاش
٥١	هل توجد في الشريعة نظرية "لحقوق الإنسان"؟
٥٤	حكم الشريعة: فهم المسلمين لسيادة القانون
٥٥	ماهية المقاصد: الأصول المبكرة
٥٨	النهج المعاصرة للمقاصد
٥٩	ما المقصد الأساس والوظيفة الأهم للدولة الإسلامية؟
٦٢	النتائج المترتبة على النهج المقاصدي
٦٣	المقاصد والحدود

- الفصل الثاني: أسس الدولة الإسلامية..... ٦٧
- هل يأمر القرآن المسلمين بإقامة دولة إسلامية أو أي نظام سياسي؟..... ٦٧
- كيف ظهر مصطلح "الدولة الإسلامية"؟..... ٧٠
- هل كنا دائماً نسمي أنفسنا مسلمين ومؤسساتنا إسلامية؟..... ٧١
- كيف أصبح مصطلح "الدولة الإسلامية" مفهوماً راسخاً في الخطاب المعاصر؟..... ٧٢

- الفصل الثالث: إجماع العلماء من خصائص الحكم الإسلامي..... ٧٩
- هل يمكن أن نقدّم تعريفاً شاملاً للدولة الإسلامية؟..... ٧٩
- ما الذي يجعل دولة ما "إسلامية"؟..... ٨١
- هل الإعلان الرسمي مطلوب كي تكون الدولة إسلامية؟..... ٨٢
- مزايا الحكم المُتمثّل للشيعة..... ٨٧
- السعي للإتفاق على خصائص الدولة الإسلامية..... ٩٥
- الجدول ٣,١ آراء العلماء بشأن المعايير للدولة الإسلامية..... ٩٧
- الشكل ٣,١ رسم للإقرار بالتشريع لله..... ٩٨
- السمات الأساسية للحكم الإسلامي: تحديد الدولة الإسلامية..... ٩٨

- الفصل الرابع: تحديد المقاصد للقياس..... ١٠١
- مقصد الدين..... ١٠٢
- الحسبة، هل تقع تحت مقصد الدين فحسب؟ أو تتدخل في المقاصد جميعها؟..... ١٠٦
- مقصد النفس..... ١٠٨
- مقصد النسل..... ١١٠
- مقصد العقل..... ١١٢
- مقصد المال..... ١١٥
- مقصد العرض..... ١١٧
- ما الذي يجعل هذا الدليل مقياساً "للإسلامية"، بدلاً من مجرد دليل للتطور؟..... ١١٩

القسم الثاني

تطوير دليل لقياس الأمم

- الفصل الخامس: ربط المقاصد بدليل..... ١٢٩
- قياس مقصد النفس..... ١٣١
- الشكل ٥,١ رسم مقاصد الشريعة..... ١٣٢
- الإجتهد في تحليل العوامل..... ١٣٤
- مخاوف رئيسة بشأن نهجنا..... ١٣٦
- دعوة..... ١٣٨

١٤١	الفصل السادس: دليل المقاصد.....
١٤٢	المطابقة المفهومية.....
١٤٢	جمع البيانات.....
١٤٤	التحليل الإحصائي.....
١٤٦	حساب نتيجة الدليل.....
١٤٨	ربط المقاصد بالدليل.....
١٤٨	النفس.....
١٥٣	الجدول ٦,١ تصنيف البلدان في مقصد النفس.....
١٥٣	العقل.....
١٥٦	الجدول ٦,٢ تصنيف البلدان في مقصد العقل.....
١٥٦	المال.....
١٦١	الجدول ٦,٣ تصنيف البلدان في مقصد المال.....
١٦١	العرض.....
١٦٤	الجدول ٦,٤ تصنيف البلدان في مقصد العرض.....
١٦٥	النسل.....
١٦٩	الجدول ٦,٥ تصنيف البلدان في مقصد النسب.....
١٦٩	الدين.....
١٧٤	الجدول ٦,٦ تصنيف البلدان في مقصد الدين.....
١٧٤	مشروع دليل الشريعة ١,٠.....

القسم الثالث

علماء مشروع دليل الشريعة يتحدثون عن التحديات الرئيسية

في الحكم الإسلامي

١٧٩	الفصل السابع: التطبيقات العملية للشريعة في الحكم والقضاء.....
١٨١	المبادئ الإسلامية في الحكم: مبادرة الإسلام الحضاري في ماليزيا (تون عبد الله أحمد بدوي)
١٩٧	تحقيق الإنسجام بين الشريعة والقانون العام في ماليزيا (تون عبد الحميد محمد).....
٢٢١	المحمّدية وجذور الديمقراطية الإندونيسية (أحمد سيافي معارف).....
٢٣٧	الشرعية والأهلية في الدولة الإسلامية (محمد جواد لاريجاني).....
٢٥٥	الفصل الثامن: حقوق الإنسان والحكم الإسلامي.....
٢٥٧	الحقوق والمسؤوليات في القرآن والسنة (طاهر محمود).....
٢٧١	حقوق الإنسان والمواطنة في الدولة الإسلامية (رجب سنتورك).....

٢٩٣	الفصل التاسع: المقاصد، والإصلاح، والتجديد
٢٩٥	مقاصد الشريعة الإسلامية (محمد هاشم كمالى)
٣٣٧	مقاصد الشريعة باعتبارها أداة للإصلاح والتجديد المعاصرين (جاسر عودة)
٣٦٧	قراءة نقدية للمقاصد الكلية للدين والشريعة (الدكتور خنجر حمية)
٣٨١	تحقيق الإنسجام وتصحيح الاعتقاد الخاطئ بشأن معنى الدولة الإسلامية (رمزي خوري)

الفهارس والمراجع

٣٩٥	فهرس الآيات
٤٠١	فهرس الأحاديث
٤٠٣	فهرس الآثار
٤٠٥	ثبب المراجع

شكر وتنويه

"الدولة في الإسلام" هو ثمرة ما يزيد على اثنتي عشرة سنة من الجهد للتوصّل إلى إجماع بين فريق عمل من العلماء والفقهاء المسلمين. ويحدّد هذا الكتاب أسس الدولة الإسلامية الحديثة، ويقيس البلدان الإسلامية المعاصرة ويربطها بأدلةٍ مقابل هذا التحديد.

جاءت فكرة هذا المشروع في البداية في إطار نقاش أجريته مع الأستاذ محمد هاشم كمالى. واكتسب المشروع زخماً بمساعدة الأستاذ الراحل محمود غازي، الذي اقترح عقد اجتماع لفريق عمل صغير من العلماء لمناقشة الحكم الإسلامي الحديث. وسلاحظ القارئ بالتأكيد أن علم الأستاذ غازي الغزير في الشريعة الإسلامية وأفكاره السياسية تتخلّل صفحات هذا الكتاب. تغمّد الله الفقيد برحمته وأسكنه فسيح جنّاته.

لقد كان للحكمة الجماعية لكل العلماء الذين شاركوا في هذا المشروع، ودراستهم التي أفنوا فيها عمرهم، وتأملاتهم، وجهودهم، وإيمانهم أثر كبير على محتوى هذا الكتاب. وتجدر الإشارة على وجه الخصوص إلى القيمة العظيمة لتجاربه المتنوّعة في المجتمعات الإسلامية المتعدّدة في كل أنحاء العالم في تحديد الأسس العريضة للدولة الإسلامية الحديثة.

شكل وضع دليل قابل للتطبيق رحلة مرهقة ومعقّدة ما كان يمكن أن تتحقّق من دون المساعدة الهائلة للعديد من الأفراد والمؤسسات. ونحن شاكرون لزيّتن حسن من كابيتل إنتلجنس أديفزرز، وبى كيم لينغ وجولي نغ من وكالة التصنيف

الماليزية، وروبرت روتبرغ من دليل مو إبراهيم للبلدان الأفريقية. وندين بشكر خاص لمعهد غالوب، وبخاصة لجون وجوناثان كلفتون، لتعليمنا التحديات التي تكتنف استطلاع الآراء، وتطوير الدليل، والحرص على أن يرتبط التعريف الفقهي لكل مفهوم في الدليل بقيم قابلة للقياس.

قدّم د. كامل جديدي، أستاذ الأعمال (كرسي جون هوارد)، ود. عاصم أنصاري، أستاذ التسويق (كرسي وليام ديلاورد) في جامعة كولمبيا، النصح بشأن التحليل الإحصائي، والخوارزميات التي تقف خلف الرواية الكمية لهذا الكتاب. لذا فإن المؤلفين يعبرون عن تقديرهم الكبير لهذين الخبيرين الإحصائيين لمشورتهما الفنية وتوجيههما. بيد أن المسؤولية عن أي أخطاء قد تنتج في الدليل في هذا الكتاب تقع على عاتق المؤلفين وحدهم.

وما كان يمكن أن يصدر هذا الكتاب من دون تفاني وعمل كثير من الموظفين والمتدربين في مبادرة قرطبة. فنشكر شفيق ولجي، وكورتنى إروين، وجيمس كنج، وجوش مارتن، وكيتي بولتون، وأدريان جونسون، وعلي كرجورافاري. وبما أن هذا الكتاب انبثق أيضاً من رحلة حياتي، فإنني أتقدم بشكري أخيراً لوالدي الراحل د. محمد عبد الرؤوف، الذي التقيت من خلاله بكثير من أصدق أساتذتي، وزملائي، وطلابي، وأصدقائي. لقد تعلمت الكثير منهم جميعاً. وهذا هو العلم الذي أسعى لتقاسمه معكم في هذه الصفحات. فليبارك الله بهم جميعاً.

المشاركون

الداعي إلى الإجتماع

الإمام فيصل عبد الرؤوف مؤسس مبادرة قرطبة ورئيسها، وهي مؤسسة غير ربحية تُعنى بتحسين علاقات المسلمين بالغرب والدعوة للاعتدال. وقد شغل وظيفة إمام مسجد الفرح في مدينة نيويورك مدّة تزيد على ٢٥ سنة. وهو مؤلّف كتب "ما يصلح للإسلام هو ما يصلح لأميركا" و"تحريك الجبل: تجاوز حادثة البرجين إلى رؤية جديدة للإسلام في أميركا". وفي سنة ٢٠١٠، اختارته مجلة "تايم" من بين المئة شخصية الأكثر تأثيراً في العالم، واختارته مجلة "فورين بوليسي" من بين أهم ١٠٠ مفكّر عالمي، واختارته مجلة "ميدل إيست" من بين أهم ٥٠ شخصية عربية.

العلماء

أحمد عبادي هو الأمين العام للرابطة المحمّدية لعلماء المغرب، وقد تقاعد مؤخراً من منصب مدير الشؤون الدينية في وزارة الأوقاف المغربية. عمل أستاذاً للفكر الإسلامي في جامعة القاضي عياض في مرّاكش، وفي جامعة دي بول في شيكاغو، إيلينوي، حيث كان حاصلاً على زمالة فولبرايت.

جاسر عودة المدير التنفيذي لمعهد المقاصد، وهو مركز بحثي فكري عالمي مسجل ببريطانيا، وأستاذ زائر للقانون الإسلامي بجامعة كارلتون بكندا. وكان قبل ذلك أستاذاً مشاركاً ونائب مدير مركز التشريع الإسلامي والأخلاق بمؤسسة قطر. وهو عضو المجلس التنفيذي وعضو مؤسس أيضاً للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، وأحد أبرز الخبراء في العالم في مقاصد الشريعة. ويستخدم كتابه

"مقاصد الشريعة كفسلفة للتشريع الإسلامي: رؤية منظومية" بمثابة نص أساسي في برامج التعليم العالي للدراسات الإسلامية في العالم.

داتو عثمان بكر هو رئيس ومدير مركز سلطان عمر علي سيف الدين للدراسات الإسلامية في بروناي دار السلام. شغل سابقاً منصب نائب الرئيس التنفيذي للمعهد الدولي للدراسات الإسلامية المتقدمة في كوالالمبور، بالإضافة إلى أنه أستاذ متقاعد للفلسفة في جامعة ملايا. وهو اختصاصي في الفكر الإسلامي المعاصر وألّف كتباً عن العلاقة بين الإسلام والعلم، تُرجمت إلى لغات مختلفة. وشغل كرسي ماليزيا للإسلام في جنوب شرق آسيا في مركز جامعة جورجيتاون للتفاهم الإسلامي المسيحي، وفي سنة ١٩٩٤ مُنح لقب "داتو" الملكي من قبل سلطان بينانغ، ومن قبل ملك ماليزيا في سنة ٢٠٠٠.

أنيس باسويدان رئيس جامعة باراميدان في جاكرتا ورئيس "إندونيسيا منغاجار" (تعليم إندونيسيا). وقد اختارته مجلة "فورين بوليسي" من بين الأشخاص المئة الأكثر تأثيراً في العالم في سنة ٢٠٠٨، واختاره المركز الملكي للدراسات الاستراتيجية الإسلامية في الأردن من بين الشخصيات الإسلامية الخمسة الأكثر تأثيراً في العالم. واختير أيضاً محكماً في أول انتخابات رئاسية تاريخية في إندونيسيا.

محمود أحمد غازي، توفي في سنة ٢٠١٠، هو الرئيس السابق للجامعة الإسلامية العالمية في إسلام آباد. وقد عمل أيضاً قاضياً في محكمة الشريعة الاتحادية في باكستان، وشغل منصب وزير الأوقاف الباكستانية. ترجم أعمال محمد إقبال، البطل الوطني الباكستاني، إلى العربية.

خنجر حمية مدير سابق للمعهد الشرعي الإسلامي في بيروت. ويشغل منذ سنة ٢٠٠٧ منصب أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية في بيروت. له كثير من الدراسات المنشورة في الفقه الإسلامي، والفلسفة، والتشيع، والصوفية.

محمد هاشم كمالي أستاذ الفقه في الجامعة الإسلامية الدولية في ماليزيا. وإلى جانب واجباته التعليمية، يشغل منصب الرئيس التنفيذي للمعهد الدولي

للدراستات الإسلامية المتقدّمة في كوالالمبور، والمستشار الشرعي للجنة الأوراق المالية في ماليزيا، ورئيس المجلس الشرعي في شركة ستانلب في جنوب أفريقيا. نال جائزة إسماعيل الفاروقي للتميّز الأكاديمي مرتين في سنة ١٩٩٥ و ١٩٩٧. وعمل في لجان المراجعة الدستورية في أفغانستان، والعراق، والمالديف، وسمّي المؤلّف الحيّ في الشريعة الإسلامية الأوسع قراءة باللغة الإنكليزية.

محمد جواد لاريجاني رئيس مجلس حقوق الإنسان في إيران وأحد كبار مستشاري القائد الأعلى آية الله خامنئي. شغل سابقاً منصب نائب وزير خارجية الجمهورية الإسلامية، ومدير معهد دراسة الفيزياء والرياضيات النظرية في طهران. ومع أنه وثيق الصلة بالحكومة الإيرانية، فقد شارك في هذا المشروع بصفته الشخصية، ولا تمثّل ملاحظاته الآراء الرسمية للحكومة الإيرانية.

أحمد سيّاف معارف درس على يد الأسطورة فضل الرحمن في جامعة شيكاغو، وشغل عدة سنوات منصب رئيس الجمعية المحمّدية، ثاني أكبر مؤسسة إسلامية في إندونيسيا. وتضمّ الجمعية نحو ٣٠ مليون عضو وتدير ١٤,٠٠٠ مؤسسة تعليمية في البلد، من رياض الأطفال إلى الجامعات. وهو محاضر أول في معهد يوغياكرتا لتعليم المعلّمين والعلوم التربوية، ومحاضر وكاتب ناشط.

طاهر محمود أستاذ بارز للشريعة في الهند ومؤلّف لكثير من الكتب. وكان عضواً في الهيئة التعليمية للشريعة في جامعة دهلي، وشغل العديد من المناصب المرموقة في الحكومة الهندية. وتناقش كتاباته التي تحظى بشهرة واسعة الشريعة الإسلامية والتفسير التقديمي للمسائل الدينية والشرعية، وقد اقتبست في أكثر من ٢٠ حكماً صادراً عن المحكمة العليا الهندية وكثير من المحاكم العليا في الولايات.

تون عبد الحميد محمد الرئيس السابق للمحكمة العليا الماليزية، وتون هو أعلى لقب ملكي يمنح لمديني مقابل الخدمات الجليلة التي قدّمها للبلد. وهو حالياً رئيس لجنة تنسيق القوانين التابعة للمصرف المركزي الماليزي (بنك

نيغارا)، وعضو المجلس الاستشاري الشرعي للمصرف المركزي، بالإضافة إلى لجنة الأوراق المالية، وعضو في لجنة التعيينات القضائية، وعضو في لجنة تنسيق القوانين الشرعية والمدنية في بروناي دار السلام. وكان سابقاً عضواً في محكمة التمييز الماليزية والمفوض القضائي لولاية بينانغ. وتمتد مهنته القانونية ٤٠ سنة كتب خلالها ٥٦٧ حكماً صادراً عن المحكمة العليا، وشغل تقريباً كل المناصب المهمة في النظام القضائي الماليزي. كما أنه أستاذ ملحق بجامعة تيناغا الوطنية الماليزية وجامعة أوتارا في ماليزيا.

رجب ستورك المدير العام لمعهد اتحاد الحضارات في جامعة وقف السلطان محمد الفاتح في مدينة اسطنبول التركية وعميد الدراسات العليا، ورئيس قسم دراسات الحضارات. وهو عالم اجتماع وعالم في الحديث والشريعة الإسلامية. وكان عالماً زائراً في كلية القانون بجامعة إيموري. كما أنه عضو هيئة تحرير الموسوعة الإسلامية التركية، ومؤسس ورئيس مؤسسة اسطنبول للبحوث والتربية، ومركز العلوم والفنون في اسطنبول.

همايون جوهر اختصاصي في التسويق في إسلام آباد، وكان مستشاراً مقرباً سابقاً للرئيس الباكستاني برويز مشرف، وعمل كاتباً ومحرراً لديه. وهو رئيس شركة هندسية ومؤسسة خيرية ومحرر عدد من المطبوعات النافذة في مجال الأعمال في باكستان.

رمزي خوري الرئيس التنفيذي لشركة استراتيجي فالكونز ش م م، وهي مجموعة اتصالات استراتيجية مسجلة في دبي، وعمان، وكوالالمبور تعمل في مشاريع إدارة الإعتقاد في كل أنحاء العالم. بدأ خوري مهنته في تلفزيون غرانادا في أوائل ثمانينيات القرن العشرين وشغل منذ ذلك الوقت العديد من المناصب، بما في ذلك رئيس تحرير جرائد يومية، ومستشار لرؤساء حكومات ورؤساء دول، ومستشار أعلى في منظمة تحالف الحضارات في الأمم المتحدة. ورمزي خوري مسيحي واسع الاطلاع في الدين الإسلامي والثقافة الإسلامية.

المقدمة

يروى هذا الكتاب قصة "مشروع دليل الشريعة"، وهو: مشروع يسعى لتعريف "الدولة الإسلامية" بطريقة قابلة للقياس، وبعد ذلك تصنيف البلدان وفقاً لهذا التعريف. ويدون هذا الكتاب الأفكار، والمخاوف، ونقاط الخلاف، وفي النهاية توافق مجموعة من العلماء الذين يمثلون المجموع العالمي للفكر الفقهي والسياسي الإسلامي. ويسجل روح النقاش المفتوح والنزاهة لديهم، بالإضافة إلى إجماعهم في سعيهم إلى تعريف المتطلبات والمعايير الأساسية للدولة الإسلامية في اليوم الحاضر. وأخيراً، يصف جهودهم لوضع منهجية تقيس امثال الدولة لذلك التعريف، وبالتالي مساعدة السلطات المعنية في جعل حكوماتها أفضل انسجاماً مع التعاليم الإلهية المستمدة من القرآن والسنة.

وُلد هذا المشروع من الحاجة إلى معالجة جزء من العمل غير المنجز للعالم الإسلامي، وتحديداً: كيفية إيجاد التوازن الصحيح بين مؤسسات السلطة السياسية ومؤسسات السلطة الدينية، والقيام بذلك في إطار الحكم الحديث. لقد عالجت المجتمعات الغربية هذه المسألة "بفصل" الدين عن الدولة! وبما أن كثيراً من التقدّم والتطوّر الغربي حدث بعد هذا الفصل، فإن الغالبية في الغرب تعتبر هذا الفصل مطلباً ضرورياً للحكم الرشيد. غير أن هذا الرأي لا يحظى بقبول واسع في معظم العالم الإسلامي. فقد انطلق التطوّر والتنوير الإسلامي بمجيء النبي محمد ﷺ. لذا يجد المسلمون صعوبة في فصل الدين عن الخطاب السياسي، إذ إن الدين جزء ضروري من رؤيتهم العالمية الوجودية. ولا يمكن

فصل مفهوم المسلمين "لسيادة القانون" عن الشريعة الإلهية. وهكذا في سنة ١٩٢٤، عندما تشكلت الدول القومية بعد التفكك السياسي للإمبراطورية العثمانية، نشأت الحركات السياسية في جميع أنحاء العالم الإسلامي سعيًا لإقامة دول إسلامية. وكان "الإسلام هو الحل" و"القرآن دستورنا" ... من بين الشعارات التي طرحتها هذه الحركات السياسية الإسلامية في القرن العشرين.

ومع أن مصطلح "الدولة الإسلامية" نادرًا ما استُخدم في المعجم السياسي منذ قرون، فإنه اكتسب زخمًا كبيرًا في مطلع القرن العشرين.

وفي سنة ٢٠١١، أعقب الثورات العربية اهتمام متجدد في مسألة الدولة الإسلامية. وعبرت الحكومات الجديدة عن التزامها بالحكم الإسلامي، وسط مخاوف كثير من الأشخاص من أن تؤدي هذه الإلتزامات إلى انتهاك حقوق الإنسان.

وفي ٢٣ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١١، أكد رئيس المجلس الوطني الإنتقالي الليبي مصطفى عبد الجليل أن ليبيا - باعتبارها دولة إسلامية - تؤيد الشريعة مصدرًا رئيسًا للتشريع. وأن أي قانون ينتهك الشريعة سيكون لاغياً وباطلاً.

وبعيد ذلك، في ٢٧ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١١، فاز حزب النهضة الإسلامي التونسي بغالبية مقاعد البرلمان، وأعلن أن الشريعة ستكون مصدر التشريع في البلد، وبنفس الوقت طمأن مصادر الأخبار الأجنبية إلى أن "تونس مجتمع وسطي".

عرّفت هذه الدول وسواها أنفسها بأنها إسلامية. لكن ما التوصيف الدقيق للدولة الإسلامية؟ يتعامل المسلمون مع هذا المصطلح على أنه يبيّن بذاته، رغبة منهم في أن تعكس العمليات السياسية جوهر دينهم. ولكن لا يوجد اجماع على ماهية الدولة الإسلامية، وتستخدم ثلاثة تعريفات على نطاق واسع:

الأول: إنّ الدولة الإسلامية هي: دولة غالبية سكّانها من المسلمين. وقد استُخدم هذا التعريف الديمغرافي في إنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي (أصبحت

اليوم تدعى منظمة التعاون الإسلامي) في سنة ١٩٦٩^(١).

الثاني: أعلن عنه سلطان بروناي في سنة ٢٠١٣، واعتمده حركة طالبان أفغانستان، والسودان برئاسة عمر البشير، يركّز على تطبيق القانون الجنائي الإسلامي، وتحديدًا: العقوبات المعروفة بالحدود، ومنع الممارسات "غير الإسلامية"^(٢). وهذه الدول تعرّف إسلاميتها بتحريم الجرائم وتوقيع عقوبات رادعة في حق المخالفين.

الثالث: إنّها الدولة التي تحكمها الشريعة، وربما كان أفضل وصف لها أنها تقيم "حكم الشريعة الإسلامية"، وبالتالي تُظهر مبادئ الحكم العادل كما يوصف في القرآن والسنة.

توافق معظم علماء المسلمين على التعريف الثالث، بداعي أنّ الدولة إذا كانت ستحمل اسم الإسلام، فيجب أن تحكم وفقاً للمبادئ الإيجابية المبيّنة في القرآن وممارسات النبي محمد ﷺ وتعاليمه (السنة). ويتفق معظم العلماء على هذا المبدأ، ولا يكفي لتعريف دولة بأنها "إسلامية" أن يكون السكّان المسلمون هم الغالبية، أو أن تطبق القانون الجنائي فحسب. وبناءً عليه طوّرت العديد من النهج المختلفة للحكم في الألفية الماضية.

مع ذلك، ليس هناك إجماع على كيفية تحقيق ذلك بالممارسة العملية، وبخاصة في سياق الدولة القومية الحديثة. كما أنه لم تجر أي محاولة من أي دولة لقياس مدى امتثالها لهذا التعريف لتمكين الشعوب من تطبيق المعيار في الواقع.

(١) تغيّر ذلك مؤخراً بإدخال بلدان، مثل: غويانا وسورينام اللذين يضمّان غالبية ساحقة غير مسلمة.

(٢) بخصوص طالبان أفغانستان، ينظر:

Emran Qureshi, "Taliban" in *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World* ed. John Esposito (New York: Oxford University Press, 2009).

وبخصوص السودان، ينظر: Carolyn Fluehr-Lobban, "Sudan" في المصدر نفسه.

وبخصوص بروناي، ينظر:

BBC "Brunei announces tough new code of Islamic law," 22 October 2013, <http://www.bbc.com/news/world-asia-24624166>.

مؤتمر العلماء:

وُلد مشروع دليل الشريعة من الرغبة في ملء هذه الفجوة. فبرعاية مبادرة قرطبة، وهي مؤسسة عالمية متعدّدة الأديان تعمل على تحسين العلاقات بين المسلمين والغرب، أنشأتها سنة ٢٠٠٤، عقدنا اجتماعاً لفريق عمل من علماء مجتهدين من مختلف مشارب الفكر الإسلامي الفقهي والسياسي، بما في ذلك الفقهاء السنّة والشيعة. وقد حضر علماؤنا من جميع أنحاء العالم الإسلامي، بما في ذلك المغرب، ومصر، وتركيا، ولبنان، وأفغانستان، وباكستان، والهند، وإيران، وماليزيا، وإندونيسيا. واجتمعنا في كوالالمبور سبع مرّات على مدى ست سنوات، بدعم سخّي من رئيسي وزراء ماليزيا السابق عبد الله أحمد بدوي والحالي نجيب عبد الرزاق.

عُهد إلى فريق العمل تحقيق هدفين:

الأوّل: التوصل إلى إجماع بشأن تعريف الدولة الإسلامية بطريقة تعكس استمرارية الفكر والتقاليد الإسلامية. وبناءً على ذلك، كانت مصادرنا لتعريف إسلامية الدولة هي التعاليم الإلهية المذكورة في القرآن والتي نقلها النبي محمد ﷺ، واجتهادات العلماء المسلمين على مدى أربعة عشر قرناً. فالمسلمون يسعون باستمرار إلى فهم القيم الرئيسة التي كشف عنها الوحي وتطبيقها في سياقاتها المتباينة والمتغيّرة.

الثاني: هو وضع منهجية ودليل يصنّف الدول استناداً إلى امثالها لذلك التعريف.

وحيث إنّ العديد من العلماء حاولوا تعريف الحكم الإسلامي، ولم يتمّ القيام بتصنيف امثال الدول لمثل هذا التعريف، فإنّ هذا المشروع يبقى مساهمة ضرورية جداً في الخطاب العلمي.

اتّسمت نقاشاتنا بالحيوية، واشتملت على لحظات اختلاف مشحونة بالإنفعال، ومع أنّ الاختلافات بين علمائنا عكست الاختلافات الموجودة في

جميع أنحاء العالم الإسلامي فإن الوقوف على رغبتهم في التوصل إلى إجماع - انطلاقاً من مجموع معارفهم الموسوعية - يعتبر بحد ذاته قيمة مشرفة وممتعة. واللافت أن كل عالم لم يُحضر تجربته الشخصية ومعرفته فحسب، بل اصطحب التجربة الجماعية لمجتمعه التي تم التوصل إليها عبر الجهود الطويلة، لتمكين كل مجتمع من الإنسجام مع المنهج الإلهي.

وبعد مداولات طويلة وافية، أجمع العلماء على أن تتوافق نتائج الحكم مع المبادئ القرآنية للمساواة والعدل لكي تكون الدولة إسلامية. ومع أن بعض العلماء شعروا بأن هذه النتائج هي المؤشرات الوحيدة على إسلامية الدولة، فقد رأى علماء آخرون أن الإعلانات الدستورية للدولة، وشرعيتها، والمؤهلات الدينية للحاكم معايير ضرورية أيضاً.

ستكون هذه المخاوف ووجهات النظر، ودرجات الإجماع الناتج بين العلماء موضوع الفصلين الثاني والثالث من هذا الكتاب، في أعقاب مدخل عن الشريعة وأهداف الشريعة الإسلامية في الفصل الأول. ويعالج هذان الفصلان الإشكالية الآتية: هل يخاطب القرآن المسلمين بإنشاء دولة؟ وكيف نشأ مصطلح "الدولة الإسلامية"؟ وهل يمكننا أن نضع تعريفاً شاملاً للدولة الإسلامية؟ وهل تكون الدولة إسلامية إذا أعلنت أنها كذلك، أو كان لقائدها السياسي مؤهلات معينة؟ أو أنها إسلامية لأنها تنتج مجتمعاً يستند إلى مبادئ القرآن والسنة؟

تقدم الإقتباسات المستمدة من نقاشات العلماء أساس الرواية، يتخللها مقتطفات من حوارنا لإعطاء القارئ فكرة كاملة عن تنوع الآراء المطروحة في نقاشاتنا. وتعكس هذه الفصول الآلية التي اتبعناها في التوصل إلى إجماع بشأن تعريف عملي للحكم الإسلامي، واستخدام ذلك التعريف العملي أساساً لتطوير منهجية نستطيع بواسطتها قياس إسلامية الدولة.

قياس الإسلاميه:

فيما كان أحد العلماء، وهو أحمد عبادي، يتلقّت في أرجاء الغرفة في أثناء أحد الاجتماعات، لاحظ أن مجرد جمع مثل هذا الفريق وجعل أعضائه يعملون معاً إنجاز مهمّ. ومع أن جمع هؤلاء العلماء والتوصّل إلى إجماع كان مثيراً للتحديّ، فقد تبين أن وضع وسائل لقياس الإمتثال أمر أكثر صعوبة. فكيف سنقوم بقياس التعريف النظري للدولة الإسلاميه الذي اتفق عليه العلماء؟ هذه المهمّة تطلّبت منّا الجمع بين الفقه الإسلاميه وأساليب المؤشّرات للعلوم الاجتماعيه.

وما مكّونات الدولة التي يجب أن نقيسها لتحديد إسلاميتها؟ هل نستخدم استطلاع الآراء، أو نعتمد على البيانات المتوافرة بالفعل؟ لقد فرضت علينا محدودية مواردنا الماليه والبشريه اللجوء إلى خيارات صعبة وغير مثاليه في تطوير الأساليب واختبارها. وستكون العمليه التي طوّرنّا من خلالها المقاييس والأفكار التي اكتسبناها في التعامل مع هذا التحديّ موضوع الفصلين الرابع والخامس. إننا لا نزعّم أن هذا الدليل مقياس مثالي لإسلاميه الدولة، حيث إنّ تحقيق ذلك يتطلّب تكراراً إضافياً لهذا الجهد، ومزيداً من البيانات الشاملة والدقيقه. لكننا نزعّم أننا حقّقنا إنجازاً مهمّاً. فقد وضعنا أداة قويه يمكن أن تضفي تحوّلاً على الخطاب في أثناء سعي المسلمين إلى جعل مجتمعاتهم منسجمة مع ما يعتبرونه المقصد الإلهي. ومع أننا لا نعتبر الدليل مقياساً نهائياً دقيقاً لوفاء الدولة بالمقاصد، لأسباب نشرحها في الفصل الخامس، فإننا نقف بقوة خلف فقهنّا ومنهجيتنا. وستستمرّ البيانات الأكثر شمولاً ودقّة، والتكرار الإضافي لهذا الجهد الأولي، في تحسين جودة هذا الدليل ودقّته.

هيكليّة الكتاب:

يُقسم هذا الكتاب إلى ثلاثة أقسام، يورد كل منها رواية العمل المستمرّ في التقدّم بحكم الضرورة.

في القسم الأول: نروي قصّة تحقيق إنجاز أولي، بالتوصّل إلى إجماع بين فريق عالمي من علماء المسلمين، على آليّة تعريف الدولة الإسلامية. وتتفرّع قصّة هذا المشروع بعد ذلك إلى مسارين.

القسم الثاني: يقدّم مزيداً من التفاصيل عن الجهود، سعيًا لقياس هذا التعريف العملي الذي توصّلت إليه الخطوة الأولى. ونستعرض بإيجاز جهودنا الفاشلة وأسباب فشلها، ونصف بمزيد من التفصيل نجاحنا في وضع منهجيّة القياس، والتوصّل إلى الإنجاز المهمّ. ونشدّد على أن تكرار هذا الجهد والحصول على بيانات موثوقة وذات صلة، أمر ضروري لتطوير دليل يفي بالمتطلّبات الصارمة لهذا العلم.

وفي القسم الثالث: يروي المساهمون قصصهم حول كيفية فهم كل منهم لمبادئ دينه في ميادين عمله وسعيه لتطبيقها، ويقع ذلك في ثلاثة مجالات: السياسي والقضائي، باعتبارهما الميدانين الرئيسيين للدولة والحكم، والأكاديمي الذي يمدّ ما يحدث في السياسة والقضاء والحكم بالمعلومات، ويقدمّ الملاحظات عليه، ويؤثّر فيه. وسيكتسب القارئ - بمعرفة أعمالهم - فهمًا أعمق للفقهاء، والتحدّيات، ونقاط تقاطع الشريعة، والسياسة، والحكم، وهي الفضاءات التي تعرّف فيها الدولة وتتخذ شكلها.

في أعقاب "الربيع العربي"، أطلعنا الحكومة الإنتقالية في مصر على خلاصات من هذا العمل، على أمل أن يُرشّد هذا الفقه خطاها عما يعنيه الحكم الإسلامي وسيادة القانون في الإسلام، وردم الفجوة بين الأحزاب الإسلامية والعلمانية في مصر، والعالم الإسلامي على ما يؤمل. وأخشى إذا لم تردم هذه الفجوة بنجاح أن يشهد العالم الإسلامي انقسامًا سياسيًا إيديولوجيًا آخر ذا أبعاد

عالمية، شبيهاً بالإنقسام السياسي الذي أحدث التصدّع السنّي الشيعي. أقول ذلك، لأننا شهدنا في القرن الماضي، من المغرب إلى إندونيسيا، وفي المجتمعات والبلدان السنّية والشيعية، نشوء أحزاب وحركات سياسية إسلامية - أقام بعضها "دولاً إسلامية" - تحمل جميعها هذا الإنقسام الإسلامي العلماني الذي أدّى بدرجات متفاوتة إلى تفتّت عميق في هذه البلدان.

هذه هي القصة المستمرّة وغير المكتملة لمسارٍ هذا المشروع. ونأمل أن يحفز هذا الكتاب، والأدلة التي تصنّف الدول في المستقبل، مزيداً من النقاش المتجرّد والعاقل بشأن خصائص الدولة الإسلامية المثالية وإقامتها. وستساعد الأفكار التي يستمدّها القادة، والأكاديميون، والناشطون، وسواهم من هذا العمل في تحسين حياة الملايين في جميع أنحاء العالم. ونحن نعتبر أن هذا المشروع يقدم مساهمة مهمّة في ضمان أن تنتج أنظمة الحكم في البلدان ذات الأغلبية الإسلامية والدول الأعضاء في منظمة التعاون الإسلامي المجتمعات العادلة ذات المبادئ التي بيّنها الله ورّسله.

نقاش:

ما أهمية مشروع دليل الشريعة؟

يسلط العلماء الضوء على بعض الأهداف الرئيسة والمحددة للمشروع، والتي منها:

- ١ - إحياء الإسلام ودوره في العالم.
 - ٢ - تحديد موقف الشريعة من الدولة والحكم.
 - ٣ - تقديم قياس معياري للدولة الإسلامية في القرن الحادي والعشرين.
 - ٤ - رفع الحرج عن المسلمين الذين يخشون أنهم لا يعيشون في دولة "إسلامية".
 - ٥ - تقديم إيضاح لأفراد المسلمين كيف يحسنون الوفاء بواجباتهم الروحية والزمنية.
 - ٦ - تخفيف الإنقسام داخل المجتمع الإسلامي.
 - ٧ - مساعدة الحكومات القائمة في أداء عملها وفقاً للمبادئ الإسلامية.
 - ٨ - إعادة تشكيل الاعتقاد في الغرب عن الإسلام والحكم الإسلامي.
- الإمام فيصل: أستاذ غازي، كيف تصف الأهداف الأساسية لهذا المشروع؟

غازي: هناك اهتمام حقيقي وأصيل في أوساط الجماهير المسلمة بإقامة "دولة إسلامية" و"إحياء الشريعة"^(١). وفي بعض الحالات، توجد حكومات

(١) في سنة ٢٠١٣، أجرى مركز بيو للأبحاث مسحاً لأكثر من ٣٨,٠٠٠ شخصاً في ٣٩ بلداً. وأفاد بأن الغالبية الساحقة من المسلمين في العديد من البلدان يريدون الشريعة أن تصبح القانون الرسمي للبلاد. ويؤيد هذا الرأي أكثر من ٨ من ١٠ مسلمين في باكستان (٨٤٪)، وبنغلادش (٨٢٪). وكانت النسبة المثوية ماثلة في الإرتفاع في بلدان جنوب شرق آسيا التي أجري المسح فيها (٨٦٪ في ماليزيا، و٧٧٪ في تايلند، و٧٢٪ في إندونيسيا). وفي أفريقيا جنوب الصحراء، قال نصف المسلمين في معظم البلدان التي تم مسحها إنهم: يفضلون جعل الشريعة القانون الرسمي للبلاد، بما في ذلك أكثر من ٧ من ١٠ في النيجر (٨٦٪)، وجيبوتي (٨٢٪)، وجمهورية الكونغو الديمقراطية (٧٤٪)،

مسلمة صادقة في فهمها وتحاول تطبيق الشريعة. ومع ذلك، فإن اعتقادها يختلف عن اعتقاد الجماهير. لذا توجد ثلاثة أهداف لا بد من تحقيقها، وهي:

أولاً: الحاجة إلى الإجماع على ما تعنيه "الدولة الإسلامية" أو "تطبيق الشريعة" في العالم الإسلامي. ويظهر المراقبون الغربيون حساسية بشأن الرغبة في إقامة دولة إسلامية. فهم يشعرون بأنه إذا تحققت رغبات المسلمين، فسيكون لذلك تأثير سلبي في الثقافة والحضارة الغربية، لذا يعارضونها بشراسة.

ثانياً: هناك حاجة إلى إيضاح ما تعنيه الدولة الإسلامية، وإظهار الإسهامات العظيمة التي يمكن اكتسابها من إحياء الدولة الإسلامية.

ثالثاً: تختلف الإعتقادات بشأن مبادئ الدولة الإسلامية في مختلف البلدان ذات الأغلبية الإسلامية. وأستطيع أن أضرب مثلاً على ذلك: يوجد لدى الملا عمر (الزعيم الروحي لحركة طالبان عند انعقاد هذا الاجتماع) تصوراً أصيلاً وصادقاً عن الدولة الإسلامية مثلما يوجد لدى برويز مشرف (كان رئيس باكستان في زمن هذا النقاش)، لكن أفكارهما عن الدولة الإسلامية تختلف من عدة نواح، مع وجود مجموعة من النقاط المشتركة التي يمكن أن يتفقا عليها. ويمكن أن يقبلا أن تكون هذه المجموعة المشتركة من النقاط هي الدولة الإسلامية، وأن تلك هي الطريقة لتعاونهما معاً للتوصل إلى تلك الغاية.

لتحقيق هذه الأهداف الثلاثة، نحتاج إلى وضع دليل إسلامي يمكننا بموجبه أن نحكم على إسلامية مختلف الدول. ولإنشاء مثل هذا الدليل، نحتاج إلى ما يلي:

أولاً: نحتاج إلى خلق بيئة تنافسٍ إيجابيٍّ في الدول الإسلامية.

ونيجيريا (٧١٪). وبتنشر الدعم على نطاق واسع في منطقة الشرق الأوسط، وشمال أفريقيا، وبخاصة في العراق (٩١٪)، والأراضي الفلسطينية (٨٩٪). ينظر:

Pew Research Center's Religion & Public Life Project and Pew-Templeton Global Religious Futures Project, *The World's Muslims: Religious, Political and Social Views* (Washington, D.C.: Pew Research Center, 2013).

ثانياً: علينا أن نقدّم أساساً مشتركاً يتيح لأصحاب العلاقة أن يجمعوا
مواردهم لتحقيق غاية مشتركة.

ثالثاً: علينا أن نعيد تأسيس الإسلام كقوةٍ توحيدية كما كان في الماضي، إذ أنه
أصبح للأسف قوةً تقسيمية في العديد من البلدان الإسلامية. واليوم، كلما تحدّثت
أكثر عن الإسلام في الإطارين العام والسياسي، ازدادت مساهمتك في تقسيم عامة
الناس في المجتمعات الإسلامية.

لذا، لتحقيق هذه الأهداف، علينا في هذا الاجتماع الأول وضع معايير دليل
الشريعة لإسلامية الدول بالإقتصار على ثلاثة معايير أساسية:

أولاً: علينا ضمان استمرارية المفاهيم الفكرية الإسلامية، بإنتاج أفكار
وتفسيرات جديدة يقبلها غالبية علماء المسلمين وممثّلو الشريعة المشهود لهم.

ثانياً: علينا أن نضع نصب أعيننا متطلبات الأزمنة الحديثة، لأننا لا نستطيع
أن نقدّم أنفسنا باعتبارنا غير عصريين. لكننا نقرّ بطبيعة الحال بأن الجمع بين
الماضي ومقتضيات الحاضر مهمة ليست باليسيرة.

ثالثاً: علينا ألاّ نقدّم للجماهير الإسلامية، والغرب، والقادة المسلمين، دليلاً
يتكوّن من نزاعات وآراء دفاعية. بل علينا أن نقصر أنفسنا على ما هو متفق عليه في
أوساط المسلمين، وإذا كان هناك أي اختلاف، فيجب أن يكون من النوع الذي يمكن
رفعه بسهولة دون الإساءة إلى وجهة نظر جماعة ما. على سبيل المثال: نقول: إن
"المسألة الفلانية" يحكم فيها بالمذهب السائد في المنطقة. وهذا الإجراء مُرضٍ لأننا
نستطيع أن نستوعب مختلف المذاهب. وإذا أثار ذلك خلافات، فعلياً عندئذٍ أن نقرّ
بذلك ونقول: إن المسلمين يختلفون في هذا المسألة.

وفي الوقت نفسه، سيشعر الفقهاء المسلمون التقليديون الجالسون في
المؤسسات الإسلامية الشهيرة: الزيتونة، أو الأزهر، أو القرويين، أو نهضة العلماء
في إندونيسيا، أو ندوة العلماء في الهند، بأن ذلك يعكس تقاليد المسلمين التي
بدأت منذ أيام الصحابة حتى اليوم.

ونأمل أن نضمن توافر المنتج بالعربية والإنجليزية ولغات أخرى، بحيث يلقى الترحيب لدى الطائفة الشيعية في إيران ولبنان بالإضافة إلى العلماء في المملكة العربية السعودية، وشبه القارة الهندية، والأماكن الأخرى. إن هدفنا هو تقديم خطوة أولى قابلة للتحقيق نحو التحوّل الإيجابي في مثل هذه البلدان بوضع "خريطة طريق" ترشد القادة بالحكم بموجب مبادئ الإسلام.

حمية: إننا هنا لفهم ما تقوله الشريعة عن الدولة، ولذلك نحن بحاجة إلى وجود مصادر الشريعة أمّاناً. الشريعة في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة واضحة جداً بشأن المبادئ التي يجب أن تُدار بها الدولة إذا حكم المسلمون. كما تتحدّث عن خصائص الحاكم في الدولة الإسلامية. وأعتقد أن من المفيد فهم الشريعة أولاً قبل أن نقترح مبادئ الدولة الإسلامية والمؤهلات الأساسية للحاكم. فالشريعة لا تتجاهل هذه المسائل.

هناك اختلاف في الآراء بالطبع بين السنة والشيعية بشأن الدولة، وكلاهما متوافقان مع الشريعة. بل إن هناك اختلافات داخل المذهب نفسه. لكن هناك أيضاً مسائل يتفق عليها الجميع. وفي النص القرآني المنزل، يجيز الله تعدّد الآراء، لأن للفقهاء فهماً متعدّداً للآيات أو الأحاديث، ما جعل كثيراً من العلماء والفقهاء يتفقون في بعض المسائل ويختلفون في أخرى. وأدعو - كما قال الأستاذ غازي للتوّ - إلى التركيز على ما اتفقوا عليه.

الإمام فيصل: إن هدفنا الأساس هنا هو الإصلاح وتقليل الالتباس داخل الأمة بشأن الدولة الإسلامية. واهتمامنا وهدفنا الرئيس توضيح ما تمليه الشريعة عن الدولة للقارئ المهتمّ. ونأمل أن يستخدم المعنيون بالتشريع هذه الأفكار للتوجيه عندما يسعون إلى وضع قوانين الدولة الإسلامية.

لاريجاني: أنشئ هذا المشروع لمعالجة تحدّد محدّد، وعلينا أن ندرك هذا التحديّ. إنه بسيط، أصبحت فكرة إقامة دولة إسلامية رائجة في عدد من

المجتمعات الإسلامية. وفي حين يتحدّث المفكّرون والشبّان المسلمون وسواهم عن الحاجة إلى دولة إسلامية، فإن المجتمع الغربي يردّ بجفاء: بأن ليس هناك مفهوم للدولة في الإسلام.

وقد ظلّ الغرب حتى سنة ١٩٨٩ يقول: إن الدولة الجيدة الوحيدة هي الدولة الشيوعية، أو الدولة الديمقراطية الليبرالية القائمة على وجهة نظر علمانية. وأبلغ العالم أن أفضل طريقة للعيش معاً اتباع المثل التي صاغتها الديمقراطيات الليبرالية وشخصتها. وبعد سقوط الإتحاد السوفياتي، قالوا: إن الديمقراطيات الليبرالية هي الطريق الوحيد. لذا، يُواجه المسلمون والأمة الإسلامية بهذا الإدعاء القوي عبر وسائل الإعلام والدعاية.

ونتيجة لذلك، يتساءل المسلمون: إذا كان الإسلام - وهو دين شامل كما تؤمن - يعالج القضايا المتصلة بالحياة الاجتماعية وكيف نعيش معاً. ومن أهم جوانب الحياة الاجتماعية إنشاء نظام حكم وإدارته. الليبراليون العلمانيون يقولون: إن الإسلام لا يتحدّث في هذه المجالات، وإنه يقتصر على الحياة الخاصة ومسائل مثل: الصلاة. ويرون أن على المرء أن يكون علمانياً في المسائل المتصلة بالوجود الاجتماعي.

في ردّ على هذا التحديّ الكبير، قدّم بعض الأشخاص إجابات ساذجة، وبلهاء، بل خطيرة. ويشكّل ظهور طالبان والقاعدة مثالين على ذلك. فعندما نفتقر إلى رؤية لإقامة مجتمع إسلامي، تتمكّن هاتان الجماعتان وسواهما من الإعلان بأن رؤيتهم للإسلام هي الصحيحة، لذا فإن مشروعنا يمكن أن ينيّر الطريق لعدد كبير من المسلمين، ويقدم لهم المبادئ التوجيهية. ومن فوائد نقاشنا إيجاد إجابة عقلانية ومعلّنة تستند إلى الإسلام. والناس يبحثون عن هذه الإجابة. وقد كانت الثورة الإسلامية في إيران - على سبيل المثال - أحد الردود على هذا التحديّ. لذا فإن ذلك مهمّ جداً.

خوري: يوجد سؤال "ما الدولة الإسلامية؟" في عقل كل مسلم، كما أشار الدكتور لاري جاني. وأنا أرى أننا إذا تمكّنا من قراءة عقول غالبية السعوديين،

فستكون إجابتهم مختلفة عن إجابة الباكستانيين أو الأردنيين أو الإيرانيين على سبيل المثال. وفي النهاية، لا تتعلّق القضية بما إذا كان المرء سنيًا أو شيعيًا بل هي قضية اعتقاد وما تم صناعته في عقول الناس. وتختلف تعريفات الدولة الإسلامية داخل الدولة أو حتى الحركة الواحدة. فثمّ نقاشات وخلافات في الرأي تجاه هذه القضية داخل حركة الإخوان المسلمين، على سبيل المثال.

لقد حاولت جميع الحكومات الإسلامية التوصل إلى إجابة عن هذا السؤال. لننظر في الأنظمة السياسية القائمة في العالم الإسلامي اليوم. كل الأنظمة التي تدّعي أنها إسلامية تزعم أنها تستمدّ شرعيّتها من الشريعة. لذا فإنها في النهاية تحاول جميعًا إيجاد حلّ للمشكلة التي تواجهها. والحل موجود في الشريعة، وهذا ما نحاول القيام به. إننا نبحث في عمق الشريعة لنقول: هذا ما يجب أن تكون عليه الدولة الإسلامية.

وأودّ التشديد على أنه إذا لم يحظَ هذا الدليل الذي نتججه بقبول المسلمين فسنواجه الفشل. إنه دليل إسلامي ويجب أن يقبله العالم الإسلامي أولاً. وتتسم ملاحظات الدكتور لاريجاني بأهمية شديدة. فعلينا أن نعالج الحاجة داخل المجتمع الإسلامي، ولا بدّ لنا من إنشاء العناصر الضرورية لضمان تقبّل الغالبية العظمى من المسلمين لهذا المنتج. وكما قال الدكتور حميّة: علينا استخراج كل شيء من الشريعة. وتلك عملية تفصيلية تستغرق وقتًا.

وعلينا أن نكون واضحين بشأن أهدافنا: ماذا نريد أن نحقق بهذا الدليل؟ دليل الشريعة دليل للحكم الإسلامي. فكيف نريد أن يستخدم؟ وعلينا أن نأخذ في الحسبان الحاجة إلى التأثير والتغيير الإيجابي في الاعتقاد إذا أريد أن يكون نافعًا.

الإمام فيصل: إننا بحاجة أن نعزّز مناقشة موضوع "الدولة الإسلامية". ونريد أن نعيد تأطير فهم الناس لهذه القضية، وأن نرفع مستوى النقاش

وأهميته بطريقة تعود بالنفع على كل المهتمين بهذا الموضوع. الخطاب الراهن عن الدولة الإسلامية تغلب عليه العاطفة لا التماسك، ونحن نريد إضافة مزيد من التماسك إليه. هذا هو الهدف الأسمى لهذا المشروع. وسيقلل ذلك الانقسام داخل الأمة الإسلامية والأمة غير الإسلامية. الجماعة الإسلامية والجماعات الأخرى مثل طالبان أو حماس، التي ذكرتم، تسعى لإقامة دولة إسلامية. ومع ذلك ليس هناك فهم متين لدى الأمة لما يعنيه ذلك بالفعل. وهذا خطير على الأمة. فبإمكاننا تغيير الوقائع على الأرض بالتعامل مع كيفية استخدام الناس لهذه المصطلحات اليوم. لذا عندما تفوز حماس مثلاً في الانتخابات وتقول: إنها تريد دولة إسلامية، فإن ذلك واقع على الأرض، ويجب أن يكون منتجنا ذا صلة بمثل هذه الأوضاع. لا نريد لمنتجنا أن يكون مجرد عمل نظري.

كمالي: أعتقد أننا عندما نحدّد مجموعة أهدافنا والمبادئ الأساسية للدولة الإسلامية، فسنتمكن عندئذٍ من معالجة الحقائق القائمة. نعم، إننا نريد أن يستمع الجميع لإطارنا، لكن لا يمكننا التسليم بأن الجميع سيتفق معه.

محمود: متابعة لتلك الفكرة، أودّ الإشارة إلى أن هناك العديد من الحكومات المسلمة التي تصرّ على أنها دول إسلامية بالفعل. غير أن بعض العلماء يشكّون في ادّعاءاتها بناءً على أسس مختلفة. على سبيل المثال: أصرّ نظام طالبان في أفغانستان على أنه نسخة حقيقية عن الخلافة الراشدة. وقد شكّك كثيرون في العالم الإسلامي بهذا الإدّعاء. ويدّعي السعوديون أيضاً أنهم دولة إسلامية حقيقية، مع أن كثيراً من العلماء المسلمين لا يؤيّدون ذلك. ويختلف أيضاً العديد من العلماء المسلمين بناءً على أسس صلبة مع ادّعاء باكستان بأنها دولة إسلامية حديثة. ولا شكّ أن الإدّعاء في كل هذه الحالات يقوم على أسس متينة، وكذلك الإعتراض أيضاً. ومن الصعب النقاش في صحة الإدّعاء الأصلي أو النقاش في صحّة الدحض.

الإمام فيصل: هنا يأتي دورنا. إننا نسعى لبناء إجماع بين العلماء على ما هي الدولة الإسلامية. بعض الجماعات تعرّفها - مثلاً - بإقامة الحدود فحسب^(١). وكما أقول للناس في الولايات المتحدة: فإن ذلك مماثل للقول: بأن تطبيق القانون الجنائي الأميركي تليه بصورة طبيعية إقامة دولة ديمقراطية وفقاً للنموذج الأميركي. ونتيجةً لذلك، من الأهداف الأخرى تقديم موقف معاكس للإنطباع الخاطيء بأن الدافع الوحيد للدولة الإسلامية تطبيق عقوبات الحدود داخل أوساط معيّنة من الأمة الإسلامية.

لقد عالج كثيرون مفهوم الدولة الإسلامية والحكم الإسلامي، بمن في ذلك معظمكم بوصفكم خبراء في هذا الموضوع. ومن أهداف هذا المشروع، وقيمتها المضافة الفريدة، استخراج تلك المعلومات وتطوير آلية تتمكن بموجبها من تحقيق الإجماع عليها في وقتنا الحاضر. إننا نضع خريطة طريق لإنشاء معايير قياسية للدولة الإسلامية في القرن الحادي والعشرين.

غازي: تقوم الفكرة على تسويق مفهوم نموذج إسلامي صالح لسياق الحاضر وحقائقه. وإذا كنا قلقين من ارتفاع التوتّرات والتصدّعات في العالم الإسلامي، فإن علينا أن نحاول التوفيق بين الناس عبر هذا المشروع. إننا جميعاً

(١) على سبيل المثال: في ٢٣ أكتوبر ٢٠١٣، نشر سلطان بروناي حسن البلقية خطته لتطبيق القانون الشرعي الجنائي. وهي خطة ثلاثية المراحل، تدخل في النهاية عقوبات الحدود إلى بروناي. ينظر: الحاشية ٢.

وفي سنة ١٩٩٣، أقرّ المجلس التشريعي لولاية كيلانتان في ماليزيا قانون إدخال الحدود إلى الولاية، لكن تعدّر تنفيذه بسبب قيود اتحادية. ينظر:

Mohammad Hashim Kamali, "Punishment in Islamic Law: A Critique of the Hudud Bill of Kelantan, Malaysia," *Arab Law Quarterly* (1998), 203-234.

لكن في أعقاب نشر القانون الشرعي الجنائي في بروناي في أكتوبر ٢٠١٣، قرّرت حكومة ولاية كيلانتان تقديم مشروع قانون، يسعى للحصول على إذن من البرلمان بالسماح للولاية بتطبيق الشريعة في كيلانتان.

وفي وقت إعداد هذا الكتاب، تأجّل تقديم مشروع القانون، بانتظار تقرير دراسة لجنة مشتركة لهذه القضية.

نقدّر ونجلّ مولانا جلال الدين الرومي، وقد قال: "جئت تصل الناس، ولم تأت لتفصل بينهم". لذا نحن هنا للوصل لا للفصل.

محمود: هذا صحيح. غاية الإسلام هي التوحيد، وتلك رسالة قصيدة الرومي. وأعتقد أن عملنا يمكن أن يقلل الخلافات بشأن تعريفات الدولة الإسلامية ويخفف منها، ويمكن أن يحدث إجماعاً في العالم الإسلامي.

لاريباني: ومن الأهداف الأخرى: إلغاء الربط بين الإسلام والعنف والإرهاب. فذلك تصوّر خاطئ أقنع به الجمهور الغربي. ومع أن محور اهتمامنا الأساسي إنتاج دليل ذي صلة بالأوضاع الراهنة في البلدان الإسلامية، فإنه يجب أن يدرك المجتمع الغربي أيضاً أنه يزيل بعض الإلتباسات والإنطباعات الخاطئة عن العالم الإسلامي.

خوري: لا شك في أن صورة الإسلام في الغرب مصدر انقسام كبير بين العالم الإسلامي والغرب اليوم وهذه هوة اعتقادية، وأعتقد أن مشروع دليل الشريعة يمكن أن يكون أداة رائعة للمساعدة في رآب هذه الهوة. ويجب أن تكون إحدى خطط العمل تحديد ما هو إسلامي وما هو غير إسلامي. على سبيل المثال: إذا رجعت إلى مشروع دليل الشريعة يجب أن أجد أن قتل الأشخاص الأبرياء غير إسلامي. هذا يفيد.

حمية: إن فهم الغرب حيال الإسلام، والمسلمين، والدولة الإسلامية خطير جداً ويشكّل تهديداً حقيقياً لمجتمعاتنا.

عبادي: هناك أيضاً قلق في أوساط الشبان المسلمين والأمة على العموم حول إذا ما كنا نعيش حقاً في دول شرعية، وإذا كان الجواب لا، فكيف يمكننا أن نفعل ذلك؟

الإمام فيصل: إنني سعيد لأنك أثرت هذه النقطة يا أستاذ عبادي، إذ إن قضية الشرعية الحكومية مهمّة جداً. وآمل أن يساعد هذا المشروع في أن يوضح للمواطنين والقادة السياسيين ما الذي يجب أن تقدّمه الحكومة لكي تستحق أن تكون شرعية بالمعنى الإسلامي.

لاريجاني: إن إبلاغ المسلمين عن مسؤولياتهم الإسلامية - وأنا أفكر بالمسلمين الذي يعيشون بمثابة أقليات تحديداً - يشكّل هدفاً آخر. فمن المهمّ بيان كيف يستطيع المسلم أن يقيم حياته وأنشطته الاجتماعية والفردية، على تعاليم الإسلام، وكيف يجب أن يتصرّف، وماذا يجب أن يتوقّع من المجتمع، وما إلى هنالك، حتى في مجتمع غير مسلم.

الإمام فيصل: نعم، إننا نسعى إلى تعليم المسلمين كيف يستطيعون أن يفوا بواجباتهم الفردية والمجتمعية ضمن واقعهم، سواء أكانوا أغلبية أم أقلية. فمسألة تحقيق الإنسجام مهمّة في الدول ذات الغالبية أو الأقلية الإسلامية. على سبيل المثال: من القضايا التي تناقش اليوم في كندا والولايات المتحدة قوانين الأحوال الشخصية، والقوانين المتعلقة بالزواج، والطلاق، والميراث، إلخ. فهل يمكن أن يُفسّح المجال للسلطات القانونية في الدولة لقبول قانون الأحوال الشخصية للمسلمين بموجب الشريعة باعتباره ملزماً قانونياً، بحيث يمكن استخدام آليات الإنفاذ الخاصة بالدولة لتنفيذ هذه الأحكام. فكلما تمكّن المسلم المتدين في أميركا الشمالية من الإمثال لإرادة الله، ازداد شعوره بالرضا العاطفي.

عبادي: هذا صحيح، لكنني أريد أن أقول: إننا لا نلتزم بواجباتنا باعتبارنا أمة وهذه مشكلة جماعية. فنحن غير مرتبطين بعضنا ببعض، ولا نشارك مشاركة إيجابية في تشكيل عالمنا. لقد سلّمنا في كثير من النواحي، واكتفينا برّد الفعل فحسب. يجب أن نحمل رؤى واضحة لكي نكون فاعلين، ونبادر في تشكيل التاريخ، ويجب أن نكون على طاولة المشاورات الدولية. وأعتقد أن مثل هذا الدليل يفيد هذه الغاية لأنه يشكّل خطوة نحو التكامل والمشاركة المثمرة.

ويمكن أن يقدّم هذا المشروع الثقة، ويكون نموذجاً للتغيير في الدول المعاصرة. وعلينا أن نعدّ هذا الدليل بطريقة إيجابية ليكون محرّكاً لتعزيز التنمية، والثقة بالنفس، والانفتاح، والسلام في بلداننا بالقول: "انظروا، يمكن أن تكون كل بلداننا دولاً إسلامية، لكن علينا بذل مزيد من الجهود لتكون أفضل". وإذا كان في

وسعنا تشكيل هذا الدليل لتعزيز هذه الأفكار الإيجابية، فستسود حالة من الثقة في النفس وستطغى الإيجابية. وسيدفع ذلك الأمة إلى الوفاء بواجباتها وتحقيق تطلعاتها.

الإمام فيصل: هذا مثال ممتاز، يوضح كيف يمكن أن يكون لهذا المشروع تأثير إيجابي في تمكين المسلمين من المشاركة البناءة في تشكيل عالمنا. ويذكرني ذلك بنقاش مع أحد العلماء في البحرين، كان السؤال المطروح: "هل يمكن التوصل إلى تعريف لما يجعل المرء مسلماً؟" وكما نعلم جميعاً، فإن كل من ينطق بالشهادتين يكون مسلماً، على مستوى الفرد. هذا هو مطلب الحد الأدنى لكي يكون المرء مسلماً، رغم أن لدينا أيضاً مطلب الحد الأقصى. لذا لدينا مقامات مختلفة، من مسلم الحد الأدنى إلى المسلم الكامل، وعلى كل منهم أن يؤدي بعض الأمور ويتصرف بطرق معينة.

وقياساً على ذلك، هل يمكننا أن نقدم جواباً مماثلاً إلى الدول، بحيث يستطيع القادة مثل: رئيس الوزراء بدوي تطبيقه تطبيقاً واقعياً؟ إننا نريد منتجاً يمكن أن يرجعوا إليه. على سبيل المثال: إذا سألت قائد: "هل يمكن أن تبلغوني عن خمسة أو عشرة أشياء أستطيع أن أفعلها لرفع درجة تصنيف إسلامية دولتي من ثلاثة إلى سبعة؟" فإن هذه هي أنواع الأجوبة التي نريد أن نقدمها. وذلك يمنح الأمة مقداراً كبيراً من الثقة ويدفعها للوفاء بواجباتها وتحقيق تطلعاتها، كما قال عبادي.

جوهر: لكن يجب أن يكون من الواضح أن الدليل ليس نوعاً من العصي لضرب الحكومات وإحراجها لكي تُجبر على إجراء التغييرات. بل يجب عرضه بمثابة أداة يمكن أن تساعدنا في الحكم بطريقة أفضل.

الإمام فيصل: هذا صحيح. إذا أمكننا تقديم المبادئ المتفق عليها لما يحدد الدولة الإسلامية، بصرف النظر عن شكل المؤسسات، فسيمنح ذلك القادة السياسيين الفرصة لربط برامجهم المجتمعية بهذه المجموعات من المبادئ. وهذا أحد أهداف هذا المشروع.

القسم الأول

تعريف الدولة الإسلامية
وسيادة القانون

الشريعة وغايات القانون الإسلامي

تعريف الشريعة لغةً واصطلاحاً:

كلمة شريعة بالعربية اسم مصدر، مشتق من الجذر: شرع، أي: بدأ، أو استهلّ، أو سن^(١). وتشير إلى المجموع الكلي لشرع الله المنزل بالوحي، ومجموع القيم الأزلية التي سنّها للبشر ليتخذوها منهجاً لهم. والشريعة لغة: مورد الماء.

واصطلاحاً: الطريق الذي يسلكه البشر لنيل رحمة الله وثوابه في الآخرة^(٢). وفي القرآن، لا يعتبر الشارعُ الفرائض مقتصرة على النبي محمد ﷺ وأُمَّته^(٣). بل هي فرائض شاملة أوحى بها عبر التاريخ. وهكذا فإن الشريعة بمعناها الأوسع والأشمل، تشير إلى الأحكام الإلهية، والشرائع التي سنّها الله لجميع البشر كما ورد في قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ...﴾ [الشورى: ١٣].^(٤)

(١) الجوهرى أبو نصر: إسماعيل بن حماد الفارابي (ت ٣٩٣هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، ط ٤، ١٤٠٧هـ=١٩٨٧م، ج ٦، مادة: شرع، ١٢٣٦/٣.

(٢) ينظر: الشريف الجرجاني، علي بن محمد (ت ٨١٦هـ)، التعريفات، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٣هـ=١٩٨٣م، ص: ١٢٧. د. أبو جسيب، سعدي، القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، دمشق، دار الفكر، ط ٢، ١٤٠٨هـ=١٩٨٨م، ص: ١٩٣.

(٣) هناك بطبيعة الحال خصائص محددة لأحكام الله تأخذ في الحسبان السياقات التي نزلت فيها.

(٤) كلمة "الدين" تعني أيضاً في القرآن "القانون" أو "الشريعة" كما في قصة يوسف كما أتت كلمة "دين الملك" بمعنى "قانون الملك"، وكذلك الأمر في سورة (الشورى: ١٤)

لذا فإن الشريعة التي أنزلت على النبي محمد ﷺ تشمل على المنظومة الأساسية نفسها للرسالة التي أنزلها على الأنبياء السابقين الذين ورد ذكرهم في الآية، وتحديداً: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى. وهي بهذا المعنى: القاسم المشترك لجميع الشرائع والتوجيهات، التي أوحى بها الله إلى هؤلاء الرسل الخمسة.

إنها ذلك "التشريع الإلهي الخالد الذي يحمل الهداية الإلهية إلى البشر ويحققها"^(١).

وقد أشار كمالى إلى أن الشريعة بالإسم وردت مرة واحدة فقط في قول الله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ١٨]. وأوضح أنه "نظراً إلى عدم وجود شريعة في ذلك الوقت، فإنه يمكن اعتبار هذه الإشارة إلى الشريعة إشارة إلى الإسلام نفسه، لا النظام الشرعي بحد ذاته".

وعلى الرغم من ذلك، فإننا نعتقد اليوم أن الدين والشريعة كيانان منفصلان، لكن بما أن كلمة دين في القرآن يمكن أن تفسر بأنها ما يُعبد به الله وشريعة على حدّ سواء، فإن ذلك يمنح ثقلاً للفكرة بأن الدين والشريعة ليسا كيانين منفصلين. وعندما نقول: إن هناك شريعة واحدة فقط، وإنها ثابتة لا تتغير، فإن هذا الثبات يعود إلى المقصد الإلهي الخالد.

ويستخدم المسلمون مصطلح شريعة بعدة طرق:

ففي المعنى الأضيق، يعرفها المسلمون بأنها: المقصد الإلهي كما يتبدى في الأحكام والفرائض، والأوامر، والنواهي الموحى بها في القرآن والموسعة في تعاليم النبي محمد ﷺ الحديث أو السنة. وكما يشرح كمالى: "عندما يذكر

(١) ينظر:

Feisal Abdul Rauf, *Islam: A Sacred Law: What Every Muslim Should Know about Shariah* (Brattleboro, VT: Qibla Books, 2000), 136. ١. التوكيد في الأصل.

المسلمون الشريعة، وإنما يعنون أساساً: آيات الأحكام في القرآن، لا آيات التاريخ والقصص. وتشكّل آيات الأحكام، التي يبلغ عددها ٢٥٠ آية، نحو أربعة في المئة (٤٪) من القرآن بأكمله. ويقال: إن عدد أحاديث الأحكام يبلغ نحو ١٢٠٠ حديث من مجمل متون الأحاديث.

ويستخدم المسلمون مصطلح الشريعة أيضاً بمعنى فضفاض، حيث تشير الشريعة إلى كل ما يُعبّر عنه ضمن "الشرع الإسلامي". ويشمل ذلك القوانين التي عاش المسلمون في ظلها طوال التاريخ.

وتتراوح من القوانين المستمدة من مصادر غير إسلامية إلى القوانين التي خضعت لاختلافات الآراء والسياقات. وبهذا المعنى، عندما نسأل: إذا كان يمكن أن تتطور الشريعة؟ فإننا لا نسأل إذا كانت الحكمة الإلهية يمكن أن تتغير، بل نسأل: إذا كان فهمنا للمبادئ الجوهرية للشريعة، التي تعبر عن الحكمة الإلهية التي لا تتغير، يمكن أن يؤدي إلى تجليات مقابلة مختلفة بناءً على تغيير السياقات.

الفقه ومصادره:

ويُدعى ما ينتج عن هذا المسعى البشري، لفهم الشريعة وتحقيق الغاية الإلهية إلى حكم عملي: فقهاً. من الفعل فقهه، أي: فهم^(١). والفقه هو: العلم الذي ينتج عن الإجهاد لاستنباط الأحكام الشرعية^(٢) المستمدة من أربعة مصادر رئيسة: القرآن والسنة، وهما المصدران الأوليان "الثابتان" والمحفوظان. والإجماع والقياس، وهما المصدران الثانويان "المرنان". وتشمل المصادر التابعة التشريع الإستصلاحي والإستحسان (أي: اختصاص الفقيه بإيجاد أفضل المصالح في حالة معيّنة)، ما دام لا يتناقضان مع المصدرين الأوليين الثابتين.

(١) ينظر: الجوهرى، الصحاح، مادة: فقه، ٦/٢٢٤٣.

(٢) ينظر: السبكي، تاج الدين، أبو نصر: عبد الوهاب بن علي (ت ٧٧١هـ)، الإبهاج في شرح المنهاج، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ=١٩٩٥م، ٣/ج، ٢٨/١.

والفقه، هو ناتج عن جهد إنساني فكري يسمى الاجتهاد يهدف إلى تحقيق فهم الشريعة.

والاجتهاد - وهو: منهج استنباط الأحكام من المصادر الواردة أعلاه - وهو أيضاً العمل الذي من خلاله يتم تفعيل القانون من خلال مفهوم محدد مسبق. ونشير إلى أن الاختلاف الحاصل في المذاهب محصور في الفقه لا في الشريعة. وهكذا يمكن أن تبدو بعض جوانب الفقه مختلفة باختلاف الأزمنة والأماكن، ومع ذلك فإن كلاً منها وجميعها، صالحة وتظهر نبض شريعة واحدة. وكما أشار غازي "سيكون هناك دائماً تنوع في الوحدة. فليس للشريعة متطلبات خاصة بأن تكون كل المجتمعات متماثلة في جميع النواحي".

عندما بدأ النقاش بين علمائنا، اتضح لنا أن المحاولة لفهم المقصد الإلهي وعلاقته بمفهوم محدد ليس ببساطة متعلق باجتهاد علماء الماضي، لنضطر لسن تشريع وطني مما تم إقراره من خلال اجتهاد تم في زمان ومكان مختلفين. وأكد كمال "أننا لا نستطيع أن نفكر في الشريعة بعقلية الأبيض والأسود. فالشريعة لم تصنف وتقدم لنا، وإنما هي تراث واسع تم تطوير أحكامه المبنية على المصادر القابلة لذلك، ولا يزال مستمراً في التطور بمرور الزمن، آخذاً في الحسبان أحوال المجتمعات والبشر الذين يعيشون فيها".

وفي ضوء ذلك، فإن مهمة فريق علمائنا هي: "تقريب النظرية إلى الواقع الراهن، وجعلها مفهومة للناس، في ضوء توقعات الجيل المعاصر والعالم الذي نعيش فيه". وأكد كمال "أننا لن نعود إلى القرن الأول".

وردّد لاريجاني هذا الشعور قائلاً: "إننا بحاجة إلى بعض الاجتهاد... المستقبل ليس نسخة طبق الأصل عن الماضي، بل علينا أن نفسح المجال لبعض التجديد".

بل كما قال عودة للفريق: "إن تحديد الدولة الإسلامية المعاصرة يتطلب قدراً كبيراً من الاجتهاد".

هل يمكن أن تتطور الشريعة؟

يعتقد العديد من المسلمين المعاصرين أن كل أمر، بصرف النظر عن ماهيته، وسياقه الثقافي، يمكن تطبيقه على جميع الوقائع أبداً، لكن هذه الفكرة تتناقض مع الممارسة الفقهية التاريخية.

إننا نعلم من محتوى القرآن نفسه بأن الله تعالى تاريخياً عدل من أوامره من نبي إلى آخر، ومن حقبة إلى أخرى. وكما ينطق القرآن الكريم على لسان روح الله عيسى: ﴿وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَالْإِنجِيلِ لَكُمْ بَعْضُ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ...﴾ [آل عمران: ٥٠]. فالتعاليم الروحية الرئيسة تبقى ثابتة في كل ما أوحى الله به إلى البشر.

وما أسماه عيسى الوصيتين العظيمين: "أحب الرب إلهك بكل قلبك وكل نفسك وكل ذهنك. تلك هي الوصية الكبرى والأولى. والثانية مثلها: أحب قريبك حبك لنفسك. بهاتين الوصيتين ترتبط الشريعة كلها والأنبياء"^(١). التشريع الإسلامي والقانون مبني على أساس هاتين الوصيتين، حيث تشير الوصية الأولى إلى ما يسميه الفقهاء المسلمون: العبادات (القوانين المتعلقة بأعمال العبادة). وتشير الثانية إلى المعاملات (القوانين المتعلقة بالشؤون الإنسانية).

وتتغير التجلّيات العملية والاجتماعية لهذه التعاليم الروحية، وفقاً للمتطلبات والأمور العاجلة للعصر.

لم يتطور التشريع الإلهي باطراد من حقبة إلى أخرى فحسب، وإنما عدلت الأحكام ضمن المنظومة الدينية الإسلامية أيضاً، وفقاً لاحتياجات الزمن. يقول الله في القرآن: ﴿مَا نُنسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا...﴾ [البقرة: ١٠٦]، ما يظهر أن للسياق دوراً مركزياً في تحديد الحكم وتطبيق الأوامر.

ومن المعروف أن النبي محمداً ﷺ قدّم إجابات مُتنوّعة عن أسئلة متماثلة، ليس ذلك إلا لأن السياق يقتضي نُهجاً مُتعدّدة. وفي أعقاب وفاة النبي ﷺ، نعرف

(١) إنجيل متى، ٢٢: ٣٧-٤٠.

أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب (حما النبي ﷺ)، وقد حكم في عشر سنوات من السنوات الإثنتي عشرة التي تلت وفاة النبي ﷺ، وأسس سوابق مهمة جداً في التاريخ الإسلامي، قد علّق دفع الزكاة للمؤلّفة قلوبهم (لدعم من يعتنقون الإسلام)، مع معرفته بقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٦٠]. حيث كان هذا التشريع يعني تعويضهم عن خسائرهم بترك بيوتهم، وأموالهم، وأرزاقهم في مكة، والإنضمام إلى النبي ﷺ ودينه في المدينة.

كما علّق أيضاً حدّ السرقة عام المجاعة، ورتّب على ذلك بعض الأحكام، لأنه رأى أن الحاجة إلى إطعام النفس للبقاء، لها الأولوية على حدّ السرقة بلا مُزاجٍ. وهكذا اعتبر الفقهاء أن من الممكن تعديل أو تأجيل أيّ حُكمٍ، بناءً على حجة شرعية، أو تفسير سياق حكم قرآني أو نبوي، لتحديد قابلية تطبيقه في الأزمنة الحديثة. حتى إيقافه كما فعل الخليفة عمر. يمكننا القيام بذلك، لكن لا يستطيع أي مسلم القول: إن القرآن أو الحديث مخطئ، وهو لذلك بحاجة إلى تعديل. فالمسلمون لن يعبثوا بالقرآن، أو يغيّروا أي جزء منه، لأنه وحي إلهي. لكن الفقهاء المسلمين أدركوا باكراً أهميّة السياق في تفسير حُكمٍ قرآني، أو تطبيقه، أو تعليقه مؤقتاً أو بشكل دائم. ويقدم لنا ذلك سبباً مُوجباً لا لإعادة النظر في عقوبات الشريعة في الغرب فحسب، حيث على المسلمين التقيّد بالقانون الغربي، بل في المجتمعات ذات الأغلبية الإسلامية أيضاً^(١).

لذا، هل أحكام الشريعة كلها صالحة اليوم؟
 دَرَسَ أسلافنا المقاصد الإلهية، وتعرّفوا إلى العدالة باعتبارها الغاية العليا من الشريعة، وفسّروا الشريعة في ضوءها. والتحدّي الذي يواجهه علماءنا اليوم، هو

(١) ينظر: المقابلة مع عبد الحميد محمود في القسم الثالث، وملاحظاته على التحديّات التي تواجه أحكام الحدود في ماليزيا وبروناي، رداً على قرار سلطان بروناي تطبيق الحدود في بروناي.

أن يفعلوا ما أن يسيروا سيرَ أسلافنا في عصرهم، وتحديدًا: تزويدنا بفهم فقهي للشريعة الإسلامية ذي صلة بسياق العصر الحديث.

الشريعة الإسلامية: أيُّ تشريع أو قانون لا يتعارض مع روح الإسلام، مثلما لا يمكن أن يكون التشريع للدولة مجرد صورة طبق الأصل عن التشريع السابق، فإنه لا حاجة أن يقتصر على أنواع التشريعات، التي يجدها المرء في كتب الفقه القديمة، إذ برزت مسائل جديدة في الأزمنة الحديثة.

ويعتبر بعض المسلمين أن القوانين الوضعية المستحدثة ليست من الشريعة، وبالتالي فإنها "غير إسلامية بالضرورة"، ولاحظ تون عبد الحميد أن توسيع هذا التفكير هو "الميل لمعاملة جميع القوانين التي يسنّها البرلمان، بالإضافة إلى أي قانون عام تضعه المحاكم، بأنها علمانية، وبالتالي غير إسلامية فعليًا. ويعني ذلك عدم السماح بوجودها في ظل دولة إسلامية".

بدلاً من الإستمرار في هذا التمييز بناءً على مصدر القوانين، دعا تون عبد الحميد إلى نهج يوفّق بين الشريعة الإسلامية والقانون العلماني أو المدني. وفي ضوء ذلك، يعرف تون عبد الحميد الشريعة الإسلامية بأنها: "أيُّ تشريع أو قانون لا يتعارض مع روح الإسلام". فمن بين أحكام الشريعة الإسلامية الخمسة: الفرض، والمستحبّ، والمباح، والمكروه، والحرام، ثمة حكم واحد يفيد التحريم، في حين أن الأحكام الأخرى كلّها حلال.

ومن هذا المنظور، فإن كل ما هو غير حرام حلال بالفعل، وبالتالي يمكن اعتبار جميع القوانين إسلامية وملائمة للحكم الإسلامي، ما دامت لا تنتهك العقائد الإسلامية. ويترتب على ذلك آثار، مثل: إجراء الانتخابات أو وجود برلمان، وهو ما يمكن اعتباره موافقاً للشريعة، مع أنه لا يستمدّ مباشرة من التراث التاريخي الإسلامي، السياسي أو الفقهي.

هل يمكننا اعتماد المفاهيم والمصطلحات الغربية في تقاليدنا؟

شدّد غازي على أن الإنتقاد العام لاعتماد المصطلحات الغربية لا يقوم على أساس علمي متين، لأن "التقاليد الإسلامية استجابت دائماً للحالات والمشكلات الجديدة"، ولأن "مصطلحات التقاليد الأخرى كانت مقبولة". وأحياناً تُمنح معنىً جديداً في ضوء تفسير القرآن والسنة. ويذكر مثلاً على ذلك عمل الغزالي الشهير المستصفى^(١)، وهو في موضوع أصول الفقه. فهذا العمل يزخر بمصطلحات مأخوذة من الفلسفة والمنطق اليونانيين، إلى حدّ أن "المرء لا يستطيع أن يفهم الفكر الديني للغزالي إذا لم يكن يألف الفلسفة اليونانية المحضة".

وهناك أيضاً سابقة في أحاديث النبي ﷺ وصحابته، كما أشار الدكتور حمية، حيث تَحَثُّ المؤمنون على طلب المعرفة والحكمة من أي مصدر. يروى عن النبي ﷺ: "اطلبوا العلم ولو في الصين"^(٢)، و"الكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا"^(٣)، أي: إنَّ الحكمة من أي مصدر "تنتمي" إلى الأمة الإسلامية. ونحو ذلك يُروى أن الإمام علياً قال: "خذ الحكمة أتى كانت، فإن الحكمة تكون في صدر المنافق، فَتَلْجَلُجُ في صدره حتى تخرج، فتسكن إلى صَوَاحِبِهَا في صدرِ المؤمن"^(٤).

(١) ينظر: أبو حامد محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول (القاهرة: المكتبة التجارية، ١٣٥٦، ١٩٣٧).

(٢) أخرجه البيهقي في المدخل إلى السنن الكبرى: ٣٢٥، وشعب الإيمان: ١٥٤٣، عن أنس، وضعّفه. ينظر: الألباني، السلسلة الضعيفة: ٤١٦.

ليس لهذا الحديث الذي يقتبس على نطاق واسع أصل واضح ومثبت. غير أن مضمونه ورسالته العامة يتسقان مع حديث آخر مثبت السند.

(٣) أخرجه الترمذي، السنن، رقم: ٢٦٨٧. وابن ماجه، السنن، رقم: ٤١٦٩. عن أبي هريرة.

(٤) نهج البلاغة، القول: ٧٩. نقلاً عن:

Peak of Eloquence NahjulBalagha: Sermons, Letters, and Saying of Imam Ali ibn AbiTalib
eds. Muhammad ibn al-Husayn Sharif al-Radi and Mohammad AskariJafery (Accra; New
York: Islamic Seminary Publications, 1984).

لكن غازي ينبّه إلى أنه "إذا فتحنا الأبواب لاعتماد المصطلحات الغربية دون تمحيص، فإن ذلك يمكن أن يؤثر في استمرار التقاليد الإسلامية، والخاصية النقيّة للحضارة والثقافة الإسلامية". وفي ضوء هذا التحدي، علينا أن نحسن الاختيار في ما نعتمده. فلا ضرر في أن نعتمد فكرة جديدة ما دامت "مقبولة في الإطار الإسلامي، ويمكن تكيفها مع الشريعة بأكملها... شرط أن تُفسّر في ضوء التقاليد الإسلامية".

على سبيل المثال: إن مصطلح "حرية الضمير" غربي دون شك. لكن أوضح غازي أن هناك شيئاً متصلاً بحرّية الضمير في التقاليد الإسلامية: "القرآن يُنكر على من لا يبوح بما في صدره، ولا يجيز السيطرة على قلوب الآخرين وعقولهم. لذا فإن لحرّية الضمير أساساً في التقاليد الإسلامية. وعلى الرغم من أن الفقهاء المسلمين لم يستخدموا المصطلح بهذه الصيغة في الماضي، فقد استخدموا معناه الموضوعي. وهكذا إذا استُخدمت المادّة لشرح الموقف الإسلامي من حرّية الضمير اليوم، فلا ضرر في ذلك". وما دام للمفهوم الجديد صدق في المبادئ الإسلامية، وينسجم مع تقاليدنا، ولا يتعارض مع تراثنا الديني، فإننا نكون مصيبين إذا اعتبرناه إسلامياً.

شعر بعضنا في الواقع بوجود توافق قوي بين المبادئ المحفوظة في القرآن والسنة والنموذج المعاصر للدولة الديمقراطية المعاصرة. وكما أبلغت الفريق، فإن رواية إنشاء الدول في الغرب تعبّر عن محاولة إقامة العدل. فقد أحلّت الثورتان: الأميركية والفرنسية جمهورية ذات حكومة "من الشعب، وإلى الشعب، ولصالح الشعب" محل معيار الملك حاكماً مطلقاً مدئ الحياة. وأصبحت شرعية الحاكم تستند إلى الإذن الذي يمنحه المحكومون. وهو تعبير عن مفهوم البيعة الإسلامي الذي يمكن أن يسحبه الشعب، على نحو مماثل لحكم تنحية الحاكم المنتخب في بعض الدول الديمقراطية الغربية.

هذا المبدأ وما يمثله من مبادئ كانت قائمة في العالم الإسلامي قبل هذه اللحظة في التاريخ الغربي، مع أن بعضها لا يُمارس اليوم. وقد استشهد محمود

بالكونت ليون أستروروغ (Leon Ostrorog) الذي أشار، في محاضرة في سنة ١٩٢٧، إلى الفقهاء المسلمين المتقدمين بقوله:

"هؤلاء المفكرون الشرقيون من القرن التاسع الذين وضعوا، استناداً إلى دينهم، مبدأ حقوق الإنسان التي تنطوي على حقوق الحرية الفردية، وحرمة الأشخاص والأموال، ووصفوا السلطة العليا في الإسلام، أو الخلافة، بأنها تستند إلى عقد [بين الحاكم والمحكومين]، يشتمل على شروط الأهلية والأداء، ويخضع للإلغاء إذا لم تلبّ الشروط المنصوص عليها في العقد. وفصلوا قانون الحرب الذي تُخجل أحكامه الإنسانية والنبيلة بعض المتحاربين في الحرب العالمية الأولى. وشرحوا مبدأ التسامح مع المعتقدات غير الإسلامية، يتسم بالليبرالية التي كان على الغرب أن ينتظر ألف سنة قبل أن يشهد اعتماد مبادئ مكافئة لها"^(١).

إن لكثير من مبادئ الحكم الرشيد التي اعتمدها الغرب، جذوراً وممارسة في تقاليدنا الإسلامية. وهكذا، على الرغم من أن الدولة القومية منتج للحضارة الغربية، فإنه يمكن تفسيرها في ضوء المبادئ المحفوظة في التقاليد الإسلامية، وبالتالي يمكن أن تكون وعاء ملائماً لمبادئ الحكم الإسلامي ومثله.

النقاش الآتي عن حقوق الإنسان - وهو مصطلح يرتبط عادة بالغرب - كمثال على مفهوم تتضمنه الشريعة الإسلامية.

(١) ينظر:

Léon Ostrorog, The Angora Reform: Three Lectures Delivered at the Centenary Celebrations of University College on June 27, 28, & 29, 1927 (London: University of London Press, 1927).

نقاش:

هل توجد في الشريعة نظرية "لحقوق الإنسان"^(١)؟

سلط ستورك الضوء على الآدمية (بمعنى: أننا جميعاً أبناء آدم)، وحقوق الآدميين (حقوق الإنسان)، باعتبارهما مفهومين أصيلين في الشريعة، مكافئين "لحقوق الولادة/الحقوق الطبيعية" أو "حقوق الإنسان". ووفقاً لهذه المبادئ التي وضعها المذهب الفقهي الحنفي، يمنح الناس حقوق المواطن والحماية بناء على آدميتهم، لا إيمانهم بالإسلام، أو اتفاقياتهم التعاقدية مع الدولة الإسلامية.

وتمثل هذه النهج الشاملة للمواطنة والشريعة، مفاهيم إسلامية مهمة ذات سابقة تاريخية - مثل: منح الأحناف حقوقاً للهندوس والبوذيين في الهند - يمكن الاستفادة منها في العصر الحاضر.

ستورك: يجب أن نذكر مفهوم الآدمية.

لقد كان ثمة اختلاف في الرأي بين الفقهاء بشأن الشريعة، وإذا ما كانت تنطبق آدمياً على جميع البشر، أو هي خاصة بمواطني الدولة الإسلامية التي تضم المسلمين وأهل الكتاب، أو غير المسلمين الذميين. ونشأ عن ذلك رأيان:

الرأي الأول: وفقاً للأحناف، والمالكية، والحنابلة، وبعض العلماء من الشيعة، والمذاهب الأخرى، يخضع الآدمي أو الإنسان للشريعة بما تمنحه من حقوق وواجبات. بعبارة أخرى: الشريعة الإسلامية شاملة وتطبق بصرف النظر عن دين المرء. إنها لجميع البشر ولا تقتصر على المسلمين فحسب. وأسمي هذا الفريق "بدعاة العالمية".

الرأي الثاني: يعتبر مواطني الدولة الإسلامية، المسلمين والذميين، خاضعين للشريعة ويتحدث عن حقوقهم وواجباتهم.

(١) للإطلاع على مناقشة مستفيضة لهذه الأفكار، ينظر المقابلة مع ستورك في القسم الثالث.

هذا اختلاف فقهي أساسي. فعندما نعتبر الآدمي أو الإنسان خاضعاً للشريعة، فهذا يعني أننا نتحدث عما له وما عليه، أي: حقوقه وواجباته. ويتحدث الأحناف عن العصمة بالآدمية. والعصمة تعني: الحرمة، وعلى الدولة الإسلامية حفظ المقاصد الستة بسبب الآدمية. وهكذا فإن المواطنة تُمنح للمرء باعتباره إنساناً.

الإمام فيصل: يحضرنى في هذا السياق قول مأثور للخليفة عمر بن الخطاب حينما أساء ابن والي مصر المسلم إلى أحد المواطنين القبطيين وضربه، فأصرَّ عمر على أن يأخذ القبطي حقه من ابن الوالي بموجب أحكام الإقتصاص، وقال جملة المشهورة: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟"^(١). كما أنه قبل نشوء المذاهب، أعلن الإمام علي في وصيته لواليه على مصر أن الناس "صنفان: إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق"^(٢). ألا يجب أن تُعتبر هاتان الواقعتان، كسابقتين رئيسيتين في منظومتنا الشرعية، مقابل ما يعرف أخيراً بحقوق الإنسان؟

ستتورك: هذا صحيح. ويقول الإمام السرخسي الحنفي في كتابه الأصول: "إنَّ الله تعالى لما خلق الإنسان لحمل أمانته، أكرمه بالعقل والدِّمَّة، ليكون بها أهلاً لوجوب حقوق الله تعالى عليه. ثمَّ أثبت له العصمة، والحرِّيَّة، والمالكية، ليبقى فيتمكن من أداء ما حُمِّل من الأمانة"^(٣). بل إنه ينصُّ على أن هذه الحقوق ثابتة للمرء من حين يولد. وذلك مفهوم الحقوق الطبيعية أو حقوق الولادة.

(١) ابن عبد الحكم، أبو القاسم: عبد الرحمن بن عبد الله المصري (ت ٢٥٧هـ)، فتوح مصر والمغرب، تحقيق: د. علي محمد عمر، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ١٤١٥هـ=١٩٩٥م، ص: ١٩٥.

(٢) ابن حمدون، بهاء الدين، أبو المعالي: محمد بن الحسن البغدادي (ت ٥٦٢هـ)، التذكرة الحمدونية، تحقيق: إحسان عباس - بكر عباس، بيروت، دار صادر، ط ١، ١٤١٧هـ، ج ١٠، ١/٣١٦. النويري، شهاب الدين، أحمد بن عبد الوهاب القرشي (ت ٧٣٣هـ)، نهاية الأرب في فنون الأدب، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، ط ١، ١٤٢٣، ج ٣٣، ٦/٢٠.

(٣) السرخسي، أبو بكر: محمد بن أحمد (ت ٤٨٣هـ)، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني (اسطنبول: كهرمان ياي، ١٩٨٤)، ٢/٣٣٤.

الإمام فيصل: الحقوق الطبيعية تعني أن الله منحها، وذلك نابع من قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...﴾ [الإسراء: ٧٠].

ستتورك: نعم. ووفقاً للأحناف، الذمة تأتي بالولادة، ولا تُمنح. لذلك، لا تُفرض الجزية مقابل الحماية. إنها مجرد ضريبة أخرى، كالزكاة التي يدفعها المسلمون. والحماية تأتي بالولادة، وهي ليست سلعة قابلة للبيع. ويشير الإمام السرخسي أنه لتحقيق مراد الله للإنسانية، يجب أن يحظى البشر بهذه الحقوق. وأنت مُلزَمٌ بحماية هذه الحقوق لأن الله منحها. وهذا نهج أكثر شمولاً.

الرأي الآخر، وهو: العصمة بالإيمان وبالأمان. بعبارة أخرى: إنك تكتسب المواطنة بالإيمان أو الأمان. لذا إذا لم يكن لديك إيمان، فإن الدولة الإسلامية غير مسؤولة عن حماية حقوقك. والأمان يعني شيئين:

الأول: الأمان التابع من الذمة، وهو: الإتفاق التعاقدى على حماية المقيمين غير المسلمين.

الثاني: الإستئمان، أي: الأمان الممنوح للزائر غير المسلم الذي يزور الدولة الإسلامية مؤقتاً.

لاريجاني: تحت هذا العنوان يمكننا أن نشمل البهائيين، حيث إنَّ البهائيين ليسوا أقلية ذمّية وليسوا مسلمين. ونتيجة لذلك أفتى الإمام الخميني أن يعاملوا بموجب "الأمان". لذا فإنهم مواطنون، وهناك عقد بيننا وبينهم.

ستتورك: لو استخدمت منهج الآدمي، لحلّت مشكلة البهائيين في إيران تلقائياً. فقد حكم الأحناف في الهند، وكان للهندوس والبوذيين مكان في نهجهم الفقهي، على الرغم من أنهما لا يدخلان في عداد أهل الكتاب. واتباع نهج الآدمية، أفتى الأحناف بأن لهم الحق في العبادة كما يحلو لهم، لأنهم آدميون. حتى إذا كانت بعض الممارسات تتعارض مع المعايير الإسلامية.

لكن الرأي السائد اليوم أن الحصول على الحقوق يقتضي الإيمان أو الأمان. ونُسي نهج الآدمية (الشامل) تماماً بعد انهيار الدولة العثمانية، بل إن الأحناف

اعتمدوا الرأي الآخر. وعلينا تعزيز هذا النهج الشامل بأن هذه الحقوق تعود للآدميين، أي كلّ البشر في العالم.

كمالي: لقد ناقشنا مفهومي العصمة والآدمية. العصمة هي جوهر الإنسانية، والكرامة الإنسانية هي التي تشكّل مصدر حقوق الإنسان أساساً. وكما قلت، فإن وجود الإنسان بحدّ ذاته هو ما ينشئ مجموعة من الحقوق بموجب مفهوم الآدمية.

حمية: يمكننا القول: إن العصمة بالآدمية هي "حقوق الإنسان من وجهة النظر الإسلامية".

ستورك: نعم. من المهمّ جداً أن نبيّن للمفكّر المسلم المعاصر أن مصطلحات مثل: "حقوق الإنسان"... هي مجرد ترجمة لمفهومي حقوق الآدمية والعصمة بالآدمية.

عودة: حقوق الآدميين. ذلك عظيم.

حكم الشريعة: فهم المسلمين لسيادة القانون:

من النقاط المهمّة التي شدّد عليها العلماء أن الدولة الإسلامية ليست ثيوقراطية (حكومة دينية)، وإنما هي نوموقراطية، حيث كلمة "نوموس" (nomos) تعني: القانون. ويعني مصطلح نوموقراطية: حكم القانون، أي: ما يعادل عند المسلمين حكم الشريعة. وقد أوضح ستورك أن ذلك يعني أن السيادة للشريعة في نهاية المطاف لا للحكومة، أو لجماعة من الناس، أو العلماء. فالأمراء حكام على الناس، والعلماء حكام على الأمراء، والشريعة حاكم على الجماعة.

من النتائج المهمّة لسيادة الشريعة - كما أشار غازي - أنه ليس هناك أحد فوق القانون، ولا يمكن أن يُستثنى أحد من تطبيق القانون أيّاً تكن الأسباب. "واستناداً للمفهوم الإسلامي لسيادة القانون، فإن النبي ﷺ نفسه ليس لديه سلطة العفو في حالات الحدود والقصاص. فسلطة العفو أو المطالبة بالقصاص هي حقّ

الضحية كما ينص القرآن". ويعني ذلك أيضاً أن الحاكم نفسه يخضع للقانون، و"يقال: إن الخليفة الثاني والرابع شدداً أمام قضاتهما على أنه ما من أحد فوق أحكام الشريعة، بل إن أعلى السلطات السياسية تخضع للمراجعة القضائية". ويقارن ذلك غازي بربطانيا، "حيث تستثنى العائلة المالكة من كثير من الأحكام القانونية". أما في الشريعة الإسلامية، فليس هناك أي استثناء لأحد.

لذا فإن الدافع الأساس للدولة الإسلامية هو الرغبة في حكم القانون. والدعوة إلى نظام سياسي قائم على الشريعة هي - في أحد المعاني - رغبة في نظام يكون فيه الجميع - بمن فيهم الحكام - مسؤولين أمام مجموعة من المبادئ العليا. ومع أن القرآن لا يحدد بنية هذا النظام، فإنه يحتوي على المبادئ التي يجب أن يتقيد بها الجميع. وفي سعينا لتحديد هذه المبادئ، لجأنا إلى أحد مباحث أصول الفقه الذي يسمّى: مقاصد الشريعة. وبما أن المقاصد كانت ذات حضور بارز في نقاشاتنا، فمن الملائم جداً إيراد مدخل إليها الآن.

ماهية المقاصد:

الأصول المبكرة:

أخذ علماء المسلمون المتقدمون المقاصد أصلاً باعتبارها بديهيات إيجابية لجرائم الحدود، ممزوجة بأوامر القرآن والحديث الإيجابية. وتضبط حدود الله تصرفات السلوك الإنساني، وتقرّر العقوبات المادية المفروضة على سوء السلوك.

والحدود الستة هي: القتل، والخيانة (العمالة)، والزنا، والسكر، والسرقعة، والقذف. والمقاصد التي ترتبط بها وتُحفظ هي: الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال، والعرض. فيُحرّم القتل لأن حفظ النفس مقصد أساس من مقاصد الشريعة. والتأمر على الإسلام محرّم لأن حفظ الدين من أصول الشريعة. ويحرّم السكر لأن حفظ العقل والمنطق السليم من أصول الشريعة. ويحرّم الزنا

لأن حفظ النسل والنسب من أصول الشريعة. وتحرم السرقة لأن حفظ المال من أصول الشريعة. ويحرم القذف لأن حفظ عرض المرء وكرامته من أصول الشريعة.

وقد أشار كمالى إلى أن الإجماع السابق على المقاصد بدأ مع العالمين الجوينى والغزالي اللذين حدّداها بخمسة: النفس، والدين، والنسل، والمال، والعقل. ونظراً إلى أن هناك حدّاً أيضاً للقذف، أضاف العالم القرافى بعد نحو قرنين مقصد العرض أو الكرامة.

وذهب بعض علمائنا مذهب ابن تيمية الذي فتح المقاصد على قيم أوسع، ورأوا أنها لا ينبغي أن تقتصر على هذه الستة فحسب، وأن تشمل: العدل، والفضيلة، والحقوق الدستورية، والتميز العلمي، على سبيل المثال لا الحصر. ورأى علماء آخرون أن هذه القيم مدرجة في المقاصد الستة، كالحقوق الدستورية ألحقوها ضمن العرض، وألحقوا التميز العلمي ضمن العقل... وأن هدف إقامة العدل الأسمى ناتج فرعي لتحقيق هذه المقاصد الستة. وكما قال غازي: "العدل فوق المقاصد. ولضمان تحقيق العدل الحقيقي والشامل للجميع، يجب مراعاة المقاصد. فالمقاصد موجودة لتعزيز العدل".

رأى ستورك أن "المقاصد هي المبادئ الجوهرية أو البديهية التي تستند إليها جميع المكونات الأخرى للشريعة". وأوضح أنها مستمدة "من فكرة الضروريات، التي تعني من الناحية المعرفية في الفلسفة الإسلامية: المسلّمات، أو المبادئ غير القابلة للنقاش. وتوجد في كل علم أو اختصاص مثل هذه المسلّمات التي تؤخذ بمثابة معطيات دون نقاش، وتبنى عليها كل النظريات الأخرى. لذا يمكننا أن نسمي المقاصد المبادئ البديهية للشريعة الإسلامية، ونجعلها متطلّبات للدولة".

وقال عودة: إن علم الاجتماع الحديث أكّد هذه المبادئ البديهية التي يكتب عنها العلماء المسلمون منذ قرون. ففي سنة ١٩٤٣، وضع عالم النفس أبراهام

ماسلو نظرية "هرم الإحتياجات" التي تورد خمس إحتياجات رئيسة ضرورية لازدهار البشر، هي:

أولاً: الإحتياجات الفيزيولوجية، مثل: الغذاء والمسكن، التي تقابل مقصد النفس.

ثانياً: إحتياجات الأمان، بما في ذلك أمن الجسم، والوظيفة، والملكية، وهي تقابل مقصد النفس ومقصد المال.

ثالثاً: الحاجة إلى الحبّ والإنتماء، مثل: العلاقات الأسرية، وهي تقابل مقصد النسل.

رابعاً: الحاجة إلى التقدير، وتشمل إبداء الإحترام والحصول عليه، وهي جزء أساس من مقصد العِرض.

وأخيراً: الحاجة إلى تحقيق الذات، وهي تقتضي اتباع غاية المرء في الحياة، باستخدام الإبداع وتطوير القدرات الفكرية^(١). ويرتبط ذلك بمقصدي الدين والعقل.

وليس من المصادفة أن ما يشكّل المقاصد الضرورية لشرع الله هي أيضاً الإحتياجات الأساسية للبشر. فالله لم يشرع لنا مدونة للقوانين فحسب، وإنما كشف لنا عن مصابيح عانيته التي توجّه البشر نحو هذا الإزدهار الإنساني.

وتجدر الإشارة - كما فعل لاريجاني - إلى أنه في الموروث السنّي "أصبحت المقاصد أكثر أهميّةً. من ناحية أخرى، لم يول العلماء الشيعة مثل هذه الأهمية للمقاصد. ورأوا أنه يجب عدم الإقتصار على النتائج في تقويم الحكم، وإنما يجب أن يَقومَ في إطار معايير الشرعية". وفي حين أن السنّة والشيعة يتفقون على وجوب أن يفِي الحاكم بمقاصد الشريعة، فإن العلماء الشيعة يولون أهمية أكبر لشرعية الحاكم.

(١) ينظر:

. H. Maslow, "A Theory of Human Motivation," *Psychological Review*, 50 (1943), 370-396.

النُّهج المعاصرة للمقاصد:

مع أن الفقهاء المتقدمين ركّزوا على تعريف المقاصد بطريقة تقي من العناصر السلبية، أو السلوكيات التي تضرّ بكل مقصد (من جانب عدم)، فإن مناهج البحث الإسلامي في السنين الأخيرة وسّعت تعريف كل مقصد، ليشمل تعزيز العناصر الإيجابية أو السلوكيات التي تحسّن كل مقصد في المجتمع (من جانب الوجود).

وكما قال عودة: "شهد فهمنا للمقاصد على المستوى الأساس تحولاً للمفاهيم. ففي حين أن الفقهاء المتقدمين عبّروا عن المقاصد من حيث العقوبات المطبّقة على الآثام والحفظ من الضرر، فإن المفكرين المعاصرين يتحدثون عن حقوق الإنسان الملازمة التي يتمتع بها البشر نتيجة الشريعة، وكيف تسهم هذه الحقوق في التنمية الشخصية والاجتماعية".

ويعتبر إدخال الأمر بالمعروف امتداداً طبيعياً للفكر القديم الذي ركّز على عقاب الفعل السيء، وبخاصة أنه يماثل الجانب الإيجابي من التعاليم القرآنية الداعية إلى الأمر بالمعروف بالإضافة إلى النهي عن المنكر^(١)، وهو المبدأ المعروف بالحسبة.

على سبيل المثال: إن حفظ النسل من الضروريات التي تقصد الشريعة إلى تحقيقها تقليدياً. وقد تتبّع عودة تطوّر هذا المقصد عبر تاريخ البحوث الإسلامية: عبّر أبو الحسن العامري (ت ٣٨١هـ = ٩٩١م)، في محاولته تحديد نظرية عن المقاصد الضرورية، عن "مزجرة ثلب العرض"^(٢). وطوّر الجويني "نظرية المزاجر" عند العامري إلى "نظرية العصمة"... وهكذا عبّر الجويني عن "مزجرة ثلب العرض" بالحديث عن "عصمة الفروج"^(٣).

(١) ينظر: سورة آل عمران: ١٠٤، ١١٠، سورة الأعراف: ١٥٧، سورة التوبة: ٧١.

(٢) العامري، أبو الحسن: محمد بن يوسف النيسابوري (ت ٣٨١هـ)، الإعلام بمناقب الإسلام (القاهرة: بلا ناشر، ١٣٨٧/١٩٦٧)، ١٢٥.

(٣) إمام الحرمين الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب (الدوحة: الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني، ١٣٩٩ = ١٩٨٠)، ٧٤٧.

وكان أبو حامد الغزالي من وضع مصطلح "حفظ النسل" باعتباره مقصداً للشريعة على مستوى الضروريات^(١)... غير أن الكتاب عن المقاصد في القرن العشرين طوّروا "حفظ النسل" إلى نظرية أسرية. فجعل ابن عاشور على سبيل المثال "رعاية الأسرة" مقصداً قائماً بذاته. وأسهب ابن عاشور في دراسته - النظام الاجتماعي في الإسلام - عن المقاصد المتعلقة بالأسرة والقيم الأخلاقية في الشريعة^(٢).

ولم يعد اتجاه الآراء الجديدة نظرية المزاجر عند العامري أو مفهوم الحفظ عند الغزالي، وإنما مفهومي القيمة والنظام، إذا استخدمنا مصطلحات ابن عاشور.

وهكذا توسّع التصوّر المعاصر لمقصد النسل، لا يشمل حفظ النسب فحسب، وإنما أيضاً لتعزيز قيم الأسرة والزيجات القوية. وتمتدّ هذه العملية إلى المقاصد الأخرى، حيث لم يعد مقصد العقل، مثلاً، يقتصر على الحفظ من السكر، وإنما تعزيز التعليم، والتنمية الفكرية، والبحث والتطوير، والسعي طلباً للمعرفة. وعلى نحو ذلك، لا يقتصر مقصد العرض على الحفظ من القذف وإنما أيضاً تعزيز الكرامة الإنسانية وحقوق الإنسان الملازمة التي تحمي الكرامة الإنسانية وتقدّمها، ويتجاوز مقصد المال الحفظ من السرقة إلى تعزيز التنمية الإقتصادية، وما إلى هنالك.

ما المقصد الأساس والوظيفة الأهمّ للدولة الإسلامية؟

لا يكفي أن نعرف فقط أن لحقوق البشر حرمة لا تنتهك في شريعتنا، كما تعبّر عنها بحوث المقاصد القديمة والمعاصرة. وقد رأى علماؤنا أن من الضروري استعراض الأساس الفلسفي لهذه الحقوق:

(١) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ٢٥٨.

(٢) ابن عاشور، محمد الطاهر، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي (عمّان: دار النفائس، ٢٠٠١)، ٢٠٦.

لماذا يجب أن تكون للحياة، أو المال، أو العقل حرمة؟ وكيف تفسر حقوق الإنسان والحريات الأساسية في الفلسفة والعقيدة الإسلامية؟

قال سنطورك: "المَهْمَةُ الأساس للدولة الإسلامية وأهم وظائفها - وفقاً للفقهاء المتقدمين - هي إقامة بيئة الإبتلاء". وكما تشير العديد من الآيات القرآنية، فإن حكمة الله من خلق العالم وشعبه أن يبتي الناس. كما يقول الله في القرآن: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (١) الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَفُورُ﴾ [الملك: ١-٢]. ويقول أيضاً: ﴿...وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ...﴾ [المائدة: ٤٨].

لكن لا يمكننا أن ننجح في هذا الإختبار إلا إذا اخترنا الطريق المستقيم بملء إرادتنا دون أي إكراه.

وتابع سنطورك: "ليست غاية الدولة الإسلامية أن تجعل الناس مسلمين بالقوة، وإنما أن تقيم بيئة الإبتلاء العادلة. وفي إطار بيئة الإبتلاء، يجب أن يكون الناس أحراراً لينجحوا أو يفشلوا بملء إرادتهم. ومن ثم فإنهم بحاجة إلى الحرية، وبحاجة إلى حقوق. وبخلاف ذلك لا يتحقق مقصد الله من خلق الإنسان".

وكرر كمالى هذه النقطة قائلاً: "إن فلسفة المعتزلة أعطت هذه الحرية - حرية الضمير والعقل - أهمية كبيرة، بحيث إنك إذا تدخلت فيها فإنما تتدخل ببنية الدولة الإسلامية بأكملها". وإذا اعترفنا بأن المُلْك لله - وهو ما اتفق علماءنا لاحقاً على أنه الأساس الأولي للدولة الإسلامية - فإن علينا أن نراعي مقصد الله، وعلينا أن نضمن هذه الحقوق والحريات ونحميها.

وهكذا ليس دور الدولة أن تفرض قانوناً أخلاقياً، بل إن دور الدولة هو فرض العدل. وفي إطار الإبتلاء، يجب أن يكون للأفراد الحرية في اختيار العيش بالطريقة التي تُعجبهم، ما داموا لا يُلحقون أذىً مباشراً بالآخرين. وعندما تلحق أعمال الفرد ضرراً مباشراً بالآخرين، يصبح ذلك قضية عدالة وبالتالي يدخل في

إطار صلاحيات الدولة. وكما قال ستورك: "يمكنك أن تعبد بقرة، لا مشكلة في ذلك، يمكنك أن تعبد النار، لا مشكلة في ذلك، لكن لا يمكنك أن تسرق مال أحد آخر. وعندئذٍ تتدخل الدولة".

إننا جميعاً نمتلك الحقوق والحريات التي تُجملها المقاصد، إذ لا يمكننا في إطار ابتلاء الله للخلق إلا اختيار الطريق المستقيم، بملء إرادتنا ومن دون إكراه. لكن لدينا أيضاً تلك الحقوق لأن النبي ﷺ وسَّع حرمة البشر لتشمل الجميع، بصرف النظر عن الزمان والمكان. فخطبة الوداع - وهي التي دعاها محمود "إعلان المساواة بين البشر" - تبدأ بقوله: "أيها الناس، إن دماءكم وأعراضكم حرام عليكم إلى أن تلقوا ربكم، كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا. ألا هل بلغت؟ اللهم فاشهد"^(١).

وكما أوضح ستورك، كانت حرمة الإنسان في الجاهلية محدودة في الزمان والمكان: "كان للناس حرمة طوال الوقت في الكعبة (المسجد الحرام) فحسب، وحرمة عامة في الأشهر الأربعة، التي تُحظر فيها الحرب على القبائل العربية، كي تشارك في الحجِّ وتُمارس التجارة". وفي خطبة الوداع، ألغى النبي ﷺ حدود الزمان والمكان على حرمة البشر كما كانت في الجاهلية، وعمم حرمة الإنسان في كل زمان ومكان. وبدلاً من أن يخاطب قائلًا: "أيها المؤمنون"، وهي دعوة تكثُر في القرآن، خاطب النبي ﷺ كل الناس. وباعتبارنا القيمين على رسالته في العصر الحديث، علينا مؤازرة رسالة حقوق الإنسان العامة في إطار دولة إسلامية. وإذا ما أنكرنا هذه الحقوق والحريات على أحد، فإننا نتخلَّى في الوقت نفسه عن المعيار الذي اختطه النبي ﷺ، ولا نحقق في الوقت نفسه الغاية الإلهية من ابتلاء البشر.

(١) متفق عليه، عن أبي بكر: البخاري، الصحيح، رقم: ١٧٤١. مسلم، الصحيح، رقم: ١٦٧٩.

النتائج المترتبة على النهج المقاصدي:

لننهج المقاصدي، تجاه تحديد وتصنيف الحكم الإسلامي، نتائج جليّة على كيفية تفكيرنا في القانون، ضمن الدولة الإسلامية ومقاربتة، كما أشار عودة، فإنه يمثّل "أداة لتجديد الفكر الإسلامي بأكمله".

أولاً: التركيز على مقاصد الشريعة يتلاءم مع التركيز على الغايات، بدلاً من الوسائل الخاصة لتحقيق تلك الغايات. وقد ميّز العالم المصري المعاصر محمد الغزالي "بين الوسائل والأهداف. فأجاز انتهاء الأولى لا الأخيرة"، كما شرح عودة. فعندما تتغيّر الأحوال، تتغيّر أيضاً الوسائل الملائمة لتحقيق غاية محدّدة. وأضاف عودة: إن "هذا المنظور يحرز تقدّماً في الفكر السنّي والشيوعي، ولا يقتصر على مذهب بعينه". على سبيل المثال: "ذكر محمد الغزالي نظام غنائم الحرب، على الرغم من أنه مذكور صراحة في القرآن، كمثال على الوسائل المتغيّرة"^(١). فبما أن الجيوش الحديثة تزوّد قوّاتها بالمكافآت المالية، والأسلحة، والدروع، فلا حاجة إلى تزويدهم بغنائم الحرب التي كانت في الماضي تتكوّن من أسلحة الأعداء المستولى عليها ودروعهم.

ومن الأمثلة الأخرى التي قدّمها عودة: رؤية الهلال لتحديد بداية رمضان، فعلى الرغم من الأمر الوارد في الحديث بصيام رمضان عند رؤية الهلال، فإن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث توصل إلى أن "الحسابات الفلكية الصرف، مقارنة برؤية الهلال، يجب أن تكون اليوم وسيلة لتحديد بداية الشهر". ومن هذا المنظور فإن الهدف الجوهرى للخطاب القرآني مهمّ جداً، وربما يحتمّ تغيير أحوال المجتمع أو قدراته أو يسوّغ بديلاً ووسيلة أفضل في الغالب لتحقيق ذلك الهدف النهائي.

ثانياً: يقتضي النهج المقاصدي التمسك بشدّة بروح القانون أو غايته. وكما أوضح كمالى بأن الشريعة "هادفة"، وأن المقاصد تمثّل "الغاية الأساس للنص،

(١) السقا، محمد الغزالي، السنّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث (بيروت: دار الشروق، ٢٠٠٥)، ١٦١.

ومقصده، وعلته". وقال: "مع أن المقاصد متجدّرة بالتأكيد في تعاليم القرآن والسنة، فقد أشار الفقهاء إلى أن المقاصد تنظر أيضاً وراء النصّ في الفلسفة العامّة لهذه التعاليم وغاياتها". وبما أن "غاية حكم ما هي دائماً القوّة المحرّكة للحكم"، فإنه يجب احترام مقاصد الشريعة دائماً، حتى إذا عنى ذلك الإجتهد في مورد النص، وتعليق الحكم في حالات استثنائية تُحبط مقصود الحكم.

تسمّى هذه الحكمة والبراعة في تطبيق الشريعة: "السياسة الشرعية". وقد أوضح كمالى أن "الفكرة من وراء السياسة الشرعية هي ألا تحكّم أي دولة بموجب النصّ فحسب. ففي بعض الأحيان تتخذ قراراً يتعارض مع أحكام محدّدة للشريعة، مع أنه ينسجم مع روح الشريعة". وأعطى مثلاً بمن اشتكى إلى عمر ابن الخطاب أنّ والي مصر عاقبه من دون سبب، وبدلاً من معاقبة الوالي بالجلد، عاقبه عمر بغرامة مالية، حيث أدرك أن معاقبة مسؤول بارز في الدولة أمام عامّة الناس ليست سياسة سليمة. وفي المحكمة، يطبّق الحدّ إذا سرق أحدهم. لكن "إذا كان هذا الشخص قد سرق للمرة الأولى، وندم فعلاً على ما قام به، ومن غير المرجّح أن يعيد الكرّة ثانية، فهل تطبّق العقوبة (القصوى) نفسها على هذا الأثم"؟ الشريعة لا تخلو من الحكمة. وهذه الحكمة في تطبيق الأحكام، أو السياسة الشرعية، مكّون مهمّ من مكّونات الحكم إذ كما قال غازي، "إن الدول الإسلامية ستواجه دائماً قضايا تنشأ عن التعارض بين أوامر الشريعة ومتطلّبات الواقع".

المقاصد والحدود:

من الواضح أن على الدولة أن تحفظ المقاصد الأساسية للشريعة، أي: تلك القيم التي تحفظها عقوبات الحدود. لكن هل على الدولة - في النهاية - أن تطبّق العقوبات المنصوص عليها في القرآن للسرقة، والزنا... إلخ؟

خضع ذلك لنقاش مهمّ، إذ إن صور البتر والرجم هي - في الغالب - الصور الأولية التي يستحضرها مصطلح "الشريعة" لدى من لا ينتمون إلى شريعتنا. بل

إن كثيراً من المسلمين يتمسكون بفكرة أن الدولة الإسلامية هي الدولة التي تطبق عقوبات الحدود. وكما أشار تون عبد الحميد، "في ماليزيا، يقدم ٩٠ في المئة ممن يدعون أن بلدهم ليس دولة إسلامية سبباً واحداً فقط: عدم تطبيق أحكام الحدود". وقد قال كمالى: إن الاعتقاد بأن تنفيذ الحدود يضمن تلقائياً الإمتثال للشريعة ينشئ (دولة حدود) لا (دولة إسلامية).

أنحى غازي باللائمة على العلماء المسلمين في القرن العشرين، لاستحداث الاعتقاد بأن تطبيق الحدود يعرّف الدولة الإسلامية. وفي هذا الزمن، حُث العديد من القادة المسلمين على إنفاذ أحكام الشريعة في دولهم: معمر القذافي في ليبيا، وجعفر النميري في السودان، ومحمد ضياء الحق في باكستان. وعندما دعوا العلماء المسلمين لتقديم المشورة لهم، صاغ هؤلاء العلماء قانوناً جنائياً من الحدود.

وأوضح غازي: "في الماضي، كان الاعتقاد أو الفهم الشائع أن الشريعة تعني المساواة، وتعني العدل، وتعني وصول الشخص العادي إلى البلاطات أو الحكّام". غير أن هؤلاء الحكّام ومستشاريهم "تجاهلوا العدالة الاجتماعية، والمساواة، والبساطة، وتحسين فرص الإنسان العادي. فالعدل يوجد في صميم الشريعة، لكن بما أنه ربما كان من الصعب على العلماء المسلمين دعوة هؤلاء القادة إلى التركيز على هذه المجالات، فإنهم لم يفعلوا ذلك".

وتابع غازي بأن الحكّام يرون أن تطبيق الحدود أمر سهل. "فذلك لا ينتزع أي شيء منهم أو يكلفهم أي شيء. لكنهم إذا ركّزوا على العدالة التنفيذية، فإن ذلك يتطلب من طبقة من الأشخاص تقاسم ثروتهم، وهم ليسوا مستعدين لفعل ذلك". وبدلاً من العمل على إدخال تغييرات جوهرية، ما على حكّام هذه الدول القائمين إلا الأمر "باعتقال السارق وقطع يده. فذلك لا يكلفهم شيئاً".

وأضاف كمالى: إن هذا الفهم السائد للحدود فكرة فقهية، وإن كلمة حدود لا تستخدم بمعنى العقوبات الإلزامية أو الثابتة في القرآن. "فنظراً لأن حدّ الشيء

لغةً يعني متناه، فإنه يجب اعتبار عقوبات الحدود متناهها، لا عقوبات إلزامية".
 على سبيل المثال: يبحث القرآن عقوبة الإعدام باعتبارها العقوبة القصوى للقتل.
 لكن "يُحْتَأْهُمُ الضَّحِيَّةُ عَلَىٰ أَخْذِ عَوْضٍ مَالِيٍّ مِنَ الْقَاتِلِ بَدَلًا مِنَ السَّعْيِ وَرَاءَ
 الْعُقُوبَةِ، بَلْ إِنْ مِنَ الْأَفْضَلِ الْعَفْوُ عَنِ الْقَاتِلِ تَمَامًا". قال الله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا
 عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ
 بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ
 فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥]، وقال: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا
 وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [الشورى: ٤٠].

وكما رأينا من المثال أعلاه عن السارق للمرة الأولى التائب، فإن حدة
 العقوبة تتوقف على عدد من العوامل، والقرآن يعين الحدود القصوى لما يمكن
 أن تكون عليه العقوبة.

كما أن سابقة عمر بن الخطاب الواردة في النقاش أعلاه - حيث عدل عقوبة
 الحد إلى غرامة في حالة معينة - تظهر أن الحدود تخضع للسياسية الشرعية، وهي
 ليست غايات مطلقة بل وسيلة لغاية. وقد تكون الغرامة بدلاً من العقوبة البدنية
 أكثر ملاءمة في بعض الحالات، وذلك من الإعتبارات المهمة التي تُراعى عند
 مناقشة تطبيق الحدود في الدولة الإسلامية.

على العموم، رأى العلماء أن من المهم جداً تحديد الدولة الإسلامية بالنظر
 في أحكام الشريعة الإيجابية: ما نوع المجتمع الذي يتصوره القرآن؟ وكيف
 تستطيع الحكومة تطوير مجتمعا إلى مجتمع عادل؟

الجواب: هو الوفاء بمقاصد الشريعة، بطبيعة الحال: حفظ الدين، والنفس،
 والنسل، والعقل، والمال، والعرض. الدولة المدفوعة بالمقاصد هي صورة
 معاكسة للدولة القائمة على الحدود، ونعني بها: تلك التي تقر بالحدود بالتركيز
 على النتائج اللازمة الإيجابية، أي: المقاصد. ولمن لا يستطيعون أن يروا دولهم
 "إسلامية" إلا إذا طبقت الحدود، كما وصفهم تون عبد الحميد، علينا أن نقول:

إن الدولة المقاصدية تراعي الحدود لا بتطبيقها، وإنما بفهم جوهرها، وبتعزيز المجتمع الذي يمثل المثل الواردة في القرآن.

يقول الله تعالى: ﴿...وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ...﴾ [البقرة: ١٧٩]، مشيراً إلى أن الغرض من القصاص هو المحافظة على الحياة وتقدمها. وإذا كان هناك طرق بديلة للقيام بذلك، فإننا لا ننتهك الحدود باستخدام مثل تلك الطرق، بل نقدم غاياتها الأساسية ونراعي قيمها. وكما يقول الله تعالى: ﴿...وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا...﴾ [المائدة: ٣٢]. ومن المعتمد في أحكامنا الفقهية أن الصفح أو قبول الدية خير من المطالبة بقتل القاتل. الحالة المثلى هي: ألا نصل إلى ذلك الحد للعقوبة، وإنما أن نحافظ على الحياة والأهداف الأخرى للأحكام في سعينا لإقامة العدل في مجتمعاتنا.

بدلاً من تحديد الحكم الإسلامي بتطبيق بعض العقوبات، فإننا نطالب الدولة أن تركز على التنمية البشرية، أي: قدرتها على إقامة ذلك النوع من المجتمع الذي يصوره القرآن ويعزز المقاصد الستة للشريعة. فهو ليس مجتمعاً يطبق عقوبات الحدود، وإنما مجتمع لا يرتكب فيه أحد أيّاً من آثام الحدود الستة، مجتمع أفضل وأكثر تقيداً بالشريعة، ودولة إسلامية أكثر كمالاً من المجتمع الذي تطبق فيه عقوبات الحدود، ويرتفع فيه مستوى ارتكاب هذه الآثام.

أسس الدولة الإسلامية

هل يأمر القرآن المسلمين بإقامة دولة إسلامية أو أي نظام سياسي؟

يفترض كثير من المسلمين في العالم، أن القرآن يأمر المسلمين بإقامة دولة، لكنّ غازي أشار إلى أن "مطلب القرآن الرئيس والجوهري من المسلمين هو إصلاح أنفسهم على المستوى الفردي، من ناحية القيم والمعايير الإسلامية الإجتماعية، والثقافية، والأخلاقية".

وقال ثانياً: إنه "يأمر المسلمين بأن ينظّموا أنفسهم جماعياً في جماعة المؤمنين".

وبعد تحقيق ذلك المطلب ونشوء الأمة فحسب، "يكون على المسلمين الذين لديهم سلطة سياسية أن ينظّموا دولتهم والمسائل السياسية، بطريقة تمكّنهم من تنفيذ المبادئ الإسلامية المطلوبة من الدولة". ويلاحظ أن المبادئ الشرعية القرآنية، مثل: قانون العقوبات أو الإشارات إلى القانون الدولي لا تسنّها إلا حكومة الدولة. غير أنه شدّد على أن "القرآن لا ينص البتة بوجوب إقامة دولة. وإنما يشير إلى أن على المسلمين تنفيذ هذه المبادئ إذا دانت لهم السلطة السياسة في مكان ما. وهم غير مطالبين بتنفيذ هذه المبادئ إذا لم ينالوا السلطة السياسية".

ولدعم ذلك أورد غازي أمثلة من المجتمعات الإسلامية الأولى، وبعضها كان موجوداً في زمن النبي ﷺ، كما في الحبشة، عاشت ولا تزال حتى اليوم تحت حكم غير المسلمين: "لم يطلب النبي ﷺ أو خلفاؤه من هذه المجتمعات

المسلمة التي كانت تعيش خارج حدود الدولة الإسلامية تنفيذ قانون العقوبات الإسلامي، أو تنظيم الحجّ، أو الثورة على البنى السياسية القائمة، أو تنظيم أنفسهم سياسياً، أو تحويل مواطنهم إلى دول إسلامية. وإنما تركوا وشأنهم. واستمروا في العيش مسلمين صالحين على المستوى الفردي وواصلوا تعليم أبنائهم الأخلاقيات الإسلامية. ولم يكن مطلوباً منهم إلا التشريع الإسلامي الاجتماعي، والأخلاقي، والثقافي".

شبه غازي هذا الأمر المشروط بالحكم وفقاً لمبادئ القرآن بالزكاة، أحد أركان الإسلام الخمسة. فعلى الرغم من الأهمية الكبرى للزكاة، لا يطلب إيتاؤها إلا من المسلمين الذين يفون بشروط محدّدة. يجب على المسلم المعني أن يكون فوق حدّ الفقر ويجب أن يتوفّر بيت مال أو عامل للدولة يجمع الزكاة. وبخلاف ذلك، لا يكون على المرء أن يدفعها. وبالطريقة نفسها، لا يطلب القرآن من المسلمين إنشاء دولة بحدّ ذاتها، ولكنه يحتوي على المبادئ التي تدار الدولة بموجبها إذا حكم المسلمون.

كما أنه لا يوجد في القرآن أو السنة ذكر للدولة، أي: كيان رسمي يمكن أن يكون فيه المرء مواطناً ويدين له بالولاء. فهذا المفهوم "للدولة" تطوّر حديثاً، توجد جذوره في التغيّرات السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية في أوروبا ما بعد عصر التنوير. ومع أن في وسع المرء إرجاعه إلى صلح وستفاليا في سنة ١٦٤٨، فإنه يرتبط ارتباطاً مباشراً بالثورتين الأميركية والفرنسية في سنة ١٧٧٦ و١٧٨٩. وقبل هذه الدولة القومية الحديثة، كانت الحدود غير محكمة، والناس يعرفون أنفسهم بهويّاتهم العائلية، أو العشائرية، أو القبلية بدلاً مما نسّميه اليوم هوية "وطنية" تقوم على خطوط جغرافية واضحة المعالم.

وقد رسمت الأبحاث الحديثة تاريخ الدولة القومية وتطوّرها، لكن أكثر ما يهّم نقاشاتنا أن أيّاً من ذلك التطوّر لم يأت من المصادر أو الحضارة الإسلامية. وكما أشار لاري جاني: "... لأن هذا المفهوم للدولة جديد إلى حدّ ما، فإن ذلك

يمنعنا من إيجاد جذور أو أفكار إسلامية متلازمة مع طبيعة هذه الوكالة الجماعية".

وأشار الأستاذ كمالى إلى أن تفحص اشتقاق كلمة "دولة"^(١) المعاصرة بالعربية يبيّن أنها كانت تعني قديماً: "انقلاب الحال بعد عزّ"، أو "طفرة"، أو "الحياة الحاضرة"، أو "الحياة القادمة"، وتعني أيضاً: "قائصة الطائر" في بعض السياقات. لكنها لم تكتسب دلالة سياسية إلا في الفترتين العثمانية والمملوكية. بل إن نصوصنا التشريعية لا تذكر أيّ نوع معيّن من المؤسسات الحكومية، كما أن معظم التاريخ السياسي الإسلامي غير معياري. وكما قال غازي: "علينا أن نوّكد أننا نجلّ هذا الماضي ونقدّره، مع ذلك فإن تاريخ التجارب الإسلامية، في تشكيل كيانات سياسية في أعقاب الخلفاء الراشدين الأربعة، لا تشكّل أي قيمة معيارية".

فنموذج الخلافة، كما تشكّل بعد الخلفاء الراشدين، ليس وصفاً للحكم الإسلامي المثالي. بل هناك، كما يقول كمالى: العديد من الانحرافات عن المبادئ القرآنية ضمن تاريخ حكم الخلافة. وأوضح كمالى، "أن البيعة همّشت، ولم يولّ أحد اهتماماً بالشورى... ثم جاء زمن أكّد فيه علماء أجلاء مثل الغزالي وآخرين أن ستين سنة من الطغيان أفضل من يوم واحد من الفوضى. وهذه انحرافات خطيرة عن المبادئ القرآنية". وأقرّ محمود ذلك قائلاً: "لم يكن سلوك الحكّام المسلمين السابقين إسلامياً بالضرورة".

فبعد حكم الخلفاء الراشدين، اتبعت السلالتان الأموية والعبّاسية أسلوب حكم تأثّر تأثراً شديداً بالإمبراطوريتين البيزنطية والفارسية. وفي ذلك الوقت أصبح اللقب الأوّل خليفة رسول الله ﷺ مرادفاً للقب ملك وسلطان. ومع أن بعض هؤلاء الحكّام كانوا أفراداً مثاليين، فإن النظام السائد كان بعيداً عن التوافق مع المبادئ المعيارية للحكم الإسلامي.

(١) وفقاً لمعجم لين [مدّ القاموس].

لا يقدّم القرآن والسنة نموذجاً محدّداً للحكم، لكن لدينا أمر قرآني بالتقيّد بمجموعة من المبادئ. وتشمل هذه المبادئ: العدل، والإحسان (الإمتياز في السلوك وفعل الخيرات)، والحسبة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، والشورى، والبيعة، وغيرها.

وكما أكد كمالى، "لقد شدّدنا - نحن المسلمين - كثيراً على الشكل لا على جوهر القيم الأخلاقية. والإسلام لا يُعنى بالأشكال، بل بالمعاني. ولا يُعنى بالوسائل بقدر ما يُعنى بالغايات. الإلتزام بشكل القيادة الذي يتقيّد بمجموعة من المبادئ هو التزم قرآني، لا إذا كان اسم الدولة يُظهر التقوى والإستقامة".

وأضاف محمود النقطة ذات الصلة بأن القرآن ليس كتابَ وُصُفاتٍ لإقامة دولة أو كتابة دستور. واستمدّ من تجربته في شبه القارة الهندية: "باستخدام مصطلحات الدستور الهندي والباكستاني، القرآن والسنة لا يقدّمان سوى المبادئ. لقد قلت ذلك وأكرّره هنا الآن: إنهما لا يقدّمان دستوراً ملموساً للدولة، وإنما يقدّمان مبادئ توجيهية لسياسات الدولة فحسب". وهذه المبادئ الأساسية والتوجيهية هي التي سعينا إلى تحديدها مع تقدّم المشروع.

لكن كان هناك أسئلة جوهرية أخرى يتعيّن علينا الإجابة عنها أولاً.

كيف ظهر مصطلح "الدولة الإسلامية"؟

نظراً إلى أن نموذج حكم الدولة ظاهرة حديثة تاريخياً، فليس من المفاجئ ألا يوجد مصطلح "الدولة الإسلامية" في نصوصنا التشريعية، وألا يبرز في أي من الكتابات الإسلامية قبل القرن العشرين. وبالنظر إلى أن نموذج الدولة القومية للحكم لم يظهر في سياق إسلامي، فمن الواضح أن مصطلح "الدولة الإسلامية" هو أسلمة لمفهوم أجنبي (الدولة القومية). لكن قبل أن ننظر في المصطلح نفسه، تطرقت نقاشاتنا إلى ما يعنيه أن تكون السلطة السياسية "إسلامية".

هل كنا دائماً نسمي أنفسنا مسلمين ومؤسسائنا إسلامية؟

أُطلعتُ العلماء على فكرة حصلتُ عليها من عالم الدين المقارن الكندي ولفرد كانتول سميث. فقد أشار إلى أن الأسماء التي نستخدمها لنصف أنفسنا دينياً، وضعها آخرون، ولم تُعتمد إلا في وقت لاحق من الجماعة الموصوفة: فالمسيحيون الأوائل لم يسمّوا أنفسهم مسيحيين، بل هذا الإسم منحه لهم الرومان، ولم يُعتمد تماماً من قبل الطائفة المسيحية إلا في وقت لاحق^(١). وعلى نحو ذلك، لم يُطلق المسلمون على أنفسهم هذا الإسم في البداية، ولم يفكروا في مؤسسائهم الاجتماعية باعتبارها إسلامية.

وقد ظهرت هذه التسمية في نهاية القرن الأول بعد وفاة النبي ﷺ عندما تزايد احتكاك المسلمين بغير المسلمين^(٢). فنحن في ما بيننا لا نتحدث عن الخلافة "الإسلامية" أو الشريعة "الإسلامية" وإنما عن الخلافة والشريعة، ويرجع ذلك إلى أننا جميعاً مسلمون. ويوحى استخدام هذه التسمية بأننا ننظر إلى أنفسنا بأعين غير المسلمين، ونسمي أنفسنا بما أسمانا به الآخرون.

لطالما دهشت من أن الله في القرآن لم يخاطب أتباع النبي ﷺ بوصفهم بالمسلمين، وإنما بوصفهم بالمؤمنين^(٣). ويرد في القرآن دائماً: (يا أيها الذين

(١) ينظر:

Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1991).

(٢) ينظر:

Donner, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2010).

(٣) قال الله تعالى: «... هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلِ وَفِي هَذَا...» [الحج: ٧٨]، لأن "مسلم" تسمية شائعة اليوم، وكثير من ترجمات هذه الآية لا تترجم المعنى الحرفي لكلمة "مسلم"، أي: "من يسلم لله". غير أن الله يدعو إبراهيم أيضاً بأنه مسلم، في قوله تعالى: «مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» [آل عمران: ٦٧]. وحواريي المسيح بأنهم مسلمون، في قوله تعالى: «وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ» [المائدة: ١١١]. وبما أن المؤمنين بالله في الديانات الإلهية السابقة لم يسمّون مسلمين بالمعنى الحرفي، فمن الواضح أن مصطلح مسلم في القرآن يستخدم وفقاً لمعناه الحرفي (أسلم نفسه لله) بدلاً من اعتباره اسماً أو تسمية.

آمنوا) أو: (قل للمؤمنين)، لكن لا يرد البتّة: "يا أيها الذين أسلموا" أو: "قل للمسلمين". وكان أوّل لقب أطلقه أتباع النبي على خليفتهم: "أمير المؤمنين"، لا "أمير المسلمين". لكن بعد ١٠٠ سنة على وفاة النبي ﷺ، أصبح من المعتاد أن نعرّف أنفسنا بالمسلمين، لا سيما لتمييز أنفسنا عن الآخرين "المؤمنين بالله"^(١).

كيف أصبح مصطلح "الدولة الإسلامية" مفهوماً راسخاً في الخطاب المعاصر؟

نظر فريق علمائنا في الأسباب التي دعت الناشطين والسياسيين المسلمين في القرن العشرين، إلى اعتماد مثل هذا المصطلح، وكيف اختلف مفهومهم للدولة الإسلامية عن الأفكار الإسلامية الأولى للحكم. أبلغ غازي الفريق بأن مصطلح "الدولة الإسلامية" لم يستخدم البتّة من قبل العلماء المسلمين الأوائل، وإنما روّجت له الحركات الإسلامية التي ظهرت في النصفين الأول والثاني من القرن العشرين، مثل: "الجماعة الإسلامية" في شبه القارة الهندية، و"الإخوان المسلمون" في الشرق الأوسط، و"حزب مسيومي" في إندونيسيا، وما إلى هنالك. وقال: "هذه الحركات السياسية ظهرت عندما كان المسلمون يمرون في فترة قاتمة جداً. فقد زالت الإمبراطورية العثمانية، وخضعت معظم البلدان الإسلامية لاحتلال القوى الإستعمارية، ووضعت الحرب العالمية الأولى نهاية لأي مكانة متبقية للمسلمين". وتابع غازي:

"راقب بعض العلماء المسلمين هذا الوضع، ولاحظوا أن كل الإيديولوجيات والثقافات تحظى بدعم قوة سياسية كبرى، الشيوعية تحظى برعاية السلطة السياسية الجبّارة في روسيا، والإمبراطورية البريطانية تروّج الثقافة الغربية، وهكذا. ونتيجة لذلك رأت الحركات السياسية الإسلامية في القرن العشرين، أنه يجب أن يكون للإسلام دولته. وحاولت تنظيم الحركات السياسية لتعبئة

(١) يشير القرآن إلى المؤمنين من أهل الكتاب: ﴿وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ خَاشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ تَمَنَّا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [آل عمران: ١٩٩].

الجماهير المسلمة، لإقامة ما اعتبرته دولة إسلامية. كانت تلك أوقات يمكن فيها تسويق المناشدات الرومانسية للجماهير المسلمة، وحظيت فيها المناهج المثالية بقوة كبيرة في الكتابات الإسلامية. ففي شبه القارة الهندية - على سبيل المثال - كان أشهر الكتاب المسلمين يجنحون نحو المثالية. واستحوذ أبو الكلام آزاد، وأبو الأعلى المودودي، ومحمد إقبال، وغيرهم، على مخيلة الشعب. وهؤلاء لم يكونوا جميعاً فقهاء، ولكن كانت غايتهم ذات دافع إسلامي، وأرادوا أن تنهض الجماهير الإسلامية".

وكما لاحظ غازي أعلاه، فإن العديد من العلماء المتأخرين الذين دعوا إلى الحاجة إلى دولة إسلامية لم يكونوا فقهاء. في حين أن أسلافهم المفكرين الذين تعلموا العلوم الإسلامية، مثل: التفسير، والحديث، والفقه، والسيرة، والكلام، والأدب^(١)، لم يُعنوا البتة بإقامة دولة "إسلامية". وكان الجيل الحديث، الذي تعلم في سياق غربي، وشهد الإرتقاء التكنولوجي للغرب، وفرض الإستعمار في بلدانهم، هم الذي استخدموا الإسلام لتوحيد أهدافهم السياسية، وتأطيرها في مقاومة القمع الأجنبي. ورأى غازي أنه في هذا السياق أصبحت الفكرة التي ظهرت في القرن العشرين بأن إحياء الإسلام يمرّ عبر إنشاء دولة إسلامية "جدول أعمال سياسياً بدلاً من جدول أعمال لإصلاح الجماهير المسلمة أو تجديدها أخلاقياً".

لكن هل يهمّ إذا كان مصطلح "الدولة الإسلامية" يمثل قيمنا تمثيلاً أصيلاً أم لا، وأنه تترتب عليه نتائج ربما لا نقصدها؟ أزعّم أنه يهمّ. فاللغة والمصطلحات التي نستخدمها مهمة جداً، لأنها تؤثر في كيفية تفكيرنا في أنفسنا وفي مجتمعاتنا. فعندما نقول: إن شكلاً معيناً من أشكال الحكم هو ما يأمرنا به الإسلام والقرآن - بإطلاق اسم الدولة الإسلامية على شيء ما - فإننا نرتكب إساءة استخدام خطيرة للغة. وعلى نحو سؤالنا الإفتتاحي: "هل يأمر القرآن المسلمين بإقامة دولة؟"، فإن

(١) الحديث، والفقه، وتفسير القرآن، والسيرة النبوية، وعلم الكلام، والأدب.

هذا المنظور يعامل المفاهيم كما لو أنها كائنات تستطيع أن تتحدّث وتوجّه إلينا الأوامر.

لإيضاح هذه النقطة، دعونا ننظر إلى استخدام اللغة في مفاهيمنا العلمية. ففيها نشهد كائنات حقيقية أنطولوجياً تتحدّث. على سبيل المثال: الله يتحدّث، النبي ﷺ يتحدّث. ونحن نقول: "قال الله تعالى في كتابه الكريم"، أو: "قال رسول الله ﷺ في حديث صحيح". ونجد من المستغرب أن نقول: "قال القرآن" أو "يقول الحديث". من ناحية أخرى، يشيع أن نسأل بالإنكليزية: "ماذا يقول الإسلام عن هذا؟" وفي العربية القديمة لا نقول هذه العبارة. مع ذلك، من الشائع أن يسأل المتحدّثون العرب المعاصرون: "ماذا فهمُ هذا في الإسلام"؟^(١)

إن خطورة هذا النوع من اللغة أنه - أولاً - غير دقيق. فالقرآن هو كتاب كلام الله، وليس متحدّثاً بنفسه. والإسلام ليس فاعلاً، فالله فاعل، والنبي ﷺ فاعل، ونحن فاعلون. ويترتب على ذلك نتائج شديدة الأهمية. فهذه الإساءة لاستخدام اللغة تؤدّي إلى الافتراض بأن هناك جواباً صحيحاً واحداً لسؤال ما، أي ما دعاه ستورك: "تجميد ما هو إسلامي، في حين أنه متحرّك جداً في الواقع".

عندما تصيغ سؤالك كما يلي: "ماذا يقول الإسلام عن كذا وكذا؟"، فأنت تفترض وجود جواب صحيح واحد لكل الأزمنة والمجتمعات. من ناحية أخرى، إذا صغته على نحو: ماذا يقول الله؟ أو النبي ﷺ؟ أو الخليفة؟ أو أحد المفتين عن مسألة ما؟ يكون هناك اعتراف ضمني بأن هؤلاء الفاعلين يمكن أن يحكموا - أو حكموا - بطريقة ما في سياق معيّن، وبطريقة أخرى في سياق آخر. بعبارة أخرى: يتيح ذلك مجالاً لأكثر من جواب "صحيح" واحد.

(١) ينظر: Smith, 76.

"توجد هنا عملية مأسسة، وتجسيد مفهومي للمجرّدات. فتحوّل المفاهيم، والمصطلحات، والاهتمام من التوجّه الشخصي إلى مثال، ثم إلى تجريد، وأخيراً إلى مؤسّسة". وهكذا يتحدّث هذا الكيان المجرّد والممأسس ويتصرّف كشخص، على الرغم من الإفتقار الفعلي للوضعية الشخصية.

ومن المعروف أن النبي ﷺ قدّم إجابات متعددة عندما طُرح عليه السؤال نفسه من شخصين مختلفين، في سياقين مختلفين. وفي الأزمنة الحديثة، قوّض العديد من المسلمين هذا الحيز الذي يتّسع لتنوّع الآراء واختلافاتها الدقيقة، نتيجة هذه الطريقة الجامدة للتفكير، وبالتالي اعتبروا من لا يتفق مع رأي معيّن أنه "غير إسلامي"، وقد أدّى الفقد التدريجي لهذا الفهم في الحقبة الحديثة، وبروز التخيّل بأن الإسلام يجب أن يشرع شيئاً واحداً لجميع البشر في كل الأوقات، إلى ظاهرة التكفير المؤسفة، حيث يحكم على شخص بالردّة لمجرد أن لديه رأياً آخر.

هل يمكن أن تكون الدولة مسلمة؟

ناقشنا بعمق الآثار المترتبة على صفة "إسلامي". لكن ما حقيقة "الدولة"؟

هل يمكن أن يكون للدولة هوية دينية؟

برز هذا السؤال أثناء نقاشنا حول إذا كان من الضروري أن تعلن دولة ما عن نفسها بأنها إسلامية كي تكون كذلك. وهو نقاش سنتناوله بمزيد من التفصيل في الفصل الآتي.

والسبب الذي يبدو معقولاً لأن يكون لدولة ما هويّة دينيّة، هو السبب نفسه الذي يدعونا إلى التصدّر أن في استطاعة دولة ما أن "تعلن" عن أي شيء بالمطلق، كما أننا نفكر في الدولة باعتبارها كياناً مؤسّساتياً، ذا هوية و"شخصية اعتباريّة" قائمة بذاتها، وهي أسمى و متميزة عن الناس الذين تحكمهم ويعيشون فيها.

إنّ معاملة مجتمع سياسيّ كأنه شركة لهو تطوّر تاريخي حديث. فمن الناحية التاريخية، كان السلطان أو الخليفة في العالم الإسلامي يحكم مجتمعات مختلفة. وقد أتاحت هذه البنية للمجتمعات المختلفة أن تحكم نفسها داخلياً تحت المظلة الواسعة للإمبراطورية. وكانت علاقة بين فرد ومجموعات من الأفراد. لكن في أعقاب الثورتين الأميركية والفرنسية، وإنشاء فكرة الجمهورية، بدأ مفهوم الدولة يبدو أشبه بالشركة. ومن الناحية القانونية، تعامل الشركة كما لو أنها فرد، أو كيان اعتباري

لديه حقوق والتزامات متميِّزة عن حقوق والتزامات مساهميه. ويشبه المواطنون في هذا المفهوم للدولة المساهمين في شركة - حيث الأرض شبيهة بأسهم الشركة - خاصة بالنظر إلى أن ملاك الأراضي في أميركا كانوا الوحيدين الذين يحقّ لهم التصويت. ومنذ ذلك الوقت حتى اليوم، أصبحت العلاقة بين الدولة والمواطنين شبيهة بتلك القائمة بين كيان الشركة والمواطنين الأفراد.

ولأننا نفكر في الدولة بمثابة شخص، فمن المعقول أن تعلن دولة ما أي شيء عن نفسها، بما في ذلك المبادئ والسياسات. لكن هل يمكن أن تتبنّى الدولة معتقداً دينياً ثم تعلن عنه؟ لكي يصبح المرء مسلماً، فإن عليه أن يعلن الشهادتين. فهل تستطيع الدولة أن تعلن شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله؟ إذا كان في وسع الدولة أن تعلن عن نفسها مثلما يفعل المسلم، ألا يجب عليها أن تدفع الزكاة، وتحجّ، وتصلّي، وتصوم في رمضان؟

ربط تون عبد الحميد هذا النقاش بقرار اتُّخذ في ماليزيا يفرض على الشركات والشركات المساهمة دفع الزكاة. مبرر ذلك - وفقاً للجنة المقررة - هو دين "الأشخاص الذين يقفون خلف الشركة"، حتى إذا كانت الشركة الأم غير مملوكة لمسلمين. لكن تون عبد الحميد شكك في قرار اللجنة، وتساءل إذا كان هناك أحد غير البشر يمكن أن يكون مسؤولاً عن أداء العبادات الدينية. وسأل: "هل تشمل العبارة القرآنية: (يا أيها الذين آمنو...) أحداً غير البشر؟". واستشهد ببحث أصدره مجلس علماء جنوب أفريقيا بعنوان "مفهوم المسؤولية المحدودة - مفهوم لا يُدافع عنه في الشريعة": "يعلم الجميع أن الزكاة ركن من أركان الإسلام. وتؤول المسؤولية عن هذه الفريضة إلى المسلمين - البشر المسلمين لا الكفار - ولا تنتقل بخاصة إلى الكائنات غير الحيّة كالقمح والأرز"^(١). وقال تون عبد الحميد: إذا أرادت حكومة أن تفرض ضريبة على الشركات، فلتفرضها عليها

(١) ينظر:

Mujlisul Ulama of South Africa, "The Concept of Limited Liability—Untenable in Shariah," (n.d), 23. <http://www.mohrasharif.com/PDFs/limited-liability.pdf>.

من دون أن تدعوها واجباً دينياً. ففي حين أن من واجب المسلمين الأفراد داخل الشركة إيتاء الزكاة، فإن الشركة نفسها لا تفي بالمتطلبات اللازمة لأداء الزكاة، وأهمّها أن الشركة ليست إنساناً حراً مؤمناً.

يمكن قول الأمر نفسه عن الدولة. فالله لن يحشر يوم القيامة دولة ما ليحكم على أعمالها، بما في ذلك أداؤها العبادات الدينية. ولن تجازى الدولة بالجنة أو النار، خلافاً للأفراد الذين يتخذون القرارات ضمن الدولة ويتحمّلون المسؤولية عن أعمالهم. وفي حين أننا نتحدّث عن الدولة مثلما نتحدّث عن شخص ما، فإنها ليست شخصاً مفرداً. ولا يمكن أن تدين بدين، أو تنطق بالشهادتين، مثلما لا يستطيع ذلك كرسي أو طاولة.

بالنظر إلى هذه القيود والنتائج، فقد درس العلماء إذا كان بالإمكان استخدام مصطلح آخر بدلاً من "الدولة الإسلامية". كأن نعبر "بالحكم الإسلامي المثالي"، أو "الدولة المثالية للمسلمين في القرن الحادي والعشرين". وقرّر العلماء استخدام مصطلح "الدولة الإسلامية" نظراً إلى كونه أصبح راسخاً معيارياً في الخطاب المجتمعي. وفي الوقت نفسه علينا أن نحاول إعادة تعريف معناه من خلال عملنا في هذا المشروع.

الدولة القومية حقيقة سياسية في العالم اليوم. وبدلاً من محاولة اختراع شكل جديد من أشكال الحكم أو إحياء نموذج قديم يطبّق في أحوال اليوم الحاضر، فإن علينا أن نعمل للتوصّل إلى أفضل تعريف للحكم الإسلامي ضمن بنية الدولة القومية في اليوم الحاضر. وكما قال محمود: "إذا وقفنا عند كون مفهوم الدولة القومية (الإسلامية) كريهاً في الإسلام، فإننا لن نتمكّن من التقدّم إلى الأمام. من الواضح أن المسلمين اليوم يسلّمون بأن هناك مفهوماً للدولة مقبولاً في العالم الحديث... ومهمّتنا هنا هي التعبير عن العلاقة الملائمة بين الحاكم والمحكوم في دولة تسمّى نفسها إسلامية، أو إيضاح وصف الدولة الإسلامية". وردّد سنتورك صدى هذا الشعور قائلاً: إنه على الرغم من حداثة مفهوم الدولة القومية، فإن

التنظيم السياسي والحكم ليس جديداً، وقد أطلق عليه أسماء متنوعة طوال التاريخ الإسلامي، مثل: ملك، وولاية عامة، ودولة، وملة. وقد بحث الفقهاء والفلاسفة وعلماء الدين المسلمون وعرفوا حقوق الحكّام ومسؤولياتهم في مختلف الفترات التاريخية والأنظمة السياسية. وعلينا - بالطريقة نفسها - تعريف الحكم المتوافق مع المبادئ الإسلامية ضمن البنية الحاضرة للدولة القومية. وفي نهاية هذه النقاشات الأولية، اتضح موقف فريق علمائنا من عدد من القضايا:

- ١- مع أن القرآن لا يأمر المسلمين بإقامة دولة، فإن على المجتمعات التي يكون فيها للمسلمين سلطة سياسية أن تقيم سياسات حكمها استناداً إلى المبادئ الواردة في القرآن والسنة النبوية.
 - ٢- مع أن مصطلح "الدولة الإسلامية" غير دقيق ويحمل دلالات يفصل بعض القادة السياسيين تجنبها، فإنه مصطلح شديد الشيوع، وسنستخدمه لأغراض هذا المشروع بمعنى: دولة قومية حديثة تحددها مبادئ الحكم الرشيد المعلنة في القرآن والسنة.
 - ٣- مع أن مفهوم الدولة القومية الحديثة ذو أصول غربية، فإن في وسعنا قبول الدولة ما دمتنا قادرين على تفسيرها في ضوء شريعتنا، والتعبير عن مبادئ الحكم التي تميّز المجتمع المسلم.
- وهكذا أصبحت المهمة تحديد المبادئ التي تعرّف "الدولة الإسلامية" الحديثة، وتطوير وسيلة للقياس يُقيّم بها تقيّد البلدان بهذه المبادئ.

إجماع العلماء من خصائص الحكم الإسلامي

هل يمكن أن نقدّم تعريفاً شاملاً للدولة الإسلامية؟

عندما اقتربنا من مهمّة تعريف سمات الدولة الإسلامية في اليوم الحاضر، سرعان ما تبين أن هناك أكثر من نهج لإقامة دولة إسلامية، مع أن هناك مبادئ تمثّل العناصر الجوهرية للحكم الإسلامي. وقد كان فريق علمائنا، القادم من مختلف اتجاهات الفكر الفقهي والسياسي، ممثلاً لذلك التنوع في وجهات النظر. وكما أبلغ غازي الفريق، فإن من بين "المساعي المختلفة لإعادة تنشيط دور الإسلام في المجتمعات والأمم":

وجهات نظر تشدّد على الجوانب الثقافية أو الحضارية للأمة الإسلامية (مثل: "الإسلام الحضاري في ماليزيا" لرئيس الوزراء بدوي).

وجهات نظر تشدّد على الفقه بقيادة طبقة العلماء (ولاية الفقيه في إيران). وتلك التي تشدّد على تطبيق الحدود (العقوبات البدنية) بمثابة مقياس لتطبيق الشريعة الإسلامية.

وهناك أيضاً وجهات نظر، كتلك القائمة في بلد غازي، باكستان، تشدّد على التنمية الإقتصادية وتقدّمها على الفقه أو تطبيق الحدود، ما يزعج جداً بعض عناصر المجتمع الباكستاني التي تفضّل تطبيق الأخيرة.

فأيّ من هذه النهج أكثر صحّة من الأخرى؟

اتفق العلماء على أن التعدّد هو السمة المميّزة للأمة الإسلامية. وكما قال سنتورك: "علينا أن نراعي وجود طرائق مختلفة تعكس ثراء الشريعة، بدلاً من

السعي وراء نموذج واحد في كل أنحاء العالم". ففي النهاية، كما قال غازي: "سنَّ نبي الإسلام ﷺ تقديم نصائح مختلفة لأشخاص مختلفين رداً على الأسئلة نفسها، بحسب الأحوال الفريدة لكل منهم". وعلينا اتباع تلك الأسوة بالإقرار بأن السياق يؤثر في الحكم في القضايا الفقهية.

وشدّد لاريجاني على الطبيعة التطورية لهذه العملية قائلاً: "علينا تجنّب الحديث عن حكم إسلامي أو دولة إسلامية باعتبارهما منتجاً جاهزاً. فالدول أنظمة اجتماعية في الواقع، برزت من سياقات اجتماعية مختلفة، متبعة مساراً تطورياً محدداً". وتابع قائلاً: "لذلك من الممكن تصوّر ظهور أشكال حكم إسلامية مختلفة، تبعاً للحقائق الاجتماعية الفريدة".

ومع أننا لذلك لا نستطيع أن نقدّم أي منظور باعتباره الحكم الإسلامي القياسي المطلق، فإن في وسعنا التعبير عن الحد الأدنى مما يتفق عليه. وقد أوضح غازي هذه النقطة قائلاً: "لو اتفق رئيس وزراء ماليزيا السابق أحمد بدوي - صاحب فكرة الإسلام الحضاري - والزعيم الروحي للحزب الإسلامي الماليزي المحافظ نك عبد العزيز، على إقامة دولة إسلامية، فستظهر عندئذ نقاط اختلاف عديدة. لكن سيكون هناك أيضاً حدّ أدنى يتفقان عليه. ويجب أن يكون ذلك الحدّ الأدنى منتجنا".

يشبه أسلوب تثبيت هذا الحدّ الأدنى باعتباره الأساس الضروري للحكم الإسلامي القول: إن كل من يعلن الشهادتين مسلم. على سبيل المثال: هناك تفسيرات مختلفة تتعلّق بضرورة ارتداء الحجاب ومعايير مختلفة لما يشكّل الطعام الحلال... لكن الجميع يتفقون أن على المرء أن يعلن الشهادتين لكي يصبح مسلماً. وبشيت هذه المبادئ الأساسية والجوهرية للحكم الإسلامي، كما قال لاريجاني: "تستطيع المجتمعات البدء بالتطور وإنشاء دولها الإسلامية".

بعبارة أخرى: عند تحديد الحكم الإسلامي، "علينا ألا نثبّت النهاية، بل أن نثبّت البداية بدلاً من ذلك".

ما الذي يجعل دولة ما "إسلامية"؟

كان من الطبيعي - بناءً على التنوع التقليدي للآراء في الفكر الفقهي الإسلامي - أن تبدأ نقاشاتنا في سعينا لإيجاد إجماع باختلاف حماسي: ما الذي يجعل دولة ما إسلامية؟ أهي إعلاناتها الرسمية؟ أو قوانينها؟ أو مؤهلات حكامها؟ أو منجزاتها لمجتمعاتها؟ أو استنادها إلى النتائج، أي: أن تنتج أنظمة الدولة وقوانينها مجتمعاً يظهر المبادئ والمثل الواردة في القرآن والسنة؟ كان السؤال الجوهري الذي تقوم عليه نقاشتنا: هل تحدّد إسلامية الدولة بما تقوله الحكومة عن نفسها، أو بما تفعله، أو بالمجتمع الذي تمكّنه؟

اتفقنا في مناقشات علمائنا على أن الدولة القومية الحديثة تتكوّن من أربعة عناصر: إعلاناتها، ومصدر شرعية الحاكم المتصورة، ومؤسساتها، ونتائج الحكم. تهدف الإعلانات، التي تصاغ عادة في الوثائق التأسيسية للدولة ودستورها، إلى التعبير عن رؤية الشعب وطموحاته. على سبيل المثال: في حالة الولايات المتحدة، يحتكم إعلان الاستقلال إلى الخالق وقوانين الطبيعة، حيث يعلن أنّ "جميع الناس خلقوا متساوين، وأن الخالق منحهم حقوقاً لا مجال للتفريط بها، من بينها: الحياة، والحرية، والسعي لتحقيق السعادة". وتستمدّ شرعية الحاكم من "رضا المحكومين"، عبر الانتخابات، وفي هذه الحالة يكون المرشح مؤهلاً بناءً على معايير معيّنة مجتمعة في الدستور. وتنشأ المؤسسات لتحقيق النتائج المرجوة (في حالة الولايات المتحدة، الحقوق غير القابلة للتصرف للشعب في "الحياة، والحرية والسعي لتحقيق السعادة"). وتصف هذه الأمور النتائج المعلنة والمنشودة لنظام الحكم في الولايات المتحدة.

أثار سؤال حول أهمية الإعلانات النظرية ومؤهلات الحاكم نقاشاً متقدماً بين العلماء، إذ لكل منا آراء مختلفة بشأن أهميتها النسبية في تحديد إسلامية الدولة. وقد أسهمت بعض هذه المناقشات - أدناه - في إعطاء القارئ صورة جلية عن وجهات النظر المتباينة بين علمائنا.

هل الإعلان الرسمي مطلوب كي تكون الدولة إسلامية؟

كانت نقطة الخلاف بين علمائنا بشأن الإعلان عن الإسلاميه تتعلق بطبيعة الدولة نفسها. فقد أيد من يقدّر البيانات الإعلانيه أن للدولة حالة وجودية مكافئة للفرد، حيث تستطيع الدولة الإعلان عن دينها مثلما يستطيع الفرد ذلك. من ناحية أخرى، فإن من يعتقد بأن منح الدولة صفة شخصية أمر اعتباطي ولا يتماشى مع النظم الإسلاميه، لم يجد جدوى في البيانات الإعلانيه. بعبارة أخرى، الدولة ليست كائنًا حيًا يستطيع الإعلان عن إيمانه أو أي شيء آخر عن نفسه.

وقال غازي - وهو مؤيد للرأي الأول -: "يجب تقرير الإسلاميه بناء على علاقة الدولة بالله عزّ وجلّ وخضوعها له. فلإعلانات النظرية أهمية كبيرة في الإسلام، إذ يكفي إشهار الإسلام (الشهادة) كي يصبح المرء مسلمًا".

وذكر عبادي حديثًا يشدّد على قوّة إشهار الإسلام: قتل صحابيّ رجلاً في معركة على الرغم من أن الرجل نطق بالشهادتين واعتنق الإسلام قبيل أن يقتل. وعندما روى الصحابي ذلك للنبي ﷺ، سأله: أقتلته بعدما قال: لا إله إلا الله، فردّ عليه الصحابي بأنه قالها لحماية نفسه. فغضب النبي ﷺ وسأل الصحابي: "أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم؟"^(١).

ردّ عودة على ذلك بالتمييز بين إعلان الفرد عن الإسلام وإعلان الدولة: "صحيح أن النبي ﷺ يقول: إن علينا الحكم على ظاهر المرء لا باطنه. وإذا آمن أحدهم ونطق الشهادة، فليس عليك أن تشقّ عن قلبه لتعرف إذا كان صادقًا أم لا. لكن عندما نتحدّث عن الدولة الإسلاميه، فإننا نتحدّث عن ذلك الإيمان الذي يؤدّي إلى التطبيق، لا مجرد الإيمان... إننا نبحث كيف ننتقل من الإيمان بسلطة الله المطلقة، إلى عملية التطبيق في الدولة الإسلاميه. وكثير من البلدان تؤمن بالله الواحد، لكن لا يوجد فيها من الإسلام شيء على الأرض".

(١) متفق عليه، عن أسامة بن زيد: صحيح البخاري، رقم: ٤٢٦٩. صحيح مسلم، رقم: ٩٦.

أثار كمالى موقفاً فى أن الدولة خلال التاريخ الإسلامى لم تكن تعلن عن دينها، وبالتالى لا يمكننا الإعتماد على مثل هذه الإعلانات أو الأسماء. وطوال تاريخ الإسلام، استُخدمت أسماء مختلفة لوصف كيان إسلامى ما، وجميعها لا تشير إلى "الدولة الإسلامية". وأضاف تون عبد الحميد: إننا "إذ رجعنا إلى ميثاق المدينة، فإننا لا نجد شيئاً مثل ذلك... ليس هناك ذكر لدولة إسلامية". لقد كان ميثاق المدينة عقداً ينصّ على الحقوق والواجبات بين أشخاص حقيقيين. وأشرتُ إلى أن الأفكار المجردة - مثل: "الدولة" - لا يمكن البتة أن تأخذ مكان الأطراف الحقيقيين وجودياً فى ذلك السياق. الدولة لا تستطيع أن تعلن الشهادة لأن الدولة ليست فرداً، وهى افتراض قانونى "لشخص اعتبارى" - مثل: شركة - يتكوّن من أفراد يستطيعون اتخاذ إجراءات متماشية مع الممارسة الإسلامية أو لا. كما أنه لا يمكن تعريف دولة بأنها إسلامية لأنها تعلن عن نفسها كذلك، إذ لا يمكن قياس أثر مثل هذه الإعلانات: هل تستطيع دولة - دون إدراك أو إرادة حرّة نابعة من ذاتها - أن تخضع لمشيئة الله؟ وإن استطاعت كيف سنعلم أو كيف سنحاسبها؟ وهكذا اعتقد مؤيدو الرأى الآخر أن إسلامية الدولة تتحدّد بأفعالها وآثارها فى المجتمع، أو كما قال محمود: "الدولة لا تستطيع أن تكون مسلمة، مع أنها تستطيع أن تعزّز ممارسة الإسلام"، وأشار إلى أن "الدولة لن تمثل أمام الله يوم القيامة لتسأل عن أعمالها وتجازى بالجنة أو النار. بل إن قادة تلك الدولة هم الذين سيقفون أمام الله ويجيبون عن أعمالهم".

أثار تون عبد الحميد أيضاً نقطة إضافية بأن وسم شيء بأنه إسلامى مثير للمشاكل.

على سبيل المثال: يتحدّث المسلمون بفخر عن الطبّ الإسلامى. لكن "إذا اعتُبر ابن سينا طبيباً مسلماً طوّر دواءً إسلامياً، فهل يعنى ذلك أن المسلمين يستطيعون استعمال ذلك الدواء فى عصره فقط؟ وبما أن غير المسلمين طوّروا الدواء فى العصر الحديث، فهل يعنى ذلك أن الدواء الحديث غير إسلامى، أو أن

الأطباء المسلمين الذي يمارسون الطبَّ الحديث يقومون بشيء غير إسلامي؟ وعلى نحو ذلك، يتحدّث الناس عن "المصارف الإسلامية": كيف تُعرّف؟ هل يكون المصرف العادي (الذي يتقاضى الفوائد) إسلامياً إذا كان الموظفون فيه أو مديروه مسلمين؟ أو هل يستحقّ المصرف الذي يديره غير مسلمين ولا يتقاضى فوائد أن يسمّى مصرفاً إسلامياً؟

ربما تكون تسمية ذلك المصرف بأنه مصرف بلا فوائد أكثر دقة من الناحية التقنية. لكن عندما نسمّيه: إسلامياً، فإننا نضع ديننا على المحكّ. فهل يفشل الإسلام إذا فشل مصرف إسلامي؟

يقول الشيخ علي الهاشمي قاضي القضاة السابق في دولة الإمارات العربية المتحدة في حديث خاص: "لا أحبّ استخدام مصطلح مصرف إسلامي، إذ عندما يفشل المصرف - كما حدث - ستنتشر الأخبار أنّ المصرف الإسلامي كذا وكذا فشل، ويكون الافتراض بأن الإسلام فشل. لكن إذا فشل مصرف إسلامي معيّن، فهل فشل الإسلام؟".

وعلى نحو ذلك، هل يكون الإسلام ظالماً لأنّ "دولة إسلامية" معيّنة ربما تكون فاشلة أو غير عادلة؟ ذلك يتعلّق بالنقاط التي أوردتها آنفاً عن سوء استخدام اللغة عندما نشير بنحو غير دقيق إلى شيء ما بأنه "إسلامي"، ما يعني ضمناً بأن مفهوم "الإسلام" كائن حقيقي وجودي، يتصرّف ويقرّر بالضبط طريقة معيّنة للوجود. ونحن في هذا المشروع نسعى إلى وصف أكثر دقة من الناحية التقنية من مصطلح "دولة إسلامية".

أخيراً، أشار طاهر محمود إلى أنّ بعض البلدان الحديثة حافظت على حكمها التقليدي مثل السلطنات أو الإمارات من دون إعلانات أو دساتير. على سبيل المثال: المملكة العربية السعودية لم تعلن في دستورها أنها دولة إسلامية حتى سنة ١٩٩٢. فهل نعتبر المملكة العربية السعودية "غير إسلامية" قبل ذلك التاريخ؟ هل نمنح المملكة العربية السعودية درجة صفر قبل سنة ١٩٩٢ في نتيجة

دليل الشريعة المقترح، لأن بعض علمائنا اعتبروا الإعلان ضرورياً؟
اتفق علماؤنا على أن الشرعية حاسمة للدولة الإسلامية كما تبلور في مفهوم
البيعة التقليدي، وهو إضفاء الشرعية على الحاكم بموافقة المحكومين. واتفقوا
أيضاً على أن وظيفة البيعة تتحقق في العالم الحديث عبر الانتخابات. مع ذلك
اختلف العلماء في إذا ما كانت شرعية حاكم الدولة أكثر أهمية من كفاءته في
تحقيق نتائج الحكم الرشيد.

رأى من أيدوا أن الشرعية أكثر أهمية بأن الظلم الجوهري الناجم عن تأسيس
دولة غير شرعية يلغي رشدنا. وقال لاريجاني - الذي أيد هذا الموقف -: إن
الشرعية لازمة من أجل التقدّم الحقيقي، لأن التقدّم الكبير يتوقف على العلاقة
الصحية بين الشعب وحكومته. وأضاف: بأن الحكومة الشرعية "مهمّة لأنها تنشئ
بيئة تسهّل الاحتمالات الجديدة". إنها تتيح لنا أن "نشهد ظهور نماذج للعيش
المشترك تتفوق على نماذجنا الحالية". وأضاف ستورك نقطة مفادها: "علينا مراعاة
العامل السياسي وأبعاده، لأننا ببساطة لا ننظر إلى توليد السياسات فحسب، بل أيضاً
إلى كيفية توظيفها، ومن ثم طريقة دمجها في المنظومة السياسية التي تعرض على
الناس". غير أن عودة أكد أن الشرعية تقاس "بحسن عمل الحكومة".

ردّ لاريجاني على ذلك بتقديم مثال عن جنرال "قاد انقلاباً تولّى السلطة على
إثره مجلس ثوري... وحقّق الإزدهار، وطبّق المقاصد الإسلامية تطبيقاً تاماً.
هل ذلك عدالة؟ ما زال يتولّى السلطة بموجب الانقلاب. وإذا سألت الناس: إذا
كانت الحكومة جيّدة أو لا؟ فسيصفها بعض الأشخاص بأنها كارثة، ويقولون: إنها
غير شرعية...". وأجاب عودة - مشيراً - بأننا إذا قسنا النتائج فحسب، فإن
"الحكومة السلطوية أو غير الشرعية ستفشّل في اختبار المقاصد في نهاية المطاف،
لأن ظلم النظام سيؤدّي في النهاية إلى إلحاق الظلم بحقوق الناس". وأضاف بأن
"ذلك النوع من السلطة سيفسد في النهاية، وإذا لم يكن هناك من طريقة لمساءلته،
فإن أحد العاملين في إدارته سيبدأ باغتصاب الثروة".

رأى العلماء الذين أيّدوا قياس الكفاءة مقابل الشرعية أن على الحكومة أن تعمل لتحقيق مصالح المجتمع. وقال عودة: "لماذا نحتاج إلى دولة إسلامية؟ إنها لمصلحة الشعب في النهاية، لتمكين الناس من العيش حياة كريمة، أي: حياة إسلامية صالحة وفقاً للمعايير الإسلامية. ويمكن أن تفيد المقاصد بمثابة وكيل، أي: إن قياس مقدار ارتباط المنجزات بالمقاصد هو تقدير تقريبي لقياس مقدار جودة حياة المجتمع من وجهة نظر إسلامية". وأكد أيضاً أن حكومة غير شرعية تؤمن عيش شعبها أفضل من حكومة شرعية لا تقوم بذلك. وميّز سنتورك المعنى الدقيق لهذه النقطة: "... لا يمكن اعتبار الشرعية بندا من سطر واحد. كل شيء هنا يرتبط بالشرعية... وإذا فشلت الحكومة في احترام حصانة الحياة، فإنها تفقد الشرعية حتى إذا نجحت في مجالات أخرى".

توسّط غازي هذا النقاش باقتراح أن "لمسألة الشرعية جانبين: جانب نظري، مهمّ جداً، أسهب لاريجاني في تقديمه. والجانب الثاني هو: كيفية تحليل مفهوم الشرعية إلى نقاط يمكن ربطها بدليل وتصنيفها. على سبيل المثال: كيف وصلت الحكومة إلى السلطة؟ وهل تحظى بموافقة الشعب؟ وهل تفي بالمعايير المطلوبة التي أوضحتها المصادر الإسلامية المبكرة، وهل تدعم مقاصد الشريعة وتطبّقها؟".

لم يتوصّل العلماء إلى إجماع بشأن الحاجة إلى أن تعلن الدولة عن نفسها بأنها إسلامية، أو بشأن المؤهلات الدقيقة للحاكم التي تتجاوز البيعة، أو إلى كيفية وصول الحاكم إلى السلطة. لكن كان هناك إجماع بين العلماء على وجوب أن تكون نتائج الحكم منسجمة مع المبادئ الإسلامية. ويتحقّق ذلك على أفضل وجه إذا أنشأت أنظمة الدولة، وقوانينها، ومؤسّساتها مجتمعاً يظهر المبادئ الأخلاقية ومثّل العدالة الموجودة في القرآن والسنة. وقد اتفق العلماء على وجوب أن تكون نتائج الحكم تجلّي العدالة في المجتمع، وتحقّقها عبر مقاصد الشريعة الستة: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال، والعرض.

إذا ركّزنا على نتائج الحكم بالدرجة الأولى، فهل يمكن إطلاق صفة إسلامي على بلد ذي غالبية غير مسلمة إذا أوفى بهذه المعايير؟ وقد أوضح العالم أنيس باسويدان أن المسلمين في بعض البلدان ذات الأقلية المسلمة ربما يشهدون "مودّة للإسلام" أكثر مما يشهد في بعض البلدان ذات الغالبية المسلمة التي يتمتّع سكّانها بقليل من الحقوق مثلاً. ويتصل ذلك بالقول المنسوب إلى الإمام محمد عبده عند عودته إلى مصر قادمًا من أوروبا: "شاهدت في باريس إسلامًا بلا مسلمين، وفي مصر أشاهد مسلمين بلا إسلام".

رأى عودة أن محمد عبده كان يستخدم مقاصد الشريعة مقياسًا، حيث ربما لا تكون فرنسا "دولة مؤمنة"، لكنها مع ذلك تحترم حفظ النفس، والمال، والعرض، والدين، والنسل، والعقل بطريقة مثالية.

وطرح محمود في ضوء ذلك، أن ما ننظر فيه هو إسلامية الحكم بدلاً من إسلامه. وذلك شبيه بقول المسيحي لمن يقوم بعمل خيري صالح: هذا عمل مسيحي خالص منك. حتى إذا كان ذلك الشخص بوزياً". وعلى نحو ذلك، إذا كان بلد ذو غالبية غير مسلمة، يتميّز بالعدل، والحكم الرشيد، والمبادئ الواردة في القرآن والسنة مثل مقاصد الشريعة، فإنه يمكننا القول: "هذا سلوك إسلامي صرف منك". ألا يجب أن يُعرف الإسلام ويوسم بهذه السمات على أي حال؟ أوليس هكذا يجب أن نصنّف البلدان؟ ألا يجب أن نصنّف جميع البلدان في دليتنا وفقاً لهذه المبادئ، سواء أكانت ذات غالبية مسلمة أم لا، ويحكمها مسلمون أم لا؟.

مزايا الحكم المُمْتَلِل للشريعة:

عندما ناقشنا كيفية ارتباط مبادئ القرآن والسنة بالعناصر الأربعة للدولة (الإعلانات، والمؤهلات/ شرعية الحاكم، والمؤسسات، ونتائج الحكم)، سعينا لتحديد أهمّ مكونات الحكم الإسلامي. وللتوصّل إلى اتفاق بشأن تحديد

متطلبات الدولة الإسلامية، صنفنا أولاً وثيقة تضم كل مكون أكد أحد علمائنا أنه عنصر ضروري في تحديد الحكم الإسلامي، حتى إذا لم يتفق كل العلماء على أن كل البنود أساسية وضرورية في تعريفنا النهائي. وندرج في ما يلي القائمة الكاملة، وبعد ذلك نبحت العملية التي تمكن بموجبها العلماء من تقليل هذه البنود للتوصل إلى اتفاق على تحديد متطلبات الدولة الإسلامية:

١ - أساس الدولة:

- مبرر وجود الدولة في ضوء الهدى الإلهي هو الإقرار بأن الملك والسلطة العليا لله.
- إذا أعلن ذلك رسمياً، فإنه يتم بالإقرار بأن الشريعة هي المصدر الأعلى للهدى وسنّ القوانين أو بالإقرار بأن الإسلام دين الدولة.
- أساس شرعية السلطة:
- ١- مؤهلات القائد: - يجب أن يكون رأس السلطة العليا (أي: الرئيس) مؤهلاً من ناحية التقوى، والحكمة والعلم، والعدالة. وأهم هذه السمات من وجهة النظر السنية: العدالة.
- ٢- البيعة: - تتوقف الشرعية على قبول الشعب أو البيعة، كما تفهمها الأمة وتنفيذها. والبيعة هي محلّ السلطة السياسية.
- وظيفة الحكم:
- ١- يجب أن يستند اتخاذ القرارات إلى:
 - العلم والخبرة.
 - الشورى باستخدام الوسائل والأساليب الديمقراطية مثل: البرلمان.
 - آليات الإجماع العام (الإستفتاءات، ونقابات العمال، والمجتمع المدني، إلخ).

٢- الآليات العملية لضمان أن تكون جميع القوانين والسياسات متوافقة مع الشريعة، بما في ذلك المحافظة على أركان الإسلام (الشهادتان، والصلاة، والزكاة، وصوم رمضان، والحج).

• العدالة والمساواة: رفع الحرج وعدم التسبب بالضرر (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام).

• العدالة القانونية/ السياسية.

• العدالة التصحيحية، بما في ذلك الإقرار بما يلي:

- القصاص.

- الحدود (العقوبات المنصوص عليها في القرآن)^(١).

- عقوبة الإعدام.

• العدالة التوزيعية.

• العدالة السياسية.

• العدالة الدولية: يجب أن تكون الدولة الإسلامية في طليعة كل جهد لتطوير العدالة الاجتماعية الاقتصادية والسياسية، والإنصاف، والتعاون. ويتجلى ذلك اليوم بما يلي على سبيل المثال:

• احترام الإلتزامات، والمعاهدات، والواجبات الدولية (مثل: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، واتفاقيات جنيف، وغيرها من الصكوك الدولية) ما دامت هذه الإلتزامات الدولية لا تتعارض مع مبادئ الإسلام.

• تقديم الدعم للمستضعفين في الأرض داخل الدولة الإسلامية وخارجها، على أن تخضع للحدود التي تفرضها المعاهدات والإلتزامات الدولية.

• العمل على القضاء على أسلحة الدمار الشامل في العالم.

• المساواة:

• المساواة أمام القانون.

(١) يمكن الإقرار بالحدود عبر الوفاء بمقاصدها النهائية، ينظر الفصل الأول.

- لا جريمة ولا قصاص من دون نصّ قانوني على ذلك.
- لرأس الدولة سلطة عفو محدودة.
- لا إعفاء من القانون.
- المساواة في المحاكم والأشكال الأخرى من حلّ النزاعات، مثل: المؤسسات الأخرى لاتخاذ القرار (أي: مجلس الزعماء ومجلس الخمسة).
- المساواة في الحقوق والفرص (الإقتصادية، والتعليمية، والوظيفية).
- المساواة في الأعباء والواجبات.
- عدم التمييز على أساس الطبقة، واللون، والعرق، والموطن، والجنس، والدين.
- المساواة في الإختيار والتعيين في الوظائف العامة.
- استقلال القضاء، والفصل بين السلطات، والحكومة ذات الصلاحيات المحدودة، والضوابط والزواجر.
- الحريات الفردية والجماعية:
الكلمة والتعبير.
التنقل والسفر.
التجمّع وتكوين الجمعيات.
الدين والعبادة.
الصحافة.
- المحافظة على الثقافات، واللغات، والنصوص المحلية.
- الحِسْبَة (إضفاء الصفة المؤسسية على الأمر القرآني بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). ويمكن التعبير عن الحِسْبَة في الوقت الحاضر عبر مختلف الهيئات الرقابية الداخلية والخارجية في المجالات الآتية:
- الإقتصاد (هيئات الحِسْبَة مثل: المصارف المركزية لخدمات المصرفية والمالية، والأوراق المالية، وتبادل العملات، إلخ).

- سلامة السوق والمعاملات التجارية.
- منع الغش، وسوء التمثيل، والإعلان الكاذب.
- الحكومة (هيئات الحسبة مثل: وكالات الطيران الاتحادية لتنظيم قطاع شركات الطيران، والمحقق في الشكاوى، ولجان اليقظة، ولجان مكافحة الفساد).
- منع الفساد في الدوائر الحكومية والمؤسسات الخاصة (مثل: الرشوة، ومحاباة الأقارب، وتكتيكات التأخير).
- رفع الحرج، مثل: طوابير الانتظار الطويلة غير الضرورية في الدوائر الحكومية، والإختناقات المرورية، إلخ.
- محاسبة الحكام والشفافية.
- القضاء/ القانون (هيئات الحسبة مثل: اللجان القانونية، ولجان المساءلة القضائية).
- المحاكمة العادلة وإنهاء قضايا المحاكم بسرعة.
- منع الفساد.
- الاعتدال (الوسطية).
- تعزيز السلام والأمن ومنع العنف والإرهاب بكل أشكاله، بما في ذلك إرهاب الدولة.

٢ - أهداف الدولة الإسلامية وغاياتها:

- يجب على كل مؤسسات الحكم أن تسعى على الأقل، إلى تحقيق مقاصد الشريعة وحفظها وتعزيزها، وإنفاذ القوانين الوضعية التي لا تتعارض مع الشريعة. حفظ وتعزيز ما يلي:
- النفس:
- الحق بالحياة والحرية الشخصية (الحرية من الاعتقال التعسفي، والتعذيب، إلخ).

- الأمن الوطني (الداخلي والخارجي) والقدرة الدفاعية.
- تقديم المأكل والمسكن والملبس.
- فرص العمل / الوظيفة.
- الرعاية الصحية، جودتها، وتوافرها، والقدرة على احتمال تكاليفها.
- حماية البيئة، بما في ذلك النباتات والحيوانات.

● العقل:

- تعزيز العقلانية (مقابل الشعبوية، والطقوسية، والخرافة)، واحترام الإجماع العام، والتسامح مع الاختلافات.
- الحصول على تعليم عالي الجودة (الديني والزماني، والتعليم الإلزامي للأطفال).
- تعزيز العلم، والتكنولوجيا، والبحث، والتطوير.
- الرقابة على العناصر غير المرغوبة كالمخدرات والمسكرات.
- النشر المجاني للمعرفة.
- حرية الكلمة والمعرفة.
- الوصول إلى معلومات عن النشاط الحكومي.

● الدين:

- حماية القيم الأخلاقية والروحانية للإسلام وتعزيزها.
- تسهيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
- يهدف الأمر بالمعروف إلى تعزيز النسيج الأخلاقي للمجتمع وحفظه ومنع الشرّ.
- حرية الاجتهاد اجتهاد الأفراد الذين يتمتعون بالكفاءة، والأهلية، والمعرفة.

- تعزيز قدرة المجتمع على الوفاء بواجباته الدينية، بما في ذلك على سبيل المثال لا الحصر:
- توافر المساجد، وشؤون الحج، وتوزيع الزكاة، ومراعاة حرمة رمضان.
- الوقف.
- تعزيز الإنسجام والعلاقات الحسنة بين أتباع جميع المعتقدات والمذاهب.
- حماية الحرية الدينية للسكان المسلمين وغير المسلمين.
- منع انتهاك حرمة الأديان والرموز الدينية.

● النسل / النسب:

- تعزيز الأسرة باعتبارها وحدة في المجتمع.
- تعزيز القيم الأسرية.
- حماية مؤسسة الزواج بغية الوفاء بأهدافها السليمة: التناسل، والمعاشرة، والإشباع الجنسي، إلخ.
- حماية وضوح النسب.
- تقديم المزايا للأطفال ومزايا خاصة لليتامى، والمسنين، والعاجزين.
- تعليم الشباب عن أدب النكاح.
- عدالة الجندر والأحداث.

● المال / الثروة:

● المال:

- حماية حرمة الملكية الخاصة، بما في ذلك الملكية غير المادية مثل: الملكية الفكرية والعلامات التجارية.
- حماية الملكية العامة.

● التجارة:

- سلامة السوق والمعاملات واستقرارها.
- منع التجارة بالمواد غير المشروعة وأعضاء البشر.

● العدالة الإقتصادية:

- حقوق العمال، والأجور العادلة، والمعاملة المتساوية والعادلة للعمال المحلية والأجنبية.
- الرقابة على عناصر الكسب غير المشروع وغير المرغوبة، مثل: اكتناز الأموال، والممارسات الإستغلالية، وتحقيق الأرباح الفاحشة، والربا، والقمار، والرشوة.
- تعزيز الإنصاف في الرفاه المادّي والتوزيع المتساوي للثروة.
- تعزيز التنمية الإقتصادية ودعم الفرد.
- ضمان نظام أسعار عادلٍ ومتوازن للسلع الضرورية، عبر المعونة عند الإقتضاء.

● العِرض / الكرامة الشخصية:

- الحماية الحكومية للكرامة الشخصية والسمعة من التشهير / القذف.
- ملاحظة: ليس "الجرائم الشرف" علاقة بهذا المقصد، وهي انتهاك لحرمة الحياة الإنسانية.
- حماية الحق بالخصوصية.
- منع إساءة استخدام المنصب العام للقذف والتشهير بالأفراد، والأسر، والجماعات، والمؤسسات.

السعي للإتفاق على خصائص الدولة الإسلامية:

لم يتحقق إجماع العلماء، على أن جميع هذه العناصر متساوية الأهمية، في الدفاع عن الحكم الإسلامي. بل كان بيننا نقاشات صريحة وحماسية، وخلافات في بعض القضايا، عند محاولة تضيق القائمة أعلاه إلى الأسس الدنيا. ولتضييق الخلافات بين العلماء، وتأمين اتفاقهم على الحد الأدنى، وجدت الإشارة في كتاب جيمس سورويكي، "حكمة الحشود" (James Surowiecki, *The Wisdom of Crowds*). ففي هذا الكتاب يكشف كيف أن "الجماعات غالباً ما تكون في الأحوال الملائمة، أكثر ذكاءً من أذكى الأشخاص بينها"^(١). وسواء أكان ذلك استخدام الإتجاهات في التجارة في أسواق الأسهم، أم مجموعة متنافرة من الخبراء لحل مسألة تقنية، أم حشداً في معرض يخمن وزن الثور الجائزة. يبين سورويكي أن متوسط الإجابات التي تقدمها مجموعة واسعة من الأفراد تشكل الإجابة الأدق باستمرار، بل إنها أكثر دقة من مساهمة أي فرد. ويبدو أن مجموعة واسعة متنوعة من الأشخاص تستطيع تعيين الحقيقة بدقة أفضل من أي فرد بيننا. وهذا الدليل يتوافق مع حديث النبي ﷺ: "لا تجتمع أممي على ضلالة"^(٢). ويقدم مزيداً من الدعم للسبب الذي يجعل الإجماع طريقة أساسية لتحديد الحكم الصحيح في الشريعة الإسلامية، وهو حجة قوية لدعم فكرة الخلافة الجماعية للأمة.

هناك شروط رئيسة كي يكون الجمع حكيمًا، بدلاً من جمع ذي قرارات متسرعة تفتقر إلى العقل وترتبط بعقلية الرعاع. ولكي يكون الجمع حكيمًا،

(١) ينظر:

James Surowiecki, *The Wisdom of Crowds: Why the Many are Smarter than the Few and how Collective Wisdom Shapes Business, Economies, Societies, and Nations* (New York: Doubleday, 2004), xiii.

(٢) أخرجه الحاكم، المستدرک، رقم: ٣٩٩، عن عبد الله بن عباس. وللحديث طرق عدة عن عدد من الصحابة.

يجب أن يتسم بالتنوع واستقلال الرأي (وهو ما لدينا دون شك في فريق علماء دليل الشريعة)، وبآلية تراكمية لجمع الآراء المتباعدة، والتوصل إلى القرار الجماعي للجماعة، ولإنشاء مثل هذه الآلية، حوّلنا القائمة أعلاه إلى ورقة اقتراح، منح فيها كل عالم من العلماء - مستقلاً - درجات مئوية لكل بند، وفقاً لإدراكه الشخصي لأهميته في التعريف النهائي للحكم الإسلامي الرشيد.

وقد جمعت البنود كلها في قائمتنا الأصلية تحت واحدة من الفئات العريضة الثلاثة: إعلانات قياسية، ومؤهلات القادة وشرعيتهم، ونتائج الحكم. وطلبنا من كل عالم تخصيص نسبة مئوية وفقاً للأهمية النسبية لهذه الفئات الثلاث، بحيث يبلغ مجموعها معاً: ١٠٠٪. فمن شعر أن للإعلانات ومؤهلات القادة أهمية كبرى منح كلاً من تلك البنود درجة على مقياس من ٠ إلى ١٠٠، وربما منح نتائج الحكم درجة متدنية. ومنح من شعر بأن نتائج الحكم هي كل ما يهم: "٠٪" للإعلانات والمؤهلات والشرعية، في حين منح نسبة "١٠٠٪" للبنود الواردة تحت نتائج الحكم.

تقدّم أوراق الاقتراح شهادة على تنوع آرائنا وخلفياتنا، إذ شملت القيم الممنوحة لكل بند جميع الآراء. وكانت جميع آراء العلماء مهمة وحيوية لهذا المشروع، وقد حرصنا على عدم تجاهل أي رأي في القرار الجماعي. وأتاحت هذه الطريقة التي استخدمت أفكار كتاب سورويكي لنا إدخال القرار الجماعي للفريق بطريقة تقيس كل الآراء. كما تركت الباب مفتوحاً لإجراء اقتراح في المستقبل لفريق أكبر من العلماء، بدلاً من تثبيت هذه النسبة المئوية طوال الوقت. مع أن آراءنا كانت متباعدة، فقد برزت فئة من البنود باعتبارها الأكثر أهمية على العموم عندما جمعنا الدرجات (الجدول ١، ٣).

عندما جمعنا الدرجات النهائية للفريق، تبين لنا أن "نتائج الحكم" منحت الدرجة الأعلى، في حين أن شكل الحكم حظي بأهمية كبيرة لدى بعض علمائنا. وقد تبين بوضوح أنه ما زالت لدينا آراء مختلفة في ما يتعلق بأهمية القضايا مثل:

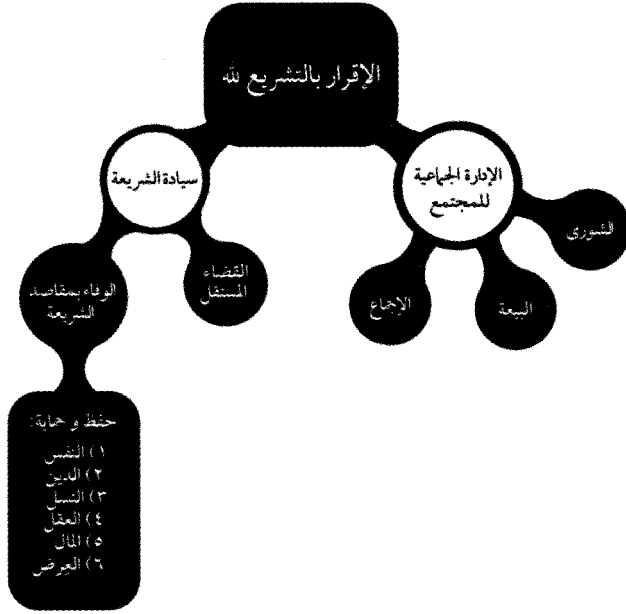
الإعلانات الرسمية، ومؤهلات الحاكم وشرعيته. لكننا مع ذلك وجدنا الحد الأدنى الذي اتفقنا عليه جميعاً: نتائج الحكم. وتشمل هذه مبادئ الحكم (العدالة، والمساواة، والحسبة، والبيعة، والشورى، والإجماع)، والوفاء بالمقاصد (حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال، والعرض).

أتاحت لنا هذه الطريقة التوصل إلى إجماع بشأن المتطلبات الدنيا للدولة الإسلامية، تماثل الشهادتين لدى الفرد المسلم. كما أتاحت لنا متابعة هذا المشروع باعتباره مشروعاً حياً. ونأمل في المستقبل أن يشارك فريق أكبر من العلماء في مثل هذا القياس بحيث يمكننا - بمرور الوقت - قياس الرأي الجماعي لمجموعة أكبر من العلماء على أمل التوصل إلى اتجاه يتقارب نحو إجابة متسقة.

الجدول ٣،١ آراء العلماء بشأن المعايير للدولة الإسلامية:

الأهمية النسبية لتعريف الدولة الإسلامية، خصّص ٠٪ - ١٠٠٪	الفئة
٥٪	الإعلانات القياسية
٨٪	مؤهلات القادة وشرعيتهم
٨٧٪	المجموع الفرعي لنتائج الحكم
٣٥٪	المبادئ (العدالة، والشورى، والإجماع، والبيعة)
٥٢٪	المقاصد (حفظ النفس، والعقل، والدين، والنسل، والمال، والعرض)
١٠٠٪	المجموع:

الشكل ٣,١ رسم للإقرار بالتشريع لله:



السمات الأساسية للحكم الإسلامي: تحديد الدولة الإسلامية

بأخذ ما تقدّم في الحسبان، أعددت - بمشاركة الدكتور غازي - الخلاصة الآتية، التي تعبّر عن الجوانب الأساسية لمناقشات علمائنا وقرارنا الجماعي (الشكل ١, ٣).

المبدأ الجوهري للحكم الإسلامي هو أنّ التشريع لله، أي: الإقرار بأن المشرع هو الله. ويستخدم القرآن مصطلحات "المُلك"^(١)، و"الحكم" (سلطة اتخاذ القرار)^(٢)، و"الأمر"^(٣)، في ما يتعلّق بالتشريع. ويتّضح من هذه الآيات أن

(١) سورة البقرة: ١٠٧، سورة آل عمران: ٢٦، ١٨٩، سورة المائدة: ١٧-١٨، ٤٠، ١٢٠، الأعراف: ١٥٨، إلخ.

(٢) سورة الأنعام: ٥٧، سورة يوسف: ٤٠، ٦٧، سورة القصص: ٧٠، ٨٨، إلخ.

(٣) سورة آل عمران: ١٥٤، سورة الأعراف: ٥٤، سورة يونس: ٣١، سورة الرعد: ٣١، سورة الروم: ٤، إلخ.

الحُكم، والأمر، والمُلك هي من خصائص الله تعالى، ولا سلطة لأحد في اتخاذ قرار، أو إصدار أمر، أو وضع وصية تتناقض مع الأمر الإلهي، أي لا يُسمح لجسم تشريعي أن يفعل قانون مخالف لشرع الله.

الآلية الأولى التي يُعبّر بها تعبيراً ملموساً عن التشريع الإلهي هي: الخلافة الجماعية للأمة. يقول الله في القرآن: «...إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...» [البقرة: ٣٠]، وذلك قبيل خلق الإنسان مباشرة. وقد استُخدمت مصطلحات الحُكم، والمُلك، والأمر، في سياق الإخبار عن الأمم في القرآن^(١).

وفي الفكر الإسلامي التقليدي، تتجلّى الخلافة الجماعية للأمة بدورها عبر ثلاث آليات:

١- الشورى بين الأمة.

٢- إجماع الأمة.

٣- البيعة التي يمكن أن تقدّمها الأمة للحاكم أو تحجبها عنه.

وفي ديمقراطيات هذا القرن، تتحقّق الشورى والإجماع عبر عمليات البرلمان ومجلس الشيوخ، وتتجلّى البيعة بالانتخابات الديمقراطية.

الآلية الثانية التي يعبر بها عن الحكم الإلهي على الأرض هي: السيادة العليا للشرعية. وتتجلّى سيادة الشرعية عبر آلية استقلال القضاء، ومقاصد الشرعية.

أولاً: القضاء هو المؤسسة الأكثر أهمية في الحكم الإسلامي، وقد تمتّع باستقلاله عن الولاية طوال معظم التاريخ الإسلامي. ومثبت أن الخليفين الثاني والرابع شدّدا أمام قضاتهما على أن ما من أحد فوق القانون، وأن أعلى السلطات السياسية تخضع للمراجعة القضائية. ويضمن استقلال المحاكم والقضاة عن السلطة السياسية تحقيق العدالة، وهي الوظيفة الأولى للحكم الإسلامي وفقاً لأحكام القرآن الصريحة^(٢).

(١) سورة النساء: ٥٤، سورة الجاثية: ١٦.

(٢) سورة ص: ٢٦، سورة النساء: ٥٨، ١٣٥.

ثانياً: تتأمن سيادة الشريعة عن طريق الوفاء بمقاصد الشريعة. ومقاصد الشريعة الستة هي: حفظ النفس، والدين، والعقل، والمال، والنسل (النسب)، والعرض (الكرامة).

شكّل تحقيق هذا الإجماع بين فريق العلماء، الذين يمثلون الطيف الواسع للفكر الفقهي والسياسي الإسلامي بأكمله، إنجازاً مهماً في تحديد الحكم الإسلامي في الوقت الحاضر.

فيتأمن حفظ النفس وحمايتها عن طريق السلام (انعدام الحرب)، والأمن الوطني، والبيئة النظيفة (الماء الصالح للشرب والهواء النقي)، والرعاية الصحية. ويتأمن حفظ الدين بحماية حرية الدين، وتسهيل أداء الشعائر الدينية، وتعزيز الفهم الديني والتطور الروحاني.

ويتأمن حفظ النسل بحماية وحدة الأسرة، باعتبارها أساس المجتمع، والمحافظة على وضوح النسب. ويتحقق حفظ العقل بتطوير العقل عبر التعليم، وحمايته مما يعرضه للخطر، بما في ذلك تعاطي المخدرات.

ويحدث حفظ المال وحمايته عندما يتمكن الناس من كسب الأموال الكافية لتوفير المأكل، والملبس، والمسكن، وكل الإحتياجات الأخرى.

وأخيراً، يتحقق حفظ العرض عبر المحافظة على حقوق الإنسان وتعزيزها. نأمل أن يكون هذا الإيضاح، عن الحكم الإسلامي، أداة مفيدة في سعي المجتمعات، في كل العالم الإسلامي، لفهم التطبيق العملي لمصطلح الدولة الإسلامية، وتوافق دولهم مع المقصد الإلهي. ونحن نعتبر أن إجماع العلماء على المزايا الجوهرية للحكم الإسلامي، هو مساهمتنا الأولى في هذا المسعى، وبخاصة بالنظر إلى كثرة الأصوات المتنافسة داخل الأمة حيال قضية الإسلام والدولة.

تحديد المقاصد للقياس

عندما بدأنا التفكير في وضع الدليل، اتضح أن تصنيف القادة بناءً على مؤهلاتهم سيكون صعباً، وتصنيفهم بناءً على شرعيتهم أمر إشكالي. ولن تفيد هذه الصعوبة مشروعنا الذي يتوخى المساعدة في تحسين حكم البلدان ذات الأغلبية المسلمة، والبلدان الملتزمة بالإسلام والأعضاء في منظمة التعاون الإسلامي، بل ربما يعدّ هجوماً على قادتها، لذا ركّزنا على ما أجمع عليه علماءنا - وما حدّدوا بأنه يمثل نحو ٩٠ في المئة مما يعرف الدولة الإسلامية - وسعينا لتصنيف البلدان بناءً على حسن أدائها المتعلّق بنتائج الحكم.

وعندما انتقلت نقاشاتنا إلى محاولة إيجاد طرق لقياس المفاهيم النظرية كالعدالة، اكتشفنا أن في وسعنا قياس المقاصد وتحديدتها بطريقة تقيس أيضاً مبادئ الحكم، بما في ذلك العدل والمساواة. على سبيل المثال: ربما نقيس العدالة جزئياً عبر استقلالية السلطة القضائية تحت مقصد العرض، نظراً إلى أن الحصول على محاكمة عادلة وغير منحازة أمر أساس لحفظ كرامة المرء وحقوقه الرئيسة. وربما نقيس المساواة بتفحص تفاوت الدخل تحت مقصد المال، أو بتفحص تساوي فرص الحصول على الرعاية الصحية تحت مقصد النفس. ويدراج مبادئ الحكم في قياس قائم على المقاصد، يمكننا أن نضمن إدخال جميع نتائج الحكم التي اتفقنا على أنها تشكّل التعريف الأساس للحكم الإسلامي الرشيد. وهكذا توصلنا إلى قرار إنشاء دليل مقاصدي بمثابة خطوة أولى لقياس إسلامية الدولة.

وفي ما يلي نلقي نظرة معمّقة على كل من المقاصد الستة، ونروي نقاشات علمائنا بشأن غاية كل مقصد ومعناه، والمؤشرات التي يمكن أن يقاس بموجبها.

مقصد الدين:

نشأ مقصد الدين باعتباره "القيمة المحفوظة" خلف الأمر بالجهاد والقيمة التي تجعل الردّة مع المؤامرة على إلحاق الضرر بالدين الإسلامي جريمة. ومع أن جميع العلماء اتفقوا على أن الردّة إثم يعاقب الله عليه في الآخرة، فإن الردّة ليست جريمة يمكن أن يقضي فيها بشر آخرون ضمن اختصاص المحاكم الشرعية أو أي محكمة أخرى. وكما أشار بعض علمائنا، فإن القرآن لا يقضي بعقوبة دنيوية للردّة. أما الحديث الذي يقضي بقتل من يرتدّ، فقد جاء في سياق الجهاد، حيث يعني ارتداد أتباع النبي ﷺ: الخيانة والإلتحاق بمعسكر العدو.

وذكر ستورك "أن الآية القرآنية التي تتحدث عن الردّة، نزلت بعد أن اعتنقت مجموعة من المتأمرين الإسلام معاً وارتدّوا عنه بسرعة، لإقناع الآخرين بأنهم لم يجدوا ما كانوا يبحثون عنه في الإسلام"^(١). وكل ارتداد عاقب عليه النبي ﷺ كان ارتداداً مصحوباً بالخيانة، وهو أمر يهدّد ما نسّميه اليوم "الأمن الوطني". وتعدّ الخيانة في جميع المجتمعات جريمة عظيمة.

وردّ غازي القول بأن الردّة في حدّ ذاتها لا تستحقّ العقاب، ولا تستوجب الحدّ إلا عندما تكون عمل خيانة. وثمة سند لذلك أن النبي ﷺ وافق في صلح الحديبية على السماح لأي مسلم يتخلّى عن دينه بالعودة إلى مكة بحريّة. وأظهر النبي ﷺ بذلك أن الشريعة تحفظ حريّة اختيار. ولذلك رأى الأستاذ كمال أن الجهاد هو أصل هذا المقصد، لا الردّة. الجهاد هو ما ندعوه اليوم: "الأمن

(١) كما في قوله تعالى: ﴿ وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيْنَا آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَآكُفُّوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ [آل عمران: ٧٢].

الوطني"، بالإضافة إلى أنه يحمي الدين على العموم، وجميع الطوائف الدينية الموجودة في الدولة من الضرر والتهديد.

وناقش العلماء أيضاً كيف أن تعزيز القيم الدينية، وتسهيل الممارسة الدينية، هما جوهر هذا المقصد. وناقشوا أيضاً كيف يتصل هذا المقصد بالحرية الدينية للمسلمين وغير المسلمين، وتعزيز الانسجام داخل الدين وبين الأديان. واتفق العلماء على أن هذا المقصد يقضي بتعزيز القيم الأخلاقية الإسلامية، وحرية الاختيار الديني، وتسهيل الممارسة الدينية على من قام بالاختيار. فمن واجب الدولة أن تأمر بالمعروف في ما يتعلق بالممارسة الدينية، بدلاً من النهي عما يعتبره أحد الأديان أو التفسيرات الدينية منكرًا.

وقد أشار محمود إلى منح سلطات الدولة صلاحية "تقرير ما هو بدعة وما هو الإسلام الحقيقي" يمكن أن يكون إشكالياً. إنه يمكن الحكومة من فرض مذهبها أو تفسيرها للإسلام، وبالتالي انتهاك مبدأ الحرية الدينية القرآني: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...﴾ [البقرة: ٢٥٦]. وبدلاً من التركيز مباشرة على النهي عن المنكر، قال غازي: "إن النهي عن المنكر يجب أن يتم عبر الأمر بالمعروف".

لا يشكل الجهل بالفقه أساساً للعقوبة في الشريعة الإسلامية، فعلى المرء أن يعرف ما الصواب والخطأ قبل أن يحاكم. وتعليم الناس والتحدث إليهم أكثر تأثيراً في تحوّلهم الشخصي من معاقبتهم، وتلك كانت سنة النبي ﷺ. فالحكم الرشيد ينطوي على آلية لرفع مستوى الناس ومعاملتهم بكرامة.

وفي حين أن على الدولة الإسلامية أن تعزز القيم الأخلاقية، مثل: السلوك التجاري السليم، وتسهيل ممارسة الدين، بدعم المساجد والمؤسسات الدينية الأخرى. فإن مبدأ الحرية الدينية القرآني يعني أن على الدولة ألا تستخدم الإكراه في ما يتعلق بالمعتقدات الشخصية، أو الممارسة الدينية للأفراد. وينطبق ذلك على المسلمين وغير المسلمين المقيمين ضمن حدودها. ويحفظ مبدأ الحرية الدينية داخل المجتمع المسلم عندما لا تفرض الدولة اتباع مذهب أو تفسير معين للإسلام.

وكما أشار غازي، فإن ذلك يعني أيضاً أن "على الحكومة أن تحترم سلطة المسجد وحرّيته"، بعدم فرض رسالة معيّنة واستهداف الأئمة الذين لديهم أفكار مختلفة عن أفكار المسؤولين الحكوميين. كما يجب إتاحة حرّية الإجتهد من قبل الأفراد الذين يتحلّون بالكفاءة، والأهلية، والمعرفة. وقد عرف تون عبد الحميد الكفاءة هنا بأنها "إتقان الشريعة".

وأوضح د. حميّة أن "لكل ما يتعلّق بالحرّية حدوداً في الإسلام". وميّز بين الحرّية والإنفلات الذي يلحق الضرر المباشر بالآخرين. ومن الضوابط الهامّة في ما يتعلّق بحرّية الإمام في إلقاء خطبة في مسجد ما، أنه "لا يستطيع مهاجمة الآخرين، حتّى إذا كانوا غير مسلمين". والشرط المتعلّق بالإجتهد أن يتقن المجتهد الشريعة أولاً، وألا يتسبّب في "نزاع أو فتنة" ثانياً، كما أشار جوهر. وقال لاريجاني: إن علينا أن "ندعم مئات المجتهدين. ونسمح لهم بالتحدّث في مختلف القضايا، بل ضدّ بعضهم بعضاً أيضاً". لكن مع أن التسامح مع الاختلافات المعقولة مقبول، فإن كمالي أوضح أنه "عندما يبلغ اجتهاد معيّن مستوى الإجماع، فإن على الدولة التدخّل وإزالة الاختلافات الكبيرة في الآراء" انسجاماً مع القاعدة الفقهيّة، "حكم الحاكم يرفع الخلاف"^(١).

ينطبق مبدأ الحرّية الدينية أيضاً على غير المسلمين المقيمين داخل دولة إسلامية. وقد رأى معارف أن "على الدولة أن تحمي السكان غير المسلمين أيضاً. فيجوز في الدولة الإسلامية لغير المسلم شرب الخمر مثلاً، ويجب حماية أملاكه، ومحاكمة كل من يعتدي عليها".

وكرّر سنتورك ذلك بقوله: إن "الدولة التي يحكمها المسلمون ليست للأمة الإسلامية فحسب، وإنما هي للمجتمعات غير المسلمة أيضاً". ويقتضي ذلك، جزئياً: تقديم الدعم لدور عبادتهم، ومدارسهم الدينية، وهو دعم قد يكون مالياً.

(١) القرافي، أحمد بن إدريس (ت ٦٨٤هـ)، كتاب الفروق: أنوار البراق في أنواع الفراق (القاهرة: دار السلام، ٢٠٠١)، ٤/١٠٣.

لكن الحرّية الدينية للسكان غير المسلمين داخل الدولة الإسلامية تعني بالدرجة الأولى حماية حقّهم في الإيمان والممارسة الحرّة، دون إكراه، أفراداً وجماعات. ويمتدّ ذلك أيضاً إلى الملحدين، كما أشار معارف: "هناك آية في القرآن: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]، لذا فإن في الدولة الإسلامية مكاناً للملحدين. وعلينا أن نحميهم".

وفي حين أن على الدولة ألا تعزّز الإلحاد بأي حال من الأحوال، كما أشار غازي، فإن من واجبها أن تحمي حقّ الجميع بممارسة حرّية الإرادة التي منحها الله في مسائل الإيمان. وكما تقول الآية القرآنية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...﴾ [البقرة: ٢٥٦]. وبدلاً من محاولة إكراه أي شخص على أن يؤمن بما نؤمن به بالضبط، فإن علينا التركيز على تحسين رشدنا أو استقامة سلوكنا، وسيتضح المقصد الإلهي لهذه الاستقامة.

إلى جانب دعم الحرّية الدينية داخل المجتمع الإسلامي وخارجه، أشار العلماء إلى أن على الدولة أن تعزّز أيضاً الإنسجام داخل الأديان وفي ما بينها. ويقتضي ذلك العمل على التوفيق بين "المذاهب وبين الشيعة والسنة"، كما قال ستورك، وبين السكان المسلمين وغير المسلمين في الدولة أيضاً. وكما قال غازي: "الإنسجام بين المسلمين، والإنسجام بين المسلمين والمجتمعات غير الإسلامية مهمّان جداً".

في ضوء المناقشات أعلاه، وبالإستناد إلى البحوث الفقهية، اتفق العلماء على المسؤوليات الآتية التي تضطلع بها الدولة الإسلامية في إطار مقصد الدين:

- حماية القيم الأخلاقية والروحية للإسلام وتعزيزها.
- حرّية اجتهاد الأفراد الذين يتمتعون بالكفاءة، والأهلية، والمعرفة.
- تعزيز قدرة المجتمع على الوفاء بواجباته الدينية، بما في ذلك على سبيل المثال لا الحصر:

- توافر المساجد، وشؤون الحج، وتوزيع الزكاة، ومراعاة حرمة رمضان.
- الوقف.
- تعزيز الإنسجام والعلاقات الحسنة بين أتباع المعتقدات والمذاهب جميعهم.
- حماية الحرّية الدينية للسكان المسلمين وغير المسلمين.
- منع انتهاك حرمة الأديان والرموز الدينية.
- بناء صورة إيجابية عن الإسلام.

الحِسبة، هل تقع تحت مقصد الدين فحسب؟ أو تدخل في المقاصد جميعها؟

يُستمدّ مبدأ الحِسبة من الحكم القرآني بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(١). والحِسبة هي المفهوم الإسلامي "للمصلحة العامة"، التي تحدّد "المجتمع المثالي" كما يقول الله في القرآن: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...﴾ [آل عمران: ١١٠]. وبالتالي فإنه يعرف خير أمة بأنها الأمة التي تمارس الحِسبة.

وتشير الإجراءات الفقهية لمفهوم الحِسبة إلى مختلف الآليات، التي تحفظ بموجبها هذه المصلحة العامة في المجتمع، وتعزّز بما في ذلك الضوابط والزواجر في جميع مجالات الحياة، مثل: الرقابة على المصارف وتنظيمها، والرقابة الغذائية، والأعمال الشّرطية، والنظام القضائي.

أشار كمالي إلى أن الحِسبة كانت تنفّذ تاريخياً في المجتمعات الإسلامية عن طريق المحتسب، وهو المراقب العام الذي يشرف على المكاتب العامة والسوق، لضمان استخدام البائعين نظاماً مشتركاً للأوزان والمقاييس. وذكر مثلاً من بغداد في القرون الوسطى عندما "مرّ المحتسب بدار القضاء عند الظهر، فوجد

(١) سورة آل عمران: ١٠٤، سورة الأعراف: ١٥٧، سورة التوبة: ٧١.

صفاً طويلاً جداً والناس محتشدين أمام المحكمة. فجاء المحتسب وبعث برسالة إلى القاضي: "إما أن تمنح هؤلاء الناس وقتاً منفصلاً يأتون فيه، أو تسرع اتخاذ القرار، لأن الناس تعاني في الخارج".

وأوضح كمالى أن هذا ما يمكن أن تعنيه الحسبة: "رفع الحرج، مثل: الطوابير الطويلة عند الوزارات، ومكاتب الإقامة والجوازات، وما إلى هنالك". وهكذا وجدنا أن في وسعنا قياس مبدأ الحسبة بعلاقته بالإقتصاد والسوق تحت مقصد المال، واختبار فعالية الجهات الرقابية بقياس الفساد، وتوزيع الدخل، وحقوق الملكية. وبما أن مجرد وجود جهة رقابية لا يضمن تلقائياً أن تكون الرقابة فعّالة، فقد وجدنا أنه يمكننا إنشاء أداة قياس تعكس الواقع على الأرض بدقة بقياس النتائج في إطار المقاصد.

وجدنا عند مناقشة العلماء للحسبة، أن الهدف الرئيس للحسبة هو ضمان العدل في المجتمع وتعزيز مصلحة الناس، كما يوضح المثال أعلاه. وعلى الرغم من السوابق التاريخية، فقد رأى العديدون أن الحسبة ترتبط بمقصد الدين فحسب، نظراً إلى أن هذا المبدأ يذكر في الوقت الحاضر باعتباره تبريراً للشرطة الدينية في بعض البلدان.

وفي حين أن بعض العلماء أكدوا أن على الدولة أن تقوم بدورها في كبح بعض السلوكيات غير الأخلاقية (كالقمار والبغاء)، فقد اتفق العلماء أن على الدولة ألا تشترك في فرض ممارسة معيّنة للدين، وبالتالي انتهاك الخصوصية وحرية المعتقد الشخصية. وقد اتفقنا - بشكل عام - على أن النهي عن المنكر في مقصد الدين يتحقق على أفضل وجه عن طريق الأمر بالمعروف، مع توضيح الحدود كي لا تنتهك الدولة الممارسة الدينية الخاصة.

واتفق علماؤنا على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يدخل ضمن المقاصد الستة، ولا يقتصر على مقصد الدين فحسب. وبما أن جميع المقاصد تحدّد المصلحة العامة، فإن الحسبة بحدّ ذاتها تمثّل دليلاً إرشادياً عاماً، لتحديد

وتوفير آلية ضبط ومراقبة للمقاصد والحكم الرشيد في الإطار العام، ما دامت لا تنتهك حقوق الأفراد وخصوصيتهم. وهكذا، بينما واصلنا تعريف ما تبقى من مقاصد للقياس، فإننا حرصنا على إدخال عناصر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

مقصد النفس:

نشأ مقصد النفس باعتباره "القيمة المحفوظة" التي تجعل القتل جريمة. ويشير "حفظ النفس" - ككلية عامة - إلى حماية الحياة المادية، وتقديم الإحتياجات المادية الأساسية، ومنع الإضرار بالجسم. تركز نقاش العلماء حيال حفظ النفس على قضايا، مثل: الأمن الوطني، وهل يقتصر واجب الدولة في حماية الحياة على مواطنيها فحسب والمحافظة على البيئة.

في قضية الأمن الوطني، أشار العلماء أنها كانت الواجب الأساس للقيادة السياسية. ولاحظ كمالى أن العالم المسلم المبكر الماوردي يدرج الدفاع عن أرض الوطن بين الواجبات العشرة الأولى للخليفة. وقال ستورك: "إن كتب علم الكلام الكلاسيكية تدرج الأمن الوطني باعتباره وظيفة رئيسية للدولة". وأجرى محمود تمييزاً داخل هذا المقصد بين حق الفرد في الحياة والأمن الشخصي والحرية، وحق الجماعة في الأمن الوطني.

وترتبط بالأمن الوطني القضايا المتعلقة بالأمن الدولي والمسؤوليات الدولية. وقد اتفق العلماء أن على الدولة الإسلامية احترام الإلتزامات، والمعاهدات، والواجبات الدولية وأقرّوا قواعد السلوك الدولي (مثل: اتفاقيات جنيف، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وأحكام القوانين الدولية، إلخ) ما دامت تعزز مبادئ الإسلام.

انتقل العلماء بعد ذلك إلى مسألة الواجبات الدولية ذات الصلة بمقصد

النفس. وسأل ستورك: "هل الدولة مسؤولة عن عصمة الحياة الإنسانية داخل الدولة فحسب، أو بدلاً من ذلك، إذا انتهكت حياة البشر من غير مواطني الدولة، فهل يتعين على الدولة الإسلامية حمايتهم؟".

أجاب كمال: إن "حماية الحياة حق إنساني" لا يقتصر على المواطنين في الإسلام، وإن "الحماية لا تشمل حياة من أعلن الحرب فقط". وقال غازي: إن "أحد أهداف الدولة الإسلامية ووظائفها تقديم الدعم والمساعدة إلى المضطهدين والمظلومين"، الذين يفهم القرآن باعتبارهم: "المستضعفين في الأرض". يقول الله في القرآن: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾ [النساء: ٧٥]. وتابع غازي قائلاً: "إذا كان هناك أقلية أو شعب مضطهد ولديك القدرة على مساعدتهم، فإنه واجبٌ عليك القيام بذلك". وقد اتفق العلماء على أن الدولة الإسلامية ملزمة بمساعدة المستضعفين في الأرض، أينما وجدوا وكائنًا من كانوا.

في ما يتعلق باشرط مقصد الحفاظ على البيئة، لاحظ عودة أن "البيئة ترتبط بالحياة لأنها تؤثر في جميع مجالات الحياة الإنسانية على الأرض". ولا يرتبط ذلك بحماية البيئة من التلوث فحسب، وإنما "المحافظة على الموارد الطبيعية واستدامتها" أيضاً، كما ذكر جوهر. وعلّق لاريجاني بأن "طريقة عيشنا واستهلاك السلع تتطلب إعادة تفكير جدية... حيث لا يمكننا أن نكون مسرفين في عاداتنا والإستهلاك الواسع للسلع". وقال: "إنه يجب الإستهلاك باعتدال، بما في ذلك استهلاك اللحوم"^(١).

في ضوء المناقشات أعلاه، واستناداً إلى الإستشارات الفقهية، وضرورة إدراج عناصر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... اتفق العلماء على المسؤوليات الآتية للدولة الإسلامية في إطار مقصد النفس:

(١) "لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوانات" - الإمام علي.

- الحقّ بالحياة والحريّة الشخصية (التحرّر من الإعتقال التعسّفي، والتعذيب، إلخ).
- الأمن الوطني (الداخلي والخارجي) والقدرة الدفاعية.
- تقديم المأكل، والمسكن، والملبس لمن لا يستطيع تحمّل نفقاتها.
- فرص العمل / الوظيفة.
- الرعاية الصحية: جودتها، وتوافرها، والقدرة على تحمّل تكاليفها.
- حماية البيئة، بما في ذلك النباتات والحيوانات.

مقصد النسل:

نشأ مقصد النسل باعتباره "القيمة المحفوظة" التي تجعل الزنا جريمة. وقد عرّفه الفقهاء المتقدمون بأنه حفظ النسل، بناءً على الافتراض بوجود أن يعرف الطفل أبويه البيولوجيين لتحديد الميراث. وتوسّع هذا المفهوم في القرون اللاحقة ليشمل تعزيز رفاه الأسرة، باعتبارها الوحدة الأساسية للمجتمع.

تركز نقاش العلماء المتعلّق بهذا المقصد حول تعزيز رفاه وحدة الأسرة، بما في ذلك التركيز على الزواج السليم والأطفال الأصحاء. وكما ذكر كمالي، فإنّ الشريعة تدعم "الزواج المشروع الذي ينشئ التزاماً مدى الحياة وميثاقاً غليظاً"^(١). وكذلك عن طريق سلسلة من العواقب القانونية المترتبة على الزوجين، وذريتهما، والأسر، والأجيال اللاحقة". والهدف الرئيس للزواج "هو: التناسل، ويذكر القرآن أيضاً المعاشرة بالمعروف"^(٢)، التي ترعى السكينة والمودة والرحمة^(٣)، باعتبارها الأهداف الأساس للزواج". وتشمل الأهداف التابعة للزواج "الإشباع الجنسي، واجتناب

(١) يشير إلى قول الله تعالى: «وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُم إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا» [النساء: ٢١].

(٢) يشير إلى قول الله تعالى: «...وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا» [النساء: ١٩].

(٣) يشير إلى قول الله تعالى: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً...» [الرّوم: ٢١].

الفسوق والمرض، وبناء بيت مريح وعملي".

رأى العلماء أن هذه المُثُل يمكن تحقيقها جزئياً، عبر تقديم أدب النكاح قبل الزواج، بالإضافة إلى استشارات الزواج والطلاق. وذكر خوري قانوناً في دولة الإمارات العربية المتحدة "ينصّ على أن يخضع كل من يريد الطلاق للإرشاد النفسي أولاً قبل حصوله عليه". وذكر محمود مثلاً مشابهاً في باكستان، حيث على الزوجين عند الإعلان الأول للطلاق "إبلاغ قاضي الناحية الذي يشكّل مجلس مصالحة ويرأسه. ويكون هناك ممثل عن الزوجة وممثل عن الزوج، يحاولان التوصل إلى تسوية لمدة ثلاثة أشهر. ولا يصبح الطلاق نافذاً إلا عندما يشهدان بعد ثلاثة أشهر بعدم وجود فرصة للتسوية". وهذان مثالان عن التدابير التي يمكن أن تتخذها الدولة لصيانة مؤسسة الزواج.

وأقرّ العلماء أيضاً حقوق الأطفال، بما في ذلك ما ذكره كمالى "حقّ التعليم، وحقّ النفقة". بالمقابل، "يستحقّ الوالدان الطاعة، واحترام الوالدين فريضة إسلامية". في ضوء المناقشات أعلاه، واستناداً إلى الإستشارات الفقهية، وضرورة إدراج عناصر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... اتفق العلماء على المسؤوليات الآتية للدولة الإسلامية في إطار مقصد النسل:

- تعزيز الأسرة باعتبارها وحدة في المجتمع.
- تعزيز القيم الأسرية.
- حماية مؤسسة الزواج بغية الوفاء بأهدافها السليمة: التناسل، والمعاشرة، والإشباع الجنسي، إلخ.
- تقديم المزايا للأطفال، ومزايا خاصة لليتامى، والمسنين، والعاجزين.
- تعليم الشباب أدب النكاح.
- عدالة الجندر والأحداث.
- حماية وضوح النسب (مثل: منع التبني السري)^(١).

(١) التبني السريّ تبني يقبل بموجبه والدا الطفل الأصليان مكتومين.

مقصد العقل:

نشأ مقصد العقل باعتباره "القيمة المحفوظة" التي تحرّم شرب الكحول. وفي حين أن الفقهاء المتقدّمين عرّفوا المقصد بالدرجة الأولى: بأنه تحريم لتناول الكحول والمسكرات الأخرى التي تلحق الضرر بالعقل والتمييز، فإن الفقهاء المتأخّرين وسّعوا التعريف ليشمل تعزيز العقل عبر جودة التعليم، والتشجيع على طلب العلم.

تركّز النقاش بين العلماء على تعزيز العقل عبر التعليم والإبتكار العلمي، بالإضافة إلى حماية العقل بتعزيز الرزانة والحماية من المسكرات. وكما عبّر ستوروك، فإن على "الدولة الإسلامية أن تعزّز فرص الوصول المتساوية إلى التعليم النوعي" للذكور، والإناث، والأطفال. وقد شدّد كمالى على أن هذا المطلب ينطبق على التعليم الديني والديني. وذكر الحديث الشهير عن الطبيعة الإلزامية للتعليم: "طلب العلم فريضة على كل مسلم"، ويشمل ذلك الذكور والإناث، وتابع قائلاً: "إذا قرأت للفقهاء، فإنهم يتحدثون عن أن على الوالدين تسهيل تعليم الطفل عن أركان الدين. وذلك فريضة وإلزامي"^(١).

قدّم غازي فرقاً دقيقاً لمعنى النقطة التي أوردتها كمالى، مضيفاً بأن لفريضة التعليم مستويين: فرض عين، وفرض كفاية. الفرض العين يكون "على المستوى الفردي الإلزامي لكل مواطن في الدولة"، وهو يمثل العلم المطلوب لكي يمارس المرء مهنته، بما في ذلك القراءة، والكتابة، والمعرفة الأساسية للعلوم والفنون. ويمثّل المستوى الثاني فرض الكفاية: التخصصات التي لا يحتاج الجميع إلى إتقانها، ولكن يجب أن يتخصّص فيها بعض أفراد المجتمع على الأقل. ومن الأمثلة على ذلك: الكيمياء، "فمن الواضح أن تعلّم الكيمياء ليس فريضة على كل فرد في المجتمع. لكن يجب أن يكون في كل المجتمعات بعض الأفراد

(١) أخرجه ابن ماجه، السنن، رقم: ٢٢٤، عن أنس بن مالك.

المتخصصين في هذا المجال من أجل تطوير الطبّ، والإختراعات العلمية، والمجالات الأخرى التي تحسّن المجتمع".

وبالإضافة إلى تقديم التعليم النوعي إلى كل أفراد المجتمع، فعلى الدولة "تعزيز الابتكار، لا سيما البحث والتطوير في التكنولوجيا والعلوم"، كما قال تون عبد الحميد. وقدّم غازي مثلاً من إيران، وهي تتصدّر البلدان الإسلامية في إنتاج الكتابات العلمية.

وأوضح لاريجاني أنه على الرغم من وجود علماء رائعين في العديد من البلدان ذات الغالبية الإسلامية، "فإن البيئة غير صالحة للإنتاج الفكري". وأضاف بأن الحكومة الإيرانية، بالمقابل، تنفق مبالغ كبيرة من المال على العلم، ويحظى نشر الأبحاث في الدوريات العلمية بتقدير كبير بحيث إنه "إذا نشر أحد بحثاً وجرى الإقتباس منه أكثر من مئة مرة في غضون سنتين أو ثلاث، فإنه يُمنح جائزة رائعة تبلغ قيمتها نحو ١٠,٠٠٠ دولار - أي ١٠٠ دولار للإقتباس الواحد في المتوسط". وإلى جانب دعم العلوم، لاحظ العلماء أن للدعم القوي "لحرية الكلمة والتعبير" أهمية مركزية للتطور الفكري للأمة، كما قال سنتورك. "وعلى الدولة أن تعزّز تعدّد الآراء والتسامح مع وجهات النظر المختلفة". وتلك أمثلة عن الطرق التي تستطيع بموجبها الدولة تعزيز التطور العلمي والفكري، وهو من المكوّنات المهمّة لمقصد العقل.

إلى جانب تعزيز التعليم العام والتطور العلمي، تضطلع الدولة بدور في التشجيع على الرزانة والعقلانية. وفي ضوء ذلك، ناقش العلماء إذا كان على الدولة أن تحظر الكحول على مواطنيها المسلمين والمسكرات الأخرى على جميع المواطنين. وكما ذكر غازي، "كان حظر الكحول والمسكرات سياسة في الدول الإسلامية على مرّ التاريخ. فقد حظره نبيّ الإسلام ﷺ، واستمرّ حظره طوال العصور". وشكّك علماء آخرون في العلاقة بين وجود قانون وسلوك الناس، واقترحوا أن تركز الدولة على تشجيع تطوير أساس عقلائي يكبح رغبة

المرء في تناول المسكرات. وكما ذكر لاريجاني، "على الدولة أن تستثمر في تعميق معتقدات الناس والسماح لهذه العقلانية بالنمو"^(١).

يرتبط هذا النوع من العقلانية بمفهوم الرزانة الأوسع الذي يشمل حضور العقل، والوعي، والعملية العقلانية للفكر. وكما قال عبادي، عندما نتحدث عن العقلانية بالعربية: "فإننا لا نقصد المنطق اليوناني. إننا نتحدث عن التعليل العام أو العقلانية كما حددها الشاطبي - مثلاً - أي: المتّحدة مع الكون". وربط العلماء ذلك بأهمية تطوير البصيرة. وكما قال لاريجاني: "أولى أولويات العقل إثراء إيماننا بالبصيرة. هذا هو جوهر الإسلام. إنه يتركز حول البصيرة. ويعني أن العقلانية فائقة الأهمية". وشدد حمّية على أن البصيرة تفوق العقل، لأنها لا تتعلق بالعلم فحسب، وإنما بالإدراك والحكمة أيضاً. علينا "أن نعرف كل شيء من حكمتنا وإدراكنا، لا من الآخرين".

في ضوء المناقشات أعلاه، واستناداً إلى الإستشارات الفقهية، وضرورة إدراج عناصر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، اتفق العلماء على المسؤوليات الآتية للدولة الإسلامية في إطار مقصد العقل:

- تعزيز العقلانية (مقابل الشعبوية، والطقوسية، والخرافة)، واحترام الإجماع العام، والتسامح مع الاختلافات.
- الحصول على تعليم عالي الجودة (الديني والزمني، والتعليم الإلزامي للأطفال).
- تعزيز العلم، والتكنولوجيا، والبحث، والتطوير.
- الرقابة على العناصر غير المرغوبة، كالمخدرات والمسكرات.
- النشر المجاني للمعرفة.
- حرية الكلمة والتعبير.
- الوصول إلى معلومات عن نشاط الحكومة.

(١) سنرى لاحقاً في القسم الخاص بالقياس أن تعاطي المسكرات لا يرتبط بالتحصيل العلمي.

مقصد المال:

نشأ مقصد المال باعتباره "القيمة المحفوظة" من تحريم السرقة. وقد وسّع العلماء المتأخرون هذا التعريف بحيث لا يشمل حفظ المال العام والخاص فحسب، وإنما سلامة التجارة، وتحريم كل أنواع الكسب غير المشروع أيضاً. عُتيت المناقشات بين العلماء بشأن هذا المقصد، بقضايا الربا والأشكال الأخرى من الكسب الإقتصادي غير المشروع، مثل: الغش. وتمحور النقاش أيضاً حول الحاجة إلى الحكم الرشيد، مركزاً على التنمية الإقتصادية الإيجابية، وسلامة السوق عبر الرقابة وقوانين العمل العادلة.

لاحظ العلماء أن تحريم الربا واضح في القرآن: ﴿...وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا...﴾ [البقرة: ٢٧٥]. ولهذا السبب، طوّرت بعض المجتمعات مصارف بلا فوائد (وهو مصطلح نفضله على "المصارف الإسلامية" لأسباب ذكرت في الفصل الثاني). مع ذلك أدخل جوهر نقاشاً بشأن الربا بناءً على التمييز الإقتصادي بين الربا والفائدة. فمقارنة بالفهم الشائع الذي يفترض أن جميع الفوائد ربا بحكم التعريف، أشار جوهر إلى أن التعريف الإقتصادي للربا هو: "أي مبلغ من الفائدة المتقاضاة يزيد على اثنين في المئة فوق معدّل التضخم". بعبارة أخرى، الربا هو: "إقراض المال بمعدّل فائدة فاحش".

وقد اتفقت مع جوهر، وذكرت أنني أعرف الربا بأنه ليس مجرد أي عائد مادّي على قرض ما، وإنما "الإستخدام النهبي لرأس المال" لتحقيق الكسب ظلماً. ومع أن القرآن يحرم معدّل الفائدة الفاحش بوضوح، فإننا آثرنا تجنب المحاولة المستعصية - على فريق علمائنا في السياق الحالي للمشروع - لتحديد إذا كانت كل أنواع الفائدة تشكّل ربا، وبالتالي فإنها محرّمة، أم لا.

ناقش العلماء أيضاً "حماية التنمية الإقتصادية ودعم الفرد"، كما عبّر ستورك. وقال لاريجاني: إن التنمية الإقتصادية تعني أساساً أن "الحكومة ستكافح الفقر بمساعدة المواطنين للحصول على الأملاك والثروة". على الدولة

أن تشجّع التطور الإقتصادي لمواطنيها وتوفّر الدعم وأن لا تعاقبهم في أوقات الركود أو الكساد الإقتصادي. وتأييداً لهذا المطلب، تحدّثنا عن تعليق الخليفة عمر ابن الخطاب عقوبة السرقة على رجل مذنب بالسرقة في أثناء المجاعة. وناقشنا أيضاً كيف تفي فكرة الرفاه التي تقدّم بموجبها الدولة مساعدة ملائمة للعاطلين عن العمل، أو غير القادرين على تأمين احتياجاتهم الأساسية.

أخيراً، ناقش العلماء أهمية الرقابة الإقتصادية بوصفها تعبيراً حديثاً عن الحسبة. ففي المجتمعات الإسلامية الأولى، كان المحتسب يشرف على الأسواق والأماكن العامة الأخرى لضمان انتظام الأسعار والموازن، والسلامة العامة والنظافة، وإنفاذ المعايير الطبية، والحرفية، والإنشائية. وكما رأى جوهر، على الدولة في الوقت الحاضر ضمان وظيفة الحسبة بالعناية "بسلامة السوق عبر الجهات الرقابية المستقلة عن الحكومة، وعبر الجهات الرقابية الداخلية أو الآليات المستقلة". وتضمّ الأمثلة على ذلك المصارف المركزية، والهيئات التي تحدّد أسعار الوقود، وتنظّم الإعلان، وسوء التمثيل، والآليات التي تمنع الفساد والغش. ويجب أن تحرص مثل هذه الهيئات أيضاً على أن الخدمات العامة مثل الكهرباء والطاقة والنفط غير مملوكة من قبل أفراد، ولكن مملوكة جماعياً ومنظمة من قبل الحكومة.

ويقول النبي ﷺ في أحد الأحاديث: "المسلمون شركاء في ثلاث: في الكلاء، والماء، والنار"^(١). وكانت هذه البنود الثلاثة الأشدّ ضرورة للعيش في الصحراء، لكن يمكن إضافة أشياء أخرى إليها في زماننا، بالنظر إلى أن الإمام الشافعي أضاف الموارد في باطن الأرض، مثل: النفط، والكبريت. وعلى الدولة أن تضمن التوزيع المنصف للثروة والموارد الطبيعية بالإشراف على أسعار السلع الأساسية، مثل: الماء، والبنزين، والكهرباء. مع التنبيه إلى أن امتلاك الحكومة الموارد الطبيعية أو تنظيمها، لا يدخل تحت الإحتكار غير المشروع.

(١) أخرجه أبو داود، السنن، رقم: ٣٤٧٧.

في ضوء المناقشات أعلاه، واستناداً إلى الإستشارات الفقهية، وضرورة إدراج عناصر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، اتفق العلماء على المسؤوليات الآتية للدولة الإسلامية في إطار مقصد المال:

● المال:

- حماية حرمة الملكية الخاصة، بما في ذلك الملكية غير المادية، مثل: الملكية الفكرية، والعلامات التجارية.
- حماية الملكية العامة.

● التجارة:

- سلامة التجارة والمعاملات واستقرارها.
- منع التجارة بالمواد غير المشروعة وأعضاء البشر.

● العدالة الإقتصادية:

- حقوق العمال، والأجور العادلة، والمعاملة المتساوية والعدالة للعمال المحلية والأجنبية.
- الرقابة على عناصر الكسب غير المشروع غير المرغوبة، مثل: اكتناز الأموال، والممارسات الإستغلالية، وتحقيق الأرباح الفاحشة، والربا، والقمار، والرشوة.
- تعزيز الإنصاف في الرفاه المادي والتوزيع العادل للثروة.
- تعزيز التنمية الإقتصادية ودعم الفرد.
- ضمان نظام أسعار عادل ومتوازن للسلع الضرورية، عبر المعونة عند الإقتضاء.

مقصد العِرض:

نشأ مقصد العِرض (أو الكرامة) باعتباره "القيمة المحفوظة" لتحريم القذف. وكان هذا المقصد قد أدرج تحت النسل في الأصل، لأن جريمة القذف ترتبط بالإتهام الزائف لأحدهم بالزنا. وقد تطوّر في وقت لاحق ليصبح مقصداً قائماً بذاته، على

اعتبار أن حدّ القذف مختلف عن حدّ الزنا. ووسّع العلماء المعاصرون هذا المقصد، وأقرّوا أن حقوق الإنسان جزء أصيل من مفهوم الكرامة الإنسانية والعرض.

تطوّر نقاشنا حول المفهوم المتقدّم لحقوق الإنسان داخل الفكر الإسلامي، الذي يقرّ بالحقوق والحريّات الأساسية للجميع، بناءً على كونهم آدميين، لا على الأمان أو الإيمان. وكما أكّد ستورك، فإن هذا المفهوم يقرّ بالحالة الشخصية القانونية عند الولادة، لا "بناءً على المواطنة في الدولة الإسلامية الذي يكتسب بالإنتماء إلى الدين الإسلامي، أو بمعاهدة مع الدولة الإسلامية بالإنتماء إلى أهل الكتاب". واتفق العلماء على أن مصطلح "حقوق الآدميين" هو المصطلح الذي يعبر في الكتابات الإسلامية القديمة عن مفهوم "حقوق الإنسان" المعاصر ويسبقه.

ومن الحقوق التي جرت مناقشتها، والتي تحمي عرض الجميع: حق احترام الإجراءات القانونية، والحماية من التعذيب، والإعتقال التعسّفي، والإحتجاز، وحماية الخصوصية (بما في ذلك خصوصية البيت والمراسلات الشخصية)، والحماية من التمييز بناءً على العرق، والدين، والجنس، والحماية من القذف والتشهير. وشدّد العلماء أيضاً على أن الممارسة الثقافية "لجريمة الشرف" تطبيق زائف وخاطيء لهذا المقصد، وأنها انتهاك صارخ لحرمة الحياة الإنسانية ومقصدها الواضح.

في ضوء المناقشات أعلاه، واستناداً إلى الإستشارات الفقهية، وضرورة إدراج عناصر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، اتفق العلماء على المسؤوليات الآتية للدولة الإسلامية في إطار مقصد العرض:

- حماية الكرامة الإنسانية والسمعة من القذف والتشهير.
- حماية الحق بالخصوصية.
- منع إساءة استخدام المنصب العام للتشهير بالأفراد، والأسر، والمؤسسات ووصمهم.
- الحماية من التمييز بناءً على العرق، والدين، والجنس.
- حماية وتطوير حقوق الإنسان.

مناقشة:

ما الذي يجعل هذا الدليل مقياساً للإسلامية، بدلاً من مجرد دليل للتطور؟ بعد اتخاذ قرار باستخدام مقاصد الشريعة أساساً لقياسنا، عبّر عدد من العلماء عن القلق بشأن حُسن تسمية هذا الدليل بوضوح بأنه "إسلامي". أكد كمالى أن النهج الأوسع الذي يتوجّه نحو القيم، يمكن المشروع من تطبيق قيم شاملة على التواريخ والتوجهات الفردية لمختلف البلدان. غير أنه في المناقشة أدناه مع ستورك ولاريجاني، شدّد على وجوب أن ينقل المشروع العنصر الفريد للإسلامية أيضاً.

ولاحظ غازي أن اقتصار التركيز على المقاصد، يمكن أن يقود إلى مفارقة تحقيق خلافة عمر وعلي نتيجة أقل "إسلامية" من روما وفارس قبل الإسلام، لأن الأخيرتين وفّرتا جودة أعلى للحياة، وتمتعتا بثناء مادّي أكبر.

وأكد عودة وكمالى أنّ المؤشّرات داخل المقاصد تعكس البعد الإسلامي في الواقع، لا سيما تحت مقصد الدين الذي يمكن أن يمنح ثقلاً إجمالياً أعلى. وقال الإمام فيصل: إنّ بعض المؤشّرات تحت مقصد الدين يمكن أن تعتبر مشتركة في العديد من التقاليد.

وشدّد كمالى ولاريجاني على أن القياس الأكثر شمولاً يمكن أن يأتي في تاريخ لاحق.

كمالى: إنني أدرك أننا اتخذنا قراراً متعمداً بتضييق المشروع، وجعل دليلنا مدفوعاً بالقيم، وقائماً على المقاصد. وبهذه الطريقة يكون مشروعاً نفعياً في الأساس، ينظر في المفاهيم البراغمية. غير أن سؤالي هو الآتي: هل يغيّر ذلك نهجنا الفلسفي من ديني إلى علماني؟

من المهم أن يكون هذا المشروع مدفوعاً بالمبادئ الإسلامية أو الفكرة الإسلامية للمقاصد، لا الفلسفة المادية، أو العلمانية، أو مفاهيم التنوير. فهل يوجد تحت مقصد العقل مثلاً أي قياس للنظام التعليمي إذا ما كان يقدم التعاليم

الإسلامية أو القيم الدينية؟ أنا أرى أننا لم نقدّم تمييزاً كافياً بين ذلك والنهج المادّي للتعليم. في مقاصد الشريعة نتحدّث عن التعليم وتنوير العقل، لكن يجب أن يشمل ذلك الإدراك بأنه نشأ من فلسفة مختلفة.

الإمام فيصل: يجب أن نتمكّن من تحديد "الخريطة الوراثية الإسلامية" (DNA) لهذا المشروع، أي: ما الذي يجعل هذا المشروع منبثقاً من التراث الفقهي الإسلامي، والرؤية العالمية الوجودية. ومهمّتنا هي إيضاح هذا التمييز. لقد أشار الأستاذ عبادي إلى أن فكرة العقل في مقصد العقل تشير إلى أكثر من المنطق اليوناني. فهي تشير أيضاً إلى "تفكير عالمي متّحد مع الكون"، أي: نوع من التعلّل والإدراك، وهو ما أشرنا إليه بالبصيرة. وهذا الإدراك الروحي موروث من السنّة النبوية، وهو جزء مما يجب أن يميّز الحكم الإسلامي.

لكن مع ذلك، إذا قمنا بقياس التعليم ولم نتمكّن في الوقت الحاضر من قياس البصيرة بسبب قيود البيانات، فهل يجعل ذلك قياسنا غير إسلامي؟ هل التعليم العلماني غير إسلامي؟ لا شك في أن تعليم العلوم والفنون للمواطنين جزء مهمّ من ولاية الدولة الإسلامية، لكن ربما لا يعبر ذلك عن الصورة بأكملها.

لاريجاني: علينا أن نميّز من الناحية المفهومية بين البنود التي لا تتلاءم تماماً مع مواصفة "الإسلامية" وهؤلاء الذين يندرجون تحت مواصفة كفاءة أي حكومة، سواء كانت مسيحية، أو يهودية، أو علمانية. لذا مع أن الحكومة قد تكون ضعيفة في الإسلامية، فإنها قد تكون قوية من حيث الكفاءة العامة، أو العكس. بعبارة أخرى: يجب أن يميّز دليلنا بين الحكومة الجيدة التي تتسم بالكفاءة والحكومة الإسلامية. وما يقلقني أن عدداً كبيراً من النقاط في نهجنا الحالي ذات صلة بالكفاءة العامة لأي حكومة. فلماذا ندعوه إسلامي؟

جوهر: أليس الحكم الرشيد جزءاً من الإسلامية؟

لاريجاني: هذه قضية مختلفة. الحكم الرشيد يمكن أن يكون إسلامياً أو غير إسلامي. لكن دليلنا يستهدف قياس "الإسلامية"، لذا علينا إجراء هذا التمييز. ولو

اعتُبرت الكفاءة جزءاً من الإسلامية، فإنها يجب ألا تحجب الإسلامية. ولأغراض مشروع دليل الشريعة، علينا أن نشدد على الطبيعة الخاصة للدولة الإسلامية. ويمكننا في وقت لاحق إنتاج دليل آخر، يقيس هذه الموضوعات المشتركة لأي دولة. فإذا كان طابع الإسلام غائباً عن الدولة، فإنها تصبح أقل إسلامية بهذا المعنى، وتحصل على درجة متدنية.

ستتورك: أيمكنني أن أوضح ما تقصده؟ لنطبق هذه المبادئ على كندا. فإنها ستحصل على درجة مئة، مع أن كندا ليست دولة إسلامية.

الإمام فيصل: هذا جوهر سؤالي. ماذا يعني مصطلح "إسلامي"؟ إذا كنت تعني جانب العبادات...

كمالي: لا، هذا يندرج تحت الدين. وهو يحدّد البعد الديني الروحاني للحكومة، وتلك نقطة منفصلة.

غازي: يبدو لي أن عدداً من الأشخاص بيننا، يشعرون أنه يجب عدم النظر في الإعتبارات الأخلاقية والروحية في الدليل لأن قياسها صعب. من ناحية أخرى، فإن أمراً ملموساً، مثل: تسليم البضائع، أسهل قياساً بكثير. لكن إذا كان هذا هو النهج، فسأخذكم إلى القرن السابع.

لنفترض أننا نحكم على إسلامية الدول في أواسط القرن السابع. أنتم تقارنون دولتي عمر بن الخطاب في المدينة وعلي بن أبي طالب في الكوفة بالإمبراطورية الرومانية والإمبراطورية الفارسية، ودول أخرى رائدة. ستكون جميع المؤشرات الاقتصادية والمنتجات الأخرى لمقاصد الشريعة مرتفعة جداً في الدول خارج الكوفة والمدينة، حيث لم يكن لدى الناس ما يكفي من الغذاء فضلاً عن افتقارهم إلى الحيوانات الضرورية للركوب. بل إن الخليفة كان يعيش حياة دون قياسية، دون خط الفقر بكثير. وفي بعض الأحيان أجبر على السؤال للحصول على حاجيات المنزل. عندما دخل عمر القدس باعتباره رأس دولة منتصرة، وجد أن الشعب يمتلك الغذاء، ويحصل على كل ما يريد. وكل المقاصد، حفظ النفس، والمال، كل شيء موجود.

لنفترض أننا قسنا هذا الوضع، فسنعطي علياً وعمر ٣٠ درجة كاملة على مقصد الدين وستكون درجات المقاصد الأخرى صفراً. أما الدول الأخرى، فتحصل على ٧٠ درجة في المقاصد الأخرى، وصفر في الدين. هل نعني أن الإمبراطورية الرومانية أو الفارسية في ذلك الوقت كانت إسلامية بنسبة ٧٠ في المئة، فيما حكومة علي وعمر إسلامية بنسبة ٣٠ في المئة؟ علينا التفكير في هذه المسألة. علام سنحكم؟ هل سنحكم على المصلحة (الرفاه) المادية للمجتمع؟ الإسلام يعزز ذلك، أجل. لكن توفير الغذاء، والأمن، والمنشآت الصحية، على سبيل المثال، يتم برأيي عن طريق الناس أنفسهم. الدين لا يأتي ليعلم الناس كيف يعالجون المرض المادي. فذلك يستند إلى العقل والخبرة الإنسانية، وقد جاء الإسلام لأمر مختلف: النمو الروحاني والأخلاقي ودعوة كل المؤسسات إلى تلك الروحانية والأخلاق. فإذا تحققت المصلحة الاقتصادية ضمن تلك البيئة الأخلاقية، يكون ذلك إسلامياً. لكن المصلحة الاقتصادية تحققت قبل الإسلام، ومع ذلك كان هناك شعور بالحاجة إلى الإسلام.

عودة: لا أوافق على أن الناس في القدس كانوا يعيشون حياة حسنة، "بنسبة ٧٠ في المئة"، قبل الإسلام. قبل أن يحكم المسلمون، لم يكن فيها عدل أو حقوق. ربما كانت متطورة بالمعنى المادي، لكن ذلك لا يمنحها ٧٠ في المئة. بل يجب أن تكون النسبة أدنى من ذلك بكثير.

ما نقيسه حقاً هو مصلحة الناس. والمصلحة لا تقتصر على العناصر الدينية المباشرة فحسب. إن مصلحة العباد في الدنيا والآخرة هي المقصد الأعظم للشريعة، ومقاصد الشريعة تفكك هذا المقصد الأعلى. مقاصد الشريعة تفيد في تلبية مصلحة الناس وتقديمها، لذا عندما نقيس المقاصد فإننا نقيس مصلحة الناس.

علينا أن نذكر أيضاً أننا نستخدم الإجهاد هنا. لا يمكننا أن نقلد البنك الدولي وندعو ذلك مصلحة، لأنه لا يحدد المصلحة تحديداً كاملاً، وإنما يحدد

جزءاً منها. لذا بالنظر إلى أننا نستخدم الإجتهد والبيانات التي تقع ضمن إطار المقاصد، فإنني أشعر بالإرتياح عندما أقول: إننا نقيس المصلحة. للإسلام علاقة بالصحة، والقرآن ينتقد من يصلون ولكن لا يطعمون الفقير، وله صلة بالتعليم والعدالة. والتعاليم الإسلامية متشددة في هذه الأشياء المحددة التي تزيد نسبتها كثيراً على ٣٠ في المئة من الدليل. بل ترفعها بسهولة إلى مستوى ٧٠ في المئة. كمالياً: إنني موافق. الإدعاء بأن دليلنا لا صلة له بالإسلامية غير صحيح. أولاً: إنه يستند إلى المقاصد، وهي نهج مركزي للشريعة. ثانياً: لقد أدخلنا الدين فئة للقياس، ويمكننا أن نضع له نقاط قيمة عديدة قدر ما نريد.

لكن كما أشرت، الطبيعة الإسلامية للدولة لا تقع ضمن مقصد الدين فحسب، إنها تتعلق بالعدالة والمساواة، وبمصلحة الناس على العموم. غير أنني أتفق مع الجميع بأن هذا الدليل لا يمكن أن يعتبر كاملاً. ومع تقدّمنا في العمل، فسنتضيف مقاييس أخرى تعطي قياسات أكثر شمولاً. الإمام فيصل: علينا أن نوضح أن هذا هو الإصدار الأول للدليل، وأنا سنواصل العمل على تحسينه، والسعي للتعبير عن عناصر المقاصد التي لم نستطع قياسها بعد. وربما يمكننا أن نسمي هذا الإصدار الأول للدليل "دليل الشريعة ٠، ١" بحيث يتضح أنه عمل مستمر، وأنا نعتزم إصدار "دليل الشريعة ٠، ٢" في المستقبل. لاريجاني: علينا أيضاً أن نمنح كل بند درجة منفصلة، ونتجنّب منح درجة إجمالية. فنحن لا نريد أن نجمع درجات البنود معاً. يجب أن يمثّل كل بند بدليله الخاص به، لأن كلاً منها ليس مجرد مسألة حسائية. وأعتقد أن ذلك مؤشّر أفضل. وبدلاً من تصنيف بلد فحسب، علينا أن نظوّر مصفوفة لكل بلد ذات ثلاثة أو أربعة أو ستة عناصر.

عودة: أتفق مع ما قيل. العناصر التي تقاس تحت حفظ الدين تشكّل سدساً كاملاً أو أكثر من الدليل. والدول ذات الغالبية غير المسلمة تكون درجتها متدنية

في هذه الفئة، لأنها تتعلق بالدين، والعبادة، والشعائر، وأركان الإيمان، وما إلى هناك. كما أن عناصر العبادة تدرج في كل مقصد آخر: حفظ النفس، وحفظ النسل، وحفظ العقل، وحفظ المال، وحفظ العِرْض. وثمة عنصر إسلامي تحت كل مقصد، لذا أعتقد أن المكوّنات الإسلامية الفريدة ربما تشكّل ما يصل إلى ٣٠ في المئة من النتيجة الإجمالية. ربما تحصل دول على درجة ٧٠ في المئة كاملة في الدليل، لكنها تفشل في نسبة ٣٠ في المئة المتبقية. وذلك أمر منصف. والدول التي هي إسلامية فقط بالإسم لكن لا تحصل على أي درجة في حقوق الإنسان ستحصل على ٣٠ في المئة في الإمتثال للشريعة، وذلك منصف أيضاً.

الإمام فيصل: إنَّ قسماً رئيساً من إسلامية الدولة يقع تحت مقصد الدين، كما طرح الأستاذ عودة. لكن الكثير من عناصر "الإسلامية" هنا مشتركة أيضاً مع الدول ذات الغالبية غير المسلمة. على سبيل المثال: يشكّل حفظ حقوق غير المسلمين جزءاً من حفظ الدين. وقد ضمن القادة المسلمون منذ زمن النبي ﷺ والخلفاء الراشدين الحقوق الدينية للناس، مثلما دعموا أيضاً بناء المساجد، وما إلى هنالك. لكن ضمان الحرية الدينية، وحماية الأقليات الدينية أمر مشترك لكل الحكومات الصالحة، وهي لا تعكس فقط تعاليم الإسلام وتاريخه. لذا فإنني أفضل عدم استخدام مصطلح "إسلامية"، لأنه يفترض نوعاً من الفريدة غير الموجودة دائماً. لذا أفضل قول شيء مثل: "الإلتزام"، أو "التقيّد بمقاصد الشريعة"، أو "الإزدهار وفقاً للقيم الإسلامية"، وهو ما اعتبره أكثر دقة.

عندما نحدّد ماذا يعني تعزيز الدين، فإن علينا أن نتذكّر قول الله في سورة الماعون: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالذِّينِ (١) فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ (٢) وَلَا يَحْضُ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ (٣) فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ (٤) الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ (٥) الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ (٦) وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾ [الماعون: ١-٧].

فالدين - وفقاً لهذه السورة - يشمل على العبادات، وتقديم المساعدة (الماعون) للفقير والمحتاج. ويحظى مطلب تقديم المعونة بأهمية مركزية بحيث

إن أداء العبادات من دون الإقتران بالإهتمام بمصلحة الآخرين، يعني أن ذلك التدبّر والتعبّد كذبة. وإذا قرأنا هذه السورة في إطار سياسة الدولة، يتّضح أن تعزيز الدين يعني: إطعام المسكين، وتقديم المعونة للمحتاج، أي ما يدعوه صنّاع سياسات الدول: "التنمية البشرية". إذا تجاهلت الدولة الإسلامية هذه السياسات التي تقدّم التنمية البشرية، فإنها تعيش عندئذٍ كذبة دينية، بصرف النظر عن حسن الدعم الذي ربما تقدّمه للحجّ أو الزكاة، أو أعمال التقوى الأخرى.

يوضح النبي ﷺ أنه من الممكن في الوقت الذي نقوم فيه بالصلاة أن نكون مفلسين روحانياً: "إنّ المفلس من أمّتي يأتي يوم القيامة بصلاة، وصيام، وزكاة، ويأتي قد شتم هذا، وقذف هذا، وأكل مال هذا، وسفك دم هذا، وضرب هذا. فطأ طأ هذا ما حرم الله، فهانئاً ما حرم الله، فأنفست، حسناته قبل أن يُقضى ما عليه، أخذ من خطاياهم فطرح عليه، ثم طرح في النار"^(١).

يستطيع المرء أن يؤدّي العبادات، لكن إذا كان ظالماً فسيحصل على نتيجة نهائية سلبية. وبرأيي، لا تعتمد إسلامية الدولة على العبادات فحسب، فالمعاملات لا تقلّ أهمية عنها، وربما يقول بعض الأشخاص: إنها أكثر أهمية. العدالة، والقضاء على الفقر، كل هذه الأمور ضرورات أخلاقية إسلامية. لذا فإنني راضٍ عن منح الدولة التي تشدّد على التنمية البشرية، بالإضافة إلى ما نصفه بأنه ديني، درجة مرتفعة في دليلنا باعتباره دليلاً إسلامياً.

(١) أخرجه مسلم، الصحيح، رقم: ٢٥٨١، عن أبي هريرة.

القسم الثاني

تطوير دليل لقياس الأمم

ربط المقاصد بدليل

بعد أن أنجز فريق علماء مشروع دليل الشريعة عمَل الإجتهدِ الضروري، لتحديد الفهم الكلاسيكي لكل مقصد، بطريقة يمكن قياسها في العالم الحديث، فإن علينا التوصل إلى كيفية إنشاء أداة القياس. ولهذه الغاية، كان علينا الاستفادة من خبرة المتخصصين في الأدلة والمؤشرات.

في المؤتمر الرابع للعلماء، دَعَوْنَا متخصصين لبدء مناقشتنا المتعلقة بأداة القياس. وقد جَرَّبْنَا في البداية النهج المُتَّبَع في دليل "مو إبراهيم" لشؤون الحكم في أفريقيا^(١). يحدّد هذا الدليل شؤون الحكم بأنها تسليم السلع السياسية للمواطنين. وينقسم الحكم الرشيد إلى خمس فئات: السلامة والأمن، وسيادة القانون/ الشفافية/ عدم الفساد، والمشاركة وحقوق الإنسان، والتنمية الاقتصادية المستدامة، والتنمية البشرية.

لقياس السلامة والأمن، يستخدم الدليل مؤشرات غير مباشرة، مثل: عدد اللاجئين، والصراعات المسلّحة وجرائم القتل، وسهولة الحصول على السلاح. وقد حاولنا محاكاة ذلك النهج باعتبار المقاصد "سلعاً سياسية" وإدراج المؤشرات غير المباشرة تحت كل مقصد بطريقة مماثلة.

لذا يقسّم مقصد النفس مثلاً إلى أربع فئات، تشمل: السلامة والأمن، ومستوى المعيشة، والصحة، والبيئة. وبعد ذلك تقاس كل فئة بمجموعة من

(١) ينظر:

Ibrahim Index of African Governance. <http://www.moibrahimfoundation.org/iiag/>

المؤشرات الرئيسية. على سبيل المثال: تقاس السلامة والأمن بما يلي: عدد الصراعات المسلّحة، وحدّة الصراعات، وعدد اللاجئين، وسهولة الحصول على السلاح، وعدد جرائم القتل وغيرها من الجرائم العنيفة. ويعتمد مثل هذا النهج على البيانات المتوافرة في المجالات العامّة، والتي تجمعها الهيئات العالمية مثل: الأمم المتحدة.

وثمة خيار آخر هو جمع البيانات بأنفسنا. وللقيام بذلك، فإننا بحاجة إلى استطلاع آراء الأفراد. وقد تشاركنا مع "غالوب"، وهي هيئة استطلاع تحظى باعتراف عالمي، وتجري استطلاعاً عالمياً سنوياً، وعملنا معها عدة أشهر لنعرف إذا كان في وسعنا الحصول على البيانات التي نحتاج إليها، عبر مزيج من أسئلة الإستطلاع الراهنة لديهم، وبعض الأسئلة من عندنا. غير أن التحليل الإحصائي كشف أن أسئلة "غالوب" الخاصة بأي من المقاصد لم تكن تقيس المفهوم نفسه في الواقع ("النفس" أو "العقل"). واتضح أننا بحاجة إلى خطوة وسيطة في عملية اختبار البيانات، وهي ما يدعوه المحلّلون: "تحليل العوامل"، للتيقّن من أن هذه الفئات الفرعية والمؤشرات جزء من مفهوم متماسك واحد يشكّل مقصد النفس، أو العقل، إلخ. وهي عملية نقدم لها وصفاً مفصّلاً أدناه.

لإنجاز الخطوة الإبتدائية، من تحليل العوامل، وإنشاء دليل للعناصر المتماسكة داخلياً لاحقاً، استعناً بخبيرين في مجال الإحصاء والقياس. ومع أننا لا نعتبر الدليل مقياساً نهائياً دقيقاً لوفاء الدولة بالمقاصد، لأسباب نشرحها لاحقاً فإن عملية تطبيق الأساليب العلمية والإحصائية المعاصرة على مفاهيم فقهية كلاسيكية، فتحت مجالات جديدة للتفكير في الفقه الإسلامي.

باعتباري طالب فيزياء، فإنني معتاد على العملية التكرارية التي يطوّر العلماء النظريات بموجبها، ويختبرونها بالتجربة، وأخيراً إعادة صياغة النظرية بناءً على التغذية الراجعة (feedback) ونتائج تلك التجارب. وعندما تفحصنا مفاهيم المقاصد عبر عدسة بيانات العالم الحقيقي، رأيت أننا نقوم في الواقع باختبار

نظرية المقاصد، والحصول على نتائج تجبرنا على تنقيح فهمنا لمقاصد الشريعة، وتعميقه، وتمييزه بدقة.

وسينظر هذا الفصل في عنصرين:

أولاً: في ما تعلمناه من هذه العملية، عبر الاستكشاف الوثيق للمنهجية والنتائج المتأتية من قياس مقصد النفس.

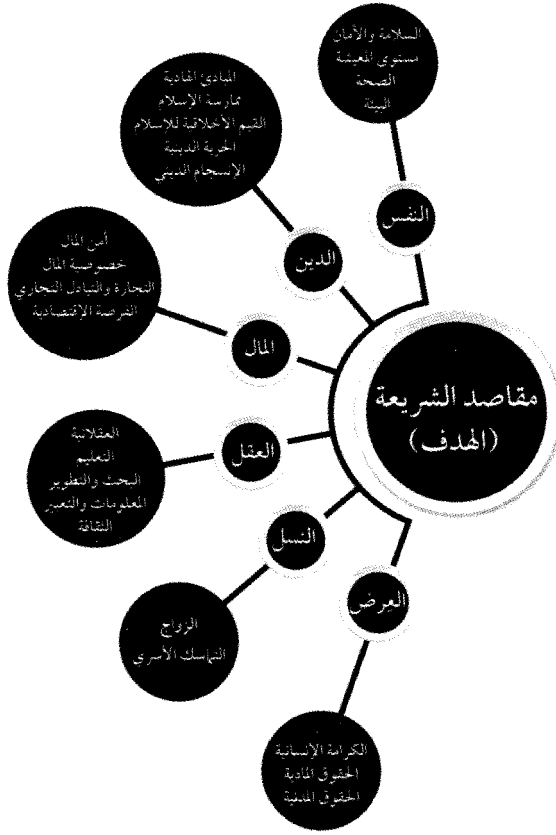
ثانياً: نلقي نظرة على بعض المخاوف الرئيسة التي ساورتنا حيال منتجنا النهائي، في ما ندعو الآخرين للمشاركة في تطوير أداة متزايدة الدقة، لقياس حسن وفاء الدول الإسلامية المعاصرة بأهداف الشريعة.

قياس مقصد النفس:

كانت الخطوة الأولى في بناء أداة القياس ما أسماه استشاريانا في القياس: وضع الخرائط المفهومية (انظر الشكل ١، ٥). والغرض من هذه الخطوة، هو إنشاء خريطة تربط التعريف المفهومي للمقصد (كما عرّفه فقهاؤنا) ومختلف القياسات الأخرى الإجتماعية الإقتصادية، والتعليمية، وسواها ذات الصلة بالمقصد والمتاحة للعموم.

على سبيل المثال: أدخل العلماء في مقصد النفس توفير "فرص العمل والوظيفة". ومع أننا لم نتمكن من إيجاد قياس يحدّد مساعي الحكومة لزيادة فرص العمل للمواطنين، فإن في استطاعتنا بسهولة إيجاد قياس لمعدّلات البطالة في كل بلد. لقد كانت هذه الخطوة عملية ترجمة في جوهرها: كيف تتطابق تعريفات العلماء مفهوماً مع التعريفات والقياسات القائمة حالياً داخل العلوم الإقتصادية، والسياسية، والقانونية الإجتماعية؟ والهدف من وضع الخرائط المفهومية هو جمع مجموعة المقاييس والمؤشّرات المكوّنة التي تشمل - ككُلّ - النطاق المفهومي للمقصد كما عرّفه فقهاؤنا.

الشكل ٥,١ رسم مقاصد الشريعة:



من القرارات الرئيسة التي كان علينا اتخاذها لضمان صحة نتائجنا: عند اختيار المقاييس المكوّنة هل ندخل مقاييس "المدخلات"، أو نعتمد على مقاييس "المخرجات" فحسب؟ على سبيل المثال: تعكس مقاييس المدخلات في مقصد النفس المساعي التي تبذلها الحكومات لتوفير رعاية صحية عالية وميسورة التكاليف، بما في ذلك مقاييس مثل: عدد الأطباء، أو الأسرة في المستشفيات، أو مقدار ما ينفق لكل ١٠٠٠ شخص. ومع أن مثل هذه القياسات قد تشير إلى وجود السياسات أو البرامج الحكومية التي تدعم صحة السكان، فإنها لا تشير بدقة إلى نتائج مثل هذه السياسات، وتحديدًا مقدار صحة الشعب.

ويتيح لنا قياس نتائج أو "مخرجات" السياسات والمسااعي الحكومية قياس
فعاليتها بشكل أفضل. وقد وجدنا قياساً رئيسياً للمخرجات يبدو أنه يشير إلى
صحة السكّان على نطاق واسع: العمر المتوقع. إذا كان الناس يموتون في سنّ
مبكرة في بلد معيّن، فإن إجراء مزيد من التحليل يمكن أن يبلغنا إذا كان ذلك من
المرض وعدم توافر الرعاية الصحية، أو من التهديدات الأمنية مثل الحرب، أو
من التلوّث البيئي. غير أن الوفاة في سنّ مبكرة تشير إلى مقدار حفظ مقصد النفس
في ذلك البلد.

أمّا في ما يتعلّق بالمكوّنات الأخرى التي أدخلها علماءنا في مقصد النفس،
فقد وجدنا أن معدّل الفقر مقياس غير مباشر لما أسماه العلماء: "توفير المأكل،
 والملبس، والمسكن". فإذا كانت نسبة كبيرة من السكان تعيش دون خط الفقر،
فمن الواضح أنهم لا يستطيعون توفير المأكل والملبس والمسكن لأنفسهم
ولأسرهم. وتقاس "فرص العمل والوظيفة" بمعدّلات البطالة في كل بلد.
ولقياس "الأمن الوطني" للسكّان، استخدمنا بيانات مستقاة من "دليل
السلام العالمي" الذي يقيس الصراعات المحلية والدولية المستمرة، والسلامة
والأمن، والقدرة الدفاعية في جميع أنحاء العالم.

ولمعرفة "حماية البيئة"، استخدمنا دليل "يال" للأداء البيئي، الذي يتتبع
مؤشّرات أداء تشمل الصحة العامة البيئية وحيوية النظام البيئي. وتوفّر هذه
المؤشّرات مقياساً على مستوى الحكومة الوطنية لمقدار اقتراب البلدان من
أهداف السياسة البيئية المحدّدة. ويمكننا أيضاً قياس ما أسماه علماء مشروع
دليل الشريعة: "الحق في الحياة والحرية الشخصية، بما في ذلك التحرّر من
الإعتقال العشوائي والتعذيب" عن طريق دليل السلامة الجسدية. ويعطي هذا
الدليل درجة لكل بلد بناء على انتشار التعذيب، والقتل خارج نطاق القضاء،
والحبس السياسي، والإختفاء.

الإجتهداد في تحليل العوامل:

بعد جمع بيانات كل بلد عن القياسات المذكورة أعلاه لمقصد النفس، استخدمنا الوسائل الإحصائية لتحليل الهيكل المفهومي لكل مقصد والتحقق منه. وقد ساعدنا ذلك في تقييم المكونات التي اختيرت لمقصد محدد لمعرفة إذا ما كانت متسقة داخلياً، أم لا. كنا نريد أساساً معرفة هل نقيس شيئاً واحداً، وتحديد مقصد النفس، أو نقيس مقصد العرض؟ وهل ترتبط مقاييس كل مكون معاً بالقدر الكافي لتشير إلى أنها جميعاً جزء من المفهوم الأساسي نفسه؟

عند شرح هذه العملية لأعضاء فريقنا من غير الإحصائيين، ربط علمائنا ذلك باختبارات التحصيل الأكاديمية التي تفحص الطلاب شفهاً وكمياً: لنفترض أنه لا يوجد لدينا مفهوم مميز للمهارات اللفظية/التواصلية، والمهارات الكمية/الرياضية، وأجرينا اختباراً للطلاب في الموضوعات الآتية: الحساب، والإملاء، والجبر، والهندسة، والإستيعاب القرائي، والحصيلة اللغوية، وحساب التفاضل والتكامل، والمهارات الكتابية، فماذا نجد؟ نجد أن من يحقق نتيجة مرتفعة في الجبر يميل إلى تحقيق نتيجة جيدة في الحساب، وحساب التفاضل والتكامل، والهندسة.

ومن يحققون درجة جيدة في القراءة يميلون إلى الحصول على درجة جيدة في الإملاء، والحصيلة اللغوية، والكتابة.

بالنظر إلى الارتباط الكبير بين الجبر، والحساب، والهندسة، وحساب التفاضل والتكامل، فإننا نخلص إلى أن هذه الموضوعات "ترتبط معاً" بمجملها، وتنتمي إلى مفهوم يمكننا تسميته: المهارة الكمية أو الرياضية، وتشكل جزءاً من تعريفه.

وبالنظر إلى الارتباط الكبير بين من يحققون نتائج مرتفعة في القراءة، والإملاء، والحصيلة اللغوية، والكتابة، يمكننا أيضاً أن نخلص أن هذه الموضوعات "ترتبط معاً"، وتحدد مفهوماً يمكننا أن نسميه: مهارة لفظية أو تواصلية.

إذا اخترنا "فهم الشعر" على - سبيل المثال - وفقاً لهذه المهارات الكمية، فإننا نجد أنه لا يرتبط بها كثيراً، وبالتالي لا يعتبر جزءاً من المهارات الرياضية. غير أنه يرتبط بدلاً من ذلك ارتباطاً كبيراً بالمهارة اللفظية، إلى جانب الإملاء، والإستيعاب القرائي، والكتابة. ولا يشكّل ذلك دائماً صفرًا مطلقاً أو علاقة كاملة.

فكما في هذه الأمثلة، يجب أن يكون لدى المرء حدٌ أدنى من الإستيعاب القرائي من أجل القراءة، والفهم، وحل المسائل الرياضية. لكن عند النظر في العلاقات، يتبين بوضوح أن الإستيعاب القرائي يرتبط ارتباطاً أكبر بالمهارات اللفظية الأخرى. وهكذا نحدّد بالتحليل الإحصائي إذا كانت مختلف البيانات التي نقيسها "ترتبط معاً"، وتنتمي إلى المقصد المحدّد الذي نسعى لقياسه، وتساعد في تعريفه، وفي هذه الحالة تساعد في قياسه.

"تحليل العوامل" هو المصطلح الذي يستخدمه الإحصائيون لوصف العملية أعلاه، حيث توزع المتغيرات المرصودة (المهارات اللفظية والكمية العديدة) بدلالة عدد صغير من التركيبات الكامنة غير المرصودة (الذكاء "اللفظي" مقارنة بالذكاء "الكمي") التي تسمى "عوامل". وهذه العوامل "غير مرصودة" لأننا لا نستطيع قياس الذكاء اللفظي أو الكمي مباشرة، بل علينا بدلاً من ذلك قياس الظواهر التي تمكن ملاحظتها، أو ما ينوب عنها (الإملاء، والحساب، إلخ).

وعلى نحو مماثل، اخترنا البيانات التي جمعناها لمقصد النفس لمعرفة إذا كانت كل المقاييس المكوّنة (العمر المتوقع، ومعدّل الفقر، ومعدّل البطالة، والأمن الوطني، إلخ) تتسق في الواقع معاً لتشكّل مفهوماً كامناً واحداً، ما يسمح لنا بالتخلّص من مكونات مقصد النفس التي لا تتسق مع البيانات الأخرى. وقد اخترنا نظرية المقاصد باستخدام تحليل العوامل لمعرفة إذا كان هناك مفهوم أساس مثل مقصد النفس، وإذا كان الأمر كذلك، فما المكوّنات التي تشكّل جزءاً من ذلك المفهوم.

عندما تفحصنا البيانات عن طريق تحليل العوامل، تبين لما أن بعض عناصر مقصد النفس التي عرفها فقهاؤنا، لا تتسق إحصائياً مع المفهوم الأساس لحفظ النفس. ويشكل العمر المتوقع، ومعدل الفقر، وحماية البيئة، والأمن الوطني المكونات الأساسية لمقصد النفس.

غير أن معدل البطالة ارتبط ارتباطاً أوثق بمقصد المال الذي يستخدم مؤشرات أخرى على عافية الإقتصاد. ولم يرتبط "الحق في الحياة والحرية الشخصية، بما في ذلك التحرر من الاعتقال العشوائي والتعذيب" كما يقيسه دليل السلامة الجسدية، ارتباطاً جيداً بالمقاييس الأخرى في مقصد حفظ النفس، لكنه ذو ارتباط مرتفع بمقصد العرض.

ويوحي ذلك بأن الاعتقال التعسفي، والتعذيب، والحبس السياسي تؤدي بالدرجة الأولى إلى فقدان الكرامة الإنسانية أو جزء من حق الإنسان بدلاً من فقد الحياة. وأخيراً، فإن لتعاطي الكحول، الذي يرتبط تحريمه بالعنصر الرئيس لحفظ العقل، ارتباطاً أشد سلبية بمقصد النفس من مقصد العقل. وقد شكّل ذلك مفاجأة لأن بعض الفقهاء اعتبر مقصد العقل ناشئاً عن تحريم الخمر.

مخاوف رئيسة بشأن نهجنا:

دفعنا عدم اتساق تعاطي الكحول مع المقاييس الأخرى لمقصد العقل إلى التساؤل: هل المفهوم الذي قسناه هو المفهوم الفقهي الإسلامي الفعلي، كما عرفه الفقهاء المسلمون؟ إذا قبلنا التعريف الفقهي الإسلامي لمقصد العقل، الذي شمل دائماً تحريماً لتعاطي الكحول، لأن العديد من الفقهاء يعتبرون أن ذلك أصل مقصد العقل، فيعني ذلك أن للسكر تأثيراً في نوع من القدرة العقلية لا تقيسه المؤشرات الأخرى للمقصد مثل: التعليم والإبتكار. وذلك شبيه بمثال المهارات الرياضية واللفظية، وكلاهما مهارات ومع ذلك فإنهما يرتبطان بجوانب مختلفة للقدرة العقلية، وبالتالي يقاسان بطريقة مختلفة.

لا شك في أن تعاطي الكحول يرتبط بمقصد العقل، لكن القدرة العقلية التي يؤثر فيها (وتحديدًا الإدراك، وضبط النفس، والبصيرة) ليست تلك التي تقاس بالتعليم الرسمي والإبتكار. وهناك العديد من جوانب العقل التي يشير إليها الله في القرآن^(١)، ولقياس إسلامية الدولة قياسًا تامًا في ما يتعلّق بهذا المقصد، فإن علينا أن ندخلها في دليلنا.

لكن أين نجد بيانات تقيس قوة إدراك، وضبط النفس، والبصيرة لدى السكّان؟ وذلك يطرح مصدر قلقنا الرئيس من أداة القياس: حدود البيانات المتاحة حاليًا. ويمكن أن يقسم ذلك إلى مسألتين:

الأولى: هي الإفتقار إلى البيانات المتاحة. ففي حين أننا تمكّننا من إيجاد بيانات لكثير من مقاييس مكّونات كل مقصد، فإن هناك عناصر معيّنّة في دليلنا لا تقاس في الوقت الحالي. على سبيل المثال: أين يجد المرء معلومات عالمية دقيقة تتعلّق بعدد الأطفال المولودين خارج رباط الزوجية، أو الإتجار بالمواد غير المشروعة، أو مقدار الرشوة، أو الذهاب إلى المساجد؟ ومن الأسباب الجزئية لعدم قياس هذه العناصر عدم وجود هيئة في العالم الإسلامي تجمع هذه البيانات على الأرض. ولا تميّز المعلومات عن التنبّي، مثلاً، بين التنبّي المعلن (يعرف الطفل اسمي والديه البيولوجيين)، والتنبّي السري (لا يعرف الطفل نسبه البيولوجي)، وهو تمييز أساسي للتنبّي المشروع في الإسلام.

والمسألة الثانية: هي دقّة البيانات المتاحة. وبما أننا نستخدم البيانات المستمدّة من الأدلّة القائمة لإنشاء دليلنا، فإننا مجبرون على أن نواجه عيوبها. فلم تكن البيانات حديثة في العديد من الحالات. على سبيل المثال: البيانات المتعلّقة بمستويات الفقر في تونس تعود إلى سنة ٢٠٠٥. وإلى جانب أن البيانات ترجع

(١) يتضح ذلك بالكثير من الأفعال المستخدمة لوصف القدرة العقلية في القرآن: ﴿...أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾ [يس: ٦٨]، و﴿...أَفَلَا يُبْصِرُونَ﴾ [السجدة: ٢٧]، و﴿...يَا أُولِي الْأَلْبَابِ...﴾ [البقرة: ١٧٩]، و﴿...لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ﴾ [التوبة: ٨١].

إلى ما قبل عشر سنوات تقريباً، فإنها صادرة في فترة ما قبل الربيع العربي. وذلك يطرح أسئلة بشأن صدقها لأنها جُمعت في فترة بن علي السلطوية. وهذه المخاوف الرئيسة (القدرة على قياس بيانات ذات صلة، ومقدار حداثة البيانات، وصدق البيانات) هي الأسباب التي تجعلنا لا نعتبر هذا الدليل مقياساً نهائياً ودقيقاً تماماً لوفاء دولة ما بالمقاصد، لكنه إصدار أول ٠ ، ١ .

دعوة:

كان تطبيق الأساليب العملية والإحصائية المعاصرة على المفاهيم الفقهية القديمة، واختبار نظرية المقاصد باستخدام بيانات عالمية حقيقية عملية مثمرة، قد مكّنتنا من صقل فهمنا لمقاصد الشريعة في ضوء التغذية الراجعة الإحصائية (statistical feedback)، كما اكتشفنا عبر تحليل العوامل المكوّنة التي تشكّل المفهوم الأساس لكل مقصد. وبعد تقديم الأفكار الرئيسة الناتجة عن المؤتمرات السبعة لعلماء مشروع فهرس الشريعة، إلى جانب الدروس المستفادة من محاولتنا الأولية للقياس، فإننا نودّ أن نفتح هذا المشروع وندعو الآخرين للمشاركة في جهودنا، لقياس إسلامية الدول، إلى جانب المقارنة المعيارية للوفاء بالمقاصد.

وما يلي هو دليل الحكم الإسلامي الرشيد بناءً على الوفاء بالمقاصد. ونأمل عندما تجمع بيانات أكثر دقة، وتصبح متاحة، أن نتمكّن من الاستفادة من بحوث هذا المسعى وأفكاره، لتحسين أسلوب قياس وفاء الدولة بمقاصد الشريعة^(١).

(١) إننا ندرك وجود مشروعين مختلفين حاولا في السابق إجراء حساب كمي للممارسات والقيم في البلدان المعاصرة ذات الغالبية المسلمة.

أولهما دراسة صدرت في مقالتي:

Scheherazade S. Rehman and Hossein Askari, "How Islamic are Islamic Countries?," *Global Economy Journal* 10:21 (2010), 1-37 and "An Economic Islamicity Index (EI 2)," *Global Economy Journal* 10:3 (2010), 1-37.

والثانية هي:

Daud Abdul- Fattah Batchelor, "A New Islamic Rating Index of Well-Being For Muslim Countries," *Islam and Civilisational Renewal* 4:2 (April 2013), 188-214.

وقد كانت الدراستان مفيدتين جداً في وضع مفاهيم دليلنا الحالي. غير أن مشروعنا فريد ومختلف عن هاتين الدراستين الأخريين، لأنه يسعى إلى تحديد الدولة الإسلامية، ولأنه يجمع وضع المفاهيم النظرية الصارمة مع التقويم الكمي لهذه المعايير.

وبما أن النهج القائم على المقاصد ذو جذور في التراث العلمي الإسلامي، فإن للحساب الكمي الوارد في مشروع دليل الشريعة فائدة شديدة، لسببين اثنين:

أولاً: أنه ينهل من التراث العلمي الواسع، وبالتالي يمكن تعود جذوره إلى النقاشات النظرية السابقة.

ثانياً: يمكن أن يسهم في هذه النقاشات ويجعلها أكثر صلة بالحكم الإسلامي المعاصر في البلدان الإسلامية.

دليل المقاصد

يصف هذا الفصل منهجية إنشاء أدلة لمقاصد النفس، والعقل، والمال، والعرض، والنسل، والدين الستة. ويصف أيضاً الأساليب الإحصائية المستخدمة، للتدقيق في الإتساق الداخلي للمقاييس التي تشكّل الأدلة وموثوقيتها. وتقدّم تعريفات لكل مقاييس مكّونات أدلة المقاصد الستة، كما تقدّم النتائج النهائية لدليل سنة ٢٠١٤.

استخدمنا نحن ومستشارو القياسات العملية الآتية المتعدّدة الخطوات:

- ١- رسم الخريطة المفهومية بين تعريف العالم للمقصد ومقاييس مكّوناته غير المباشرة.
- ٢- جمع البيانات عن المقاييس المكوّنة.
- ٣- التحليل الإحصائي لنتائج المكوّونات.
- ٤- حساب النتيجة النهائية للدليل.

كُرت الخطوات الثلاث الأولى عدّة مرّات، لنضمن أن تحدّد مقاييسنا غير المباشرة وتعريفاتنا المفاهيم وتقيسها بدقّة. وقد استخدمنا التحليل الإحصائي لضمان أن تقيس المقاييس المكوّنة غير المباشرة المفهوم الكامن للمقصد. وعندما لا يتوفّر ذلك، نكرّر القياس بإسقاط المقاييس غير المتّسقة. وعندما نرضى عن التحليل الإحصائي، نكون قد توصلنا إلى نتيجة نهائية لدليل الشريعة، للأغراض الأولية لهذا المشروع.

المطابقة المفهومية:

الخطوة الأولى في الوصول إلى نتيجة لكل مقصد من مقاصد الدليل، هي رسم الخريطة المفهومية. وترمي هذه الخطوة إلى وضع خريطة تبيّن التعريف المفهومي للمقصد، كما حدّده علماء دليل الشريعة، تبعاً لمختلف المقاييس الاجتماعية، الاقتصادية، والتعليمية، والتكنولوجية، والسياسية المتاحة بالعموم وذات الصلة بالمقصد. وقد أنتجت هذه الخطوة مجموعة من المقاييس المكوّنة التي تشمل النطاق المفهومي لكل مقصد.

جمع البيانات:

بعدما حدّدنا المؤشرات الرئيسة التي سنستخدمها، كانت الخطوة الآتية جمع البيانات. جُمعت البيانات من المصادر المتاحة للعموم كمنظمة الصحة العالمية، والبنك الدولي، ومختلف هيئات الأمم المتحدة، بالإضافة إلى الأدلة ذات الصلة المتاحة للعموم ومصادر البيانات الحكومية وغير الحكومية. وفي حال عدم توافر بيانات حالية عن أحد المكوّنات الخاصة ببلد معيّن، فعندئذٍ تستخدم البيانات الأحدث. وبالنظر إلى النطاق الواسع لكل مقصد، فقد استُكملت القيم الناقصة بناءً على هيكل العلاقة بين المقاييس المكوّنة وباستخدام التحليل التراجعي.

بعض المقاييس المكوّنة، المستخدمة أدلّة، تتكوّن من عدّة مقاييس. على سبيل المثال: يعتبر علماء مشروع دليل الشريعة حماية البيئة (بما في ذلك النبات والحيوان) أحد أوجه مقصد النفس. وليس هناك مقياس واحد يمكن أن يعبر على نحوٍ كافٍ عن جميع مكوّنات هذا الوجه، إذ إن مقياس نقاء المياه لا يعبر عن العناصر الأخرى لحماية البيئة، مثل: جودة الهواء، أو الأنظمة الخاصة بمبيدات الآفات. وقد نظرنا في استخدام مجموعة صغيرة من المقاييس، لكن مثل هذه المجموعة قد لا تكون أيضاً كافية للتعبير عن ثراء الجانب البيئي. ومن ثم رأينا

أنه يمكننا الركون أكثر إلى استخدام دليل الأداء البيئي بأكمله، وهو دليل شامل يستند إلى ٢٥ مقياساً تم التحقق منها تجريبياً.

من القرارات الأخرى التي تعيّن علينا اتخاذها لضمان صحة نتائجنا: هل ندخل عند اختيار المقاييس المكوّنة "مقاييس المدخلات، أو نعتمد على مقاييس "المخرجات"؟

على سبيل المثال: عند قياس مقصد النفس، تعكس مقاييس المدخلات الجهود التي تبذلها الحكومات لتوفير رعاية صحية عالية الجودة وميسورة التكاليف، بما في ذلك مقاييس مثل عدد الأطباء، أو الأسرّة في المستشفيات، أو مقدار ما ينفق لكل ١٠٠٠ شخص.

بالمقابل، تركّز مقاييس المخرجات على نتائج مثل هذه الإستثمارات، وفي هذه الحالة مقدار عافية الناس كما يقاس مثلاً بالعمر المتوقع. ويتيح استخدام مقاييس المخرجات الإقتصادَ بعدد المقاييس أيضاً (أي: استخدام عدد أقلّ من المقاييس)، ومزیداً من قابلية المقارنة بين البلدان.

أخيراً، تم تقليل ما يفيض عن الحاجة. على سبيل المثال: يمكن قياس الرعاية الصحية، باعتبارها من أوجه مقصد النفس، باستخدام العمر المتوقع عند الولادة، ووفيات البالغين، ووفيات الأطفال. لكن عند تفحص العلاقة بين هذه المتغيّرات، تبين لنا أن مقاييس الوفيات ترتبط بالعمر المتوقع بما يزيد على ٩٥ في المئة، وبالتالي أسقطت مقاييس الوفيات لتقليل ما يفيض عن الحاجة. فإذا كان في وسعنا قياس شيء باستخدام مؤشر واحد، فلماذا نقيسه بثلاثة مؤشرات؟ في هذه الحالة لا تضيف المؤشرات الإضافية مزيداً من المعلومات.

غير أننا واجهنا في هذه العملية أمراً أثار قلقاً رئيساً، ولا بدّ من ذكره في البداية، وهو: الإفتقار إلى بيانات ذات صلة ببعض مكوّنات الدليل. فهناك عناصر محددة في دليلنا لا تقاس في الوقت الحاضر، مع أننا تمكّننا من إيجاد بيانات لكثير من مقاييس مكوّنات كل مقصد.

على سبيل المثال: لم نستطع إيجاد بيانات عالمية دقيقة تتعلق بعدد الأطفال المولودين خارج رباط الزوجية، أو الإتجار بالمواد غير المشروعة، أو مقدار الرشوة، أو الذهاب إلى المساجد. ومن الأسباب الجزئية لعدم قياس هذه العناصر: عدم وجود هيئة في العالم الإسلامي تجمع هذه البيانات على الأرض. ولا تميّز المعلومات عن التّبني، مثلاً، بين التّبني المعلن (يعرف الطفل اسمي والديه البيولوجيين)، والتّبني السري (لا يعرف الطفل نسبه البيولوجي)، وهو تمييز أساسي للتّبني المشروع في الإسلام. وإذا أصبحت هذه البيانات متاحة في المستقبل، فستمكن من تحقيق مزيد من الكمال في قياس كل مقصد كما حدّده علماء مشروع دليل الشريعة.

ومن الأمور المهمة المثيرة للقلق، أن ثمة بيانات لا تحدّث بانتظام، ومن ثم لا تعكس التغيّرات الرئيسة عن الأحداث الحديثة، مثل: الثورات، وما تبعها من عنف في البلدان العربية. على سبيل المثال: حققت سورية نتيجة مرتفعة نسبياً في مقصد النفس، ولفهم ذلك علينا تفحص المقاييس المكوّنة. فمع أن نتيجتها كانت ضعيفة في دليل السلام العالمي، وهو يقيس مستوى الحرب في البلدان، فقد كانت نتيجتها جيّدة في العمر المتوقّع، وتوجد نسبة منخفضة من سكّانها دون خط الفقر، وهما مقياسان لا يُحدّثان بانتظام، لكنهما يتأثران تأثراً شديداً وسلبياً بالحرب. ويجب أن يؤخذ ذلك في الحسبان عند تفسير البيانات والنتائج.

التحليل الإحصائي:

بعد جمع البيانات، استخدمنا الأساليب الإحصائية لتحليل الهيكل المفهومي لكل مقصد والتحقّق منه. وقد ساعدنا ذلك في تقييم إذا ما كانت المكوّنات التي اختيرت لمقصد محدّد متّسقة داخلياً بالفعل أم لا. فقد استخدمنا مقياسين للتّثبت من الاتّساق الداخلي وموثوقية المقاييس: ألفا كرونباخ وتحليل العوامل.

يقيس ألفا كرونباخ الثقة في نتيجة دليل مكوّن من مجموعة من المكوّنات أو اتّساقها الداخلي. ويشير إلى مدى قياس مجموعة من مكوّنات دليل ما مفهوماً واحداً أحادي البعد (أو مفهوماً كامناً). ويشير ارتفاع قيم ألفا كرونباخ لكل مقصد من المقاصد (فوق ٨٠, ٠)، إلى أن المكوّنات المختارة لكل مقصد متّسقة داخلياً، وتمثّل في كل حالة مفهوماً واحداً أحادي البعد.

أجري أيضاً تحليل العوامل لنتائج مكوّنات كل مقصد، للتوصّل إلى مزيد من الأفكار بشأن هيكل العلاقة بين المكوّنات، وتقويم إذا احتفظ بعامل واحد في التحليل، والحصول على نتائج العوامل لكل بلد. وتحليل العوامل تقنية إحصائية، تستخدم لتلخيص قابلية التغيّر بين المتغيّرات المرصودة (مكوّنات الدليل)، بدلالة عدد صغير من المفاهيم (المقاصد)، الكامنة (غير المرصودة) التي تسمّى عوامل.

على سبيل المثال: تتوقّع النظرية التي تقوم عليها مقاصد الشريعة، كما فسّرها علماء مشروع فهرس الشريعة، أن حدوث تغيير في المتغيّرات المرصودة التي تقيس الرعاية الصحية، وحماية البيئة، والأمن الوطني، والحرية الشخصية، والإنعتاق من الفقر، يمكن أن يعكس بالدرجة الأولى التغيّر الأساس في متغيّر واحد غير مرصود يعبر عن مقصد النفس. ويمكن استخدام تحليل العوامل في مؤشّرات مجموعة المتغيّرات المرصودة (أي: العمر المتوقع، إلخ) للتأكد إحصائياً مما إذا كانت البيانات تؤكّد التوقّع النظري لأحد عوامل الحياة.

أعطت نتائج تحليل عوامل كل مقصد حلاً ذا عامل واحد، ما يعزّز الدليل المستمدّ من ألفا كرونباخ، بأن هناك مفهوماً أحادي البعد يقوم عليه كل مقصد. وقد وجدنا في كل حالة أن الدليل الذي يتكوّن من ترجيح متساوٍ لنتائج المكوّنات مماثل للدليل الذي يقوم على النتائج النهائية لكل مقصد ككل، حيث العلاقة بين الدليلين تزيد على ٩٩٩, ٠ لكل مقصد.

هذه النتائج المرتفعة، التي تمثل الصلاحية الداخلية والإتساق، هي ممثلة المجموعة النهائية من مقاييس مكونات كل مقصد، إذ كان علينا القيام بالعديد من التكرارات لكل مقصد لإيجاد المقاييس المكوّنة التي تتسق معاً على أفضل نحو في قياس المفهوم الأساس. وهكذا وجدنا لبعض المقاصد مقاييس ناشزة لا تتسق مع مجموعات البيانات الأخرى، مع أن المقياس جزء من التعريف النظري للمقصد كما حدّده علماء مشروع دليل الشريعة. وقد أشرنا في موجز كل مقصد أدناه، إذا كانت هناك مكونات في تعريف العلماء قد أزيلت من القياس النهائي، تبعاً لما تعلّمناه في هذه المرحلة من التحليل الإحصائي.

حساب نتيجة الدليل:

أخيراً، أجري حساب النتيجة بعد اتخاذ قرار بشأن المقاييس المكوّنة التي تدخل في كل مقصد في ضوء التحليل الإحصائي. وقد استُخدم ترجيح متساوٍ لكل النتائج المكوّنة للتوصّل إلى النتيجة العامة للدليل لبلد ما في كل مقصد، بحيث إنه إذا استُخدمت أربعة مقاييس للمكونات في قياس أحد المقاصد، يمنح كل منها ترجيح مقداره ٢٥ في المئة في حساب النتيجة النهائية.

وقبل جمع المقاييس المكوّنة، تُحوّل النتائج الأولية لكل مقياس لتتوافق في الإتجاه نفسه (كما في بعض المقاييس، مثل: الرغبة في رقم مرتفع للعمر المتوقع، أو الرغبة في رقم منخفض لمقاييس أخرى مثل الفساد)، ثم تُعاير بحيث ترسم نتائج كل مقياس مكوّن بالمقياس نفسه من صفر إلى واحد. وعندما نحصل على النتائج النهائية لكل بلد، تعاير هذه النتائج النهائية على مقياس من صفر إلى واحد لتسهيل المقارنة. وهكذا، فإن نتيجة واحد لا تعني بالضرورة أن بلداً ما قد حصل على المستوى الأعلى الممكن في الوفاء بأحد المقاصد، وإنما تعني أنه أفضل البلدان التي أدخلت في الدليل. وعلى نحو ذلك، لا تعني نتيجة صفر أن النفس مثلاً غير محفوظة البتة في بلد معيّن، وإنما تعني أن البلد يقدّم أقل حفظ مقارنة

بالبلدان الأخرى التي أدخلت في الدليل.

في الدليل الحاضر، أدخلنا البلدان الأعضاء في منظمة التعاون الإسلامي، أو التي يشكّل المسلمون غالبية سكّانها. وقد اتَّخذنا هذا القرار لإدخال العدد الأكبر من البلدان. وفي حين أن هذين المعيارين يتوافقان على العموم، فإنّ العديد من البلدان لا تلبي كليهما.

على سبيل المثال: مع أن غويانا عضو في منظمة التعاون الإسلامي، فقد بلغت نسبة سكانها المسلمين ٢, ٧ تقريباً في سنة ٢٠١٠. ومع أن كوسوفا ليست عضواً في منظمة التعاون الإسلامي، فإنها ذات غالبية مسلمة (بلغت نسبة المسلمين ٧, ٩١ في المئة تقريباً في سنة ٢٠١٠). وانسجاماً مع رغبتنا في إدخال أكبر عدد من البلدان، فإننا أدخلنا البوسنة والهرسك أيضاً. فعلى الرغم من أن البوسنة والهرسك ليست عضواً رسمياً في منظمة التعاون الإسلامي، وليست ذات غالبية مسلمة، فإن سكانها المسلمين كانوا يشكّلون ٨, ٤٢ في المئة في سنة ٢٠١٠.

وخلافاً لذلك، قرّرنا عدم إدخال الهند، وهي بلد يضمّ ثالث أكبر جالية مسلمة في العالم (بعد إندونيسيا وباكستان)، بالنظر إلى أن سكانها المسلمين يشكّلون ١٠ في المئة من إجمالي السكان. وعلى الرغم من ذلك، فإننا منفتحون في التكرارات الآتية للدليل على إعادة النظر في المعايير التي استندنا إليها لصياغة قائمة البلدان^(١).

(١) القائمة النهائية للبلدان التي أدخلت في الدليل، بترتيب ألفبائي، هي:

أذربيجان، والأردن، وأفغانستان، وألبانيا، والإمارات العربية المتحدة، وإندونيسيا، وأوزبكستان، وأوغندا، وإيران، وباكستان، والبحرين، وبيروناي، وبنغلادش، وبنين، وبوركينا فاسو، والبوسنة والهرسك، وتركمانستان، وتركيا، وتشاد، وتوغو، وتونس، والجزائر، وجزر القمر، وجيبوتي، والسنغال، والسودان، وسورية، وسورينام، وسيراليون، والصومال، والصحراء الغربية، وطاجيكستان، والعراق، وعمان، والغابون، وغامبيا، وغويانا، وغينيا، وغينيا بيساو، وفلسطين، وقطر، وقيرغيزستان، وكازاخستان، والكاميرون، وكوت دي فوار، وكوسوفا، والكويت، ولبنان، وليبيا، والمالديف، ومالي، وماليزيا، ومصر، والمغرب، والمملكة العربية السعودية، وموريتانيا، وموزمبيق، والنيجر، ونيجيريا، واليمن.

ربط المقاصد بالدليل:

لتسهيل عملية إنشاء أداة القياس، بدأنا بالمقاصد التي اعتقدنا أن من الأسهل قياسها بالنهج الذي اخترناه. وهكذا ترد المقاصد في نقاشنا أدناه المتعلق بقياس كل مقصد بالترتيب الذي قيست فيه.

بعد وصف كل مقصد، عرضنا النتائج النهائية لذلك المقصد الخاصة بالبلدان الخمسة عشر ذات النتائج الأكثر ارتفاعاً، بالإضافة إلى نتائجها في المقاييس المكوّنة. وقد قرّرنا عرض النتائج النهائية والإبلاغ عنها بهذه الطريقة، لأننا نشعر بأن ذلك سيجعل دليلنا أكثر فعالية. وقد سلّطنا الضوء على البلدان التي سجّلت الأداء الأفضل، وأشرنا إلى المجالات التي أظهرت نجاحاً ملحوظاً فيها. وسيمكّن ذلك الحكومات والعلماء من شرح النتائج المرتفعة بتحليل أفضل الممارسات داخل البلدان ذات النتائج الأفضل. وسيمكّن ذلك أيضاً البلدان غير الموجودة ضمن الخمسة عشر الأفضل من تطوير السياسات التي تحسّن أداءها في تلك المجالات.

على الرغم من كوننا ندرك أن من الضروري تفسير البيانات بطريقة مكثّفة لوضع سياسات أفضل، فإننا آثرنا عدم الإنخراط في هذا التحليل في الدورة الراهنة من الدليل. وفي الدورات اللاحقة، نأمل بتفحص الثقلبات في البيانات السنوية، وشرح أسبابها، والبحث عن أنماط البلدان بناءً على أدائها في مجموعة المقاصد.

النفس:

عند اتّخاذ قرار بشأن البيانات التي تُجمع لقياس الصحة، اخترنا عدم استخدام مقاييس مدخلات، مثل: عدد أسرة المستشفيات لكل ١٠٠٠ نسمة، أو القدرة على تحمّل تكاليف الرعاية الصحية، أو عدد الأطباء في مجموعة سكانية معيّنة. ومع أن مثل هذه المقاييس قد تشير إلى وجود سياسات أو برامج حكومية تدعم صحّة السكان، فإنها لا تشير بدقّة إلى نتائج مثل هذه السياسات، وتحديدًا مقدار عافية الناس. غير أننا وجدنا مقياساً واحداً يبدو أنه يشير إلى صحّة السكان

على نطاق واسع: العمر المتوقع. يعبر هذا المقياس عما إذا كان الناس يموتون شباناً في بلد معين لأسباب عديدة منها المرض، أو عدم توفر الرعاية الصحية، أو تهديدات أمنية كالحرب، أو تلوث بيئي كبير يؤثر في قسم واسع من السكان. وفي البداية أدرجنا وفيات الأطفال أيضاً، لكننا وجدنا أن هذا المقياس يرتبط ارتباطاً مرتفعاً بالعمر المتوقع بحيث لا يقدم معلومات جديدة لمقياسنا.

وعلى نحو ذلك، وجدنا أن معدّل الفقر مقياس غير مباشر لتوفير المأكل، والمسكن، والملبس بالإضافة إلى فرص العمل، وهما عنصران أساسيان في تعريف علماء مشروع دليل الشريعة لهذا المقصد. فإذا كانت نسبة كبيرة من السكان تعيش دون خط الفقر، فمن الواضح أنهم لا يستطيعون توفير المأكل والملبس والمسكن لأنفسهم ولأسرهم.

ولقياس "الأمن الوطني" للسكان بدقة، استخدمنا بيانات "دليل السلام العالمي" الذي يقيس الصراعات المحلية والدولية المستمرة، والسلامة والأمن، والقدرة الدفاعية في جميع أنحاء العالم.

ولمعرفة "حماية البيئة"، استخدمنا دليل "يال" للأداء البيئي الذي يتتبع مؤشرات أداء تشمل الصحة العامة البيئية وحيوية النظام البيئي. وتوفر هذه المؤشرات مقياساً على مستوى الحكومة الوطنية لمقدار اقتراب البلدان من أهداف السياسة البيئية المحددة.

وقد تمكّننا أيضاً من قياس ما أسماه علماء مشروع دليل الشريعة: "الحق في الحياة والحرية الشخصية، بما في ذلك التحرر من الإعتقال العشوائي والتعذيب"، عن طريق دليل السلامة الجسدية. ويعطي هذا الدليل درجة لكل بلد بناءً على انتشار التعذيب، والقتل خارج نطاق القضاء، والحبس لأسباب سياسية، والإختفاء. ومع أن هذا الدليل مقياس دقيق لهذا المكوّن من تعريف العلماء لمقصد النفس، فقد وجدنا أنه لا يرتبط ارتباطاً كبيراً بالمقاييس الأخرى أعلاه. وفي وقت لاحق، عند تطوير مقاييس لمقصد العِرض وجدنا أن هذا المقياس يرتبط ارتباطاً شديداً به، وبالتالي

فإنه مقياس لمفهوم الكرامة الإنسانية بدلاً من مفهوم الحياة المادية. بعد تحليل العوامل، حصلنا على مجموعة المقاييس الرئيسة التي تتسق مع بعضها بعضاً، وبالتالي تشكّل جوهر مقصد النفس. ويعني ذلك أن العلاقات المتبادلة بين المقاييس الفردية وبين المقاييس والنتيجة العامة كانت ذات دلالة إحصائية. وهكذا تشمل مؤشرات الوفاء بمقصد الحياة:

١- العمر المتوقع عند الولادة (القيم مستمدة من منظمة الصحة العالمية، وكتاب حقائق العالم الصادر عن وكالة الإستخبارات المركزية (سي آي إيه)، والبنك الدولي^(١)).

٢- معدّل الفقر (أي: من يعيشون دون الحصول على الإحتياجات الإنسانية الأساسية، كما يشار إليها بالمبلغ التقدي اليومي الذي يحدده كل بلد، وفقاً لتكاليف المعيشة المحلية. وقد أخذت القيم من كتاب حقائق العالم الصادر عن السي آي إيه)^(٢).

(١) أخذ متوسط القيم من منظمة الصحة العالمية، وكتاب وقائع وكالة الإستخبارات المركزية، ينظر: World Health Organization, *Global Health Observatory Data Repository* (Geneva, Switzerland: World Health Organization, 2013).

<http://apps.who.int/gho/data/node.main.688>, "Life Expectancy Data by Country".

تم دخول الموقع في ٢٨ أكتوبر ٢٠١٤.

Central Intelligence Agency, *The CIA World Factbook 2014* (New York: Skyhorse و Publishing, 2013).

<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/fields/2102.html#138>, "Life Expectancy at Birth".

تم دخول الموقع في ٢٨ أكتوبر ٢٠١٤.

وأخذ العمر المتوقع لكوسوفا من:

The World Bank Publications, 2013) <https://data.worldbank.org/country/Kosovo>.

تم دخول الموقع في ١٠ نوفمبر ٢٠١٤.

(٢) ينظر:

Central Intelligence Agency, *The CIA World Factbook 2014* (New York: Skyhorse Publishing, 2013).

<https://www.cia.gov/library/publications/the-worldfactbook/fields/2046.html#af>, "Population Below Poverty Line".

٣- حماية البيئة (دليل الأداء البيئي)^(١).

تم دخول الموقع في ٢٨ أكتوبر ٢٠١٤.

وقد استُخدمت القيم الأحدث.

وفي ما يلي سنة بيانات كل بلد:

أذربيجان (٢٠١٢ تقديرية)، والأردن (٢٠٠٢)، وأفغانستان (٢٠٠٨/٢٠٠٩)، وألبانيا (٢٠١٢)،
تقديرية)، والإمارات العربية المتحدة (٢٠٠٣)، وإندونيسيا (٢٠١٢ تقديرية)، وأوزبكستان
(٢٠١١)، وأوغندا (٢٠٠٩ تقديرية)، وإيران (٢٠٠٧ تقديرية)، وباكستان (٢٠٠٥-
٢٠٠٦ تقديرية)، والبحرين (غير متوفرة)، وبروناي (غير متوفرة)، وبنغلادش (٢٠١٠ تقديرية)،
وبنين (٢٠٠٧ تقديرية)، وبوركينا فاسو (٢٠٠٩ تقديرية)، والبوسنة والهرسك (٢٠٠٧ تقديرية)،
وتركمانستان (٢٠٠٤) و٢٠١٠)، وتركيا (٢٠١٠)، وتشاد (٢٠٠١) و٢٠٠٩)، وتوغو (١٩٨٩)
تقديرية)، وتونس (٢٠٠٥) و٢٠٠٦)، والجزائر (٢٠٠٦) و٢٠٠٢)، وجزر القمر (٢٠٠٢) و٢٠٠٩)
وجيبوتي (٢٠١٢) و٢٠٠١)، والسنغال (٢٠٠١) و٢٠٠٩)، والسودان (٢٠٠٩) و٢٠٠٦)
تقديرية)، وسورينام (٢٠٠٢) و٢٠٠٤)، والصومال (غير متوفرة)،
والصحراء الغربية (غير متوفرة)، وطاجيكستان (٢٠١٣) و٢٠٠٨)، والعراق (٢٠٠٨) و٢٠٠٦)
تقديرية)، وغامبيا (٢٠١٠) و٢٠٠٦)، وغويانا (٢٠٠٦)، وغينيا
(٢٠٠٦) و٢٠٠٦)، وغينيا بيساو (٢٠٠٦) و٢٠٠٦)، وبنغلادش (٢٠٠٦) و٢٠٠٦)
تقديرية)، وقيرغيزستان (٢٠١١) و٢٠١١)، وكازاخستان (٢٠١١) و٢٠٠٠)،
وكوت دي فوار (٢٠٠٦) و٢٠١٣)، وكوسوفا (٢٠١٣) و٢٠٠٦)، والكويت (غير متوفرة)، ولبنان
(١٩٩٩) و٢٠٠٨)، وليبيا (غير متوفرة)، والمالديف (٢٠٠٨)، ومالي (٢٠٠٥) و٢٠٠٧)
تقديرية)، والمملكة العربية
السعودية (غير متوفرة)، وموريتانيا (٢٠٠٤) و٢٠٠٩)، وموزمبيق (٢٠٠٩) و٢٠٠٣)
تقديرية)، ونيجيريا (٢٠١٠) و٢٠٠٣).

قُدِّرت القيم التي لم تدرج في الدليل بناء على قيم وفيات الأطفال، وقيم العمر المتوقع عند الولادة
باستخدام الحساب الآتي:

القيمة = $0,91608 + 0,00741 * \text{وفيات الأطفال} - 0,04709 * \text{العمر المتوقع}$ ؛ والفقر

المتوقع = $\exp(v)/(1+\exp(v))$.

وأخذت قيم وفيات الأطفال من:

Central Intelligence Agency, *The CI A World Factbook 2014* (New York: Skyhorse
Publishing, 2013).

<https://www.cia.gov/library/publications/the-worldfactbook/rankorder/2091rank.html>

“Infant Mortality Rate”.

تم دخول الموقع في ٧ نوفمبر ٢٠١٤.

(١) ينظر:

Hsu, A., J. Emerson, M. Levy, A. de Sherbinin, L. Johnson, O. Malik, J. Schwartz, and M.
Jaiteh, *The 2014 Environmental Performance Index* (New Haven, CT: Yale Center for
Environmental Law and Policy, 2014). <http://www.epi.yale.edu>

٤ - السلام والأمن الوطنيّان (دليل السلام العالمي)^(١).

عند تفحص المقاييس المكوّنة، والدرجات التي تشكّل نتيجة المقصد النهائية (الجدول ١، ٦)، نرى أن قطر حققت أفضل نتيجة في العمر المتوقع. وحقّق بروناي أفضل نتيجة في دليل السلام العالمي. ونجحت ماليزيا وتونس في تحقيق أدنى معدّلات الفقر. وحققت دولة الإمارات العربية المتحدة أفضل نتيجة في دليل حماية البيئة.

وتجدر الإشارة صراحة إلى أن نتيجة تونس في مؤشر الفقر، استندت إلى بيانات تعود لسنة ٢٠٠٥. وبسبب الربيع العربي، لم تعد تتوافر بيانات أكثر حداثة عن تونس. ومن الممكن أيضاً أن تكون البيانات التي جمعت من تونس تستند إلى مصادر حكومية، وبالتالي فإن صحة تلك البيانات مشكوك فيها.

تم دخول الموقع في ٢٨ أكتوبر ٢٠١٤.

قُدّرت القيم التي لم تدرج في الدليل بناءً على قيم وفيات الأطفال وقيم العمر المتوقع وقيم السلامة الجسدية (في مقصد العرض) باستخدام المعادلة الآتية:
حماية البيئة المقدّرة = ١١، ٤ + ٧٥٩، ٠ * العمر المتوقع + ٦٩، ٠ * السلامة الجسدية.
وأخذت قيم السلامة الجسدية من:

David L. Cingranelli, David L. Richards, and K. Chad Clay, *The CIRI Human Rights Dataset (2014)* (Binghamton, N.Y.: State University of Binghamton, 2014). <http://www.humanrightsdata.com>.

تم دخول الموقع في ٢٨ أكتوبر ٢٠١٤ (دليل السلامة الجسدية مبيّت ضمن مجموعة البيانات الكبيرة).

(١) ينظر:

Institute for Economics and Peace, *Global Peace Index 2014*.

<http://www.visionofhumanity.org/#/page/indexes/global-peace-index>.

تم دخول الموقع في ٢٨ أكتوبر ٢٠١٤.

قُدّرت القيم التي لم تدرج في الدليل بناءً على قيم العمر المتوقع وقيم السلامة الجسدية (في مقصد العرض) باستخدام المعادلة الآتية:
السلام العالمي التقديري = ٣٣٩٦، ٣ - ١٢٧، ٠ * السلامة الجسدية - ١١٧٣، ٠ * العمر المتوقع.

الجدول ٦,١ تصنيف البلدان في مقصد النفس:

م	البلد	النتيجة النهائية	العمر المتوقع	دليل السلام العالمي	دليل الفقر	دليل حماية البيئة
١	بروناي	١	٠,٩٣٧	١,٠٠٠	٠,٨٣٤	٠,٨٨٨
٢	قطر	٠,٩٩٧	١,٠٠٠	٠,٩٦٩	٠,٨٥٤	٠,٨٢٨
٣	الإمارات	٠,٩٧٢	٠,٩٢٥	٠,٨٥٤	٠,٧٩٤	١,٠٠٠
٤	الكويت	٠,٩٦٣	٠,٩٦٩	٠,٨٨٥	٠,٨٤٦	٠,٨٤٤
٥	المالديف	٠,٩٥٢	٠,٩٠٨	٠,٨٨٢	٠,٨٤٠	٠,٨٨٠
٦	ماليزيا	٠,٩٥	٠,٨٤٤	٠,٨٩٤	١,٠٠٠	٠,٧٦٣
٧	تونس	٠,٩١٦	٠,٩٠٠	٠,٧٤٠	١,٠٠٠	٠,٧٥٨
٨	السعودية	٠,٨٩٥	٠,٨٨٥	٠,٧٣٩	٠,٨١٦	٠,٨٩١
٩	ألبانيا	٠,٨٥٩	٠,٩٠٥	٠,٧٦٨	٠,٨٦٢	٠,٦٨٣
١٠	الأردن	٠,٨٥٥	٠,٨٣٧	٠,٨٠٣	٠,٨٦٤	٠,٧٠٢
١١	المغرب	٠,٨١٩	٠,٨٢٧	٠,٧٧٩	٠,٨٥٣	٠,٦٣٤
١٢	البحرين	٠,٨١٦	٠,٩٦٨	٠,٦٤٠	٠,٨٤٣	٠,٦٣٣
١٣	عمان	٠,٨٠٨	٠,٨٨٧	٠,٧٩٠	٠,٨١٧	٠,٥٦٢
١٤	البوسنة والهرسك	٠,٨٠٤	٠,٩٢٩	٠,٧٨٤	٠,٨٠٦	٠,٥٢٨
١٥	أذربيجان	٠,٧٩٢	٠,٧٦٣	٠,٥٧٧	٠,٩٧١	٠,٦٩٦

العقل:

هناك العديد من الوجوه المباشرة لقياس هذا المقصد، بما في ذلك الوصول إلى التعليم والمعلومات، وتعزيز العلوم، وحرية التعبير. ويقاس الوصول إلى التعليم ذي الجودة العالية عبر دليل رأس المال البشري، بناءً على معلومات من تقرير التنمية البشرية الصادر عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي. ويشكل الدليل مزيجاً من معدّل محو الأمية للبالغين، ونسبة الإلتحاق بالتعليم الأولي والثانوي وما بعد المدرسي. وما مقدار السكان الذين يحسنون القراءة والكتابة؟ وهل يلتحق الأطفال والشبان بالمدرسة؟

يقاس النشر المجاني للمعرفة عن طريق دليل البنية التحتية للإتصالات الذي يقيس عدد الحواسيب، واشتراكات الإنترنت، ومستخدمي الهاتف في أوساط السكان. ويمكن قياس سهولة الوصول إلى المعلومات عن الأنشطة الحكومية بدليل خدمات الإنترنت (يقيس قابلية استخدام المعلومات التي تقدّمها الحكومة، لا سيما في مواقعها الإلكترونية)، وفهرس المشاركة الإلكترونية (يقيس استخدام الإنترنت لتسهيل تقديم المعلومات من قبل الحكومة إلى المواطنين). لكن بما أن هذه مقاييس "للمدخلات" بالدرجة الأولى، فقد قرّرنا عدم إدراجها في الدليل النهائي.

من الواضح أن تعزيز العلم، والتكنولوجيا، والبحث، والتطوير كما عبّر عنها علماء دليل الشريعة تتطابق مع دليل الابتكار الذي يستمد البيانات من البنك الدولي في ما يتعلّق بالمخرجات الابتكارية لكل بلد، بما في ذلك براءات الاختراع الممنوحة، والمقالات المنشورة في الدوريات العلمية والتقنية.

وأخيراً، تم قياس حرية الكلمة والتعبير، عبر دليل حرية الصحافة، الذي يعكس درجة الحرية التي يتمتع بها الصحفيون والمؤسسات الإخبارية في كل بلد، بالإضافة إلى الجهود التي يبذلها كل بلد لاحترام تلك الحرية وضمانها.

يرتبط كل من هذه المقاييس الخمسة ارتباطاً شديداً بالآخر، ويبدو أنها تتسق لتمثّل المفهوم الكامن لمقصد العقل. غير أننا فوجئنا بأن انتشار تعاطي الكحول - الذي يمثّل تحريمه أصل هذا المقصد - لا يتسق مع هذا المفهوم. فقد وجدنا في الواقع أن انتشار تعاطي الكحول يرتبط ارتباطاً مرتفعاً (مع أنه سلبي) بمقصد النفس ومقصد النسل (سلبي أيضاً) بدلاً من مقصد العقل. ويعني ذلك أنه لو كان انتشار تعاطي الكحول يقيس عدم وجود نوع القدرة العقلية كما عبّر عنها علماء دليل فهرس الشريعة، فإنها ليست قدرة تقاس بعوامل مثل التعليم والابتكار.

وبعد تحليل العوامل، وجدنا أن المؤشرات الآتية ترتبط بقوة معاً لتشكيل

مقصد العقل:

- ١ - تقديم تعليم عالي الجودة (دليل رأس المال البشري)^(١).
- ٢ - النشر المجاني للمعرفة (دليل البنية التحتية للإتصالات)^(٢).
- ٣ - تعزيز العلم، والتكنولوجيا، والبحث، والتطوير (دليل الابتكار)^(٣).
- ٤ - حرّية الصحافة (دليل حرّية الصحافة)^(٤).

عند تفحص المقاييس المكوّنة، والدرجات التي تشكّل النتيجة النهائية للمقصد (الجدول ٢, ٦)، تبين أن كازاخستان الأفضل في التعليم (رأس المال البشري). والبحرين الأفضل في البنية التحتية للإتصالات. وسجّلت ماليزيا أفضل نتيجة في الابتكار. وحققت سورينام النتيجة الأفضل في حرّية الصحافة.

(١) ينظر:

United Nations, *United Nations E-Government Survey 2014: E-Government for the Future We Want* (n.p: United Nations Publications, 2014). <http://unpan3.un.org/egovkb/en-us/Data-Center>.

تم دخول الموقع في ٢٨ أكتوبر ٢٠١٤ (دليل رأس المال البشري مبيّت في مجموعة البيانات الكبيرة).

(٢) ينظر:

United Nations, *United Nations E-Government Survey 2014: E-Government for the Future We Want* (n.p: United Nations Publications, 2014). <http://unpan3.un.org/egovkb/en-us/Data-Center>.

تم دخول الموقع في ٢٨ أكتوبر ٢٠١٤ (دليل البنية التحتية للإتصالات مبيّت في مجموعة البيانات الكبيرة).

(٣) ينظر:

The World Bank, *Knowledge Economy Index and Knowledge Index* (n.p: The World Bank Group Publications, 2012). http://info.worldbank.org/etools/kam2/KAM_page5.asp?tid=0& year=2002&sortby=Inn&sortorder=ASC&weighted=Y&cid1=s.

تم دخول الموقع في ٢٨ أكتوبر ٢٠١٤.

قُدّرت القيم التي لم تدرج في الدليل بناء على دليل رأس المال البشري ودليل البنية التحتية للإتصالات باستخدام الحساب الآتي:

دليلي المعرفة والابتكار = ٣,٦٣٥٩ + ٠,٨٧١٠٧ * ٣، رأس المال البشري + ٨,٦٤٥٥ * البنية التحتية للإتصالات.

(٤) ينظر:

Reporters Without Borders, *World Press Freedom Index 2014* (Paris: Reporters Without Borders Publications, 2014). <http://rsf.org/index2014/en-index2014.php>.

تم دخول الموقع في ٢٨ أكتوبر ٢٠١٤.

الجدول ٦,٢ تصنيف البلدان في مقصد العقل:

م	البلد	النتيجة النهائية	التعليم	البنية التحتية	الإبتكار	حرية الصحافة
١	الإمارات	١	٠,٧٧٢	٠,٨٣٥	٠,٩٥٢	٠,٧١٥
٢	قطر	٠,٩٩٧	٠,٧٧٤	٠,٨٢٧	٠,٩٢٤	٠,٧٤٣
٣	الكويت	٠,٩٧	٠,٨٣٥	٠,٨٢٤	٠,٧٣٩	٠,٨٠٠
٤	سورينام	٠,٩٤٧	٠,٧٨٣	٠,٥٤٦	٠,٨١٠	١,٠٠٠
٥	ماليزيا	٠,٩١٢	٠,٨٢٦	٠,٦١٧	١,٠٠٠	٠,٦٠٨
٦	بروناي	٠,٨٨١	٠,٩٠٧	٠,٥٠٥	٠,٨٣٧	٠,٧٢٤
٧	عمان	٠,٨٧٦	٠,٧٦٩	٠,٦٧٩	٠,٨٤١	٠,٦٧٠
٨	المالديف	٠,٨٥٩	٠,٧٩٦	٠,٥٤٣	٠,٨١٥	٠,٧٦٢
٩	البحرين	٠,٨٥٨	٠,٩١٠	١,٠٠٠	٦٤٥.٠	٠,٣٦٠
١٠	لبنان	٠,٨٤٣	٠,٨٥٦	٠,٥٥٥	٠,٦٨٤	٠,٧٨١
١١	البوسنة والهرسك	٠,٨٣٩	٠,٨٤٦	٠,٥٥٠	٠,٦١٠	٠,٨٦٢
١٢	ليبيا	٠,٨٠٩	٠,٩٠٧	٠,٤٤٥	٠,٧٨٢	٠,٦٥٤
١٣	كازاخستان	٠,٨	١,٠٠٠	٠,٨٠٨	٠,٥٤٦	٠,٤١٣
١٤	تركيا	٠,٧٧٨	٠,٨٢٨	٠,٤٩٢	٠,٨٣٣	٠,٥٥٨
١٥	قيرغيزستان	٠,٧٣	٠,٨٦٠	٠,٥٢١	٠,٤١٥	٠,٧٩٢

المال:

كانت مطابقة تعريف العلماء لهذا المقصد، مع المقاييس المتوافرة عملية، سهلة نسبياً. فقد تبين لنا أن في وسعنا قياس تعزيز التنمية الإقتصادية، بالنظر في نصيب الفرد من الناتج المحلي الإجمالي، الذي يقيس المخرجات الإقتصادية الإجمالية للبلد، ويمثل القيمة السوقية لكل السلع والخدمات النهائية، التي تصنع ضمن حدود البلد في السنة مقسومة على عدد سكانه.

وتقاس التنمية الإقتصادية أيضاً، عبر دليل مزاولة الأعمال، الذي يقيس سهولة إنشاء شركة ويشمل عناصر، مثل: عدد الإجراءات، والوقت بالأيام، والتكلفة التي يتطلبها تسجيل شركة وبدء عملها في بلد ما.

واستخدمنا أيضاً مُعامل جيني الذي يقيس تباين الدخل الوطني، للتعبير عن تعزيز التوزيع العادل للثروة. وقسنا الحصول على عمل، وهو ما يعزز معاش الفرد، بقياس معدّل البطالة داخل كل بلد.

ويقاس منع الكسب غير المشروع عبر دليل مفاهيم الفساد ودليل حقوق الملكية الدولية، الذي يفسّر قضايا مثل: اكتناز المال، والممارسات الإستغلالية، والرشوة، لكنه لا يشمل القمار أو الربا^(١).

وقيست حماية حرمة الملكية الفردية، أيضاً من خلال دليل حقوق الملكية الدولية التي تقيس أهمية الحقوق الجسدية، وحقوق الملكية الفكرية وحمايتهما للرفاه الإقتصادي.

عدم وجود بيانات ذات علاقة كان عامل سلبي في محاولة قياس مبادئ هذا المقصد. وليكون هذا الدليل أكثر دقة في المستقبل علينا أن نجد بيانات لقياس أجزاء المقصد مثل، حقوق العمال، ومنع الإتجار بالمواد الممنوعة.

وبعد إجراء تحليل العوامل، تبين لنا أن المقاييس الآتية تشكّل مقصد المال:
١ - التوزيع العادل للثروة (مُعامل جيني)^(٢).

(١) المطلوب لتحسين تصنيف الإسلاميه:

مقدار القمار في المجتمع.

تحديد العلماء لكيفية تعريف الربا، ثم مقياس مقداره في المجتمع.

(٢) جُمع ذلك باستخدام ثلاثة مصادر:

The World Bank, *World Development Indicators 2013, GINI Index* (Washington: The World Bank Publications, 2013).

<http://data.worldbank.org/indicator/SI.POV.GINI/countries?display=default>.

تم دخول الموقع في ٢٨ أكتوبر ٢٠١٤ (الرابط لدليل جيني ٢٠١٣).

Central Intelligence Agency, *The CIA World Factbook 2014* (New York: Skyhorse Publishing, 2013).

<https://www.cia.gov/library/publications/the-worldfactbook/fields/2172.html>, "Distribution of Family Income- GINI Index".

تم دخول الموقع في ٢٨ أكتوبر ٢٠١٤.

Institute for Economics and Peace, *Global Peace Index 2014*.

<http://www.visionofhumanity.org/#/page/indexes/global-peaceindex>.

٢- تعزيز التنمية الاقتصادية (الناتج المحلي الإجمالي^(١))، ودليل مزاولة الأعمال^(٢).

تم دخول الموقع في ٢٨ أكتوبر ٢٠١٤. لا يوفر أي دليل بيانات حديثة عن جميع البلدان المدرجة. وقد استخدمت في الدليل القيم الأحدث بصرف النظر عن تاريخها ومصدرها. وفي ما يلي المصدر والسنة لكل بلد:

أذربيجان (CIA، 2008)، والأردن (WB، 2010)، وأفغانستان (GPI، 2014)، وألبانيا (WB، 2012)، والإمارات العربية المتحدة (GPI، 2014)، وإندونيسيا (WB، 2010)، وأوزبكستان (CIA، 2003)، وأوغندا (WB، 2013)، وإيران (CIA، 2006)، وباكستان (WB، 2011)، والبحرين (GPI، 2014)، وبروناي (غير متوفر)، وبنغلادش (WB، 2010)، وبنين (WB، 2012)، وبوركينا فاسو (CIA، 2007)، والبوسنة والهرسك (CIA، 2007)، وتركمانستان (CIA، 1998)، وتركيا (WB، 2011)، وتشاد (WB، 2011)، وتوغو (WB، 2011)، وتونس (WB، 2010)، والجزائر (CIA، 1995)، وجزر القمر (WB، 2004)، وجيبوتي (CIA، 2002)، والسنغال (WB، 2011)، والسودان (WB، 2009)، وسورية (WB، 2004)، وسورينام (WB، 1999)، وسيراليون (WB، 2011)، والصومال (غير متوفر)، وطاجيكستان (WB، 2009)، والعراق (WB، 2012)، وعمان (GPI، 2014)، والغابون (WB، 2005)، وغامبيا (CIA، 1998)، وغويانا (CIA، 2007)، وغينيا (WB، 2012)، وغينيا بيساو (GPI، 2014)، وفلسطين (WB، 2009)، وقطر (GPI، 2014)، وقيرغيزستان (CIA، 2007)، وكازاخستان (CIA، 2011)، والكاميرون (CIA، 2001)، وكوت دي فوار (WB، 2004)، وكوسوفا (WB، 2011)، والكويت (GPI، 2014)، ولبنان (GPI، 2014)، وليبيا (GPI، 2014)، والمالديف (CIA، 2004)، ومالي (WB، 2010)، وماليزيا (WB، 2009)، ومصر (CIA، 2008)، والمغرب (CIA، 2007) تقديرية، والمملكة العربية السعودية (GPI، 2014)، وموريتانيا (CIA، 2000)، وموزمبيق (CIA، 2008)، والنيجر (WB، 2011)، ونيجيريا (WB، 2010)، واليمن (CIA، 2005).

(١) استندت قياسات الناتج المحلي الإجمالي إلى:

Monetary Fund, *The World Economic Outlook Database October 2014* (Washington D.C.: International Monetary Fund, 2014).

<http://www.imf.org/external/pubs/ft/weo/2014/02/weodata/index.aspx>.

تم دخول الموقع في ٢٨ أكتوبر ٢٠١٤ (الناتج المحلي الإجمالي بناءً على قيمة نصيب الفرد بتكافؤ القوة الشرائية مبيت ضمن مجموعة البيانات الكبيرة).

وقد استخدمت قيم الأمم المتحدة لفلسطين (٢٠١٢)، والصومال (٢٠١٢)، وسورية (٢٠١٢).

United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Statistics Division, *World Statistics Pocketbook 2014* ed. (New York: United Nations Secretariat, Department of Economic and Social Affairs Population Division, 2014).

(٢) ينظر:

World Bank Group, *Doing Business: Measuring Business Regulations* (Washington D.C.: World Bank Group, 2013). <http://www.doingbusiness.org/rankings>, "Ease of Doing Business Rank".

تم دخول الموقع في ٢٨ أكتوبر ٢٠١٤.

٣- الحصول على عمل (معدّل البطالة)^(١).

٤- منع الكسب غير المشروع (دليل مفهوم الفساد)^(٢)، ودليل حقوق الملكية الدولية^(٣).

(١) ينظر:

Central Intelligence Agency, *The CIA World Factbook 2014* (New York: Skyhorse Publishing, 2013).

<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/rankorder/2129rank.html>,

“Unemployment Rate”.

تم دخول الموقع في ٢٨ أكتوبر ٢٠١٤.

وكثير من القيم التقديرية ومن سنوات مختلفة. وكانت أحدث التقديرات كما يلي:
أذربيجان (٢٠١٣ تقديرية)، والأردن (٢٠١٣ تقديرية)، وأفغانستان (٢٠٠٨ تقديرية)، وألبانيا (٢٠١٣)،
تقديرية)، والإمارات العربية المتحدة (٢٠٠١)، وإندونيسيا (٢٠١٣ تقديرية)، وأوزبكستان (٢٠١٣)،
تقديرية)، وأوغندا (غير متوفرة)، وإيران (٢٠١٣ تقديرية)، وباكستان (٢٠١٣ تقديرية)، والبحرين
(٢٠٠٥ تقديرية)، وبيروناي (٢٠١١)، وبنغلادش (٢٠١٣ تقديرية)، وبينين (غير متوفرة)، وبوركينا فاسو
(٢٠٠٤)، والبوسنة والهرسك (٢٠١٣ تقديرية)، وتركمانستان (٢٠٠٤ تقديرية)، وتركيا (٢٠١٣)
تقديرية)، وتشاد (غير متوفرة)، وتوغو (غير متوفرة)، وتونس (٢٠١٣ تقديرية)، والجزائر (٢٠١٣)
تقديرية)، وجزر القمر (١٩٩٦ تقديرية)، وجيبوتي (٢٠٠٧ تقديرية)، والسنگال (٢٠٠٧ تقديرية)،
والسودان (٢٠١٢ تقديرية)، وسورية (٢٠١٣ تقديرية)، وسورينام (٢٠٠٨ تقديرية)، وسيراليون
(٢٠٠٤)، والصومال (غير متوفرة)، والصحراء الغربية (غير متوفرة)، وطاجيكستان (٢٠١٣)، والعراق
(٢٠١٢ تقديرية)، وعمان (٢٠٠٤ تقديرية)، والغابون (٢٠٠٦ تقديرية)، وغامبيا (غير متوفرة)، وغويانا
(٢٠٠٧)، وغينيا (٢٠٠٩ تقديرية)، وغينيا بيساو (غير متوفرة)، وفلسطين (٢٠١٣ تقديرية)، وقطر
(٢٠١٣ تقديرية)، وقيرغيزستان (٢٠١١ تقديرية)، وكازاخستان (٢٠١٣ تقديرية)، والكاميرون (٢٠٠١)
تقديرية)، وكوت دي فوار (غير متوفرة)، وكوسوفا (٢٠١٣ تقديرية)، والكويت (٢٠١١ تقديرية)، ولبنان
(غير متوفرة)، وليبيا (٢٠٠٤ تقديرية)، والمالديف (٢٠١٢ تقديرية)، ومالي (٢٠٠٤ تقديرية)، وماليزيا
(٢٠١٣ تقديرية)، ومصر (٢٠١٣ تقديرية)، والمغرب (٢٠١٣ تقديرية)، والمملكة العربية السعودية
(٢٠١٣ تقديرية)، وموريتانيا (٢٠٠٨ تقديرية)، وموزمبيق (٢٠٠٧ تقديرية)، والنيجر (غير متوفرة)،
ونيجيريا (٢٠١١ تقديرية)، واليمن (٢٠٠٣ تقديرية).

(٢) ينظر:

Transparency International, *Corruption Perception Index* (s.i: Transparency International Publications, 2014).

<http://www.transparency.org/cpi2013/results>, accessed 28 October 2014. © Transparency International. All Rights Reserved.

لمزيد من المعلومات، قم بزيارة الرابط: <http://www.transparency.org>.

Francesco Di Lorenzo, *International Property Rights Index 2014* (Washington D.C.: Americans for Tax Reform Foundation/Property Rights Alliance Publications, 2014).

عند تفحص المقاييس المكوّنة، والدرجات التي تكوّن النتيجة النهائية للمقصد (الجدول ٣، ٦)، سجّلت كازاخستان أفضل نتيجة في التوزيع المتساوي للثروة (مؤشر جيني). وسجّلت قطر أعلى ناتج محلي إجمالي. وحقّقت الإمارات العربية المتحدة أدنى مستوى للفساد (مؤشر مفهوم الفساد). وكانت ماليزيا أسهل البلدان الإسلامية في إنشاء الشركات (دليل مزاولة الأعمال). وجاءت قطر أولى في حقوق الملكية الدولية، وحقّقت أدنى معدّل للبطالة.

<http://internationalpropertyrightsindex.org/countries>.

تم دخول الموقع في ٢٨ أكتوبر ٢٠١٤.

لم يكن دليل سنة ٢٠١٤ يحتوي على قيم للعديد من البلدان. لذا أخذت القيم غير الموجودة من دليلي سنتي ٢٠١٢ و٢٠١٣. القيم الأحدث للبلدان الآتية مستقاة من دليل سنة ٢٠١٤: الأردن، وإندونيسيا، وأوغندا، وباكستان، وبنغلادش، وبنين، وبوركينا فاسو، وتركيا، وتشاد، والجزائر، والسنغال، وغويانا، والكاميرون، وكوت دي فوار، ومالي، وماليزيا، ومصر، والمغرب، والمملكة العربية السعودية، وموريتانيا، وموزمبيق، ونيجيريا. والقيم الأحدث للبلدان الآتية مستقاة من دليل سنة ٢٠١٣: أذربيجان، وألبانيا، وإيران، والبحرين، وبروناي، والبوسنة والهرسك، وسيراليون، وعمان، والغابون، وقطر، وكازاخستان، والكويت، ولبنان، وليبيا، واليمن. والقيم الأحدث للبلدان الآتية مستقاة من دليل سنة ٢٠١٢: الإمارات العربية المتحدة، وتونس، وسورية. أما بقية القيم التي لم تكن مدرجة في الدليل فقد قُدّرت بناءً على دليل الفساد باستخدام الحساب الآتي:

دليل حقوق الملكية الفكرية = ٤٤٨٣٥ + ٢, ٠٦٦٧٢٤ * ٠, دليل مفاهيم الفساد.

للإطلاع على دليل ٢٠١٣ ينظر:

Francesco Di Lorenzo, *International Property Rights Index 2013* (Washington D.C.: Americans for Tax Reform Foundation/Property Rights Alliance Publications, 2013).

<http://www.propertyrightsalliance.org/userfiles/2013%20International%20Property%20Rights%20Index-PRA.pdf>.

تم دخول الموقع في ٢٨ أكتوبر ٢٠١٤.

وللإطلاع على دليل سنة ٢٠١٢ ينظر:

Gaurav Tiwari, *International Property Rights Index 2012* (Washington D.C.: Americans for Tax Reform Foundation/Property Rights Alliance Publications, 2012).

الجدول ٦,٣ تصنيف البلدان في مقصد المال:

م	البلد	النتيجة النهائية	جيني	الناتج المحلي الإجمالي	الفساد	دليل مزاولة الأعمال	دليل حقوق الملكية الدولية	البطالة
١	الإمارات	١,٠٠٠	٠,٩٤١	٠,٨٨٦	١,٠٠٠	٠,٩٠٧	٠,٩٥٤	٠,٩٧٣
٢	قطر	٠,٩٤٤	٠,٦٥٥	١,٠٠٠	٠,٩٨٤	٠,٧٧٠	١,٠٠٠	١,٠٠٠
٣	السعودية	٠,٨٢٩	٠,٩١٢	٠,٨٦٠	٠,٦٢٣	٠,٨٩١	٠,٧٤٥	٠,٨٦٧
٤	بروناي	٠,٨٢٧		٠,٩١٢	٠,٨٥٢	٠,٧١٠	٠,٦٢٩	٠,٩٧٠
٥	عمان	٠,٨٠٨	٠,٩١٢	٠,٨٣١	٠,٦٣٩	٠,٧٧٦	٠,٨٣٨	٠,٨٠٨
٦	ماليزيا	٠,٧٩١	٠,٥١١	٠,٧٤٨	٠,٦٨٩	١,٠٠٠	٠,٨١٥	٠,٩٦٣
٧	البحرين	٠,٧٨٨	٠,٧٩٩	٠,٨٥٣	٠,٦٥٦	٠,٧٨١	٠,٨١٥	٠,٨٠٨
٨	الكويت	٠,٧٤٤	٠,٩٦٩	٠,٨٩٩	٠,٥٧٤	٠,٤٦٤	٠,٦٥٣	٠,٩٦٠
٩	تركيا	٠,٦٨١	٠,٦٨٦	٠,٧١٥	٠,٦٨٩	٠,٦٥٦	٠,٦٠٦	٠,٨٨٣
١٠	تونس	٠,٦٥٦	٠,٨٠٥	٠,٦٣٨	٠,٥٤١	٠,٧٥٤	٠,٦٠٦	٠,٧٨٠
١١	كازاخستان	٠,٦٤٨	١,٠٠٠	٠,٧٤٥	٠,٢٩٥	٠,٧٦٠	٠,٣٥٢	٠,٩٣٥
١٢	الأردن	٠,٦٣٣	٠,٨٦٤	٠,٦٤٦	٠,٦٠٧	٠,٣٨٣	٠,٦٩٩	٠,٨٢١
١٣	أذربيجان	٠,٥٨٩	٠,٨٦٤	٠,٧٠٣	٠,٣٢٨	٠,٦٥٠	٠,٣٥٢	٠,٩٢٦
١٤	المغرب	٠,٥٥٤	٠,٦٦١	٠,٥٨٢	٠,٤٧٥	٠,٥٥٧	٠,٥١٤	٠,٨٨٠
١٥	ألبانيا	٠,٥٤٢	٠,٩٧٧	٠,٦٣٤	٠,٣٧٧	٠,٥٤١	٠,٢٨٢	٠,٧٨٤

العرض:

السؤال الرئيس الذي وَجَّهَ وَجَّهَتْنَا نحو إيجاد المقاييس الملائمة لهذا المقصد هو: "هل يعامل الناس باحترام؟". ومع ذلك، بما أن هذا السؤال عام، فقد كان علينا الاعتماد على التحليل الإحصائي لمساعدتنا في تعيين حدود هذا المفهوم، لا سيما بالنظر إلى وجود كثير من التداخل مع المقاصد الأخرى. ونظراً إلى أنه ليس في وسعنا إيجاد بيانات عن القذف، وهو السبب الأصيل من وراء هذا المقصد، فقد سعينا إلى إيجاد بيانات عن مسائل مثل: حرّية الكلمة، وحقوق الإنسان، وسيادة القانون، والتمييز، والخصوصية، والمشاركة السياسية.

وجدنا مصدراً مهماً يدعى دليل سيادة القانون الذي أصدره مشروع العدالة العالمي. وتشمل فئة القياس فيه - وتُسمى "الحقوق الأساسية" - قضايا، مثل: المساواة في المعاملة وعدم وجود تمييز، والحق في الحياة، وأمن الفرد، والمحكمة وفق الأصول القانونية، وحقوق المتهم، وحرية الرأي والتعبير، وحرية الاعتقاد والدين، والحق في الخصوصية، وحرية التجمع وتكوين الجمعيات، وحقوق العمل الأساسية. وقد بدت هذه الفئة للقياس متلائمة جداً مع فهمنا لهذا المقصد، غير أن حجم العينة بلغ ٦٦ بلداً فقط، ١٦ منها فقط من بين البلدان ذات الغالبية المسلمة. ومع أننا لا نستطيع استخدام دليل سيادة القانون بسبب محدودية عدد البلدان الإسلامية، فإننا وجدنا أن في وسعنا استخدامه لاختبار صحة المقاييس الأخرى وتوكيدها.

شكّلنا هذا المقصد من خمسة مقاييس، على النحو الآتي:

أولاً: وجدنا في عمليتنا التكرارية أن دليل السلامة البدنية، الذي ينظر في المؤشرات الدالة على التعذيب، والقتل بغير محاكمة، والسجن السياسي، والإختفاء... يرتبط بهذا المقصد أكثر من ارتباطه بمقصد الحياة.

ثانياً: يقيس دليل الحقوق التمكينية مسائل، مثل: حرية الحركة (المحلية والخارجية)، وحرية الكلمة، وحرية التجمع وتكوين الجمعيات، وحقوق العمّال، وحق تقرير المصير بالانتخاب.

ثالثاً: أدخلنا مؤشراً يقيس استقلال القضاء، إذ أشار علماؤنا إلى إمكانية قياس ذلك في هذا المقصد. وبما أننا أولينا اهتماماً خاصاً لحقوق الأقليات والمرأة، فقد أدخلنا دليل حقوق المرأة الذي ينظر في الحقوق الاقتصادية والسياسية للنساء في كل بلد.

هناك مقياسان إضافيان يرتبطان ارتباطاً وثيقاً بهذا المقصد، هما: دليل حقوق الإنسان، الصادر عن مؤسسة ثقافة السلام. ودليل الحقوق السياسية والمدنية، الصادر عن مؤسسة فريدم هاوس. لكننا قرّرنا عدم استخدامهما في النتيجة النهائية.

الأول: وهو يقيس انتهاكات القانون الدولي وحقوق الإنسان، مثل: القتل بغير محاكمة، والإعتقال التعسفي، والحصول على محاكمة عادلة... شديد الإرتباط بدليل السلامة البدنية. لذا استبعدناه لتقليل الإطناب.

والثاني، أي: دليل الحقوق السياسية والمدنية، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمقصد العرض. لكن انتابنا قلق بشأن إمكانية تقبله إذا أدخلنا بيانات تقدّمها مؤسسة اتّهمها البعض في الماضي بأنها منحازة للغرب.

عند مقارنة دليل سيادة القانون الصادر عن مشروع العدالة العالمية بنتائج مقصد العرض، التي تشمل المؤشرات الثلاث الآتية، وجدنا أن مقصدنا مقياس صالح لمفهوم العرض والكرامة الإنسانية.

١- السلامة البدنية (وقوع التعذيب، والحبس السياسي، والقتل بغير محاكمة، والإختفاء)^(١).

٢- حقوق الإنسان الأساسية والحرية من التمييز (دليل الحقوق التمكينية)^(٢)، ودليل حقوق المرأة^(٣).

٣- استقلال القضاء^(٤).

(١) ينظر:

David L. Cingranelli, David L. Richards, and K. Chad Clay, *The CIRI Human Rights Dataset (2014)* (Binghamton, N.Y.: State University of Binghamton, 2014).
<http://www.humanrightsdata.com>.

تم دخول الموقع في ٢٨ أكتوبر ٢٠١٤ (دليل السلامة الجسدية مبيّت ضمن مجموعة البيانات الكبيرة).

(٢) المصدر نفسه، (دليل الحقوق التمكينية مبيّت ضمن مجموعة البيانات الكبيرة). تم دخول الموقع في ٢٨ أكتوبر ٢٠١٤.

(٣) المصدر نفسه، (دليل حقوق المرأة هو متوسط الحقوق الاقتصادية للمرأة والحقوق السياسية للمرأة). وكلا القيمتين مبيّتان ضمن مجموعة البيانات الكبيرة). تم دخول الموقع في ٢٨ أكتوبر ٢٠١٤.

(٤) المصدر نفسه، (دليل استقلال القضاء مبيّت ضمن مجموعة البيانات الكبيرة). تم دخول الموقع في ٢٨ أكتوبر ٢٠١٤.

عند تفحص المقاييس المكوّنة، والدرجات التي تشكّل النتيجة النهائية للمقصد (الجدول ٤، ٦)، تبين أن جزر القمر وبيروناي هما الأفضل في الحفاظ على السلامة البدنية لمواطنيهما. وكانت سورينام ومالي الأفضل في حقوق الإنسان الأساسية، كما يظهر القضاء في سورينام أكبر قدر من الإستقلالية. وكان كوسوفا وموزمبيق الأفضل في الحقوق الإقتصادية والسياسية للمرأة.

الجدول ٤، ٦ تصنيف البلدان في مقصد العرض:

م	البلد	النتيجة النهائية	السلامة البدنية	الحقوق التمكينية	استقلال القضاء	حقوق المرأة
١	سورينام	١,٠٠٠	٠,٧٥٠	١,٠٠٠	١,٠٠٠	٠,٦٦٧
٢	كوسوفا	٠,٩٣٩	٠,٨٧٥	٠,٨٣٣	٠,٥٠٠	١,٠٠٠
٣	جزر القمر	٠,٧٨٠	١,٠٠٠	٠,٨٣٣	٠,٥٠٠	٠,٣٣٣
٤	بنين	٠,٧٤٤	٠,٦٢٥	٠,٧٥٠	٠,٥٠٠	٠,٦٦٧
٥	النيجر	٠,٧٢٠	٠,٦٢٥	٠,٦٦٧	٠,٥٠٠	٠,٦٦٧
٦	غويانا	٠,٧٠٧	٠,٧٥٠	٠,٨٣٣	٠,٥٠٠	٠,٣٣٣
٧	البوسنة والهرسك	٠,٧٠٧	٠,٧٥٠	٠,٥٠٠	٠,٥٠٠	٠,٦٦٧
٨	بيروناي	٠,٧٠٧	١,٠٠٠	٠,٢٥٠	٠,٥٠٠	٠,٦٦٧
٩	الغابون	٠,٦٨٣	٠,٧٥٠	٠,٧٥٠	٠,٥٠٠	٠,٣٣٣
١٠	موزمبيق	٠,٦٤٦	٠,٦٢٥	٠,٥٨٣	٠,٥٠٠	١,٠٠٠
١١	بوركينافاسو	٠,٦٤٦	٠,٦٢٥	٠,٩١٧	٠,٥٠٠	٠,٦٦٧
١٢	سيراليون	٠,٦٣٤	٠,٧٥٠	٠,٥٨٣	٠,٥٠٠	٠,٣٣٣
١٣	ألبانيا	٠,٦٣٤	٠,٧٥٠	٠,٧٥٠	٠,٥٠٠	٠,٦٦٧
١٤	مالي	٠,٦١٠	٠,٧٥٠	١,٠٠٠	٠,٥٠٠	٠,٣٣٣
١٥	تركيا	٠,٥٨٥	٠,٢٥٠	٠,٥٨٣	٠,٥٠٠	٠,٦٦٧

النسل:

تبيّن أن مقصد النسل أصعب مقاصدنا قياساً، ويرجع ذلك إلى أن البيانات التي يعتبرها علماءنا مقاييس مثالية غير متوافرة، فهل يُربّى الأطفال في إطار صحي وداعم، وحرّ من الإساءة والهجر؟ هل الزيجات قوية في المجتمع وتتميّز بالإخلاص والوفاء؟ هل يحترم الأبناء آباءهم؟ هل التبنّي مفتوح بمعنى: هل الطفل يعرف أبويه، وبالتالي يكون نسبه واضحاً؟ ما مقدار الإغتصاب في المجتمع، أو زواج الأطفال، أو البغاء، أو الأطفال خارج رباط الزوجية؟ هذه المقاييس - وبعضها نوعي بطبيعته، والأخرى غير مبلغ عنها - لا تجمعها الحكومات والهيئات الدولية، لذا فإن البيانات المطلوبة غير متاحة لدينا.

من التعقيدات الأخرى في قياس هذه المؤشرات - غير المباشرة لمقصد النسل، كما ناقشها فريق مبادرة قرطبة -: حساسية قيم الأسرة في إطار الثقافات المختلفة. من الواضح استناداً إلى القرآن أن احترام الوالدين قيمة مركزية للأسرة، لكن كيفية تحقيق ذلك قد تبدو مختلفة باختلاف الأطر الثقافية. ربما يعبر قياس الدعم المالي الذي يقدمه الأبناء البالغون لوالديهم - إذا كان مثل هذا المقياس موجوداً - تعبيراً ملائماً عما يعنيه احترام الوالدين في مجتمع معيّن، ولكن ليس في المجتمعات الأخرى، إذ إن تقديم الدعم المالي لا يعادل احترام الوالدين في كل السياقات.

بدأنا أصلاً بتفحص أربعة مقاييس:

- ١ - معدّل الولادة لدى المراهقات (العدد السنوي لولادات الأمهات في سن ١٥-١٩ سنة لكل ١٠٠٠ نسمة).
- ٢ - وعمالة الأطفال (النسبة المئوية للأطفال في سن ٥-١٤ سنة المنخرطين في العمالة عند إجراء المسح).
- ٣ - ومعدّل الطلاق (العدد السنوي للطلاق لكل ١٠٠٠ نسمة).
- ٤ - ومعدّل الزواج (العدد السنوي للزيجات لكل ١٠٠٠ نسمة).

وعند تفحص البيانات، تبين لنا أن هذه المقاييس لا تستوعب كلها مفهوم هذا المقصد استيعاباً كافياً أو دقيقاً.

بتفحص معدّل الولادة لدى المراهقات بين الخامسة عشرة والتاسعة عشرة، فإننا نأمل أن نحصل على لمحة عن عدد المراهقات الحوامل، أو الأطفال خارج رباط الزواج. لكن بما أن هذا المقياس يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالنسبة المئوية للنساء في سن ١٥-١٩ سنة المتزوجات حالياً، فإن معدّل الولادات لدى المراهقات يقيس في الواقع انتشار الزواج في تلك الشريحة العمرية لا الأطفال خارج رباط الزواج.

شكّلت الاختلافات الثقافية مسألة رئيسة في مقياس عمالة الأطفال. فالطفل الذي يبلغ عمره ١٤ سنة ويعمل أكثر من ١٤ ساعة في مزرعة أسرته، يعتبر مشاركاً في عمالة الأطفال وفقاً لهذا المؤشر. ووفقاً لمعيار المجتمع الغربي، يجب أن يكون في المدرسة. لكن هل التعليم الثانوي مهمّ عامّة وأساس في كل المجتمعات الحضرية والريفية؟ لا سيما إذا كانت أسرته غير قادرة على البقاء من دون عمله؟ وهكذا بدا هذا المقياس مؤشراً على ثراء الأسرة (وبالتالي يدخل في مقصد المال)، بدلاً من أن يكون مؤشراً على القيم الأسرية تجاه الأطفال.

العامل الثالث الذي تفحصناه هو معدّل الطلاق السنوي لكل ١٠٠٠ نسمة. وقد آثرنا عدم إدخال هذا المقياس في التحليل النهائي. فالطلاق من الناحية الفقهية غير مبغوض تماماً، وغير منهي عنه في الإسلام. ومع أن الطلاق قد يكون مجزماً نوعاً ما في بعض المجتمعات، فإن ارتفاع معدّل الطلاق لا يشير بالضرورة إلى أن الزواج له خاصية أقل قيمة أو أدنى نوعية، وإنما أن الناس يرون الطلاق خياراً صالحاً عندما لا ينجح الزواج.

كما أن معدّل الطلاق يرتبط ارتباطاً كبيراً بمعدّل الزواج السنوي لكل ١٠٠٠ نسمة في المجتمع، وهو العامل الرابع الذي نظرنا فيه، لأن الطلاق غير ممكن ما لم يتم الزواج أولاً. وتبين أن معدلي الطلاق والزواج مؤشران على

"توزّع السكان" داخل المجتمع، إذ يقيسان عدد الأشخاص في سنّ الزواج بين السكان، بدلاً من القيم المجتمعية العامة تجاه الزواج. على سبيل المثال: معدّل الزواج في اليمن منخفض نسبياً، لكن ذلك لا يعني أن المجتمع اليمني لا يقدر الزواج أو يشجّع عليه. بل إن معدّل الزواج منخفض في اليمن لأن نسبة كبيرة من السكان دون سنّ العاشرة، وبالتالي غير مستعدّين للزواج.

ويرتبط معدّل الزواج أيضاً بالإقتصاد في العديد من المجتمعات مثل: مصر، حيث التوقعات الثقافية التي تحدّد العتبة المالية للقدرّة على الزواج، تسبّب تأخر الزواج عندما تكون البطالة مرتفعة، وبالتالي فإنّ معدّل الزواج في هذه الحالة يصبح مقياساً للبطالة، وهو عامل يقيس الإقتصاد.

في ضوء هذه الإعتبارات، آثرنا استخدام مقياس مختلف للزواج في المجتمع: النسبة المئوية للمتزوجين حالياً في الشريحة العمرية ٢٠ إلى ٤٩ سنة (الجدول ٥، ٦). ومع أن هذا المقياس لا يشير إلى جودة الزواج، فإنه يعطي فكرة عن عدد المتزوجين حالياً ضمن سنّ الزواج الرئيس، بما في ذلك الأشخاص الذين طلقوا أو توفّي أزواجهم (زوجاتهم) سابقاً. كما أننا افترضنا، عند المستوى الأساس، اتّضح النسب وحفظه ضمن أطر الزواج^(١).

(١) ينظر:

United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division, *World Marriage Data 2012* (New York: United Nations Secretariat, Department of Economic and Social Affairs Population Division, 2013).

<http://www.un.org/en/development/desa/population/publications/dataset/marriage/wmd2012/MainFrame.html>.

تم دخول الموقع في ٢٩ أكتوبر ٢٠١٤.

البيانات المستخدمة مستقاة من أحدث سنة توجد فيها بيانات ولو جزئية تتعلق بالرجال أو النساء. وبما أن هناك سنوات أعطيت فيها البيانات لأحد الجنسين دون الآخر، فقد استُخدمت تلك البيانات وجمعت مع أحدث بيانات عن الجنس الآخر. على سبيل المثال، توجد بيانات جزئية عن معدّلات زواج الذكور في أفغانستان من سنة ٢٠٠٨، وبيانات كاملة عن النساء من سنة ٢٠١٠. لذا استخدمت مجموعتنا البيانات. والعديد من القيم مستقاة من سنوات مختلفة. وكانت أحدث البيانات الكاملة كما يلي:

أدّت ندرة البيانات المتاحة ضمن هذه الدائرة، إلى تقييد قدرتنا على قياس هذا المقصد بدقّة، وبالتالي فإن هذا المقياس لا يعبر تعبيراً كاملاً عن الفكرة القديمة لهذا المقصد - وتحديداً النسب - أو التوسيع المعاصر لهذا المقصد ليشمل القيم الأسرية، وجودة الحياة الأسرية بالنسبة إلى الأزواج والأطفال على حدّ سواء.

إن مقياس النسبة المئوية للمتزوّجين حالياً ضمن إطار السن الرئيس القابل للزواج مقياس حسن، ومع ذلك فإننا نأمل أن ننجح في السنوات القادمة في إيجاد مؤشرات غير مباشرة فعّالة لقياس هذا المقصد. وعليّنا أن نذكر النطاق الضيق لما نقيسه عند تفحص نتائج هذا المقصد.

أذربيجان (٢٠٠٩)، والأردن (الذكور ٢٠٠٤، الإناث ٢٠٠٧)، وأفغانستان (الذكور ٢٠٠٨، الإناث ٢٠١٠)، وألبانيا (٢٠١١)، والإمارات العربية المتحدة (٢٠٠٥)، وإندونيسيا (٢٠١٠)، وأوزبكستان (الذكور ١٩٨٩، الإناث ١٩٩٦)، وأوغندا (٢٠١١)، وإيران (٢٠١١)، وباكستان (٢٠٠٧)، والبحرين (٢٠٠١)، وبروناي (٢٠٠١)، وبنغلادش (٢٠١١)، وبنين (٢٠٠٦)، وبوركينا فاسو (٢٠١٠)، والبوسنة والهرسك (٢٠٠٤)، وتركمانستان (الذكور ١٩٨٩، الإناث ٢٠٠٩)، وتركيا (الذكور ٢٠٠٠، الإناث ٢٠٠٨)، وتشاد (٢٠٠٤)، وتوغو (١٩٩٨)، وتونس (١٩٩٤)، والجزائر (٢٠٠٢)، وجزر القمر (١٩٩٦)، وجيبوتي (٢٠٠٢)، والسنغال (٢٠١٠)، والسودان (٢٠٠٨)، وسورية (٢٠٠١)، وسورينام (٢٠٠٤)، وسيراليون (٢٠٠٨)، والصومال (الإناث ٢٠٠٦)، وطاجيكستان (٢٠١٠)، والعراق (الذكور ٢٠٠٤، الإناث ٢٠٠٧)، وعمان (٢٠٠٣)، والغابون (٢٠٠٠)، وغامبيا (١٩٩٣)، وغويانا (٢٠٠٩)، وغينيا (٢٠٠٥)، وغينيا بيساو (الإناث ٢٠٠٦)، وفلسطين (٢٠٠٧)، وقطر (٢٠١٠)، وقيرغيزستان (٢٠٠٩)، وكازاخستان (٢٠٠٩)، والكاميرون (٢٠١١)، وكوت دي فوار (١٩٩٨)، وكوسوفا (غير متوفّرة)، والكويت (٢٠٠٥)، ولبنان (٢٠٠٧)، وليبيا (٢٠٠٦)، والمالديف (الذكور ٢٠٠٦، الإناث ٢٠٠٩)، ومالي (٢٠٠٦)، وماليزيا (٢٠١٠)، ومصر (الذكور ٢٠٠٦، الإناث ٢٠٠٨)، والمغرب (٢٠٠٤)، والمملكة العربية السعودية (٢٠٠٧)، وموريتانيا (٢٠٠٠)، وموزمبيق (٢٠٠٧)، والنيجر (٢٠٠٦)، ونيجيريا (٢٠٠٨)، واليمن (٢٠٠٣).

الجدول ٦,٥ تصنيف البلدان في مقصد النسب:

م	البلد	النتيجة النهائية	متوسط الزواج
١	أفغانستان	١,٠٠٠	١,٠٠٠
٢	مالي	٠,٩٦٣	٠,٩٦٣
٣	النيجر	٠,٩٤٠	٠,٩٤٠
٤	أوزبكستان	٠,٩٣٨	٠,٩٣٨
٥	بوركينافاسو	٠,٩٢٨	٠,٩٢٨
٦	بنغلاديش	٠,٩١٧	٠,٩١٧
٧	تشاد	٠,٨٨١	٠,٨٨١
٨	بنين	٠,٨٧٣	٠,٨٧٣
٩	غينيا	٠,٨٦٢	٠,٨٦٢
١٠	طاجيكستان	٠,٨٤٨	٠,٨٤٨
١١	الصحراء الغربية	٠,٨٣٧	٠,٨٣٧
١٢	باكستان	٠,٨٣٥	٠,٨٣٥
١٣	تركمانستان	٠,٨٣٥	٠,٨٣٥
١٤	غينيا بيساو	٠,٨٣٣	٠,٨٣٣
١٥	اليمن	٠,٨٢٥	٠,٨٢٥

الدين:

هناك عدد من العناصر الرئيسة في تعريف علماء مشروع دليل الشريعة لمقصد الدين، منها: تحسين قدرة المجتمع على الوفاء بالواجبات الدينية، وتعزيز الإنسجام والعلاقات الطيبة بين أتباع المعتقدات الدينية والمذاهب، وحماية الحرّية الدينية للسكان المسلمين وغير المسلمين، ومنع انتهاك حرمة الأديان والرموز الدينية.

لقد استبقينا مقصد الدين إلى الآخر، لأننا تصوّرنا أنه سيكون أصعب المفاهيم قياساً. غير أننا وجدنا دليلين يسمحان لنا بقياس بعض النواحي الرئيسة لهذا المقصد:

أولاً: استخدمنا بيانات من مشروع بينغهامتون لبيانات حقوق الإنسان "SIRI" عن الحرية الدينية، الذي يقيس "مقدار خضوع حرّية المواطنين في ممارسة معتقداتهم الدينية لقيود حكومية فعلية. ويجب أن يكون المواطنون قادرين على ممارسة دينهم وتشاركه بحرية، ما دام ذلك التشارك غير قسري وسلمي".

ثانياً: استخدمنا دليلاً تضعه رابطة محفوظات البيانات الدينية "RADA". ويصاغ هذا الدليل من التقارير عن الدين في كل بلد التي تكتبها السفارة الأمريكية في ذلك البلد. وقد تعاملنا في البداية مع هذه البيانات بحذر، معتقدين باحتمال وجود تحيّز لأنه مصدر حكومي. لكن بعد تفحص طبيعة البيانات ومقارنتها بمقاييس التحقق (مقياس الحرية الدينية الصادر عن فريدم هاوس)، تبين لنا أن البيانات سليمة.

على سبيل المثال: كثير من الأسئلة تشير إلى واقع بدلاً من قيمة ذاتية، مثل: "هل تمّول الحكومة التعليم الديني؟"، و"هل يسجن الأشخاص بناء على دينهم؟"، و"هل يذكر التقرير حالات عن تخريب المؤسسات الدينية أو المقابر من قبل المواطنين؟".

ومع أن طريقة وضع الأسئلة تمثّل القيم الغربية تجاه فصل الدين عن الدولة، فقد وجدنا أن في وسعنا صياغة مثل هذه الأسئلة بطريقة مختلفة، لتوافق مع تعريف العلماء لهذا المقصد. على سبيل المثال: مع أن الدليل يفترض عدم تفضيل تمويل التعليم الديني، فقد عكسنا القيم في حساب نتيجتنا لأن تسهيل الممارسة الدينية من قبل الحكومة جزء من تعريف علماء مشروع دليل الشريعة لمقصد الدين.

شعرنا بالحيرة مما وجدناه عبر تحليل العوامل، في فئة التمويل الحكومي للدين، فمع أن بعض البلدان في العالم حققت نتيجة مرتفعة في التمويل الحكومي للدين والمقاييس الأخرى، فإننا فوجئنا بمشاهدة وضع معاكس لكل البلدان التي ربطت بالدليل. ويعني ذلك أن ارتفاع تمويل الدين في هذه البلدان يرتبط بالتميز الديني، وانخفاض الحرية الدينية، وانخفاض الإنسجام الاجتماعي داخل الأديان

وفي ما بينها. لكن بما أن هناك بلداناً في العالم أيضاً يرتفع فيها التمويل والإنسجام الإجتماعي، فمن الواضح أن تمويل الدين ليس سبباً بحد ذاته في التمييز الديني. السؤال هو: ما البرامج والقيم التي يعززها التمويل الحكومي للدين؟ فقد تمّول حكومة الشرطة الدينية وتفرض ممارسة دينية أو مذهباً معيناً، ما يقلص الحريّة الدينية ويتسبّب في التمييز الديني. ومن هذه البيانات يتضح أن على الحكومة إذا كانت تقدّم الدعم المالي للدين، فإن عليها تنفيذ ذلك بحذر وضمن حدود معيّنة. وفي النهاية قرّنا عدم إدخال التمويل الحكومي في الدليل النهائي، لأنه مقياس للمدخلات بدلاً من المخرجات.

كشف تحليل العوامل الذي أجري على البيانات عن ثلاثة مفاهيم رئيسة في هذا المقصد، تقاس في الدليلين المذكورين أعلاه (سيري^(١)) ورابطة محفوظات بيانات الأديان):

الحريّة الدينية، وهي تقيس القيود التي تفرضها الحكومة على الممارسة الدينية^(٢).

(١) ينظر:

David L. Cingranelli, David L. Richards, and K. Chad Clay, *The CIRI Human Rights Dataset (2014)* (Binghamton, N.Y.: State University of Binghamton, 2014).

<http://www.humanrightsdata.com>.

تم دخول الموقع في ٢٨ أكتوبر ٢٠١٤ (دليل حريّة الأديان مبيّت ضمن مجموعة البيانات الكبيرة).

(٢) ينظر:

The Association of Religion Data Archives, Roger Finke, *International Religious Freedom Data, 2008*

<http://www.thearda.com/Archive/Files/Descriptions/IRF2008.asp>.

تم دخول الموقع في ٤ نوفمبر ٢٠١٤.

للتوصّل إلى حريّة الأديان (القيود الحكومية على ممارسة الدين) قسنا النتيجة المجمّعة للأسئلة الآتية:

هل تتدخل الحكومة في حقّ الفرد في العبادة؟ (س ٣٩)

كيف تصف الحريّة الدينية؟ (س ٤٠)

هل تحترم الحكومة على العموم الحق بحريّة ممارسة الدين؟ (س ٤١)

هل تسهم سياسة الحكومة في حريّة ممارسة الدين على العموم؟ (س ٦٤)

هل ينص الدستور على حريّة الأديان؟ (س ٤٣)

والتمييز الديني، وهو يقيس تحييز الحكومة ضد أي دين^(١).
والإنسجام الإجتماعي بين الجماعات الدينية، وهو يشمل التسامح والفهم
في أوساط أتباع الأديان المختلفة، بالإضافة إلى احترام الممتلكات والرموز
الدينية^(٢).

-
- (١) هل يسجن الناس بناءً على الدين؟ (س ٨٢)
هل هناك أي مضايقة للطوائف الدينية الأقلية؟ (س ٨٨)
هل تضايق الحكومة أو السلطات الدينية أو تسمح بالمضايقة بناءً على الهوية الدينية؟ (س ٩٠)
هل هناك أي تقارير عن الإكراه على التحول الديني؟ (س ٩٢)
هل الكتابات الدينية أو البث الديني محدود أو مقيد؟ (س ٧٥)
المصدر نفسه.
- (٢) للتوصل إلى التمييز الديني (المحابة الدينية) قسنا النتيجة المجمعة للأسئلة الآتية:
ما طبيعة الإجازات الحكومية أو العامة؟ (س ٧٣)
هل يتم التمييز ضد الناس بناءً على الهوية الدينية أو النشاط الديني؟ (س ٨١)
هل أفيد عن مزاعم عن وجود تمييز في التعليم، والإسكان، و/أو العمل بناءً على الدين؟ (س ٨٤)
عندما يبيع المرء أو يشتري أرضاً أو عقاراً، هل تفيد القوانين أو الممارسات أو تميّز بناءً على
الدين؟ (س ٨٥)
المصدر نفسه.
- (٢) للتوصل إلى الإنسجام الإجتماعي بين الطوائف الدينية (التسامح والتفهم بين معتنقي الأديان
المختلفة، واحترام الملكيات والرموز الدينية) قسنا النتيجة المجمعة للأسئلة الآتية:
هل العلاقات بين الأديان في المجتمع ودية على العموم؟ (س ٦٥)
أفيد عن أن المواقف المجتمعية تجاه الأديان الأخرى أو الأديان غير التقليدية (س ٥٨)
هل يقول التقرير شيئاً عن أن الحكومة تعزز التفاهم بين الأديان؟ (س ٧٢)
هل يواجه الناس إزعاجاً إذا لم يكونوا منتمين إلى الدين السائد في البلد؟ (س ٦٩)
هل هناك أي نزاعات على أراضي أو عقارات ذات صلة بالأديان؟ (س ٧١)
هل أفيد عن أنشطة تعزز التسامح والتفاهم بين معتنقي الأديان المختلفة؟ (س ٩٤)
هل أفيد عن توترات ذات صلة بالأديان؟ (س ٩٦)
هل هناك حوار منظم بين الأديان وفقاً للتقرير؟ (س ٩٨)
ما المواقف الإجتماعية من اعتناق أديان أخرى؟ (س ٥٩)
هل يذكر التقرير حالات تخريب يقوم بها المواطنون ضد الممتلكات الدينية أو المقابر؟ (س ٩٩)
هل يذكر التقرير حالات عن قصف يقوم به مواطنون ضد الممتلكات الدينية أو المقابر؟ (س ١٠٠)
هل هناك تقارير عن رسوم جرافيتي تحقيرية توضع على الممتلكات الدينية؟ (س ١٠٣)

بالنظر إلى البيانات المتاحة، فإن دليل هذا المقصد دليل للحرية الدينية والإنسجام بين الجماعات الدينية بالدرجة الأولى. وهما عنصران مهمان جداً من عناصر مقصد الدين. لكن عند تفحص نتائج الدليل، علينا ألا نغفل عن أنه ليس مقياساً لتدين السكان، وإنما مقياس لفعالية الحكومة في رعاية بيئة تتميز بالحرية الدينية - والحرية من التمييز الديني - والإنسجام بين الجماعات الدينية. ومع تمكننا من الحصول على بيانات دقيقة تقيس العناصر المهمة الأخرى للمقصد، بما في ذلك الممارسة الدينية في أوساط السكان، فإننا نأمل أن نوسع نطاق القياس للتعبير على المقصد بأكمله.

عند تفحص المقاييس المكونة، والنتائج التي تشكل النتيجة النهائية للمقصد (الجدول ٦، ٦)، نجد أن السنغال، وسيراليون، وسورينام، وتوغو، ومالي، وغينيا بيساو، وغويانا، وموزمبيق، وغامبيا بنين، والنيجر وجيبوتي، وبوركينا فاسو، والغابون، وكوت ديفوار، والكاميرون، وتشاد، حققت أعلى النتائج في دليل SIRI للحرية الدينية. وحققت السنغال، وسيراليون، وسورينام، وتوغو، وغينيا بيساو، وموزمبيق بنين، وألبانيا نتائج مرتفعة من ناحية الحرية الدينية (بناء على دليل رابطة محفوظات بيانات الأديان RADA). وأظهرت غامبيا وقيرغيزستان أقل قدر من التمييز الديني (بناء على دليل رابطة محفوظات بيانات الأديان RADA). وسجلت السنغال، وسيراليون، وسورينام، وتوغو، ومالي، والنيجر، والغابون، وألبانيا، وأوغندا نتيجة عالية في مقدار إظهار الإنسجام الاجتماعي (بناءً أيضاً على دليل رابطة محفوظات بيانات الأديان RADA).

الجدول ٦,٦ تصنيف البلدان في مقصد الدين:

م	البلد	النتيجة النهائية	دليل سيرى	حرية الدين	التمييز	الإنسجام الإجتماعي
١	السنغال	١,٠٠٠	١,٠٠٠	١,٠٠٠	٠,٦٠٠	١,٠٠٠
٢	سيراليون	١,٠٠٠	١,٠٠٠	١,٠٠٠	٠,٦٠٠	١,٠٠٠
٣	سورينام	١,٠٠٠	١,٠٠٠	١,٠٠٠	٠,٦٠٠	١,٠٠٠
٤	توغو	١,٠٠٠	١,٠٠٠	١,٠٠٠	٠,٦٠٠	١,٠٠٠
٥	مالي	٠,٩٨٩	١,٠٠٠	٠,٩٦٦	٠,٦٠٠	١,٠٠٠
٦	غينيا بيساو	٠,٩٧٧	١,٠٠٠	١,٠٠٠	٠,٦٠٠	٠,٩٣٠
٧	غويانا	٠,٩٧٠	١,٠٠٠	٠,٩٩٠	٠,٦٠٠	٠,٩١٨
٨	موزمبيق	٠,٩٦٩	١,٠٠٠	١,٠٠٠	٠,٦٠٠	٠,٩٠٦
٩	غامبيا	٠,٩٥٩	١,٠٠٠	٠,٩٣٢	١,٠٠٠	٠,٥٤٤
١٠	بنين	٠,٩٥٤	١,٠٠٠	١,٠٠٠	٠,٦٠٠	٠,٨٦٠
١١	النيجر	٠,٩٢٩	١,٠٠٠	٠,٧٨٤	٠,٦٠٠	١,٠٠٠
١٢	جيبوتي	٠,٨٩٨	١,٠٠٠	٠,٩٦٩	٠,٨٠٠	٠,٥٢٠
١٣	بوركينافاسو	٠,٨٧٤	١,٠٠٠	٠,٨٩٨	٠,٦٠٠	٠,٧١٩
١٤	الغابون	٠,٨٦٨	١,٠٠٠	٠,٧٩٩	٠,٤٠٠	١,٠٠٠
١٥	كوت ديفوار	٠,٨٥٩	١,٠٠٠	٠,٨٨٨	٠,٦٠٠	٠,٦٨٤

مشروع دليل الشريعة ١,٠:

استغرق إعداد هذا الدليل أكثر من سنتين من العمل مع الإستشاريين، وهو يمثل خطوة أولى ثورية في محاولة لقياس وفاء البلدان ذات الغالبية المسلمة بمقاصد الشريعة وتحديد مقداره. والإنجاز المهم الذي تحقق هنا هو في وضع هذه المنهجية.

غير أن أشد ما يقلقنا بشأن الدليل أعلاه ما يأتي:

١- نقص البيانات المتاحة بشأن عدد من العناصر الرئيسة الواردة في تعريف علماء مشروع دليل الشريعة للحكم الإسلامي الرشيد، بما في ذلك

بعض المقاييس المتعلقة بالأخلاق والروحانية، لا سيما في مقاصد الدين، والعقل، والنسل.

٢- البيانات التي اخترناها وصنعنا الدليل منها غير حديثة. لذا لا يعكس هذا الدليل تصنيفات سورية، ومصر، وليبيا، والبلدان الأخرى التي تأثرت "بالربيع العربي".

إننا نهدف من عرض هذا الجهد الإبتدائي، المتعلق بفقہ إنشاء هذه الدليل ومنهجيته، وهو ما نعرضه بإسم مشروع دليل الشريعة ٠، ١، إلى طرح هذا الخطاب في أوساط القادة السياسيين، والأكاديميين، والفقهاء العاملين في العالم الإسلامي ومعه، وتسليط الضوء على حاجة العالم الإسلامي إلى جمع بعض البيانات الخاصة به لقياس أدائه على نحو أفضل. ونأمل أن نتمكن من تقديم معنى ملموس ومنهجي أفضل لمصطلح "الدولة الإسلامية" عبر استخدام هذه الأداة للقياس، عندما تصبح البيانات الإضافية متاحة.

ويحدونا الأمل أيضاً أن نطرح هذه الجهود عبر إنشاء مؤسسة لدليل الشريعة، تعمل مع الحكومات، والقادة، والمؤسسات في جميع أنحاء العالم لدعم تطلعات الأمة الإسلامية العالمية إلى دولة إسلامية. وستستخدم مؤسسة دليل الشريعة المبادئ التي اتفق عليها علماؤنا ومؤشرات هذه المبادئ لأغراض القياس والتطوير أيضاً.

وسيساعد عمل مؤسسة دليل الشريعة في كشف التحديات والإحتياجات التي علينا أن نعالجها في منهجيتنا، ما يجعلها مفيدة في تحسين قابلية تطبيق تحليلنا واستنتاجاتنا ودقتها.

لقد بدأ العمل للتوّ، وما مشروع دليل الشريعة ٠، ١ إلا بداية نحتاج إليها حاجة ماسة. وإذا ما استفدنا من جهودنا المبذولة، وعززنا المبادئ التي اتفق عليها علماء الفقه من مختلف المذاهب، وواصلنا تنقيح بياناتنا، فستمكن من تقديم أرضية مشتركة متينة، يستطيع أن يقف عليها المسلمون، وأي دولة تعتبر نفسها إسلامية.

القسم الثالث

علماء مشروع دليل الشريعة
يتحدّثون عن التحدّيات الرئيسيّة
في الحكم الإسلامي

التطبيقات العملية للشريعة في الحكم والقضاء

في هذا الفصل والفصلين الآتين، التي صغناها بمثابة مناقشات بأسلوب المقابلة، يصف العلماء عملهم، والقضايا التي تصدّوا لها، وكيف ساهم كل منهم في بلدانهم ومجالاتهم في تحسين فهمنا للعلاقة بين الإسلام والدولة. وبما أن الإسلام دين شريعة والعلماء مسلمون متديّنون، فإن كلاً منهم يسعى للتكامل بين فهمه للإسلام ومجال اختصاصه. ويسعون على وجه الخصوص لإدخال الإسلام في السياسة، والقانون، والمجتمع العلمي، وهي المجالات الرئيسة التي يتقاطع فيها الإسلام والدولة.

في المقابلة الأولى، يتحدّث رئيس الوزراء الماليزي السابق عبد الله أحمد بدوي عن مبادرته "الإسلام الحضاري". فقد سعى في عهده لتطبيق المبادئ الإسلامية في حكم المجتمع الماليزي المتعدّد الثقافات والأديان. ويصف عمله في تعزيز الإنسجام بين الأديان وإيجاد قواسم مشتركة بين كل الماليزيين ضمن رؤية عالمية إسلامية.

وتظل المقابلة الآتية في السياق الماليزي نفسه، وتجري مع رئيس المحكمة العليا الماليزية تون عبد الحميد محمد. ويرأس تون حميد لجنة تنسق القوانين التابعة للمصرف المركزي الماليزي (بنك نيغارا) منذ سنة ٢٠١٠. ويتعاون مع ممثلين عن بنك نيغارا، ولجنة الأوراق المالية، والمدعي العام، والمحامين المزاولين للمهنة ISRA، والأكاديمية الدولية لبحوث الشريعة، واتحاد

المؤسسات المصرفية الإسلامية في ماليزيا AIBIM، لوضع نظام قانوني يسهل تطوير القطاع المالي الإسلامي ودعمه.

وانطلاقاً من تعريفه الشريعة الإسلامية بأنها: "أيّ تشريعٍ أو قانون لا يتعارض مع روح الإسلام"، يتحدّث تون عبد الحميد عن تجربته في التوفيق بين الشريعة الإسلامية والقانون المدني في ماليزيا، ويظهر مقدار امتثال القانون العام للشريعة. كما يعلّق على تطبيق الحدود في مجتمعي ماليزيا وبروناي، في ضوء قرار سلطان بروناي بتطبيق الحدود في بروناي في ٢٢ أكتوبر ٢٠١٣.

في المقابلة الثالثة، يطلعنا أحمد سياتي معارف على تجربته في رئاسة إحدى أكبر المنظمات الإسلامية في العالم، "المحمّدية" في إندونيسيا. أنشئت المحمّدية قبل استقلال إندونيسيا بوقت طويل، وأدّت دورين حاسمين في إندونيسيا:

الأول: تعزيز حركة الاستقلال عن الحكم الإستعماري.

والثاني: وضع أسس الديمقراطية الإندونيسية والمجتمع المدني. كما يصف دور الإسلام في تعزيز الديمقراطية والأنظمة السياسية المناهضة للإستبداد في إندونيسيا. وبذلك يسهم في بحث الجذور الإسلامية للحكم الديمقراطي.

وفي المقابلة الرابعة، يتحدّث محمد جواد لاريجاني عن تجربته في بناء الأمة في إيران. ويقرّ بأن الدولة الإسلامية - بالمعنى الحديث للدولة القومية - تجربة حديثة نسبياً، ويؤكد أنها يجب أن تكون نظام حكم قائم على دائرة العقلانية الإسلامية. ويتحدّث هنا عن العقلانية الإسلامية، أو النظرة العالمية التي يجب أن تُعرّف أولاً، قبل السعي لتعريف بنية الدولة الإسلامية وأهمية الشرعية في الحكم.

المبادئ الإسلامية في الحكم:

مبادرة الإسلام الحضاري في ماليزيا

تون عبد الله أحمد بدوي

الإمام فيصل: دولة الرئيس بدوي، لا يسعني، نيابة عن علماء مشروع دليل الشريعة، أن أفيك حقك في الشكر لكونك أول من رعى مشروع دليل الشريعة، وللدعم الأولي الذي قدمته وما زلت لجعل مشروع دليل الشريعة ممكناً، وللحرص الذي أبديته على تقدّم هذا المشروع. عندما بدأت عهدك رئيساً لوزراء ماليزيا في سنة ٢٠٠٣، أطلقت مبادرة الإسلام الحضاري. هل تصف للقراء أفكارك، وماذا كان يدور في ذهنك حول هذه المبادرة؟

تون بدوي: ثمة نقاشات قوية منذ ما قبل استقلال ماليزيا في سنة ١٩٥٧، وما زالت مستمرة حتى اليوم، تتعلق بما إذا كانت ماليزيا - أو يجب أن تكون - دولة إسلامية. وإذا كانت كذلك، ما الأسس التي نستطيع بموجبها تعريف طبيعة إسلام، أو إسلامية، دولتنا الإسلامية؟

الأمر لا يقوم على الديمغرافيا بكل تأكيد: إذا نظرنا إلى ماليزيا، نجد أن المسلمين يشكّلون ٦٠ في المئة فقط من السكان. وذلك يعني أن ٤٠ في المئة من السكان - وتلك نسبة مئوية كبيرة - ليسوا مسلمين. ويوجد بينهم: بوذيون، ومسيحيون، وهندوس، وسيخ، وطاويون، والديانات المحلية للسكان الأصليين صباح وسراواك. وتشكّل إدارة هذا التنوع الديني بالإضافة إلى التنوع الثقافي والعرقي تحدياً، مع أننا أدرنا هذا التنوع بنجاح والحمد لله.

عندما أصبحت رئيساً للوزراء في سنة ٢٠٠٣، ترأست ماليزيا منظمة المؤتمر

الإسلامي. شعرت أن علينا في ماليزيا أن نصدر بيانًا ذا صلة بالمشكلات التي يواجهها العالم الإسلامي. فمئذ تحرّر البلدان غير الغربية من نير الإستعمار، تمكّن بعضها من تحقيق أداء جيّد. وكان النفط نعمة لبعض البلدان، فتمكّنت من الوصول إلى مستويات معيشة ما كان لها أن تتمتع بها بخلاف ذلك. وأجرى بعضها أيضًا إصلاحات سياسية، واقتصادية، واجتماعية، وتعليمية براغماتية. لكن على الرغم من تحقّق بعض النجاحات بعد الحقبة الإستعمارية في بعض أنحاء العالم الإسلامي، فإن هناك أسبابًا كثيرة أيضًا لخيبة الأمل. فحجم المشكلات التي واجهها العالم الإسلامي، ولا يزال، هائل. فثمة ارتفاع في معدّلات الفقر، والأمّية، وسوء التغذية في العديد من البلدان الإسلامية. وبرز بعضها بسبب الإضطهاد، والإستبداد، والظلم. وما الربيع العربي والعنف الذي نشاهده في العديد من البلدان الإسلامية اليوم إلا شهادة على هذه المشكلات.

كما أن المشكلات التي تواجه المجتمعات الإسلامية اليوم ليست مشكلات القرن السادس. فالمؤسسات السياسية، والأنظمة الإقتصادية، والبنية المجتمعية مختلفة عما كان قائمًا في زمن النبي محمد ﷺ، وأزمنة الخلفاء الراشدين، وأئمّة الإسلام وعلمائه العظام. والشعوب منتظمة في دول قومية اليوم ولم تعد اتحادات بين القبائل. وازداد النظام الإقتصادي العالمي عمقًا، واتساعًا، وتعقيدًا، كما تزايد ارتباطًا. والعلم يدفع باستمرار حدود المنجزات الإنسانية. ولا يمكن أن ينغزل الفكر الإسلامي عن هذه التطوّرات.

وهكذا عندما أصبحت رئيسًا للوزراء، وإدراكًا مني أنني أصبحت رئيس وزراء كل الماليزيين، لا الماليزيين المسلمين فحسب، ورئيس منظمة المؤتمر الإسلامي أيضًا، فقد سعيت لإيجاد أرض إيديولوجية مشتركة بين المسلمين وغير المسلمين الذين يشكّلون التنوّع الديني والثقافي في بلدنا، وعلى الصعيد الدولي.

الأرضية المشتركة هي منهج الإسلام الحضاري الذي يعزّز الحكم الرشيد الذي يتقبّله المسلمون وغير المسلمين.

الإمام فيصل: وما الذي يعنيه لك "الحكم الرشيد من منظور إسلامي"؟
تون بدوي: هذا هو السؤال الذي سعيت للإجابة عنه. وبرأيي أن القيم التي
تجيب عن هذا السؤال عن الحكم الإسلامي الرشيد، وتقدّم أيضاً أرضية مشتركة
لكل الماليزيين، هي النقاش الأكاديمي لهذه القيم الذي قاد إلى أوج الحضارة
الإسلامية، وهو ما يعرف بالعربية بالإسلام الحضاري.

الإمام فيصل: هل تشرح لنا كيف تفهم مصطلح "حضاري"؟
تون بدوي: كلمة "حضاري" بالعربية صفة مشتقة من كلمة "حضارة"، أي:
العيش في مجتمع مستقرّ في مدينة بدلاً من حياة البداوة. ويشير مصطلح "الإسلام
الحضاري" إلى دراسة ما الذي حفّز في ديننا تطوّر الحضارة الإسلامية. ما الذي
دفع المسلمين إلى تطوير أعظم حضارة على الأرض في المئة وخمسين سنة التي
تلت وفاة النبي ﷺ؟ إذا تمكّنا من الإجابة عن هذا السؤال، فسنتمكّن عند إعادة
إنشاء ذلك البرنامج أو خريطة الطريق (المنهج) من إحياء النهضة الإسلامية
والإسهام في النهضة الإنسانية العالمية.

المسلمون يعتبرون النبي ﷺ الإنسان الكامل، وحكمه الحكم المثالي،
والأمة التي شكّلها في المدينة الأمة النموذجية. لماذا؟ لا شكّ في أن ذلك يكمن في
ما مثله شخصياً وأنجزه بوصفه نبياً وحاكماً، والمبادئ التي حكم بها.

الإمام فيصل: ما المبادئ التي ترى أنه علّمها وحكم بها؟
تون بدوي: أولاً وقبل كل شيء، كان النبي ﷺ معلّماً دينياً وروحياً، علّم
شعبه الإيمان التام بالله والإقرار بأنه الخالق. ومن دوره نبياً ومعلّماً، نحصل على
مبدئي "الإيمان وتقوى الله"، و"الاستقامة الثقافية والأخلاقية".

ثانياً، قال النبي ﷺ: "فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم"^(١). وبما
أننا نعتبر النبي الإنسان الكامل، فإن الفرق بين مجتمع متعلّم ومجتمع جاهل
كالفرق بين النبي وشخص جاهل. لذا إذا كان هدفنا بناء مجتمع متقن، فيجب أن

(١) أخرجه الترمذي السنن، رقم: ٢٦٨٥، عن أبي أمامة.

يقوم على العلم. ومن المعروف أن النبي حَصَّ أتباعه على طلب العلم ولو في الصين.

وهذا ما فعله المسلمون. ففي زمن الخليفة المأمون، تُرجمت كتب كثيرة من جميع أنحاء العالم إلى العربية، وجلب العلم من اليونان، والهند، والصين إلى العاصمة بغداد. لقد كانت مدينة عالمية، استفادت من حكمة مختلف الأقسام التي عاشت فيها. ومثلما حدث هنا في ماليزيا، فقد أثرا إخواننا الصينيون والهنود الذي قدموا إلى ماليزيا بمعرفتهم، وحكمتهم، وعملهم الجاد.

في محاولتنا إعادة إحياء مثل تلك النهضة، يتضح أن المعرفة، والتعلم، والحكمة المستمدة من كل المجتمعات ومن جميع أنحاء العالم، يجب أن تكون أساس تقدمنا في هذا العالم والعالم الآخر. ولذلك فإن السعي الجاد، وإتقان العلوم، يشغل مرتبة متقدمة جداً بين مبادئ برنامج الإسلام الحضاري.

ثالثاً، نحصل من النبي محمد ﷺ قائداً عسكرياً على مبدأ "القدرة الدفاعية الوطنية القوية". ومن دوره أو سنته مشرعاً وقاضياً، نحصل على مبدأ "الحكم العادل والجدير بالثقة" وسيادة القانون. ومن سنته إدارياً أو لى اهتماماً خاصاً بالفقراء والمحرومين، نستمد مبادئ "التنمية الاقتصادية المتوازنة والشاملة"، و"حماية الموارد الطبيعية والبيئة"، لتوفير "نوعية حياة جيدة للناس". وإلى جانب دوره نبياً ومعلماً، نحصل (كما ذكر أعلاه) على مبدئي "الإيمان وتقوى الله"، و"الإستقامة الثقافية والأخلاقية". وعندما نجمع هذه المبادئ معاً نحصل على المبدأ العاشر والأخير، "شعب حرّ ومستقل" يعيش بانسجام مع بعضه مع بعض.

الإمام فيصل: هل تكرر هذه المبادئ العشرة للإسلام الحضاري من أجل

قراءنا؟

تون بدوي: يطرح منهج الإسلام الحضاري عشرة مبادئ جوهرية - أو مخرجات وقيم أساسية - للإيمان والعمل الصالح، التي يجب على المسلمين أفراداً ومجتمعات - وبالتالي بلداناً - أن يظهروها بمثابة أمر إلهي.

المبدأ الأول، يفى بفكرة الإيمان. وتبين المبادئ التسعة الأخرى معنى العمل الصالح وتشكّله:

- ١- الإيمان وتقوى الله.
- ٢- حكومة عادلة وجديرة بالثقة.
- ٣- شعب حرّ ومستقلّ.
- ٤- سعي دؤوب وإتقان العلوم.
- ٥- تنمية اقتصادية متوازنة وشاملة.
- ٦- نوعية حياة جيّدة للشعب.
- ٧- حماية حقوق الأقليات والنساء.
- ٨- الإستقامة الثقافية والأخلاقية.
- ٩- حماية الموارد الطبيعية والبيئة.
- ١٠- القدرات الدفاعية القوية.

لكن الأمر الرئيس لمنهج الإسلام الحضاري أنه يعبر عن ثلاثة أشياء: أولاً: أنه يقدر القيم الأخلاقية، ويقدم الجوهر على الشكل. فالقيم دائمة، ولأن الناس من كل الأديان يتقاسمون القيم، فإن التشديد على القيم يوحد المجتمع. لذا، مع أننا نقرّ بأن الشعائر مهمّة، وأن القرآن مقدّس، فإننا نؤمن أيضاً بأن علينا باعتبارنا مسلمين أن ندرك روح ديننا وأهدافه النهائية. الشعائر بمفردها لا تجعل منّا مسلمين صالحين. فالقرآن يأمرنا تكراراً بأن "نقيم الصلاة ونؤتي الزكاة"، ويصف أتباع النبي ﷺ الحقيقيين بأنهم (الذين آمنوا وعملوا الصالحات)، ما يثبت بأن الشعائر غير كاملة من دون الصدقة، وأن الإيمان لا يكتمل من دون العمل المقصود والمتعمّد الذي يقود إلى العدالة الإجتماعية. وبقدر تركيزنا على عبادة الله، علينا أن نركّز على بناء الرعاية الإجتماعية والتماسك، ما يترجم إلى الحكم الصالح.

ثانياً: إنه منهج يلزمنا بطريق الاعتدال الديني الصالح، وتلك قيمة يشدّد عليها الله والنبي تشديداً كبيراً. الله يصف المسلمين بأنهم "أمة وسطاً" في الآية

الوسطى بالضبط من السورة الثانية في القرآن^(١). وذلك تذكير إلهي للمسلمين بممارسة الاعتدال، وتجنب التطرف. فالتطرف يؤدي إلى الظلم وإنكار حقوق الناس، وبخاصة حقوق الأقليات والنساء. ولذلك فإن العدل وحماية الأقليات والنساء مبدآن آخران من المبادئ العشرة لبرنامج الإسلام الحضاري.

ثالثاً: هذا المنهج يجعل المسلمين يدركون أن دعوة الإسلام إلى التقدم، وهو ما يساويه كثيرون بالعديد من أوجه الحداثة، ذات جذور راسخة في القيم النبيلة لديننا وأوامره، ويجعل إخواننا وأخواتنا غير المسلمين يدركون أن هذه القيم مشتركة وجزء من دينهم أيضاً.

الإمام فيصل: هل واجهت من غير المسلمين أو المسلمين مقاومة لبرنامج الإسلام الحضاري؟

تون بدوي: نعم، كان عليّ أن أقنع المسلمين بأن ذلك ليس ديناً أو مذهباً جديداً، وإنما منهج عمل أساس. وكان عليّ أن أظهر لغير المسلمين أن هذه المبادئ ليست قيماً مضادة للدين، سواء كان المسيحية، أو البوذية، أو الهندوسية، وإنما قيم مشتركة لكل الأديان والمعتقدات، لا سيما أديانهم. ومع أنني كنت أعتقد أن هذا المنهج مقبول من الجميع، فإن عملية اكتساب القبول انطوت على نقاشات حامية، دامت ساعات مع مختلف الأحزاب السياسية.

الإمام فيصل: كيف حشدت هذه الجماعات؟

تون بدوي: أشركت غير المسلمين عبر أحزابهم السياسية وعددت لهم المبادئ.

على سبيل المثال: طلبت الاجتماع باتحاد الماليزيين الصينيين (MCA)، ثاني أكبر حزب سياسي في ماليزيا. توجهت إليهم وشرحت كل مبدأ، واحداً تلو

(١) يشير إلى قوله تعالى: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا...» [البقرة: ١٤٣].

الآخر. بدأت بالقول: إنني ماليزي، ورئيس المنظمة الماليزية الوطنية المتحدة (UMNO)، ومسلم. ومعظمكم صينيون وغير مسلمين. لكن لنكن منصفين تجاه بعضنا بعضاً لأنني رئيس وزراء كل الماليزيين، ونحن نتحدّث عن مستقبل بلدنا. أنا مسؤول وأنتم مسؤولون. ولدينا أمنيات مشتركة، ورغبات مشتركة، وطموحات مشتركة نريد تحقيقها. وعندما أوضحت الإسلام الحضاري، سألوا، "لماذا الإسلام؟ هل تريد فرض الإسلام علينا؟". قلت: "لا، إذا كنا نتحدّث عن الإسلام الحضاري، فأول مبدأ هو الإقرار بخالقنا (الله) كما يدعو المسلمون. كلنا يقرّ بأننا مسؤولون أمام قوة عليا، أيّاً يكن ما تسمّيها. لذا فإن أول مبدأ للإسلام الحضاري ليس سبباً للإنقسام".

وبعد ذلك شرحت المبادئ التسعة الأخرى وسألتهم: "أي من هذه المبادئ ضدّ دينكم؟". وأصررت على أن يعبروا عن أي معارضة. لم أكن أريد أن تبقى أي تحفّظات دون معالجة لأن المسألة مهمّة جداً.

عندئذ أشاروا إلى أن العدالة هي الأهمّ بالنسبة إليهم. وقالوا: "إذا كنت قائداً، احرص على أن تكون عادلاً ومنصفاً لنا". ومنذ ذلك الحين وأنا أعلن دائماً أن مسؤوليتي - لا أمام الحكومة فحسب، وإنما أمام الله أيضاً - أن أكون عادلاً ومنصفاً للجميع، لا لإخواني المسلمين فحسب. علي أن أكون كذلك. إن مسؤوليتي باسم الله أن أكون عادلاً ومنصفاً للجميع. فصفّقوا تصفيقاً حاداً. فذلك ما كانوا يريدون سماعه.

العدالة تشغل موقعاً بارزاً في الفكرة الإسلامية للحكم الرشيد. ويجب تذكير كل قائد مسلم يتولّى السلطة في بلده بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨]. ولذلك كان من المحوري أن يمنح الفقه الإسلامي المبكر أهمية شديدة لمفاهيم مثل: "المساواة أمام القانون"، و"سيادة القانون"، و"المحاكمة وفقاً للأصول القانونية"، و"استقلال القضاء".

الإمام فيصل: وليس من قبيل المصادفة أن يشير علماء دليل الشريعة أيضاً إلى أن التعريف الأساس للدولة الإسلامية هو العدالة.
تون بدوي: نعم، أوافق على ذلك.

الإمام فيصل: كيف استقبل المسلمون الإسلام الحضاري؟

تون بدوي: نحن الملاويون مسلمون متديّنون، وباعتبارنا مسلمين فإن مصطلح "إسلامي" محفّز قوي جداً، ولذلك فإن للحزب السياسي الإسلامي أتباع. ومن ثم لم يكن ذلك مشكلة كبيرة. أربكت التسمية بعض الأشخاص، وكان عليّ أن أشدّد تكراراً على أن الإسلام الحضاري ليس ديناً جديداً، أو تعاليم جديدة، وليس مذهباً. إنه مسعى لإعادة الأمة ثانية إلى أسس الإسلام، إلى الأسس كما حدّدها القرآن والحديث، ولإعادة إنشاء الصيغة التاريخية التي بنت الحضارة الإسلامية.

لكن في بعض الأحيان، يسبّب استخدام كلمة "إسلامي" معارضة عندما تريد أن تحقّق أشياء معيّنة. ويتراجع الخطاب إلى لعبة سياسة ويمكن أن يكون محبطاً جداً. كان علينا إيجاد قواسم مشتركة بيننا جميعاً. ولذلك قرّرت أن من الأفضل التركيز على الجوهر، على الإسلام الحضاري. أردت أن أعرف مقدار الدعم والقبول الذي سأحصل عليه. لم أستخدم أي مصطلحات إسلامية تقنية خاصة، وإنما الإسلام الحضاري فحسب، واعتقدت أن الجماعات الأخرى لن تثق بي بخلاف ذلك. وعندما وضعنا هذه الأسس، حرصنا على أن تلبي احتياجات ماليزيا والماليزيين، بحيث يستفيد الجميع من اتباعها. لكن كان علينا أن نكسب القبول أولاً.

لذا يشير الإسلام الحضاري بالنسبة إليّ إلى هذا النوع من فهم الإسلام، فهو يركّز على عناصر بناء المجتمع والتماسك الاجتماعي، والتقدّم الذي يجب أن يحرزه أيّ مجتمع مسلم لتطوير ذلك التماسك، وكل ذلك يصف الإلتزام الإسلامي بالحكم الرشيد كما ينصّ عليه القرآن.

الإمام فيصل: ما دور المقاصد في تطوير الإسلام الحضاري؟ وهل ترى أن الإسلام الحضاري عمل اجتهاد معاصر؟

تون بدوي: دعوت مراراً إلى ارتباط الإجهاد المعاصر بمصادر الشريعة. وتنبع مبادئ الإسلام الحضاري من الإجهاد في ما يتعلّق بالحكم الرشيد، ومن مقاصد الشريعة أيضاً. ومقاصد الشريعة تعني مسؤوليتنا في حفظ قيم النفس، والدين، والعقل، والمال، والنسل، والعرض وتعزيزها.

الإمام فيصل: هل تقودنا عبر ذلك، لو سمحت؟

تون بدوي: الدين هو ما يتعلّق به المبدأ الأول عن الإيمان وتقوى الله. والنفس تصفها كل المبادئ الأخرى، ولا سيما مبدأ القدرة الدفاعية القوية. إذا لم يشعر الناس بالأمان، فلن يُحفظ مقصد النفس. ويصف مبدأ السعي الدؤوب وإتقان العلوم مقصد العقل. ويُعبّر عن مقصد المال في مبدئي التنمية الإقتصادية الشاملة، وحفظ الموارد الطبيعية والبيئة. ويُعبّر عن مقصد النسل بتوفير نوعية الحياة الجيدة للناس، والإستقامة الثقافية والأخلاقية. ويُعبّر عن مقصد العرض بمبدئي الشعب الحرّ والمستقلّ، وحماية حقوق الأقليات والنساء.

لكن مع أن في وسع المرء أن يربط مباشرة مبادئ الإسلام الحضاري والمقاصد، فإنني أبتعد عن استخدام المصطلحات الإسلامية التقنية في طرح مبادئ الإسلام الحضاري، لأنني أعتقد أنها تجعل فهمها صعباً على الناس. وأفضّل أن أتحدّث باستخدام مبادئ شائعة لدى الجميع، مبادئ يقبلها الجميع باعتبارها ذات مغزى، وترتبط بحكم مالياً.

لكنني نهلت من الهدي الرئيس لثرائنا المتعلّق بالحكم الإسلامي الرشيد، الهدي الذي يشدّد على مركزية القيادة الأخلاقية والعدالة. ووفقاً للشريعة، فإن القيادة الأخلاقية هي من المتطلّبات الضرورية للحكم الذي يدعم المبادئ والقيم الإسلامية، مثل: النزاهة، والإستقامة، والحماسة للعدالة، والشعور بالإنصاف،

وحبّ الناس، وبخاصة الفقراء، والإستعداد للإستماع إلى المظالم، والميل لطلب المشورة من الحكماء العلماء.

الإمام فيصل: كيف طبقت مبادئ الإسلام الحضاري على الحكم تحديداً في

إدارتك؟

تون بدوي: هذا سؤال مهم جداً يا فيصل. فقد رأينا جميعاً حكومات تقدّم إعلانات رائعة عن الحرّية الإنسانية والتنمية، ومع ذلك فشلت في تحقيق هذه الأهداف.

التحدّي الأكبر الذي يواجهه كل قائد سياسي هو التنفيذ. ويرجع ذلك جزئياً إلى أنه ما من قائد يحكم في فراغ، وإنما في سياق سياسي، وثقافي، واقتصادي. لا يكفي القول: إن الحكومة يجب أن تكون عادلة وجديرة بالثقة للحصول على مؤسسات حكومية مستقلة وذات مصداقية. ولذلك بذلت جهداً خاصاً في أثناء إدارتي لمحاربة الفساد، واتّخذت منه موقفاً متشدّداً. وأمرت ببرنامج إصلاح واسع للشرطة والأجهزة الأخرى المعنية بإنفاذ القانون. والتزمت بإعادة تثبيت قوة سلطتنا القضائية ومحاكمنا، ومصداقيتها، واستقلالها. وآمل أن يوافقني الشعب الماليزي بأن هذه التدابير التي اتخذتها كانت حيوية.

وشرعت في موازنة الموازنة، وإعادة توجيه الإنفاق الحكومي على البرامج الاجتماعية الاقتصادية التي تساعد المحتاجين. وشدّدت على الحاجة إلى تطوير القطاع الزراعي، بحيث لا تترك المناطق الريفية - وغالبيتها مسلمة - متخلّفة عن الركب. وبخلاف ذلك، ماذا يعني القول: إننا نسعى إلى التنمية الاقتصادية المتوازنة والشاملة، وتوفير نوعية حياة جيدة للشعب، وهما اثنان من مبادئ الإسلام الحضاري؟

ومع أنه لا تزال أمامنا أشواط طويلة، شجّعُ الشعبَ على الجهر بالقول:

بمنح مجال أوسع للخطاب السياسي والديمقراطي.

لذا لم تكن مبادئ كلامية بالنسبة إليّ، وإنما ألتزم بها وأحكم بها.

الإمام فيصل: هل يمكن أن يطبّق نهجك في بلاد أخرى ذات غالبية إسلامية؟

وهل ترى ماليزيا نموذجًا يحتذي به سائر العالم الإسلامي؟

تون بدوي: مع أنني لا أزعّم أن لدى ماليزيا كل الحلول للعديد من التحدّيات التي تواجه الإسلام، فإنني أعتقد أن ماليزيا يمكن أن تكون قدوة للبلد المسلم الحديث والناجح. لقد أظهرنا في ماليزيا كيف نعيش بنجاح في ظلّ التنوّع العرقي والديني، وأدخلنا تحسينات مستمرة على حكم الشعب. لذا أقول: نعم، إن نجاح ماليزيا يقدّم نموذجًا عمليًا للتجدّد، والإصلاح، والنهضة في العالم الإسلامي بإذن الله.

وفي الوقت نفسه، أدرك أن البلدان المختلفة بحاجة إلى حلول مختلفة لمشكلاتها، وعلينا احترام سيادة كل بلد واستقلاله. لا يمكننا التوجّه إلى بلد آخر وإبلاغه بما عليه أن يقوم به. فالشعب في أي بلد هو من يقرّر شكل الحكم.

لكن على غرار ماليزيا، أخذت العديد من البلدان الإسلامية تصبح متعدّدة الأديان والأعراق على نحو متزايد. ما عليك إلا أن تنظر إلى كيفية تطوّر سكان بلدان الخليج في العقود القليلة الماضية. الحكم الرشيد يفيد كل الشعوب التي تعيش في العالم الإسلامي، بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية والعرقية. وإذا حلّلت ما الذي يطالب به إخواننا وأخواتنا في البلدان العربية، تجد أنه عدة بنود من منهج الإسلام الحضاري.

الإمام فيصل: أيمنك أن توضح لنا ذلك من فضلك؟

تون بدوي: في تونس، انطلقت الإحتجاجات رغبة في حكم عادل، وتنمية اقتصادية متوازنة وشاملة، ونوعية حياة جيدة لكل الشعب. وهذه هي البنود الثاني، والخامس، والسادس من منهج الإسلام الحضاري. وانطلقت في البحرين رغبة في حكم عادل، وفي حماية حقوق الأقلية الشيعية. وهما البنود الثاني والسابع من منهج الإسلام الحضاري.

الإمام فيصل: فهتمت ذلك. في مصر، كما في تونس، انطلقت الإحتجاجات رغبة في الحكم العادل، والتنمية الإقتصادية التي توفر نوعية جيدة لكل الشعب، وهي أيضاً البنود الثاني، والخامس، والسادس من منهج الإسلام الحضاري. وفي ليبيا، انطلقت أيضاً للأسباب الثلاثة كما في مصر بالإضافة إلى سببين آخرين: رغبة الشعب في الشعور بالحرية والإستقلال، وحقوق الأقليات القبلية، أي: للبنود الثاني، والثالث، والخامس، والسادس، والسابع من منهج الإسلام الحضاري.

تون بدوي: هذا صحيح يا فيصل. لذا إذا طلبت من المسلمين أن يفكروا في المبادئ الجوهرية لما فعله المسلمون تاريخياً لبناء حضارة عالمية، بدلاً من التفكير في اسم "الإسلام الحضاري"، فأنا واثق من أنهم سيتوصلون إلى هذه المبادئ، سواء عبّر عنها بهذه الكلمات أو بكلمات أخرى، لأن المعنى واحد. من الواضح أن هذه المبادئ ستنتج مع أي نظام حكم، سواء أكان ملكية، أم جمهورية، وسواء أكان ديمقراطية أم غير ديمقراطية، لأنها تتعلّق بالمبادئ الجوهرية الهادية لحكمنا. لقد كانت بغداد قبل ألف سنة مدينة مزدهرة، متعدّدة الأعراق والأديان، ويمكن القول: إنها كانت مركز العالم المتحضّر. اليوم بغداد مبتلاة بالتفجيرات الإنتحارية التي يرتكبها مسلمون يقتلون بعضهم بعضاً. كيف يمكنك أن تبني مجتمعاً سعيداً، ناهيك عن حضارة متطوّرة، عندما لا يشعر الناس الذين يمشون في الشوارع بالأمان؟

إن ذلك تذكير للمسلمين، حكّاماً ورعيّة، بمعاملة مواطنيهم غير المسلمين بالحسنى والعدالة في جميع معاملاتهم. وطالما ذكرت أن هذا النهج هو الذي جلب الإمتياز، والتميّز، والمجد لجميع الماليزيين، مسلمين وغير مسلمين على حدّ سواء. إنه الطريق الأصيل الوحيد الذي تستطيع عبره الحكومة إدارة مصلحة البلد، ورفاه سكانه المتعدّدي الأعراق والأديان.

الإمام فيصل: ما أهمية الإسلام الحضاري للعالم على العموم؟

تون بدوي: لقد أظهرنا أنّ في وسعنا دحر المتطرّفين، لا عن طريق خوض منافسة نعتقد أننا الأفضل فيها أخلاقياً، وإنما بمعالجة الأسباب الجذرية للغضب والإحباط. وأعتقد أن المشكلات التي عالجناها في ماليزيا مماثلة لتلك القائمة في العديد من البلدان الإسلامية. لكن بمعالجة هذه القضايا بطريقة ديمقراطية وعادلة، جاعلين الجميع أصحاب مصلحة في المجتمع، فإننا نتجنّب تحوّل الناس إلى التطرّف.

العالم بحاجة أيضاً إلى بيئة أكثر إسعافاً، تمكّن من إيجاد نظام داخلي أكثر عدلاً وإنصافاً. هناك اضطراب وتوتر في كل أنحاء العالم، ناجم عن الاعتقاد بأن بلداً واحداً يسيطر على كل أبعاد القوّة العسكرية، والإقتصادية، والسياسية، والثقافية. سيكون العالم مكاناً أكثر سلاماً وازدهاراً إذا وُزعت الثروة بمزيد من المساواة. ويمكن تحقيق ذلك إذا بطل التهديد بالعقوبات السياسية، والعسكرية، والإقتصادية، والتجارية. ويجب استخدام الثروة لتطوير التعليم، والرعاية الصحية، ورفاه المجتمع العالمي.

إننا نريد عالماً يمنح العدالة للضعيف، والفرص للمحتاج، والأمل للفقير بأنهم يستطيعون تحسين أوضاعهم الإجتماعية الإقتصادية. وعلينا أن نسعى لتضييق أو إغلاق الفجوة بين البلدان الغنية والعالم النامي. فالعالم الذي يسوده السلام يوفّر الراحة للبلدان المتقدّمة عندما يكون هناك مساواة من منظور اجتماعي اقتصادي. لا يجوز أن يُقسّم العالمُ إلى غنيّ وفقير، وشمال وجنوب، وشرق وغرب، ومسلم وغير مسلم. والعالم أيضاً ليس ميدان رماية لعرض المعدّات الحربية واختبار قدرة الأسلحة. فالله لم يخلق العالم كي يدمره الإنسان، بل ليحميه الإنسان ويحرسه، ويطوّره.

ولا حاجة أيضاً إلى ما يسمّى "صدام الحضارات"، كما أنه ليس محتوماً. فالقيم الحقيقية والسامية للإسلام هي القيم التي يتمسّك بها الكثيرون. ويجب ألا يحكم أحد على المسلمين بناءً على الأعمال المتطرّفة التي ترتكبها القلّة.

المسلمون يعتقدون أنه إذا كان لديك نوايا حسنة، فإن الله عزّ وجلّ سيقدم لك العون دائماً في سعيك لفعل الخير. يجب تقبّل الاختلافات في الرأي والتسامح معها. وعلينا ألا نتوقّف عن تقدير الخلافات القائمة بين الشعوب. فالقرآن يقول: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ...﴾ [الحجرات: ١٣]. وعلينا أن نبادر بالسعي للسلام بين الثقافات والأديان، بالسعي المتمم للتكيف غير العنيف، والحوار، والمفاوضات. وعلينا قبل كل شيء ألا نخشى الاختلافات. فقد قال النبي محمد ﷺ: "اختلاف أمّتي رحمة". لذا فإن تقبّل مثل هذه الاختلافات يعني قبول رحمة الله، في حين أن رفض هذه الاختلافات تعني رفض رحمة الله.

الإمام فيصل: هل من أفكار أخيرة؟

تون بدوي: أولاً: يسعدني أن أؤيّد برنامج الحركة العالمية للمعتدلين الذي طرحه خَلْفِي رئيس الوزراء نجيب. وأعتقد أنه برنامج قوي يمكن أن يجمع الناس من كل الأديان خلف مبدأ الإيمان بالله وعمل الصالحات. وهو يسير على نهج كل الأنبياء والقادة الدينيين العظام، وكلهم شدّدوا على الاعتدال، الذي نحن بحاجة إليه اليوم، وبخاصة في أعقاب ما شهدناه في الربيع العربي. يؤلمني أن أرى مسلمين يقتلون إخوانهم المسلمين وإخوانهم في الإنسانية من تونس إلى البحرين، وبخاصة في ليبيا ومصر، والآن يُقتل الأطفال الأبرياء في سورية أيضاً. علينا إيجاد طرق لتقوية أصوات الاعتدال.

ثانياً: آمل أن يكون من الممكن أن تصبح المبادئ التي عدّتها، أيّاً يكن الاسم الذي يريد أن يدعوها به الناس، برنامج عمل يعتمد العالم الإسلامي. فالعالم الإسلامي بحاجة إلى نهضة، وبقدر ما يمكن أن تساعد تجربتنا في ماليزيا الآخرين في رؤية طريقه، سأبذل قصارى جهدي لتحقيق ذلك. وآمل أن يدعم ما فعلته بصفتي رئيساً للوزراء، وما آمل أن أفعله في ما تبقى من سنوات حياتي، ويعزّز هذه المبادئ في ماليزيا والعالم الإسلامي على وجه الخصوص.

وأدعو من الآن حتى ذلك التاريخ، أن يزدهر الإسلام ثانية بالطريقة التي تحدثنا عنها، وأن ينصف الإسلام في القرن الحادي والعشرين التعاليم الأصيلة لديننا. وأدعو أن يكون إسلاماً حضارياً، إسلاماً يركّز على الجوهر والقيم، لا الأمور السطحية مثل المظاهر. وكما أن ارتداء (رداء أبيض) لا يجعل منك طبيباً حقيقياً، فإن إطالة نوع من اللحى، وارتداء نوع من أغطية الرأس والملابس العربية، لا يجعلنا مسلمين أصيلين. وأدعو أن يتغلّب العالم الإسلامي والغرب معاً على هذه الحقبة المضطربة، وأن نجد الشجاعة في أنفسنا لإدخال التغييرات الضرورية على سياساتنا وداخل مجتمعاتنا. وأرجو ألا يتحدّث المستقبل عن حدود دامية، بل عن التحالفات المتساوية، والتجارة العادلة، والتعاون العلمي في ما بيننا، وعن إنسانية واحدة تحت الله.

الإمام فيصل: شكراً لك يا دولة الرئيس بدوي.

تحقيق الإنسجام بين الشريعة والقانون العام في ماليزيا

تون عبد الحميد محمد

الإمام فيصل: باعتبارك الرئيس السابق للمحكمة العليا في ماليزيا، وبعد أن خدمت في الجهاز القضائي والقانوني قاضياً في محاكم البلد كلها، من أدناها إلى أعلاها، فقد أمضيت فترة طويلة من عمرك في التعامل مع تقاطعات الشريعة الإسلامية مع القانون المدني أو العلماني.

كيف تحدّد نقاط التقاطع هذه في السياق الماليزي؟

تون عبد الحميد: سأبدأ برواية قصّة. عصر يوم من الأيام في سنة ٢٠٠٢، زارني طالب دكتوراه من جامعة اسطنبول في مكنتي لإجراء مقابلة معي ذات صلة بأطروحته. وأخبرني أنّ أستاذه طلب إليه مقابلتي أثناء زيارته لماليزيا. رحّبت بالشاب، وكان السؤال الأول الذي طرحه: "ما تعريفك للشريعة"؟ أجبتة دونما تفكير تقريباً: "أيّ تشريع أو قانون لا يتعارض مع روح الإسلام". ويعني ذلك أن أي قانون لا ينتهك مبدأ الشريعة يجب اعتباره إسلامياً. وبعد عودته إلى اسطنبول، بعث إليّ برسالة إلكترونية قال فيها: "وودت لو كان كل العلماء واسعي الأفق مثلك".

الإمام فيصل: وأذكر أنك أعدت رواية تلك القصة لأحد علماء مشروع دليل

الشريعة، الأستاذ طاهر محمود. كيف كان ردّ فعله؟

تون عبد الحميد: نعم، رويت تلك القصة لمجموعة من علماء الشريعة من

أكثر من عشرة بلدان في الشرق والغرب. وقد ضحك الجميع. لكن جاعني بعد

قليل الأستاذ محمود وقال: "تعريفك ليس مزاحاً ففيه قدر كبير من الحقيقة".
لقد أصبحت أعتقد أن الشريعة يجب أن تكون على هذا النحو. علينا النظر
في المصادر، بما في ذلك مقاصد الشريعة، بحثاً عن المبادئ في حين أن التفاصيل
تتحدّد بالأحوال المحيطة.

الإمام فيصل: كيف يتكشّف ذلك في سياق ماليزيا؟ كيف يدرك الشعب في
ماليزيا الاختلافات بين القوانين "الإسلامية" و"العلمانية"؟

تون عبد الحميد: إذا سألت أي امرئ في ماليزيا، بما في ذلك معلّمًا للدين
الإسلامي، عن تعريف الشريعة، فإن الإجابة المرجّحة التي يقدمها هي: "قوانين
الله"، أو "القوانين التي شرعها الله، أو "القوانين الموجودة في القرآن وسنة
النبي ﷺ". وإذا عرضت عليه قوانين البرلمان، فسيصفها على الفور بأنها قوانين
"علمانية" أو "وضعية". بل يمكن أن يسمّيها المرء: "قوانين غير المؤمنين"، تبعاً
للحزب السياسي الذي ينتمي إليه.

وتجدر الإشارة إلى أن النص الإنجليزي المعتمد للدستور الإتحادي
الماليزي يستخدم مصطلح "الشريعة الإسلامية"، في حين أن النسخة الرسمية في
اللغة الملاوية تستخدم مصطلح "حكم سيارك"، أي: "أحكام الشريعة". وليس
ثمّ تمييز بين الشريعة (خطاب الله في القرآن والسنة) والفقّه (الفهم البشري اللاحق
لهذه الأوامر، بما في ذلك التشريع غير المذكور في القرآن والسنة، لكنه لا يتناقض
مع الشريعة).

لنأخذ مثلاً: القوانين الإجرائية المدنية والجنائية المستخدمة اليوم في
"المحاكم الشرعية"، وهو المصطلح المستخدم بمعنى "المحاكم الدينية". ثمة
قسم كبير منها مأخوذ من القوانين الإجرائية المستخدمة في "المحاكم العلمانية".
لكن عندما تدرج في القوانين الإجرائية التي تستخدم في المحاكم الشرعية، مع
التعديلات الضرورية، تصبح معروفة باسم "القانون الإجرائي المدني الشرعي"
و"القانون الإجرائي الجنائي الشرعي"، وما إلى هنالك.

الإمام فيصل: بعبارة أخرى: القوانين الشرعية، أو الممثلة للشرعية، كانت تعتبر - بمرور الوقت - الشريعة نفسها. ونتيجة لذلك، فإن هذا المنظور لا يميّز بين القانون الإلهي ومحاولاتنا البشرية في تفسير ونشر القوانين بناءً على ذلك القانون الإلهي.

تون عبد الحميد: هذا صحيح. ومن يميّزون بين الإلهي والوطني ينظرون إلى مصدر القانون، لا مضمونه، كي يحدّدوا إذا كان القانون "شرعياً" أو قانوناً "علمانياً". ولا ضير في أيّ رأيٍ طالما أنه يمكن إرجاعه إلى "الكتاب" مما يعني أنه شرعي. وفي اللغة الملاوية، تعني كلمة "كتاب": كتاباً دينياً إسلامياً عمره عدة قرون، ومكتوب بالعربية عادة لكنه يشمل أيضاً تلك المكتوبة باللغة الملاوية. نتيجة لذلك ميل إلى معاملة كل القوانين التي يسنّها البرلمان، بالإضافة إلى أي قانون عامّ تضعه المحاكم، باعتباره علمانياً وغير إسلامي. ويعني ذلك، وفقاً لهذا المنظور أن من غير المسموح وجود هذه القوانين في دولة إسلامية.

الإمام فيصل: ما رأيك في هذا الوضع، يا تون عبد الحميد؟

تون عبد الحميد: أرى وجوب تصحيح مثل هذه المفاهيم الخاطئة. فنحن بصفتنا مشرّعين، يجب أن نولي اهتمامنا للمصادر والمضمون. وينطبق ذلك على وجه الخصوص عندما لا يتوافر في مصدر قديم أي قانون محدّد، كما هو الحال في ما يتعلّق بالقضايا الحديثة.

الإمام فيصل: وكيف تحدّد إذا كان قانون وضعي ما مقبولاً؟

تون عبد الحميد: المحكّ هو هل يخالف القانون مبادئ الشريعة الثابتة؟ وفي الإستخدام للتعبير الشائع: هل يمثل للشرعية؟

الإمام فيصل: هل يمكن أن تقدّم للقراء مثلاً يوضح لماذا من الخطأ اعتبار

القانون غير المستمدّ من المصادر الإسلامية غير إسلامي بالضرورة؟

تون عبد الحميد: طبعاً. لنفترض أنه كانت توجد سيارات في عهد الخليفة

العبّاسي هارون الرشيد (توفي ١٩٣هـ=٨٠٩ م). ولنفترض أن هاروناً كلّف عالماً

مثل أبي يوسف وضع لوائح تنظّم كيفية قيادة السيارات في الطرقات. إنني على يقين من أن تلك اللوائح كانت ستعرف بأنها قوانين المرور الشرعية أو الإسلامية. ولو وُضع حدّ للسرعة، فربما يعرف اليوم بأنه "حدّ السرعة الشرعي" أو "حدّ السرعة الإسلامي". ومن المرجّح أن يكون للمذاهب الفقهية المختلفة حدود مختلفة للسرعة.

لكن بما أن السيارات اختراع حديث، جاء من الغرب غير المسلم - كما هي حال اللوائح القانونية التي تلت، مع أن غالبية البلدان المسلمة اعتمدها - فإن هذه القوانين تعتبر "علمانية" أو حتى "غير إسلامية" وفقاً لهذا المنطق. وهذا النهج، مع أنه ربما يكون غير مقصود، معيب برأيي، ولذلك يجب تصحيحه.

إذا تفحصنا متون القوانين القائمة في البلدان ذات الغالبية المسلمة باستخدام اختبار الإمتثال للشرعية، فإنني أعتقد أن غالبية هذه القوانين المعمول بها اليوم، والتي يشار إليها بأنها "القانون العام" أو "القانون المدني"، إسلامية في الواقع.

الإمام فيصل: هذا إيضاح جلي جداً لرأيك، بأنه لا يمكن اعتبار القوانين غير إسلامية أو مخالفة للشرعية، لأنها نشأت عن نظام قانوني أو سياق خارج التراث الإسلامي. ويمكن للمرء أن ينظر أيضاً في قضية خلافية أكثر، مثل: إجراء انتخابات أو وجود برلمان. هذه أنظمة سياسية جاءت من الغرب، ومع ذلك أعتقد أن في وسع المسلمين اعتمادها اليوم، لأنها لا تتعارض مع أيّ من مبادئ الشريعة وتفيد المجتمع.

تون عبد الحميد: هذا صحيح، ويستطيع المرء القول أيضاً: إن في وسعنا أن نسنّ اليوم قوانين أفضل وأكثر إسلامية من تلك التي كانت قائمة في زمن النبي ﷺ.

الإمام فيصل: أفضل وأكثر إسلامية؟

تون عبد الحميد: أعلم أن هذا قد يبدو غير معقول، لكن فكر في ما يلي. إننا نتفق على أنه ما من أحد في التاريخ فعل أكثر مما فعله النبي ﷺ لتحسين حياة

العبيد وحقوقهم. ومع ذلك فإن العبودية لم تحرم في حياته. وذلك أمر مفهوم بالنظر إلى الأحوال التي كانت سائدة في ذلك الوقت. لكن العبودية اليوم محظورة، فهل يدعي أحد اليوم أن حظر العبودية غير إسلامي؟ هل يقول أحد: إن على الدولة الإسلامية الحديثة إعادة إدخال العبودية كي تكون إسلامية أو أكثر إسلامية؟

الإمام فيصل: وماذا كان ردّ العلماء على هذه الأسئلة التي طرحتها؟

تون عبد الحميد: لم يجب أحد حتى الآن بنعم على أيّ منهما.

في الواقع، يمكنني أن أضيف: بأن حظر العبودية أكثر إسلامية من التسامح معها، بغض النظر عن تحسين حياة العبيد. القرآن يعلمنا بأن تحرير العبيد فضيلة عظيمة: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعُقْبَةُ (١٢) فَكُ رَقَبَةً﴾ [البلد: ١٢-١٣]. ومن طرق إنفاق الزكاة وفقاً للقرآن أيضاً: إعتاق العبيد^(١). لذا فإن مقصد أوامر القرآن والنبي ﷺ بشأن عتق العبيد ومعاملتهم معاملة حسنة وهدفها النهائي هو إلغاء العبودية وتحقيق المساواة المثالية بين البشر.

وأعتقد أننا حققنا هذا المقصد الإلهي الواضح اليوم أفضل من الماضي. في زمن النبي ﷺ، لم يكن من الممكن تحقيق الإلغاء الكامل للعبودية، لكن يمكن فعل ذلك اليوم، وقد تحقّق في معظم الأماكن. وذلك يُظهر أن قوانيننا المعاصرة يمكن أن تكون أكثر إسلامية من القوانين في زمن النبي ﷺ، والنقطة المفصلية هنا بأنه عندما نفهم مقصد وأهداف أوامر الله نستطيع أن نعمل باستمرار لتحقيقهم بقدر المستطاع من والعملية الكمالية. لهذا السبب أدمع نهج مقاصد الشريعة لأنه يركّز جهودنا على كيفية تحقيق مقاصد الله لنا بأعلى قدر.

الإمام فيصل: لننتقل إلى عملك في التعامل مع هذه القضايا في ماليزيا.

أتساءل كيف حاولت دولة ماليزيا التوفيق بين الشريعة والتشريع الحديث. كيف

(١) استناداً إلى قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ...﴾ [التوبة: ٦٠].

طُبِّق تعريفك للإمتثال للشرعية، أو توافق الشريعة والقانون العام؟ كيف تضع دولة قومية معاصرة قوانين منسجمة مع الشريعة وملائمة لسياقاتها الخاصة؟

تون عبد الحميد: إن عملية تحقيق الإنسجام بين الشريعة والقانون العام، أو القانون المدني، جارية في ماليزيا منذ ثلاثة عقود. ففي أعقاب استقلال ماليزيا في سنة ١٩٥٧، نصّ الدستور الإتحادي ودساتير الولايات على إنشاء المحاكم الشرعية. ويعني ذلك صياغة قوانين أساسية وإجرائية ممتثلة للشرعية. لكننا واجهنا مشاكل. لم يتمكن العلماء المسلمون وقضاة المحاكم الشرعية من صياغة مشروع يمكن أن يسنّه البرلمان والجمعيات التشريعية في الولايات بمثابة قانون.

الإمام فيصل: لماذا لم يتمكنوا من ذلك؟

تون عبد الحميد: كانوا يفتقرون إلى البراعة والخبرة في صياغة مشاريع القوانين، كما أنهم لا يعرفون القوانين المعاصرة ذات الصلة التي سنّها البرلمان بالفعل أو طوّرتها المحاكم الشرعية، بحكم الضرورة، لتحقيق قدر أعظم من العدالة. والمسألة الأخرى عدم وجود معادلات جاهزة مستمدة من المصادر الإسلامية للعمل عليها. كانت مبادئ الحكم متناثرة في القرآن، وكتب الحديث، وأعمال العلماء المتقدّمين.

الإمام فيصل: بعبارة أخرى: واجه علماء الشريعة والقضاة مشكلة مزدوجة:

أولاً: افتقارهم إلى الخبرة في سنّ القوانين والتشريع الحديث.

وثانياً: لم يكن لديهم معادلات واضحة للقوانين المستمدة من الفقه

الإسلامي لكي ينهلوا منها.

فماذا حدث؟

تون عبد الحميد: عملوا مع المحامين الخبراء بالقانون الذين لديهم معادلات جاهزة يرجعون إليها للإجراءات الجنائية والمدنية. وهكذا جلس هؤلاء المحامون - بقيادة الأستاذ الراحل أحمد إبراهيم، المتعلّم في جامعة كمبردج - مع قضاة المحاكم الشرعية لصياغة القوانين. وكنت مستشاراً قانونياً لولاية

(مدعي عام الولاية) في ذلك الوقت وشاركت في هذه العملية. وقرّنا أخذ القوانين التي كانت مستخدمة في ذلك الوقت في محاكم القانون العام بمثابة أساس نطلق في العمل منه.

الإمام فيصل: بعبارة أخرى، كانت قوانين المحاكم العلمانية نقطة انطلاقكم. هل كان هناك أي نوع من التسوية أو التوفيق بين هذه القوانين المدنية والشريعة؟ أتصوّر أنه كان هناك تعارض في بعض الأحيان.

تون عبد الحميد: نعم، وفي هذه الحالات أزلنا الأقسام المتعارضة أو استبدلناها. وأضفنا أيضاً أقساماً ناقصة ووضعنا القوانين في إطار الشريعة. وبعد كل ذلك سنّناها بمثابة قوانين: قانون/ تشريع الإجراء الجنائي الشرعي^(١)، وقانون/ تشريع الإجراء المدني الشرعي، وقانون/ تشريع الأدلة الشرعية، وقانون الأسرة الإسلامي، وما إلى هنالك. وقد أصبحت هذه القوانين "شرعية"، في حين أن أحكاماً مماثلة في القانون العام أو المحاكم المدنية لا تزال تعتبر علمانية أو غير إسلامية.

الإمام فيصل: هل يمكن أن تقدّم لنا مثلاً محدّداً من اجتماعات لجتتك عن كيفية إدراج قانون مدني أو جنائي في هذه القوانين أو التشريعات الهجينة؟ تون عبد الحميد: في أحد اجتماعاتي المبكرة مع أعضاء اللجنة الآخرين، سألتهم إذا كان في وسعهم إنتاج معادلة إجرائية جنائية شرعية أو إسلامية نطلق منها في العمل. وعندما أُجبت بالنفي، قلت: إن علينا أن نبدأ من مكان ما. بما أن هناك معادلة إجرائية جنائية معمول بها في المحاكم المدنية، فقد اقترحت استخدامها أساساً نبي عليه. وكنت أقرأ القوانين قسماً قسماً، وأترجمها من الإنجليزية إلى الملاوية وأشرح معنى كل منها.

عندما وصلنا إلى قسم اتهام المجرمين، استعرضت كل الأحكام القانونية ذات الصلة. وبيّنت كيف يجب أن يحتوي الإتهام على تفاصيل الشخص المتهم

(١) "قانون" للحكومة الاتحادية و"تشريعات" للولايات.

وجرمه المزعوم، بما في ذلك التاريخ، والوقت، والمكان، والعمل التي زُعم أنه ارتكبه، بالإضافة إلى حكم القانون الذي يجعل العمل جرماً، وقسم القانون الذي يعاقب بموجبه إذا أدين.

وأخيراً، أوضحت كيف يجب أن تقرأ التهمة على المتهم وتشرح له، ويجب أن يُسأل إذا كان قد فهم التهمة الموجهة إليه قبل الإقرار بالذنب أو عدم الإقرار به. ثم طلبت من نائب المفتي في الولاية التي أعمل فيها إذا كانت لديه أي اعتراضات شرعية على ذلك. ففكرت برهة، وأجاب موافقاً: "ذلك جيد". فهمت ما قاله بأنه يعني على الرغم من عدم قدرته على إيجاد سابقة شرعية لمثل هذا الإجراء الجنائي، فإن هذا القسم من القانون الجنائي جيد لتحقيق العدالة، ولا يتعارض مع الشريعة. وقد قبل القسم.

هذا مثال واحد فقط عن كيفية تطوّر الشريعة في ماليزيا باعتماد أحكام من القانون العام.

الإمام فيصل: ماذا عن نواحي القانون الأخرى؟ كيف توسّع تحقيق الإنسجام بين الشريعة والقانون العام؟ إنني أفترض أن المجالات الأخرى مرت بعملية مماثلة.

تون عبد الحميد: في البداية، أجري التوفيق من سنّ القوانين، لا سيما القوانين الإجرائية، لاستخدامها في جلسات الاستماع في المحاكم الشرعية. وكان ذلك في قضايا قانون الأسرة بالدرجة الأولى. لكن تحقيق الإنسجام اتخذ الآن بعداً أكبر. فهو يحدث عالمياً، حتى في الغرب غير المسلم، والشرق الأقصى، وأستراليا، في موضوعات مثل المصارف الإسلامية، والتمويل الإسلامي، والتكافل.

الإمام فيصل: هل يمكن أن تعرّف التكافل للقراء؟

تون عبد الحميد: التكافل يعني: أن "نكفل بعضنا بعضاً" أو "الكفالة المشتركة". وهو يشير إلى مفهوم "التأمين الإسلامي"، ويشمل عدداً من الأفكار. ويُقصد به إزالة الممارسات التي تحظرها الشريعة مثل الغرر (غير المعلوم)

والربا، وتعزيز الأفكار الإسلامية، مثل: التعاون بين حملة البوليصات. وتستند أسسه إلى آيات قرآنية، مثل: ﴿...وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ...﴾ [المائدة: ٢]. أو حديث مثل: "الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا"^(١).

الإمام فيصل: شكراً لك تون عبد الحميد. أعرف أنك تشارك في عدد من الهيئات التي تعمل في مجال المصارف الإسلامية والتكافل. أيمكنك أن تخبرنا قليلاً عن تجاربك؟

تون عبد الحميد: من حسن الحظ أنني عملت عضواً في المجلس الإستشاري الشرعي للمصرف المركزي الماليزي، بالإضافة إلى لجنة الأوراق المالية في ماليزيا. وهذه الصفة، راقبت كيف تُستحدث المنتجات الممثلة للشريعة. وهذه العملية شبيهة جداً بوضع "القوانين الشرعية" التي أوضحتها أعلاه. وفيها يعمل المختصون بالمصرفية والتجارة التقليدية يداً بيد مع المتخصصين العالمين بالشريعة. فيأخذون منتجاً حديثاً تقليدياً يجب إدخاله في المصارف الإسلامية، ويحدّدون المشاكل الشرعية، إن وجدت، ويبحثون عن مبدأ شرعي أو فقهي يمكن تطبيقه للتحقق من امتثال المنتج للشريعة. وفي بعض الأحيان، تطبّق مبادئ مختلفة على مراحل مختلفة، وتعُدّل قائمة الوقائع بإنشاء شركة ثالثة بين الطرفين المتعاقدين لجعل المنتج ممثلاً للشريعة.

الإمام فيصل: هل تمانع في تقديم مزيد من الشرح، يا تون عبد الحميد؟

تون عبد الحميد: التشبيه الذي يبين كيف تسير هذه العملية هو تحديد الكحول في الشمبانيا (مشروب محرّم شرعاً)، وإزالتها، ثم التوصل إلى عصير عنب فوّار (منتج ممثل للشريعة). وعبر هذه العملية، يوجد لدينا الآن حسابات توفير، وحسابات جارية، وبطاقات ائتمان، وتأمين ممثل للشريعة، وصكوك أو سندات ممثلة للشريعة.

(١) متفق عليه، عن أبي موسى الأشعري مرفوعاً: صحيح البخاري: ٢٤٤٦. صحيح مسلم: ٢٥٨٥.

الإمام فيصل: هذه كلها منتجات مالية ظهرت خارج الإطار الفقهي الإسلامي لكن يشيع استخدامها الآن في بلدان مثل ماليزيا وفي كل أنحاء العالم الإسلامي. مع ذلك، أتصور أنه كان هناك معارضة لهذه العملية. هل تتلقّى انتقادات على ذلك؟

تون عبد الحميد: إننا ننتقد بين الحين والآخر. ويقوم الإنتقاد على أننا نستحدث منتجات ممثلة للشريعة، مقابل المنتجات المستندة إلى الشريعة. ومع ذلك ما زلت بانتظار أي من منتقدينا أن يأتوا بمنتج مستند إلى الشريعة مختلف عن المنتج الممثل للشريعة.

الإمام فيصل: أيمن أن تتوسّع في شرح هذه النقطة؟

تون عبد الحميد: لست عالماً في الشريعة، لكنني لا أجد في الواقع اختلافاً بين الإثنين. وقد سألت ذات مرة عالماً ماليزياً في الشريعة وعضواً في العديد من اللجان الشرعية في جميع أنحاء العالم عن الاختلاف. فقال لي، "طلبت من النقاد أن يعرفوا" الممثل للشريعة" و"المستند إلى الشريعة" ويبيّنوا لي الاختلاف. فلم يستطيعوا القيام بذلك". الاختلاف الوحيد هو مصدر المنتج.

على سبيل المثال: الصكوك (السندات) وبطاقات الإئتمان كلها منتجات مماثلة للمنتجات التقليدية، رغم تعديلها لجعلها ممثلة للشريعة. وبما أنها تعديل لمنتج تقليدي، فإنها لا تستند إلى الشريعة وفقاً لهؤلاء المنتقدين. من ناحية أخرى، أوضح لي الأستاذ هاشم كمال، وهو مرجع شهير في الشريعة، أن هناك العديد من المنتجات في السوق التي تستند إلى مبادئ "المضاربة"، و"المشاركة"، و"المرابحة"^(١) وغيرها. ويعترف بأن هذه المنتجات تستند إلى الشريعة، على

(١) مصطلحات التمويل الإسلامي التي تشير إلى شركات الإستثمار التي لا تنطوي على فائدة: المرابحة نوع من الشراكة يقدّم فيها شريك (رب المال) رأس المال إلى الشريك الآخر (المضارب) للإستثمار في مشروع تجاري. وفي المشاركة، يأتي الإستثمار من جميع الشركاء، ويديرها الجميع، ويشارك الجميع في الربح أو الخسارة. وفي المرابحة، يذكر البائع صراحة للشاري التكلفة التي تكبدها على السلع المعروضة للبيع ويبيعهها بربح معلوم للشاري.

الرغم من أن هذه الممارسات المالية الإسلامية معدّلة عن ممارسات مصرفية تقليدية لجعلها ممثلة للشريعة. وأعتقد أنه أجاب عن سؤالي.

الإمام فيصل: ذكرت أن من التحديات الرئيسة معالجة اختلاف المستوى بين علماء الشريعة ومحامي القانون العام لتسهيل عملهم معاً لتحقيق هدف إنشاء نظام قانوني متماسك وفعال في ماليزيا.

تون عبد الحميد: كان ذلك أعظم العقبات التي واجهتنا في بداية عملية تحقيق الإنسجام. فالمحامون الذين يتقنون القانون العام لا يعرفون الشريعة، ومن يتقن الشريعة لا يعرف القانون العام.

الإمام فيصل: لماذا كانت هذه الفجوة كبيرة؟

تون عبد الحميد: يرجع ذلك إلى أسباب تاريخية واجتماعية. ففي ماليزيا، نادراً ما يتواصل محامو القانون العام وعلماء الشريعة معاً. وغالباً ما كان محامو القانون العام بريطانيين أو غير مسلمين آخرين. وكانوا قد تدرّبوا في إنكلترا، ويتحدّثون الإنجليزية، وإن لم يكونوا إنجليزيين، فإنهم إنجليزيون جداً في نمط عيشهم.

من ناحية ثانية، كان علماء الشريعة مالاييين، قرويين في العادة، تعلّموا في المدارس الإسلامية الماليزية، ثم تابعوا دراساتهم الإسلامية في مصر، أو بلد شرق أوسطي آخر. وكانوا يتحدّثون العربية إلى جانب الملاوية، ويرتدون ملابس مختلفة، ويأكلون طعاماً مختلفاً، ويأكلونه بطريقة مختلفة أيضاً. وفي حين كان محامو القانون العام يرتادون الأندية والحانات، فإن علماء الشريعة لا يدخلون نادياً أو حتى مصرفاً.

ونتيجة لذلك، تطوّر الانفصال والتحامل المتبادل، بما في ذلك ضدّ مهنة كل منهم والقوانين التي يتعاملون معها. وذلك ليس مستغرباً.

الإمام فيصل: وما الذي قاد إلى التغيير؟

تون عبد الحميد: أخذت الأمور تتغيّر مع الإستقلال. وأصبح أبناء وبنات العلماء المسلمين أنفسهم محامين متخصصين في القانون العام، مع أنهم حافظوا

على معرفتهم الأساس بالشريعة وحبّهم لها. كما أنهم كانوا أصدقاء وأقرباء للجيل الجديد من علماء الشريعة، ما أدّى إلى التواصل والإحترام المتبادل. وهؤلاء هم من جلسوا معاً لإنتاج القوانين الممثلة للشريعة التي تحدّثت عنها أعلاه.

الإمام فيصل: ما الذي أثمرت عنه هذه الشراكة أيضاً، إلى جانب تكامل الشريعة مع الأساليب الحديثة لسنّ القوانين؟

تون عبد الحميد: كان هناك حاجة متزايدة إلى إنشاء مصارف إسلامية وعمليات تأمين إسلامية. وفي تلك المرحلة، أصبح نمو الشراكة بين خبراء الشريعة والمصرفيين التقليديين، والعاملين في التأمين، ورياضيي التأمين، والمحاسبين أمراً لا مفرّ منه لاستحداث منتجات متوافقة مع الشريعة في هذه المجالات.

وفي حين أنّ في وسع علماء الشريعة الإستشهاد بمراجع في مفاهيم شرعية مثل: الربا أو الغرر، فإن ذلك لا ينشئ حساب ادّخار ممثل للشريعة، أو بطاقة ائتمان ممثلة للشريعة، أو خطة تأمين ممثلة للشريعة. لذا، فإن من درّس المصرفية الحديثة، أو التأمين الحديث، والموضوعات "العلمانية" الأخرى، وعملوا في المصارف التقليدية "غير الإسلامية"، وشركات التأمين، هم الذين قدّموا هذه الخبرة. ومن دونهم فإنني أشكّ في قدرة علماء الشريعة الإسلامية بمفردهم على استحداث منتجات ممثلة للشريعة.

الإمام فيصل: تطوّرت مجالات جديدة متعدّدة الإختصاصات، بسبب الحاجة إلى المنتجات المالية الموافقة للشريعة إذاً.

تون عبد الحميد: هذا صحيح يا إمام. وتطوّر هذه المجالات الجديدة للمصرفية الإسلامية، والتمويل الإسلامي، والتكافل، أصبح هناك حاجة للمحامين، والقضاة، والمحاسبين، ورياضيي التأمين، بل المختصين في التسويق الذين يعرفون هذه الجوانب من الشريعة ذات الصلة بمجالاتهم.

على المحامين، على سبيل المثال، أن يكونوا الآن على معرفة بمتطلبات
الشريعة لمعاملة ما كي يعدّوا العقود، ويجب أن يألفوا أيضاً كيفية مناقشة القضايا
الشرعية إذا نشأت في المحاكم. وعلى نحو ذلك، على المحاسبين أن يألفوا
الشريعة لإعداد بيانات مالية، وميزانيات، وبيانات دخل موافقة للشريعة. وينطبق
ذلك على وجه الخصوص إذ قد لا يُسمح ببعض البنود في المحاسبة الكلاسيكية
مثل دفع الفوائد والدخل / المصاريف المتراكمة. ويجب أن يعرف القضاة قوانين
المصارف الإسلامية والتكافل، للبت في القضايا المتعلقة بهذه المعاملات.

وتتضح الحاجة إلى المعرفة الكافية والإختصاصية للشريعة ذات الصلة بكل
هذه الإختصاصات، لأن مثل هذه الحالات أصبحت أكثر تكراراً في المحاكم.
الإمام فيصل: بالنظر إلى هذه التطورات، ما دور علماء الشريعة التقليديين في
هذا العالم الماليزي الجديد للمالية والمصارف؟

تون عبد الحميد: يجد الجيل القديم من العلماء والمفتين صعوبة في متابعة
التطورات الجديدة في الشريعة في هذه المجالات. وفي العقد الأخير، برزت
مجموعة جديدة تتقن الإنجليزية والعربية بالإضافة إلى لغتهم الملاوية الأم. وهم
يحملون شهادات في الشريعة والقانون العام، أو في الدراسات المقارنة. وقد
درسوا في جامعات إسلامية تستخدم العربية وسطاً للتعليم، بالإضافة إلى
جامعات غربية مرموقة تستخدم اللغة الإنجليزية. وكثير من هؤلاء من
المتخصصين نتاج أيضاً للجامعات المحلية التي تقدّم صفوفاً في القانون العام
والشريعة، وفي المصارف التقليدية والإسلامية، والمعاملات، وما إلى هنالك. بل
إن خريجي الشريعة الصرف الذين يتقنون الإنجليزية والعربية يتابعون هذه
الموضوعات بجدّ ونشاط. وكثير منهم يعملون اليوم في المجالس الإستشارية في
الشريعة للمصارف وشركات التكافل في جميع أنحاء العالم. وهؤلاء، إلى جانب
مجموعة جديدة من محامي القانون العام، والمصرفيين، والمدققين، وسواهم من
الفاعلين في القطاعات الأخرى، هم الذين سيردمون الفجوة.

الإمام فيصل: كيف تصف الموقف الغربي المعاصر من تطوّر هذه

المجالات متعدّدة الإختصاصات للمنتجات المالية الإسلامية؟

تون عبد الحميد: إن رياح التغيير تهبّ من الغرب أيضاً. فكلّما حضرت حلقة دراسية عن المصرفية الإسلامية أو التكافل في أي مكان في العالم، ألاحظ أن عدداً كبيراً من المشاركين، بمن فيهم المتحدّثين، غربيون أو غير مسلمين. وبعضهم ربما يكونون متحدّرين من محامي القانون العام الذين ذكرتهم أعلاه. لكنهم خلافاً لأجدادهم، يناقشون اليوم الشريعة، والمصرفية والتمويل الإسلامي، والتكافل. وكثير منهم خبراء في هذه الموضوعات. ويبدو أن الشرق والغرب قد تلاقيا.

الشريعة تنتشر نحو التيار السائد للقانون إذاً. وتستوعب مبادئ القانون العام أو القانون المدني. ونحن نسمّي ذلك "تنسيقاً" أو "عولمة". والنتيجة هي أنه مثلما يوجد طلب على المحامين والقضاة، الذين لديهم معرفة كافية بالشريعة في مجالاتهم، فإن هناك حاجة عالمية متزايدة إلى وجود نظام قانوني وقضائي، يستطيع التعامل مع القضايا ذات الصلة بالشريعة والقانون العام على حدّ سواء. وفي هذا الإطار، ليس من المفاجئ أن تتخذ حتى البلدان التي تضمّ أعداداً صغيرة من المسلمين، خطوات لإعداد نفسها لهذا الإحتمال. والحاجة غير مدفوعة بحجم السكان المسلمين، بل مدفوعة بنموّ سوق المنتجات المالية الإسلامية.

هناك أيضاً مستوى آخر للتغيير أودّ أن أنوّه إليه. من المرجّح أن ينهار الإختلاف بين المذاهب. فقد كانت الإختلافات بين المذاهب ترجع - على الأرجح - للإنفصال الجغرافي، وضعف الإتصالات. لكن هذا العامل المفرّق لم يعد موجوداً الآن. فمن السهل إرسال حكم اتخذته لجنة شرعية في بلد ما إلى اللجان الأخرى في أي مكان في العالم خلال ثوانٍ. وغالباً ما تضمّ اللجان نفسها علماء شريعة من بلدان مختلفة.

ولم يعد من الممكن أيضاً أن تتبع أي لجنة مذهباً واحداً حصرياً للتوصّل إلى قراراتها، ويرجع ذلك إلى التعقيدات التي تنطوي عليها القضايا. يمكننا أن

نسمي الفترة التاريخية التي نعيشها حالياً: "فترة ما بعد المذاهب". ومع أن المذاهب الفقهية للبلدان لا تزال قوية (مثل: ماليزيا والمذهب الشافعي)، فإن أنظمتها القانونية وممارسات شعوبها تعكس الأحكام والمنهجيات المستمدة من المذاهب المتبوعة، ومن الأعراف القانونية الأخرى أيضاً. وقد أدى ذلك إلى تلاقح مهمّ وتعاون فكري بين المذاهب الفقهية.

الإمام فيصل: هذه ملاحظة مهمّة جداً، أن تصبح الشريعة منسجمة ومعولمة، وأن تتراجع المذاهب أمام الفهم الأشمل للإسلام. فالإنفصال الجغرافي عبر العالم الإسلامي يتقلص بسرعة، لذا فإن المشرّعين ينهلون من المذاهب والموارد الأخرى لسنّ قوانين تطبّق على نطاق أوسع. ومن ثمرات هذا التعاون عبر العالم الإسلامي تطوّر المالية الإسلامية. كيف يمكن أن تتعامل الحكومات على نحو أفضل مع التقاطعات بين الشريعة والمصرفية التقليدية والخبرة المطلوبة لكليهما في الأعمال المصرفية والمالية في العالم اليوم؟

تون عبد الحميد: يتوقّف شكل هذه الأنظمة على العديد من العوامل المحلية والخاصة بالسياق: البنية الدستورية للبلد، ونظامه القانوني والقضائي القائم، وحجم سكانه المسلمين ونفوذهم، ورغبات سكانه على العموم، والسياسة المحلية، والعديد من العوامل الأخرى. وأنا أرى ثلاثة سيناريوهات مرجّحة لكيفية تعامل الحكومات على الأرجح مع تقاطعات المصرفية الشرعية والمصرفية التقليدية.

أولاً: في البلدان ذات الأقلية المسلمة التي تعرض المصرفية الإسلامية والتكافل، من المرجّح أن يتعلّم المحامون والقضاة مبادئ الشريعة ذات الصلة بالمصرفية والمالية الإسلامية، والتكافل. وقد فعل المحامون في تلك البلدان ذلك بالفعل، أو استخدموا على الأقل علماء في الشريعة لمساعدتهم. والأمر أكثر صعوبة على القضاة لأنهم غالباً ما يتخذون قراراتهم بمفردهم. لذا لا بديل لهم عن تعلّم تلك الموضوعات. بل إن القضاة في إنكلترا يفصلون في قضايا تتعلق

بالمصرفية الإسلامية والتكافل. ومع أنهم قد يجهدون في البداية، فإنني أعتقد أن بعضهم سيصبحون خبراء في هذا المجال.

البديل الثاني: أن يجلس علماء الشريعة الخبراء في المصرفية الإسلامية والتكافل مع قضاة القانون العام. لكن ذلك يتطلب تدخلًا تشريعيًا.
الإمام فيصل: لماذا يقتضي ذلك تدخلًا تشريعيًا؟

تون عبد الحميد: إنني أتحدث هنا في السياق الماليزي. الدستور الإتحادي ينص على إقامة النظام القضائي وتعيين القضاة أيضًا في مختلف المحاكم، ويحدد المؤهلات لذلك التعيين. وإذا أوفى خبير في الشريعة بهذه المؤهلات، فيمكن أن يصبح قاضيًا. لكن لا يوجد لدينا مثل هؤلاء الأشخاص الآن. لذا إذا أردنا عالم شريعة، لا يفني هذه المؤهلات الدستورية، أن يجلس بصفته قاضيًا مع قضاة آخرين، فيجب إدخال تعديلات على الدستور لإتاحة حدوث ذلك.

الإمام فيصل: ماذا عن البديل الثالث؟

تون عبد الحميد: البديل الثالث: هو دمج محاكم القانون العام أو القانون المدني القائمة مع المحاكم الشرعية، وجمع خبرة كليهما معًا. وهذا خيار مهم في البلدان ذات الأغلبية المسلمة مثل ماليزيا حيث المحاكم الشرعية والمدنية منفصلة، إذ يمكن أن يحل ذلك تعارض الاختصاص القضائي للنظامين القضائيين.

غير أن ذلك ينطوي على تدخل تشريعي على نطاق أكثر اتساعًا، لا سيما في ماليزيا حيث تقع المحاكم الشرعية والمدنية تحت اختصاصين مختلفين. ففي ماليزيا، تقع المسائل الخاصة بالشرعية ضمن الاختصاص التشريعي للولايات لأن المحاكم الشرعية الإسلامية محاكم ولايات وتخضع لاختصاص سلطان كل ولاية. ووفقًا للدستور الماليزي، تقتصر المسائل التي يمكن سماعها في هذه المحاكم الشرعية على تلك التي تشمل "أشخاصًا يدينون بالإسلام"^(١).

(١) يقدم ذلك في البند الأول، القائمة الثانية (قائمة الولايات) من الجدول التاسع من الدستور الإتحادي.

أما المسائل الأخرى، بما في ذلك المصارف، والمالية، والتأمين، فتدخل كلها تحت اختصاص التشريع الإتحادي، إذ إن كل المحاكم المدنية محاكم اتحادية تحت الحكومة الوطنية. ويمكن أن يصبح ذلك معقداً جداً. على سبيل المثال: في القضايا التي تشمل قانون الأسرة، والمصرفية الإسلامية، والتكافل، قد لا يدين أحد الطرفين أو كليهما بالإسلام. ربما يكون أحدهما مسيحياً، أو هندوسياً، أو بوذياً، أو ربما يكون الطرف مصرفاً أو شركة تأمين، وهل نستطيع حقاً أن نصّف شركة محدودة^(١) بأنها "شخص يدين بالإسلام"^(٢)؟

كما قد تكون هناك في قضية واحدة، مسائل تقع ضمن اختصاص محاكم القانون العام، ومسائل أخرى ضمن اختصاص المحاكم الشرعية. فأى من المحكمتين لديها سلطة الفصل في القضية؟ وقد يكون هناك قضايا تقع في الظاهر ضمن اختصاص المحكمة الشرعية، لكن يتبيّن عند تفحصها عن قرب أن هناك مسائل دستورية أيضاً. والمحكمة الإتحادية، لا المحكمة الشرعية، هي التي تفسّر الدستور الماليزي.

الإمام فيصل: ما الصعوبات أو التحدّيات الملازمة لهذا النهج؟

تون عبد الحميد: أرى قليلاً من الصعوبات في البلدان ذات النظام الوحدوي، مثل بروناي. لكن قد تنشأ مشكلات في البلدان ذات النظام الإتحادي مثل ماليزيا. ويرجع ذلك إلى أن السلطات والإختصاصات مقسّمة بين الحكومة الإتحادية وحكومات الولايات، لذا يجب أن توافق الحكومتان على الترتيب. ويمكن أن تقف السياسة في الطريق.

(١) الشركة المحدودة شركة مساهمة في المصطلحات الأميركية.

(٢) للإطلاع على مزيد من المناقشة بشأن تعارض الصلاحيات بين المحاكم الشرعية والمدنية، ينظر: Abdul Hamid Mohamad, "Civil and Syariah Courts in Malaysia: Conflict of Jurisdictions." Institute of Islamic Understanding, International Seminar on Islamic Law in the Contemporary World, Malaysia. 24-25 October 2000; "Conflict of Civil and Shari'ah Law: Issues and Practical Solutions in Malaysia." International Seminar on Shari'ah and Common Law, Kolej Universiti Islam Malaysia, Palace of the Golden Horses, Malaysia, 20-21 September 2006.

اقترحت منذ سنة ١٩٩٦ وما زلت حلّ مشكلة تعارض الاختصاصات بين المحكمة المدنية والمحكمة الشرعية. ويشتمل الحل الذي أقدمه على تحوّل اختصاص المحاكم الشرعية من الولايات إلى الإتحاد، وتلك خطوة لا ترخّب بها الولايات التي تحكمها أحزاب المعارضة، إذ إنها تحبّد على الأرجح الإبقاء على السيطرة المستقلّة على محاكهما. وما من سياسي يرغب في متابعة هذا المسار بالنظر إلى هذه الحساسيات السياسية^(١).

غالبًا ما يتجنّب السياسيون التورّط في قضايا الاختصاص والتنسيق لأسباب سياسية. ونتيجة لذلك، فإنهم وغيرهم من الضليعين في فصل السلطات يتطلّعون إلى المحاكم لحلّ هذه المشكلة، ولا يدركون أن ذلك يعني أن تعيد المحكمة كتابة الدستور، وتلك ليست وظيفتها. بل إن علينا أن نشعر بالقلق عندما تتدخّل المحكمة في شؤون السلطة التنفيذية مثلما نقلق عندما تتدخّل السلطة التنفيذية في وظيفة القضاء. فذلك يؤثّر في الجانبين.

عندما تكون هناك مشكلة يتّسم حلها بالحساسية السياسية، يبدو أن الجميع يتطلّعون إلى المحاكم لحلّها، بدلاً من استغلال العمليات السياسية الأخرى التي قد تكون أكثر فعالية. ومن ثم قلت في قضية في سنة ٢٠٠٧: "المشكلة أن الجميع يتطلّعون إلى المحكمة لحلّ مشكلة التشريع"^(٢).

الإمام فيصل: لقد سلّط الضوء على ثلاثة نُهج محتملة لحلّ مشكلة تعارض الاختصاصات بين المحاكم الشرعية ومحاكم القانون العام. وهي تشمل بإيجاز:

(١) ينظر:

Lim Chan Seng v. Pengarah Jabatan Agama Islam Pulau Pinang (1996) 3 CLJ 231. ينظر أيضاً Abdul Hamid Mohamad, "Harmonization of Islamic Law and Civil Law: Is it Possible?" Kulliyah Undang-Undang Ahmad Ibrahim, Universiti Islam Antarabangsa, Malaysia, 24-25 July 2004.

(٢) ينظر:

Latifah Bte Mat Zin v. Rosmawati Binti Sharibun & Anor (2007) 5 MLJ 101.

١ - النهج التعليمي، حيث تستطيع الدولة تعليم مبادئ الشريعة ذات الصلة بالمصارف والمجالات ذات الصلة بالقضاة والمحامين، لكي يتمكنوا من الفصل في هذه القضايا.

٢ - إمكانية جلوس علماء الشريعة مع القضاة والمحامين.

٣ - قيام الدولة بدمج المحاكم الشرعية ومحاكم القانون العام.

كيف تقوّم مستوى هذا التنسيق الحالي في ماليزيا؟

تون عبد الحميد: رأينا أن المحاكم الشرعية اعتمدت مبادئ القانون العام في المسائل الإجرائية. وحدث التنسيق أيضاً في المصرفية الإسلامية والتكافل، حيث يستخدم قانون الأراضي، وقانون العقود، والقانون التجاري، وقانون الشركات في معاملات المصارف الإسلامية، في الوقت الحالي على الأقل. وتستعمل مبادئ القانون العام نفسها المستخدمة في مطالبات التأمين التقليدية لتحديد المسؤولية والأضرار في مطالبات التكافل.

في يوليو ٢٠١٠ أعلن المصرف المركزي الماليزي عن إنشاء لجنة تنسيق القوانين، وأسندت إليّ رئاستها. وتتكوّن اللجنة من المصرف المركزي الماليزي، ولجنة الأوراق المالية، ومكاتب المدعي العام، والمحامين المزاولين للمهنة، والأكاديمية الدولية لبحوث الشريعة (ISRA)، واتّحاد المؤسسات المصرفية الإسلامية في ماليزيا (AIBIN). وتساندها أمانة عامة متفرغة في المصرف المركزي الماليزي. وفي ما يلي أهدافها:

١ - إنشاء نظام قانوني مؤاتٍ يسهّل تطوّر صناعة المالية الإسلامية ويدعمها.

٢ - تحقيق القطعية والإلزامية للقوانين الماليزية في ما يتعلّق بعقود المالية الإسلامية.

٣ - جعل ماليزيا المرجع القانوني للمعاملات المالية الإسلامية الدولية.

٤ - جعل القوانين الماليزية القانون المفضّل ومنبر تسوية المنازعات في المعاملات المالية الإسلامية عبر الحدود.

ونحن نقوم بعملية تحديد أقسام القانون التي تحتاج إلى تنقيح دقيق لتصبح موافقة للشريعة. ونطمح إلى جعل كل القوانين المستخدمة في المصرفية الإسلامية، والمالية الإسلامية، والتكافل موافقة تماماً للشريعة، لا جعل المنتجات فحسب موافقة للشريعة. ونأمل أن نتمكن من أن نقدّم قانوننا للعالم باعتباره قانوناً للعقود عبر الحدود ومحاكمنا بمثابة منبر لتسوية النزاعات في المعاملات المصرفية الإسلامية^(١).

الإمام فيصل: سيكون ذلك في الواقع تطوراً كبيراً لصالح ماليزيا. من الواضح أن موقع ماليزيا الريادي في إنشاء وتطوير منتجات التمويل الإسلامي، بالإضافة إلى تحقيق الإنسجام بين الشريعة والقانون المدني، يهيئان ماليزيا لتكون المحكمة العليا التي تسوّى فيها النزاعات في المصرفية الإسلامية وفقاً لقانونكم. هل تقول: إن تحقيق الإنسجام بين الشريعة والقانون العام أكثر صعوبة في بعض المجالات من مجالات أخرى؟

تون عبد الحميد: أقول: نعم على العموم. على سبيل المثال: حاول تنسيق القانون الجنائي المدني مع الحدود وستصل إلى فجوة لا يمكن ردمها. لكن السؤال الذي أطره: هل الحدود هي الضابط الوحيد، أو الأساس لإسلامية الدولة؟ لست عالم شريعة، لذا لن أجيب عن هذا السؤال. لكن النقطة الحاسمة أننا عندما نبحث عن أرضية مشتركة بين الشريعة والقانون المدني، عن التشابهات بدلاً من الاختلافات، نفاجأ بمقدار هذه التشابهات.

الإمام فيصل: لقد أثرت النقطة نفسها بشأن الحدود. ما من عاقل يظن أننا بمعاينة المجرمين مثلما يفعل الأميركيون يصبح لدينا ديمقراطية على الطريقة الأميركية. وعلى نحو ذلك، فإن الإقترح بأننا بتطبيق الحدود نصبح دولة إسلامية

(١) ينظر:

Abdul Hamid Mohamad, "The Need for Shariah-Compliant Law of Choice for Islamic Finance Transactions." Conference on Internationalisation of Islamic Finance: Bridging Economies, Global Islamic Finance Forum, Kuala Lumpur, 18-20 September, 2012.

تلقائياً هو اقتراح سخيّف. الدولة الإسلامية يجب أن تستند إلى أحكام الشريعة العملية وعندما نقارن أحكام الشريعة العملية بالقانون المدني فإننا نجد العديد من التشابهات. ما تقوله هو: إنّ علينا البدء بتحديد المجالات "المنسجمة" بالفعل، ونقول: "انظروا إلى مقدار توافق الشريعة والقانون العام".

تون عبد الحميد: نعم، وعلينا التركيز على هذه المجالات، وهي الثمار الأدنى في التنسيق. ومن الأمثلة الجيدة على ذلك القانون التجاري. فالقانون التجاري الشرعي مرن ويمكن تكييفه، خلافاً للأحكام الثابتة التي تتعامل مع العبادات.

تلك نقطة مهمّة يجب أن يأخذها قادتنا في الحسبان، لأن القانون التجاري الإسلامي أصبح متزايد الأهمية في الدول القومية الحديثة. وما من أحد كان يتصوّر أن نشهد عند نهاية القرن العشرين اهتماماً متجدداً في دراسة الشريعة وتطبيقها. لكن ذلك ما حدث بالضبط.

الإمام فيصل: ولماذا حدث ذلك؟

تون عبد الحميد: يمكنني التفكير في ثلاثة أسباب:

أولاً: أراد المسلمون، من باب التقوى، إنشاء محاكم شرعية تطبّق قانون الأسرة الإسلامي. مع ذلك كان على هذه المحاكم أن تستوعب مبادئ القانون العام لملء الفجوات الواضحة، لا سيما في القانون الإجرائي. وقد أحدث ذلك اتصالاً بين محامي القانون العام وعلماء الشريعة، وأقام بينهم علاقة عمل، نما فيها الإحترام المتبادل بعضهم لبعض، ولمهنتهم، والقوانين التي يتعاملون معها. وقد ذكرت ذلك من قبل.

ثانياً: التأثير غير المتوقع لإدخال المصرفية والمالية الإسلامية، والتكافل. والقوّة المحرّكة في هذه المجالات هي سوق النقد، ما قاد إلى مشاركة غير المسلمين والبلدان ذات الأقلية المسلمة. وأخذ مزيد من الاختصاصيين والأكاديميين غير المسلمين يشاركون في دراسة الشريعة ذات الصلة بالمعاملات

التجارية والمصرفية والمالية الإسلامية والتكافل وتنفيذها. وأعتقد أنه سيكون لذلك تأثير عظيم في انتشار الشريعة الإسلامية، وتقبلها، وتطورها عالمياً.

الإمام فيصل: النقود تتكلم!

تون عبد الحميد: أجل. ولذلك فإن الشريعة الإسلامية ستنتقل إلى التيار السائد، في حين ترسخ نفسها أيضاً مع مبادئ القانون العام أو القانون المدني الموافقة للشريعة.

الإمام فيصل: وما السبب الأخير؟

تون عبد الحميد: كما ذكرت سابقاً، أخذت الاختلافات في الآراء بين مختلف المذاهب في الإنهيار بسبب التحسن الكبير الذي طرأ على الاتصالات والعولمة. وأدى ذلك إلى توحيد عالمي للشريعة.

الإمام فيصل: يا لها من أفكار رائعة، يا تون. هل لديك أي أفكار إضافية؟

تون عبد الحميد: إنني ممن يرون بأن نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين تشكل بداية حقبة جديدة في تطور الشريعة وانتشارها، لا سيما المعاملات^(١). وذلك يتحقق بسبب المصرفية الإسلامية، والمالية الإسلامية، والتكافل. فالعلماء الذي يواجهون حقائق جديدة يطوّرون الشريعة بتقبل آراء كل المذاهب بدلاً من أتباع مذهب بعينه. وفي بعض الأحيان يقبلون آراء منحصرة لعلماء قدماء بالإضافة إلى آراء العلماء المعاصرين مع أن مثل هذه الآراء ربما تختلف عن رأي غالبية العلماء القدماء. وهم يدرسون آراء اللجان الشرعية الأخرى في جميع أنحاء العالم. إنهم يتقبلون العرف الحالي في المعاملات المالية. وكل ذلك سيجعل الشريعة أكثر عالمية ورواجاً. وفي الوقت نفسه، فقد أخذت الشريعة تنتقل إلى التيار السائد وتظهر في البلدان غير المسلمة، وتطبق في بعض الأحيان على غير المسلمين أيضاً. والأمر الجميل أن ذلك يحدث من دون فتح

(١) أحكام الشريعة التي تتعامل مع القضايا الدنيوية، بما في ذلك القانون التجاري وقانون الأسرة، مقابل الأحكام المتعلقة بالعبادات.

ومن دون اعتناق للإسلام. لكن المفارقة أنه لا يحدث بسبب التقوى، وإنما بسبب المال.

الإمام فيصل: شكراً جزيلاً لك يا تون. لقد كان نقاشاً ثرياً. من دواعي سروري أن أستمع إليك، وأنت الذي كنت وما زلت المفكر الرائد الذي يتصدّر تنسيق الشريعة الإسلامية والقانون المدني في ماليزيا.

المحمّدية وجذور الديمقراطية الإندونيسية

أحمد سيافى معارف

الإمام فيصل: شكراً لك على انضمامك إلينا يا د. معارف. باعتبارك الرئيس السابق لإحدى أكبر المنظمات الإسلامية في العالم، المحمّدية الإندونيسية، فإنني أودُّ أن أطلع منك على بعض التحدّيات والدروس التي استفدت منها في مسيرتك الطويلة. ما الدور الذي قامت به المحمّدية في الدولة الإندونيسية الحديثة؟

د. معارف: كان لمنظمة المحمّدية، التي أنشئت قبل وقت طويل من استقلال إندونيسيا، دوران حاسمان: تعزيز حركة الإستقلال عن الحكم الإستعماري، ووضع أسس الديمقراطية الإندونيسية والمجتمع المدني.

بداية علينا أن نفهم السياق الذي تطوّرت فيه المنظمة. إندونيسيا هي أكبر بلد مسلم في العالم، حيث يشكّل المسلمون نحو ٨٨ في المئة من سكانه البالغ تعدادهم ٢٤١ مليون نسمة. ومع أن هناك جدالاً بشأن وقت وصول الإسلام إلى الأرخبيل، فإن في وسعنا القول: إنّ اعتناق الإسلام على نطاق واسع حدث عن طريق التغلغل السّلمي في القرن السابع عشر.

والإستعمار من العناصر المركزية الأخرى في السياق الإندونيسي. فقد ظلّت إندونيسيا مستعمرة هولندية حتى سنة ١٩٤٢، وكان هذا الحكم الإستعماري والإندفاع الوطنية اللاحقة نحو الإستقلال عنصرين رئيسين في سياق تطوّر المحمّدية.

الإمام فيصل: ما دور الوطنية في استقلال إندونيسيا؟

د. معارف: كانت الوطنية كما نشأت في أوروبا جديدة على إندونيسيا، وقد أدخلها الإستعمار. وعلى الرغم من أصول الوطنية، فإنها أصبحت في الواقع قوة أساسية في نضالنا المناهض للإستعمار. ومع أن الإندونيسيين لم يقرّوا كثيراً من الدعائم الإيديولوجية الغربية للوطنية، فإنهم سخّروها بمثابة أداة فعّالة لمحاربة الحكم الإستعماري الهولندي. وفي الوقت نفسه، استخدم الإندونيسيون الإسلام، الذي يشترك في المثال الوطني الأعلى للتحرّر من السيطرة الأجنبية، باعتباره قوّة تحرّرية سياسية، وإيديولوجية، وعسكرية.

الإمام فيصل: كيف أثر هذا السياق على رسالة المحمّدية؟

د. معارف: أنشئت المحمّدية في سنة ١٩١٢، وكانت من أهمّ الحركات الإجتماعية الدينية المنخرطة في عملية التحرّر وأكثرها نفوذاً. وأسهمت استراتيجيتها التعليمية لتنوير الإندونيسيين مساهمة كبيرة في حركة الإستقلال. كما أنها أضفت معنىً روحانياً على مستقبل إندونيسيا الحرّة. وورثت المحمّدية أيضاً روح مقاومة العلماء الدينية للإستعمار. وهكذا فإن فلسفة المحمّدية هي أن الحياة تحت الإستغلال الأجنبي أو المحلي ليست حياة كريمة أو مشرّفة. ولذلك فإن حرّية الأمة أو الفرد مقدّسة تقديساً مطلقاً، وعلى المسلم أن يقاتل لتحقيقها بأيّ ثمن.

لكن كما ذكرت، لم تساعد المحمّدية في دعم حركة الإستقلال فحسب، وإنما وضعت أسس الديمقراطية الإندونيسية والمجتمع المدني أيضاً.

أعلنت إندونيسيا استقلالها في ١٧ أغسطس ١٩٤٥. وقبل ذلك بثلاث وثلاثين سنة، طرحت المحمّدية في دستورها الأول حقّ الغالبية في انتخاب قيادتها العليا، وشرعت في برنامج لتعليم الإندونيسيين الذين يمكن أن يقودوا مجتمعنا. أنشأت المحمّدية، منذ ظهورها الأولي في سنة ١٩١٢ في مدينة جوغ جاكرتا، ١٤,٠٠٠ مدرسة، من رياض الأطفال إلى الجامعات، و٣٥٠ مستشفى وعبادة، وعشرات من دور الأيتام، وكثير من المؤسسات والخدمات الإنسانية الأخرى.

وهناك في الواقع مئات ومئات من العلماء، والجنرالات، والسياسيين، والمربين، والعاملين الاجتماعيين، والموظفين الحكوميين الإندونيسيين الذين التحقوا بالنظام المدرسي للمحمّدية وتخرّجوا منه. وهذه هي الطريقة التي منحت للمحمّدية عبرها معنىً واسعاً للوطنية. لقد اعتمدت هذه الحركة الإسلامية استراتيجية البقاء بمنأى عن السياسة العملية، وبالتالي مكّنت أعضائها من التركيز الفاعل والخلاق على عملهم في تثقيف عامّة الناس، ومساعدة الضعفاء، وتوفير القيم الروحية لحماية مسار الثقافة الإندونيسية الحديثة. وقد جعل ذلك المحمّدية واحدة من الحركات الإسلامية الرائدة في العالم. بل أقول: إنه ما من حركة إسلامية اجتماعية وتربوية أخرى في العالم شبيهة بالمحمّدية.

الإمام فيصل: هذه بعض نجاحات المحمّدية المثيرة للإعجاب.

د. معارف: غير أن عليّ أن أعترف بأن أهداف المحمّدية النوعية، من حيث الإحياء الأخلاقي لبلدنا بأكمله، بعيدة عن التحقق. هناك غالبية مسلمة في هذا البلد، لكن الفساد أصبح مستفحلاً في كل قطاعات الحياة، من مراكز المدن إلى القرى النائية. وقد اختلطت الخطوط بحيث يصعب علينا أن نميّز بوضوح بين الفاسدين والقادة المعترف بهم، وبين الخائنين والأبطال. ومن هذا المنظور، ستزداد صعوبة الرسالة النبوية المحمّدية في المستقبل. وما زال هناك طريق طويل نجتازه قبل استعادة الحياة الأخلاقية لشعبنا، وبخاصّة النخبة. إننا نواجه تحديات أخلاقية خطيرة.

المشكلة الحقيقية التي أرى أن إندونيسيا تواجهها منذ إعلان استقلالها في سنة ١٩٤٥، هي مشكلة القيادة النظيفة والفعّالة. ولم تتمكن المحمّدية حتى الآن - للأسف - من تقديم مثل هذا النوع من القادة. وربما لم تكن المحمّدية، منذ البداية، مجهزة بالوسائل اللازمة لإنتاج مثل هؤلاء القادة. لكن تجدر الإشارة إلى أن إندونيسيا ليست الوحيدة في ذلك. فكل البلدان الإسلامية تقريباً تواجه المشاكل الأخلاقية الحادة نفسها. ولا تزال ترجمة المُثل الأخلاقية الإسلامية إلى حقائق

حياتية اجتماعية مشكلة مستعصية في العالم الإسلامي بأكمله. وسيكون عمل المحمّدية في هذا الإتجاه عديم المعنى ما لم تكن كل قطاعات المجتمع مستعدّة لتقاسم هذه الرسالة النبوية بجديّة وعن سابق تصميم وتعمّد. ولا شكّ في أن الوطنية غير المتشبّعة برؤية أخلاقية واضحة ستقود البلاد إلى الإفلاس التامّ أو الجزئي.

الإمام فيصل: تحدّثنا في اجتماعاتنا، وأخبرنا د. محمود في مقابله معنا، عن مسؤولية المجتمع عن اختيار القائد، ثم مبايعته، وهو ما يتحقّق بالانتخابات في يومنا الحاضر. ومن الملفت أن حقّ الشعب في انتخاب قاداته لقي الدعم في إندونيسيا فور استقلالها. ما الذي جعل المسلمين الإندونيسيين يعتمدون النموذج الديمقراطي باعتباره خياراً طبيعياً؟

د. معارف: تقبّل المسلمون الإندونيسيون منذ البداية النظام السياسي الديمقراطي ودافعوا عنه بناءً على تفسيرهم وفهمهم الأصيل للتعالم الإسلامية. ووفقاً لمحمد حتى، أول نائب للرئيس في إندونيسيا (١٩٤٥ - ١٩٥٦)، هناك ثلاثة مصادر للديمقراطية في إندونيسيا:

الأول: الجماعة التي يقوم عليها المجتمع الإندونيسي.

الثاني: الأفكار الغربية مثل: الاشتراكية والنزعة الإنسانية.

الثالث: التعالم الإسلامية عن الحقّ، والعدالة الإلهية، والأوامر الإلهية

بالتمسك بالأخوة الشاملة.

وقد سمحت هذه المكوّنات المتساندة والمنسجمة معاً، وفقاً لحثّي، بنجاة الديمقراطية في إندونيسيا، عبر تقلّبات التاريخ الإندونيسي المعاصر. وهذه الظواهر ما زالت على حالها في إندونيسيا دون تغيير حتى اليوم.

الإمام فيصل: أيمن أن تحدّثنا أكثر عن الجذور الإسلامية للديمقراطية في

إندونيسيا؟

د. معارف: لفهم الجذور الإسلامية للديمقراطية، يجب أن نذكر أن مؤسس

المحمّدية، أحمد دحلان (١٨٦٨ - ١٩٢٣)، لم يدرس في أي نظام تعليم غربي.

وربما ألهم دحلان بفكرة حقّ الغالبية بعد الرجوع إلى مبدأ الشورى القرآني. لا شك في أن مبدأ الشورى متوافق مع فكرة الديمقراطية الحديثة، لا سيما في التعامل مع الحقوق المتساوية للشعب، في المشاركة الفاعلة في عملية اتخاذ القرار. وهذه النقطة بمفردها أكثر من كافية للإشارة إلى أن للممارسات الديمقراطية في الواقع جذوراً عميقة في الثقافة السياسية الإسلامية في إندونيسيا.

كان لا بدّ من توضيح أن طبيعة الإسلام الإندونيسي ديمقراطية، ومسالمة، وتكره السلطوية. لم تؤخذ فكرة الديمقراطية من أوروبا الغربية في الحقبة الإستعمارية فحسب، بل كان لأمر الشورى القرآني أيضاً، كما ذكر من قبل، دور كبير في ضمان دعم الديمقراطية في أوساط المسلمين الإندونيسيين. وبسبب هذا التبرير القرآني، لم يتردّد المسلمون الإندونيسيون في قبول الديمقراطية منذ العقود الأولى للقرن العشرين.

وأظهرت التيارات السائدة للإسلام الإندونيسي موقفاً ترحيبياً بهذه النواحي للحضارة المعاصرة، شرط ألا تتعارض مع مبدأ وحدانية الله، وصفاته الذاتية، مثل: الرحمة، والرزق، والأوّلوية، والعدالة، والمغفرة. ولا يقلّ عن ذلك أهمية المفهوم بأن الإنسانية واحدة. ويجب المحافظة على ذلك والدفاع عنه مهما كانت التكاليف.

الإمام فيصل: هل هذا هو دور المحمّدية برأيك؟ وكيف تؤثر منظمة مثل المحمّدية في السياسة؟

د. معارف: على الرغم من أن المحمّدية لم تصبح حزباً سياسياً، فإنها أثّرت تأثيراً عظيماً غير مباشر في جوّ السياسة الإندونيسية. وساهم تركيزها على التعليم والرفاه الإجتماعي مساهمة كبيرة في الوطنية الإندونيسية. فهي ترى أنّ الوطنية تكون فارغة إذا ظلّ الشعب أميّاً، وفقيراً، وعاجزاً. فالأمّية، والفقر، والعجز كانت ولا تزال العدو الحقيقي للإسلام. وقد أدرك مؤسس الحركة، أحمد دحلان، الدور الحيوي للتعليم في عملية تنوير عقول الناس وقلوبهم، من النخبة إلى

العامة. ولأن دحلان فسّر الإسلام تفسيراً جذرياً وثورياً، فقد رأى فيه العلماء المحافظون خطراً، بل حاول بعضهم وقف حركته. لكن دحلان ظلّ ثابتاً في إيمانه واعتقاده بأن على الإسلام أن يُظهر نفسه بمثابة قوة أخلاقية يمكن أن توجه مسار التغيير الاجتماعي توجيهاً إيجابياً، إذا أراد أتباعه أن يغتنموا المستقبل. وبخلاف ذلك، لن يكون الإسلام أكثر من شعائر وطقوس فارغة، وأثر تاريخي من آثار القرون الخوالي. لذا كان دحلان مؤسساً حقيقياً في تغيير التخلف العقلي للمسلمين الإندونيسيين بتعليمهم التعاليم الإسلامية الحقيقية كما جاءت في القرآن.

لقد كان دحلان عالماً ومصلحاً حقيقياً. أدرك أن رسالة الإسلام يجب أن تنزل إلى الأرض، وأنه يجب أن يستعمل للتعامل مع المشاكل التي تواجهها الإنسانية وحلها. وفي ذلك الوقت، كان ذلك الفهم غريباً تماماً عن العلماء في الهند الشرقية الهولندية. وبالتالي كان الصدام بين دحلان وأعدائه محتوماً. ومن حسن الحظ أن الصدام كان فكرياً بطبيعته لا جسدياً. وفي أعقاب سنة ١٩٢٥، بعد سنتين على وفاة دحلان، نما نفوذ المحمّدية إلى خارج منشئها في جوج جاكرتا، وأصبحت ذات طابع وطني. وتدرجياً وبثبات، انضم الكثير من العلماء المتفتحي الأفق والشخصيات العامة، من جميع الجماعات العرقية إلى الحركة وعززوها.

الإمام فيصل: ما التعاليم الإسلامية الرئيسة التي حاولت المحمّدية تقاسمها مع المجتمع الإندونيسي؟ وما القيم التي اعتبرتها ضرورية للأمة بأكملها؟
د. معارف: ركزت المحمّدية على قضايا الأخوة الإنسانية، والتعددية، والديمقراطية، والتسامح، والمساواة. وفي سياق نقاشنا، أعني بالتعددية قبول الجماعات المتعددة في المجتمع أو المدارس الفكرية العديدة في نظام فكري أو ثقافي ما. وإذا وسّع هذا التعريف، فعلى المرء أن يقبل بوجود العديد من الأديان، والفلسفات، والإيديولوجيات، والأمم، والقبائل، والأعراق، والخلفيات الثقافية

المختلفة باعتبارها حقائق ثابتة في التاريخ. ووفقاً للقرآن، فإن هذه الاختلافات لم تنشأ لتقسيم الرؤية الإنسانية وفهم الواقع، وإنما لإثرائهما، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا...﴾ [الحجرات: ١٣]. ومطلب التعارف ديني وأساس ثقافي، يقوم خلف بناء الأخوة الإنسانية الشاملة والتعددية. ولا يمكن أن يكون هذا البناء الثقافي متيناً وفعالاً إلا إذا كنا مستعدين لتقبل حقيقة الاختلافات بتسامح.

وبعد ذلك يأتي مفهوم المساواة بين الناس. فلن نتحقق العدالة ولا الأخوة الحقيقية على هذا الكوكب من دون قبول مبدأ تساوي البشر. ومن خلال فهمي للقرآن، يجب ألا تقتصر روح الأخوة على المؤمنين بالأديان المختلفة فحسب، بل يمكن أيضاً إقامتها بين المؤمنين وغير المؤمنين، بل حتى الملحدين، شرط ألا يكون لأحد أجندة خفية لتدمير الآخر أو القضاء عليه. وقد أكد القرآن على الدفاع عن الحرية الدينية: ﴿...وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمَتِ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا...﴾ [الحج: ٤٠].

وفي هذه الآية، يوضح القرآن بجلاء أن اسم الله غير موجود في المساجد فحسب، وإنما أيضاً في الأديرة، والكنائس، والكنس. لكن علينا الاعتراف أيضاً بأن القرآن في بعض الأحوال أكثر تسامحاً من المسلمين الذين يزعمون أنهم الممثلون الوحيدون للدين والحقيقة. ومن هنا تأتي ثقافة انعدام التسامح.

الإمام فيصل: بالحديث عن عدم التسامح، وباعتبارك قائداً دينياً ذا نفوذ كبير في السياسة والمجتمع، كيف تردّ على من يدّعون أنهم الممثلون الحقيقيون للدين وأصحاب البنية الحقيقية للحكم الإسلامي؟

د. معارف: إن المغفلين هم وحدهم من يعتبرون أن الإسلام بوصفه قوة سياسية، يجب أن يتجلّى بطريقة واحدة في أنحاء العالم كله. هذه الخلاصة شديدة البساطة ليست خطيرة فحسب، لكن لا أساس لها اجتماعياً البتة. فماليزيا، جارة إندونيسيا، بلد مسلم أيضاً. وهو يمارس الديمقراطية منذ عقود بطريقة مختلفة،

من عدّة نواح، عن البلدان الأخرى. والديمقراطية، مثلها مثل الإسلام، ليست أحادية البنية أيضاً. وفرض الديمقراطية على سوية واحدة مخالف لروح الديمقراطية، ولن ينجح ذلك.

الإمام فيصل: فكرتك تسلّط الضوء على أن الديمقراطية يجب أن ترتبط بسياقها أيضاً. وعليها أن تراعي خواصّ الثقافة، وفي هذا الخصوص، تعتبر إقامة الديمقراطية في أي بلد إجراءً تجريبياً ومتعدّد الخطوات. كيف تطوّرت هذه العملية في إندونيسيا، وما مقدار نجاحها؟

د. معارف: واجه مسار تحقيق القيم العامة للديمقراطية قوية وصحيّة عقبات جدّية في إندونيسيا. بعبارة أخرى، لم يكن من السهل أن تطوّر الأمة نخبة سياسية تتحلّى بالديمقراطية نظرياً وعملياً. وفي معظم الحالات، أظهرها أنهم ديمقراطيون نظرياً فقط، في حين أن سلوكهم اليومي العملي لا علاقة له بروح الديمقراطية. وذلك من العقبات التي تواجه بناء الديمقراطية في إندونيسيا، على الرغم من أن الإيمان بها لا يزال قوياً ولم يخفت البتة.

إن الدافع الديمقراطي قوي جداً في الإسلام الإندونيسي، بحيث أجريت أول انتخابات عامّة، في ظل حكومة برهان الدين هاراهاب، في سبتمبر وديسمبر ١٩٥٥، بعد عشر سنوات فقط على إعلان الإستقلال. في الواقع كان من المزمع إجراء الانتخابات أصلاً بعد ستة أشهر من الإستقلال، لكن الهولنديين شنّوا هجمات وحشية على الدولة الوليدة، بمساعدة القوّات البريطانية، من أجل استمرار نظامهم الإستعماري بعد هزيمة اليابان في أغسطس ١٩٤٥. وهذه الهجمات هي التي منعت إندونيسيا من إجراء الانتخابات بعد إعلان الإستقلال، كما يقتضي الدستور.

إن العدو الحقيقي والخطير للديمقراطية في إندونيسيا في هذا الزمن ليس عدم إيمان الناس بالنظام، وإنما السياسيون الفاسدون عديمو المسؤولية، والتكتلات غير الأخلاقية التي لا تهتمّ بمصلحة البلد، وإنما بمصالحها الأنانية وبملاذاتها.

الإمام فيصل: في الوقت نفسه، هناك بعض الأشخاص الذين يرفضون

الديمقراطية على أساس أنها مستمدة من الغرب. كيف تردّ على مثل هذه المواقف؟

د. معارف: عندما بحثنا فكرة الديمقراطية، ثارت نقاشات وخلافات حامية

بين المسلمين المعاصرين. فرفضت الجماعات المتشدّدة الديمقراطية رفضاً

تاماً، بناءً على أن الديمقراطية نظام سياسي من صنع الإنسان مستمدّ من الغرب.

وتتناسى هذه الجماعات قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ...﴾ [البقرة:

١١٥]. فللمسلم الحقّ بأخذ الحكمة من أي مكان في العالم، حتى من المعادين له،

استناداً إلى قول النبي ﷺ: "الكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ

أَحَقُّ بِهَا".

وعندي أن الديمقراطية، رغم كل عيوبها ومواطن ضعفها، أفضل بكثير من

كل أشكال الأنظمة السياسية السلالية والسلطوية، التي لا تزال سائدة في كثير من

البلدان الإسلامية. فالديمقراطية تمنح المواطنين كلهم على الأقل حقاً متساوياً

في المشاركة في عملية اتخاذ القرار، وتضمن للرجال والنساء ما يكفي من الحرية

والمجال للتعبير عن الذات.

مع أن الحضارة الإسلامية في العصر الحاضر متخلّفة عن التقدّم التكنولوجي

والمادّي الغربي، فإن جوهرها - حركيّتها الداخلية وهمتها الحيوية - لا تندثر.

ويعتقد كل المسلمين تقريباً أن المستقبل لهم، شرط أن يكونوا مستعدّين

لتصحيح أخطائهم الماضية. وهذا الإيمان القويّ برحمة الله والعدل حال بينهم

وبين ارتكاب الانتحار الفكري بالاستسلام للعدمية.

الإمام فيصل: أشرت على نحو جميل إلى أن الأرض بأكملها لله في نهاية

المطاف، بصرف النظر عن أصل الإنقسام بين الشرق والغرب. وعلينا باعتبارنا

مسلمين إذا وجدنا أمراً جيداً أن نقبله ونشجّعه، كما تكمل الآية التي استشهدت

بها: ﴿...فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ...﴾ [البقرة: ١١٥]. هل هذا هو الموقف العامّ

الذي يجب أن يتخذه المسلمون تجاه العالم الحديث على العموم؟

د. معارف: نعم. وعلينا أن نتذكّر أن الحضارة الإسلامية استعارت بحريّة من جيرانها عبر التاريخ. ونظراً إلى أن الإسلام دين منفتح، فإنه كان خلافاً تاريخياً في انتقاء الأفكار والطموحات من التراث والحضارات اليونانية والرومانية والفارسية واعتمادها ودامت هذه العملية خمسة قرون. وهكذا كما قلت من قبل، لا يهمّ المسلم المفكّر إذا كانت الفكرة أو الطموح من الشرق أو الغرب. فعليه أن يتلقّف كل المعارف شرط ألا تُضعف الإيمان بوحداية الله ووحدة الإنسانية.

وأستطيع أن أوكد لك أن في وسع الإسلام أن يقبل فكرة الحداثة ما دامت لا تقود الإنسانية إلى شفير العدمية، أي إلى إطار لا يكون الله موجوداً فيه. وترجع الصعوبة التي يواجهها العديد من المسلمين في تقبّل فكرة الحداثة إلى أنها نشأت في الغرب، وأنها إلى حدّ كبير مشوّشة جداً بعدميّة تزيل فكرة الله من الحياة البشرية، أو كما عبّر هيدغر، "لم يتبقّ شيء" من الوجود على هذا النحو. وقد كتب محسن مهدي، العالم العراقي الأميركي: "بدأت الحداثة، ولا تزال خاصيتها الرئيسة، بمثابة محاولة للتخلّص من سموّ الخالق على العالم المادّي، سواء أكان متصوّراً فلسفياً أم دينياً. وهدفها أن يشعر الإنسان أنه في بيته في هذا العالم"^(١).

كان المفكّرون الإندونيسيون المسلمون الذين تعلّموا في المراكز الغربية، المحلية أو الخارجية، يدركون جيداً خطورة هذه الحداثة العدمية. لكن لم يكن لديهم اعتراض على فكرة الحداثة نفسها بالتأكيد، شرط بقاء حكم الله المتسامي على العالم المادّي في الحياة الجماعية والفردية للبشر.

الإمام فيصل: هل يمكن أن تقدّم مزيداً من الشرح لما تعنيه بعدمية العالم

الحديث؟

د. معارف: إن ما نعرفه عن الأمر الإلهي الأخلاقي يصبح خارجاً عن الموضوع من منظور العدمية. توجد عبارة "نتكل على الله" على النقود الأميركية،

(١) ينظر:

Muhsin Mahdi, "Modernity and Islam," *Modern Trends in World Religions* ed. Joseph M. Kitagawa (La Salle, IL: The Open Court Publishing Company, 1959), 5.

لكن هل يصبح هذا الإتكال على الله ظاهراً في استخدام القوة في السياسة؟ هل الله موجود في الصورة بأي طريقة ذات مغزى؟ أخشى أن العدمية أصبحت أكثر سيطرة وحسماً في الواقع على الأرض.

ما الدور الذي يمكن أن يؤديه الدين في وجه هذا الواقع الذي يُنكر علناً وجود الله في المجتمع؟ ليس بالكبير ولا يسعف أن الأديان منشغلة جداً بمشكلات داخلية معقدة ولا تنتهي تؤدي إلى الإنشاقات والطائفية. ولا يكاد يوجد لدى الأشخاص المتدينين الذين يتعاملون مع هذه الأعباء الداخلية الوقت للتفكير الخلاق، ناهيك عن تقديم أفكار جديدة إلى الإنسانية. فقد استنزفت قدرة الأديان على الإحتمال وطاقاتها لعدة قرون، وذلك من التحديات الجديدة التي نواجهها.

إذا استمرت هذه المشكلات، فسيعاني دور الأديان باعتبارها مصدراً سامياً للأخلاق، والفضيلة، والتوجيه من اضطراب حاد. ولتجنب ذلك، على القادة الدينيين والنخب أن يتحلوا بالشجاعة للتحدث صراحة عن مبادئ الحقيقة الشاملة التي تنقاسمها جميعاً.

إذا قاربنا القرآن بصدق وشمول، فس نجد أن القيم الإنسانية الحديثة تتوافق مع قيم الإسلام. لكن الإسلام يقدم المزيد بتوسيع كل تلك القيم في اتجاه متسام وروحاني. والحضارة الحديثة بحاجة ماسة إلى مرساة وجودية لتتقذ نفسها. الإسلام والأنظمة الإيمانية الأخرى، إذا فهمت فهماً صحيحاً وصادقاً، تمتلك الثراء الذي يطفئ الظمأ الروحي للبشرية. وكما نص القرآن، فإن النبي محمداً ﷺ أرسل رحمة للعالمين، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]. ويؤكد ذلك أن القرآن يقدم دائماً الهدى الواضح للتعايش السلمي مع من يحترمون ويكرمون بعضهم بعضاً، بصرف النظر عن خلفياتهم.

الإمام فيصل: أنت تقول - نوعاً ما - : إنَّ على الأديان أن تتحمَّل المسؤولية إذاً. لأن العالم بحاجة ماسة إلى الدين باعتباره رحمة لكل العالمين. ولا يمكننا

أن ننجح ما لم نبطل كل انقساماتنا الداخلية. وعندئذٍ فقط يمكن استخدام القيم الشاملة والجوهرية لدينا لمعالجة المشكلات التي تواجه المجتمع.

د. معارف: نعم لأن الدين والروحانية فقط يستطيعون أن يواجهوا الإتجاهات المادية والعدمية للمجتمع المعاصر، يصف إريك فروم محققاً الفلسفة السائدة في المجتمع العالمي في الوقت الحاضر، حيث الإنسان هو "الإنسان المستهلك" (*Homo consumens*). ويعني ذلك أن تكون إنساناً يجب "أن يكون لديك المزيد وأن تستخدم المزيد". وفي هذا المجتمع الإستهلاكي، "يصبح الإنسان - باعتباره مسنناً في مكنة الإنتاج - شيئاً، ويتوقف عن كونه إنساناً"^(١). وفي الحقبة الحديثة، يشاهد جشع الإنسان المستهلك في كل مكان، في الغرب والشرق على حدّ سواء.

لقد ألحق هذا الجشع المفرط للإنسان ضرراً كبيراً بالعالم الطبيعي أولاً وقبل كل شيء. وما من مجتمع يستطيع الفرار من نيره الإمبريالي. لكن لماذا تلوذ الأديان، والإسلام من بينها، بالصمت حيال هذا الضرر الذي يحدثه هذا الجشع؟ كيف ومتى سينهض المتديّنون لمنع هذا الإنتحار الجماعي للبشرية؟ ونحن لا نكتفي بعدم معالجة المشكلة مباشرة، بل الأسوأ من ذلك أن الأديان في الحقبة الحديثة أصبحت جزءاً من المشكلة إلى حدّ كبير. المسألة إذاً: هل ما زالت الأديان تستطيع تقديم المبادئ لأخلاق عالمية جديدة تكبح الظلم والجشع من أجل تحسين أحوال هذا الكوكب لصالح الجميع؟ هنا يكمن التحديّ الوجودي الذي تواجهه كل الأديان في حقبتنا.

إنني أعتقد اعتقاداً تاماً وصادقاً أن الدين حاجة مستمرة للبشرية. ولا يمكنني أن أتصوّر العالم خالياً مثلاً من واجب الوجود خالق العالم ومالكة ومدبر أمره. وذلك بطبيعة الحال لا يدخل في عالم "الإحتمال العلمي"، وإنما

(١) ينظر:

Eric Fromm, *The Revolution of Hope: Toward a Humanized Technology* (New York, Evanston, London: Harper & Row, 1968), 38.

عالم الميتافيزيقيا. ويمكن القول: إن وجود الله "ضرورة ميتافيزيقية"، كما عبّر عن ذلك الفيلسوف الكاثوليكي، إتيان غيلسون، تعبيراً صحيحاً^(١).

الإمام فيصل: لكن لا يرى الجميع الحقيقة على هذا النحو، إذ هناك كثير ممن لا يؤمنون بالله. وهذا يطرح مسألة الحرّية الدينية، وهي أيضاً مكّون أساس من مكّونات الديمقراطية والقيم الإسلامية التي عدّتها. ونحن بطبيعة الحال نريد أن نعرض حكمة ديننا على المجتمع بعامّة، لكننا لا نستطيع فرضها على الآخرين بسبب معتقدات ديننا الرئيسة.

د. معارف: هذا صحيح تماماً. المؤمن يرى أن خلق الكون من دون خالق أمر سخيف وغير معقول. لكن خلافاً لذلك، يعتقد غير المؤمن أو الملحد أن الإيمان بالله، الخالق، وغير المرئي في الدنيا، سخيف إذ لا يمكن تأكيده علمياً. وفي القرآن، كلمة كافر تعني: رافض، أو غير مؤمن، أو ملحد، تبعاً للسياق. وأعتقد أن وجود هاتين الفتتين - أو الثلاث إذا أضفنا اللأدرين إلى النقاش - من البشر مشكلة مستمرة أيضاً لا يمكن حلّها حلاً مرضياً إلى أن ينتهي العالم.

ومن هذا المنظور، يقرّ القرآن إقراراً تامّاً، بحقوق غير المؤمنين/ الكافرين في التعايش بسلام، باعتبارهم بشراً مع المؤمنين. والآية الآتية تؤكّد مقولتنا: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]؟ وفي آية أخرى وجيزة ولكن مكثّفة، يقول القرآن: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...﴾ [البقرة: ٢٥٦]. وقد مرّت قرون في التاريخ الإسلامي عمل خلالها الحكّام المسلمون، العادلون وغير العادلين، بروح هاتين الآيتين، أي: بعدم فرض اعتناق الإسلام على الآخرين. لماذا؟ لأنه من منظور إسلامي، كلُّ من يُكره الآخرين على اتباع دينه يكون فاقداً للثقة في دينه. ولا شك أن قبُول الدين عبر الإكراه مُناقض لمبدأ الإرادة الحرّة للمرء والإختيار الحرّ، وكلاهما أمر به الله.

(١) ينظر:

Etienne Gilson, *God and Philosophy* (New Haven: Yale University Press, 1969), 141 n. 20.

الإمام فيصل: الإيمان بالإكراه ليس إيماناً حقيقياً، لأنه ليس ناتجاً عن الإرادة الحرّة للمرء كما ذكرت. ويرتبط ذلك بالمفهوم الذي طرحه علماؤنا في اجتماعاتنا، بأن الله خلق هذه الحياة بمثابة اختبار أو ابتلاء. ولكي نستخدم إرادتنا الحرّة لاختيار المسار الصحيح، يجب أن يكون لدينا حرّية اختيار الخطأ أيضاً. وهذا أحد الأسباب التي تدعو الحكم الإسلامي إلى مساندة الحرّيات ودعمها في المجتمع.

لكن مع ذلك، كما ذكرت، هناك عواقب واضحة تترتب على المجتمع، عندما يُنحَى الله من الصورة وبشكل جماعي، بانعدام الإيمان أو اتجاهات أخرى في المجتمع.

د. معارف: نعم، فمن منظور القرآن، عندما يفقد المرء الله في حياته، يفقد ذاته تلقائياً. قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [الحشر: ١٩]. هذه الآية، في أحد معانيها، تسلط الضوء على أننا لا نستطيع أن نصبح ذواتنا الحقيقية ونسمو إلا ببحثنا عن الله، ويستتبع ذلك أن المجتمع أيضاً لا يستطيع بلوغ قدراته العليا المحتملة إلا في سعيه وراء نور الله. لكن هذه الآية تبيّن أيضاً أن لدينا القدرة والحرّية على ذكر الله ومعصيته.

إنها إرادتنا الحرّة، وبالتالي القدرة على المعصية، وهي تشكّل الاختلاف الأساس بين الإنسان والطبيعة، إذ ليس للطبيعة إرادة حرّة ولا حرّية اختيار سوى طاعة أمر الله. و"من ثم فإن الأمر الطبيعي في الطبيعة يصبح أمراً أخلاقياً عند الإنسان"، كما كتب فضل الرحمن^(١). ودور الأديان من هذه الزاوية هو نصح الإنسان ليتّبع أمر الله الأخلاقي، من أجل مصلحته وخيره في الحياة.

الإمام فيصل: ومثلما أكّدت، لا يمكن تأدية هذا الدور الديني إلا عبر أفعال الأفراد، الذين يجب عليهم أن يحيوا حياة تتسم بالعدالة والفضيلة، ويسعوا دائماً

(١) ينظر:

Rahman, Fazlur. Major Themes of the Qur'an (Minneapolis, Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980).

إلى زيادة التواضع واللطف، بدلاً من الحكم على أخلاق الآخرين. وعندما تترجم الفلسفات والهداية الجميلة في ديننا إلى حقائق يومية بين الأفراد، فسينير نور الله مجتمعاتنا. هذا هو جوهر الإسلام الداخلي: التقوى الذاتية لوجه الله فحسب.

د. معارف: صحيح. الدين باعتباره مصدراً لأسمى مبادئ الإنسانية، لا يبقى إلا ما دامت هذه المبادئ تؤدي وظيفتها أداءً ملموساً في الحياة الإنسانية. وبخلاف ذلك، تصبح الأديان شعائر وطقوساً فارغة، خاوية من أهميتها ومعناها الدائمين. ونحن لا نريد أن يحدث ذلك، وبالتالي علينا أن نواصل بذل الجهود. لكن مع أن هذا التجلي الملموس لمبادئنا يبدأ بالتفاعلات اليومية بين البشر، فإنه يجب أن يتجلى على نطاق أوسع في نهاية المطاف في حكوماتنا وبلداننا. ولا بد لنا على هذا المستوى أن نحرص على العدالة، لأن العدالة وحدها تستطيع أن تنقذ الإنسانية من دمار الحضارة.

لذا فإن الإتجاهات الكبرى للإسلام الإندونيسي، تميل إلى الديمقراطية والنظام السياسي المناهض للسلطوية. وإذا نجحت الديمقراطية الراهنة في إندونيسيا في محاربة أعدائها الثلاثة القوية، وتحديداً: الفساد، والواسطة، والمحسوبية، فستكون قدوة عظيمة تحذو البلدان الإسلامية الأخرى حذوها في المستقبل.

الإمام فيصل: ولقد سعت جاهداً دون شك لضمان تقدّم هذه المبادئ الإسلامية والديمقراطية في المجتمع الإندونيسي عبر المحمّدية. شكراً لك د. معارف على أفكار العميقة وعملك الدؤوب.

کتابخانه جامعہ اسلامیہ
بیت اللہ

الشرعية والأهلية في الدولة الإسلامية

محمد جواد لاريجاني

الإمام فيصل: د. لاريجاني، بناءً على تجربتك في بناء الدولة في إيران، أود أن أناقش في مقابلتنا اليوم موضوعين مترابطين أوردتهما في مناقشات علماء مشروع دليل الشريعة، وتحديدًا العقلانية الإسلامية، وكيف تحدّد هذه العقلانية شرعية الحكم، هل تشرح لنا أولاً ماذا تعني بدائرة العقلانية الإسلامية؟

د. لاريجاني: إنها تعني أساساً الطريقة التي نتبعها في اتخاذ القرارات: الأسباب، أو الأساس المنطقي، أو الوجهة الكونية التي تقف وراء أفعالنا. فالدول تنشأ من دوائر العقلانية وبواسطتها. والدولة الإسلامية - بالمعنى الجديد للدولة القومية - تجربة حديثة نسبياً، ولا تزال البنية الخاصة التي يمكن أن تحدّد قيد التطوير. عندما أتحدّث عن الدولة الإسلامية، فإنني أعني الكيان السياسي المبني من دائرة العقلانية الإسلامية. فقبل تمكّننا من إقامة دولة إسلامية، علينا تحديد ما هي هذه العقلانية. وعندئذٍ فقط نعرف أنواع البنية التي تنتجها.

دائرة العقلانية هي الأساس الإجمالي الذي يتصرّف المرء استناداً إليه. وبالنسبة للمسلمين لا بدّ أن يستمدّ هذا الأساس من الإسلام - قرآنًا أو حديثًا - أسس الاستدلال، مثل: القياس، والإستحسان. ويشمل أيضاً: الأخلاق، والفلسفة، والعديد من العلوم الأخرى التي تنبع من القرآن والحديث. وتسهم هذه العلوم في إنشاء دائرة العقلانية التي توجّه أفعالنا.

غير أن تولّي معاوية الخلافة أدّى إلى القضاء على دائرة العقلانية الإسلامية في ما يتعلّق بالحكم. وبعد ذلك أصبحت الخلافة ملكية وراثية، جرياً على النموذجين الروماني والفارسي.

مهمّتنا اليوم هي إعادة دائرة العقلانية الإسلامية. لكنني لا أعتقد أن في استطاعتنا أن نعرف كيف ستبدو البنية الإجتماعية الإسلامية الحديثة. علينا أن نحدّد الشروط الصحيحة ونترك البنية تتطوّر من تلقاء نفسها. فمذ ستينات القرن العشرين، قرّر فريق من المفكرين الاجتماعيين والسياسيين، من أبرزهم: يورغن هابرماس، اتباع نهج تطوّري للحكم. وفي هذا النهج، لا نحدّد الغايات بل الواقع والشروط الصحيحة. ومن هناك نكتشف ما هي الغايات من دون تحديدها مسبقاً.

الإمام فيصل: هل تقترح أننا إذا حدّدنا "الواقع والشروط الإسلامية" فستتحقّق الغايات الإسلامية تلقائياً؟

د. لاريجاني: نعم إلى حدّ ما. فتحديد الشروط الإسلامية للحكومة بناءً على دائرة العقلانية أهمّ من التفلسف بشأن عظمة الأهداف. ولبعض أسوأ الأنظمة السياسية في العالم قائمة رائعة من الأهداف. لكن تحقيق هذه الأهداف أو حتى القدرة على تحقيقها مسألة مختلفة تماماً. بل إن الديمقراطيات الليبرالية لم تحقّق معظم أهدافها.

الإمام فيصل: لكن، ألا نحتاج إلى بعض الأهداف العامّة إذا أردنا توجيه أفعالنا؟ فكيف نؤطر أفعالنا من دون غاية أو هدف؟

د. لاريجاني: يمكننا أن نتحدّث عن أهداف عامّة بالطبع، ودائرة العقلانية الإسلامية توفر ذلك. لكن على الحكومات أن تكون واقعية جداً، وشفافة، وعملية عندما يتعلّق الأمر بوضع خطط لتحقيق تلك الأهداف. على سبيل المثال: تقدّم المقاصد أهدافاً واضحة للحكم، لكن لا تستطيع الحكومات دعمها بمثابة شعارات سياسية من دون الواقع والشروط الإسلامية لتحقيقها. وعلى القادة أن

يحدّدوا الخطوات الملموسة اللازمة للوصول إلى هذه الأهداف، مثلما فعلنا في مشروعنا، وقياس نجاحهم، ثم تعديل نهجهم بناءً على ذلك التقييم.

لكن أودّ أن أشير إلى أن الهدف النهائي للمقاصد، وأي من أفعالنا في الواقع، بناءً على تعاليم أئمة الشيعة، هو الوصول إلى السعادة الإنسانية. وسعادة البشر هي الإختبار النهائي لعافية المجتمع. وتلك ليست سعادة مؤقتة، وإنما تشير إلى سعادة دائمة، مماثلة لما أسماه الفلاسفة اليونانيون: "يودامونيا". كما أن فهم اليونانيين للسياسة يشمل التركيز على الأخلاق، التي فسّرت بأنها الطريقة التي على الناس التصرف بها في حياتهم الخاصة، ثم كيف يجب أن يشاركوا في حياتهم العامّة، أي بعبارة أخرى: الحكومة. وفي دائرة العقلانية الإسلامية، يحقق المرء السعادة باكتساب الحكمة، وأداء العمل الصالح. لكن لتسهيل سعي المرء وراء السعادة، علينا إقامة نظام اجتماعي يحمينا ويساعدنا في هذا المسعى.

هذه السعادة، السعادة الدائمة، هي الهدف المنشود وحالة كل من يحقق الحدود القصوى لقدراته. إنها ليست مجرد سعادة، وقد يكون الإزدهار الإنساني ترجمة أكثر دقة لها. ووفقاً لهذه الرؤية، فإن الغاية العظمى للدولة هي التشجيع على تحقيق القدرات الإنسانية، أو تشجيع الإزدهار الإنساني بعبارة أخرى.

الإمام فيصل: يذكرني ذلك بإعلان الإستقلال الأميركي الذي يؤكّد أن الله الخالق منح الإنسان حقوقاً معيّنة غير قابلة للتصرف، ومن بينها: الحياة، والحرية، و"السعي وراء السعادة". البشر ينشئون الحكومة لضمان هذه الحقوق، وبخاصة حقّ السعي وراء السعادة. ولا شكّ في أن الديمقراطيات الليبرالية تسعى لتوفير الأمن، والحرية، والمساعدة لتسهيل تحقيق سعادة مواطنيها إلى حدّ كبير.

د. لاري جاني: تقوم شرعية الحكومة على قدرتها على جلب السعادة لشعبها، كما ينصّ إعلان الإستقلال الأميركي. غير أن هناك اختلافاً رئيساً على مستوى الرؤية بين العقلانية الإسلامية وعقلانية الديمقراطية الليبرالية. ويكمن الإختلاف بين الدولة الإسلامية والنظام الديمقراطي الليبرالي في كيفية تعريف السعادة وتحقيقها.

الدول الغربية تقوم على العقلانية العلمانية الليبرالية. والشروط الأساسية لهذا المجتمع هي حرية الكلمة، والوسائل الديمقراطية للوصول إلى السلطة، والفرص المتساوية أمام الجميع في كسب تلك السلطة. وما نشاهده في العالم اليوم هو نتيجة عملية تطورية تستند إلى الأفكار والمبادئ التي وُضعت في عصر التنوير وبعده. والسعادة تترك لتصور الفرد، وليس على الدولة في هذا السياق أن تقرّ أي مفهوم خاص للسعادة. ودورها في تسهيل السعادة هو: توفير الأمن، وضمان أكبر حرية ممكنة للأفراد، لتحديد أفكارهم عن السعادة والعمل على تحقيقها. هذا التركيز على الحرية ناتج عن عدم وجود مفهوم محدد للسعادة.

أمّا في الدولة الإسلامية فالأمر مختلف، إذ تقوم هذه الدولة على أساس العقلانية الإسلامية، ويعني ذلك أن السعادة في الدولة الإسلامية تُفهم على أنها الحكمة والخصال الحميدة. خلافاً للديمقراطيات الليبرالية التي تترك تحديد معنى السعادة للفرد.

الإمام فيصل: إنني أرى أن قدرة الحكومة على تحقيق المقاصد تؤسّس لسعادة الناس وبالتالي تحدّدها. وهكذا عندما يتمتع الناس بالصحة والحياة الآمنة، وتُحفظ كرامتهم، ويتمتعون بالرفاه المادي، وحياة أسرية جيدة، ويستطيعون ممارسة معتقداتهم الدينية، ومتابعة مساعيهم الفكرية بحرية... فإنهم يكونون سعداء. وهذا برأيي تعريف إسلامي لسعادة البشر يمكن أن ينجح مع جميع الشعوب، مسلمين وغير مسلمين. وبالنظر إلى تاريخنا في أخذ ما ينجح من التقاليد الأخرى، فلماذا لا يعتمد المسلمون البنية المدنية التي تنشأ عن دائرة عقلانية أخرى؟ وكثير من آليات السلطة لدينا مستمدّة من الليبرالية الغربية في النهاية.

د. لاريجاني: جاءني أحد الأشخاص ذات يوم في إسطنبول وقال: "الثورة الإسلامية لم تأت بأي شيء جديد. فبنية السلطة لديكم، وطريقة فصل السلطات، والمؤسسات المنوطة بالسلطة تستند جميعاً إلى النماذج الغربية". هناك شيء من

الصحة في ذلك، لكننا لا نعمل في فراغ. علينا الاستفادة من هذه النماذج ونرى كيف تتطور في إطار دائرة العقلانية الإسلامية. فعندما كنا نكتب الدستور الإيراني وضعنا الدستورين الأميركي والفرنسي أمامنا، لكننا عملنا من خلال معاييرنا. وقد رأينا أنهما يفتقران بهذا الخصوص إلى الشرعية، لذا أدخلنا مفهوم ولاية الفقيه. لكنهما أديا عملاً رائعاً في ما يتعلّق بالموافقة. واستناداً إلى سابقتهما، كتبنا في دستورنا أن كل قرار يجب أن يستند إلى الموافقة عبر آلية التصويت.

الإمام فيصل: أشار تون عبد الحميد إلى نقطة مهمّة في هذا الصدد. فبتعريف الشريعة الإسلامية بأنها "أيّ تشريع أو قانون لا يتعارض مع روح الإسلام"، فإننا نوّسع هذه الصيغة ونعلن أن كل ما لا يتعارض مع الإسلام هو "إسلامي" بحكم الواقع. وأنا أدرك أن ذلك هو أساس ما كنت تقوله، وتحديداً أن نهج العقلانية الإسلامية هو أن نقبل حقائق العالم، ونزيل منها العناصر التي تتعارض معه. وبخلاف ذلك، فإن كل شيء مقبول - فرَضِيّاً - من الناحية الإسلامية. وعلينا أن نبقي فهمنا للتراث الفقهي مفتوحاً على التأويل، من أجل معالجة المسائل الجديدة التي نواجهها اليوم.

وتلخيصاً لما تقدّم، أنت تقول: إنّ مبرّر وجود الدولة الإسلامية هو تسهيل سعادة مواطنيها. وتفسير هذه السعادة، بالإضافة إلى الشروط التي نضعها لتحقيقها، في ما تسمّيه دائرة العقلانية الإسلامية. ويمكننا اعتماد البنية أو القوانين المطوّرة داخل دائرة عقلانية أخرى، ما دامت توحى بالإتساق مع العقلانية الإسلامية، أو لا تتناقض معها. لكن هل من الممكن أن نتغاضى عن أي أحكام شرعية، مثل: العقوبات، إذ شعرنا أنها لم تعد تخدم غايات هذه العقلانية في سياق الوقت الحاضر؟

د. لاريجاني: نعم، وللقيام بذلك فإن علينا إعادة ربط أحكام الشريعة بمقاصدها. وهنا نجد أن النهج القائم على المقاصد مفيد جداً. أي عندما ننظر في مقاصد العقوبات الإسلامية. لناخذ عقوبة قطع يد من يسرق. هناك أشخاص

يسرقون مليارات الدولارات ولا يعاقبون، ولن تتحقق العدالة إذا قطعنا يد من يسرق من دكان للبقالة. الفلسفة والمقصد من هذه العقوبات هو الردع لا الانتقام. والقرآن يؤكد دائماً أن الصفح والعتف أعظم. وإذا نظرنا في الرجم على سبيل المثال، فإن رجم زوجين في وسط طهران لا يردع الناس عن ارتكاب الزنا. بل إنه يولّد التعاطف معهما. وإذا كان لهذه الأحكام مفعول معاكس، فإن علينا تعليقها أو تغييرها. وهنا يجب أن نراعي مقصد الحكم، والآثار المترتبة على تطبيقه في المجتمع في ضوء المقصد، والمصلحة، والمصالح الفضلى للناس.

علينا الاعتراف بأن المفاهيم التي نستخدمها تغيرت مع الزمن. بل إن طبيعة الحياة نفسها تغيرت. يعتقد بعض الأشخاص أن علينا التراجع بضعة قرون إلى الوراء لإنشاء دولة إسلامية، وبعد ذلك يمكننا التقدم إلى الأمام. أنا لا أوافق على ذلك. علينا أن نبدأ حيث نحن الآن. وإذا كان ذلك ينطوي على استخدام كل المؤسسات والمفاهيم الأجنبية المتاحة لنا، فليكن ذلك. فعلينا الإقرار بحقائق الحياة الإنسانية لا رفضها.

الإمام فيصل: يذكرني ذلك بوجهة نظر حميّة، بأن علينا أن نقرأ حقائق وضعنا بالترافق مع الحقائق الموجودة في القرآن. ومن خلال العقل، وهو ملكة وهبها الله لنا، يمكننا قراءة هاتين الحقيقتين في الوقت نفسه، وبالتالي اكتشاف الهدى الخاص بوضعنا الحالي.

د. لاريجاني: لكل القوانين سياق خاص بها، وعلينا أن نكون حساسين لذلك السياق عندما نشرع. عند قراءة هاتين الحقيقتين معاً - حالتنا، والهدى داخل ديننا - فإن علينا أن نقرّ بأن الشريعة ليست نظاماً مصنّفاً من القوانين يمكن تطبيقه من دون عملية. وطالما كانت هناك عمليات لتطوير الأحكام داخل الشريعة تتعلق بسياقها المعاصر، والحالة غير مختلفة في اليوم الحاضر. فالشريعة اليوم مصدر نرجع إليه، لكن التشريع عملية برلمانية تتم بالتزامن مع تطوّر الدولة. ولا يستطيع القضاء الحكم إلا بناء على القوانين التي نضعها في البرلمان، ولذلك فإننا بحاجة

إلى الإعتدال أكثر على عقلنا عند وضع القوانين في هذا السياق الجديد.

في الواقع العقل هو المصدر الأول للشريعة في الفقه الشيعي. ونحن بحاجة إليه لفهم الأحكام الفقهية. والقرآن نفسه يحضنا باستمرار على أعمال العقل في فهم العالم. ويعود إلينا تفسير هدي القرآن في ما يتعلق بحالتنا.

ولذلك أهمية كبيرة إذ لو أهمل السياق، وغُض الطرف عن تفاصيل الحالة الخاصة، فإننا ستبع نهجاً مماثلاً لنهج طالبان تجاه الإسلام، وهو نهج منفصل عن الحاضر بتطبيق عقلانية لا تلائم زماننا أو مكاننا، ولا تتقبل الواقع الإنساني.

الإمام فيصل: هذا قول سديد يا د. لاريجاني، يُبين لماذا علينا أن نحفظ مقصد "العقل" ونعزّزه في مجتمعاتنا، بحيث تكون قدراتنا العقلية ومعرفتنا بشرعنا على مستوى لا يجنبنا التعرّض للتوجّهات المتطرّفة في أوساطنا الدينية، التي لا تمتُّ بصلّة إلى ما نحتاجه في عصرنا الحاضر.

د. لاريجاني: هذا صحيح. ولكي نتصرّف وفقاً لحالتنا المحدّدة، فإننا بحاجة إلى درجة كبيرة من الحرّية السياسية. ويتعلّق قسم من مقصد العقل بحماية حرّية التعبير، والحرّيات السياسية على وجه الخصوص. وهي ليست حرّية مطلقة، إذ هناك موضوعات حسّاسة حتى في الغرب لا يُعترض عليها البتّة. لكن إذا أردنا التوصل إلى فهم جديد للإسلام، فإننا بحاجة إلى حرّية سياسية وفكرية أو أكاديمية. وبخلاف ذلك، فإن الناس سينعتون على الفور من يقول شيئاً جديداً بأنه كافر. وهذا النوع من التصرفات لن يوصلنا إلى أي مكان.

لذا يجب إعادة التوجّه المستمرّ إلى مصادر الشريعة ودائرة العقلانية التي تنشئها. ويمكننا عبر ذلك تنظيم أعمالنا وتعديلها لأجل الحالات الحاضرة والواقعية، ما يتيح لنا الفرصة لتحديد أنفسنا بأننا مسلمو زماننا، وأعني بذلك: إنشاء الأحوال التي تسهّل بروز الرجل المسلم والمرأة المسلمة الحديثين، وإنشاء المؤسسات الإسلامية الحديثة، وتطوير الحكم الإسلامي الحديث. والعقلانية الإسلامية تمنحنا هذه الأدوات.

الإمام فيصل: هل يمكن أن تقودنا تلك العقلانية، فيما ننشئ مؤسساتنا وحكوماتنا الإسلامية، إلى إنشاء ما يسميه الغرب أنظمة الحكم الديمقراطية؟
د. لاريجاني: هناك أساس للديمقراطية داخل العقلانية الإسلامية، وذلك يقودنا إلى موضوع الشرعية. فشرعية أي حكومة تنشأ من ركيزتين:
أولاً: موافقة الشعب.

وثانياً: مؤهلاتها للحكم.

وهاتان الركيزتان تدعمان مفهوم "الدولة الإسلامية" الشرعية. وترتبط سعادة الناس ووظائف الحكومة الشرعية ارتباطاً لا ينفصم بهذا الصدد. وذلك يمنحنا مفهوم الديمقراطية داخل العقلانية الإسلامية، إذ على الشعب أن يمنح الحاكم الموافقة، أو البيعة. والبيعة - تقليدياً - قَسَم يؤديه الشعب بتقديم الولاء والطاعة للحاكم. وفي المجتمع المعاصر، يعبر عن الموافقة بالتصويت وعملية الإنتخاب الواسعة، وتُطوّر على نحو أكمل باستغلال التكنولوجيا المتقدمة، للحصول على هذه الموافقة وتوكيد شفافية التصويت أو البيعة.

الإمام فيصل: دعنا ننتقل إلى مسألة الشرعية. حدّد الأستاذ غازي في بحثه شرعية الحكومة بأمرين اثنين أيضاً: موافقة الشعب، وسيادة الشريعة. ورأى أن ثمة وسيلتين لدعم سيادة الشريعة: استقلال القضاء، وقيام الحكومة بالوفاء بمقاصد الشريعة، التي تساوي من منظور دائرة العقلانية الإسلامية تسهيل الإزدهار الإنساني ورفاه مواطنيها.

لقد قلت: إنَّ على المرشّح أن يفي بشروط مسبقة قبل أن يمنح الشعب موافقته. وهذه المؤهّلات هي "الركيزة" الأخرى للشرعية. كيف نحدّد مؤهّلات القائد؟

د. لاريجاني: لا يُعتبر هيكل الحكم - الموظفون أو هيئة المسؤولين الحكوميين - مؤهلاً إلا إذا كان لديه معرفة وثيقة بمفهوم السعادة الذي ناقشناه. وهو كما أشرنا الإختلاف الأساس بين الدولة الإسلامية والدولة الديمقراطية العلمانية الليبرالية. ويجب أن يعرف الحاكم الإسلام والشريعة، بما في ذلك

مقاصد الشريعة، وطرق مقارنة القضايا الجديدة بناءً على العقلانية الإسلامية. كما يجب أن يكون لديه معرفة رئيسة بالقوانين ذات الصلة في مجالات توفير الأمن وتسهيل السعادة. ويشمل ذلك تلك الأحكام التي لا يمكن تجاوزها. ويجب أن يعرف أقسام الشريعة التي تتعلق بهذه الحالات.

الإمام فيصل: يبدو ذلك مماثلاً لموقف د. غازي من دعم سيادة الشريعة.

د. لاريجاني: نعم، لكن يجب أن نكون واضحين بأننا لا ندعم الشريعة بمعنى تطبيق الأحكام دون أي اجتهاد معاصر. يمكننا أن ندعم سيادة الشريعة كما نفعل في هذا المشروع، باستخدام المقاصد بمثابة دليل للاجتهاد وللتشريع على العموم.

الإمام فيصل: هل يمكن أن تقدّم مثلاً لمساعدة قرائنا في فهم هذه النقطة؟

د. لاريجاني: التنصّت على الهاتف مثال مثير للإهتمام. القرآن ينهى المؤمنين صراحة عن التجسس، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا...﴾ [الحجرات: ١٢]، كما أن قسماً من مقصد العِرض يُعنى بحماية خصوصية الفرد. غير أن قسماً من مقصد النفس يعنى بحماية الأمن القومي. لذا لا يمكننا أن نطبّق هذا الأمر الإلهي الذي ينهى عن التجسس من دون بعض الاجتهاد.

ما مقدار ما يُسمح للحكومة بالاستماع إليه، وتسجيل المحادثات الشخصية لمواطنيها الأفراد، حتى عندما يكون هناك مسألة تتعلق بالأمن القومي تبرّر القيام بذلك؟ من الناحية المثالية، يجب أن تحدّد مجموعة من القوانين حدود هذا التجسس، بطريقة لا تنتهك حرمة حياة الفرد الخصوصية. لكن الحاكم لا يعنى من مسؤولياته بالمعنى الإسلامي أو من منظور الشريعة، حتى إذا كانت هذه القوانين غير واضحة.

لذا يجب أن يكون قادراً على التوصل إلى حدود التجسس - بالإضافة إلى المسائل الأخرى - عبر ممارسة الاجتهاد. ولذلك من المهم أن يكون الحاكم متقناً للشريعة، أو حتى مجتهداً.

الإمام فيصل: أو يكون لديه آلية على الأقل لضمان مراعاة الأوامر الأخلاقية الإسلامية في صنع القوانين. في ماليزيا - على سبيل المثال - يوجد لدى البرلمان - لهذه الغاية بالذات - لجنة شرعية تشرف على أعمال التشريع كلها، لضمان عدم تعارض أي قانون مع الشريعة. لذا ليس من الضروري أن يكون الحاكم مجتهداً، فذلك مثال سامٍ قد لا يكون عملياً جداً. كيف يتم الأمر في إيران؟

د. لاريجاني: صحيح، لن يكون كل من يشغل منصباً عالمياً في الشريعة. في إيران على سبيل المثال، هناك نظام من الضوابط والزواجر يتضمّن المجتهدين في مختلف المراحل. وعلى المستوى الأعلى، يعيّن أحد آيات الله، وهو مجتهد يراقب الرئيس الإيراني إذا تصرف (أو تصرفت) تصرفاً خاطئاً. ولدنا أيضاً مجلس الأوصياء الذي يدقّق في تشريع البرلمان، الذي يتعيّن على أعضائه وضع قوانين تعالج القضايا الفعلية دون الخروج عن حدود الإسلام. وفي إيران، يتحلّى أعضاء البرلمان ومجلس الأوصياء بالمؤهّلات للقيام بذلك بالضبط. وهم يحدّدون إذا كان قانون ما يتعارض مع الدستور الإيراني أو الشريعة الإسلامية. لذا فإن قضايا المؤهّلات لا تنطبق على حاكم البلد فحسب، وإنما على الهيئات التشريعية، والقضائية، والتنفيذية.

الإمام فيصل: بالحديث عن المؤهّلات، يعتقد بعض الأشخاص من داخل التراث السنّي أن شرعية الحاكم تقاس - بالدرجة الأولى - بقدرته على إدارة شؤون الناس جيداً. كيف تنظر، وفقاً للتراث الشيعي، إلى حكومة اكتسبت السلطة من دون شرعية كاملة، لكنها قادرة على تحقيق النجاح على الأرض؟ بعبارة أخرى، هل من الأفضل أن يكون لدينا حكومة شرعية ذات إنجازات محدودة، أو حكومة غير شرعية ذات إنجازات عديدة؟

د. لاريجاني: لا يمكننا أن نعدّ إنجازات الحاكم جُزافاً بصرف النظر عما إذا كان حكمه قد تحقّق بوسائل مشروعة أو إذا كان يحكم بالعدل. ومثل هذا التقييم للحكّام القائم على الإنجازات يجعلنا نهمل القضايا الأساسية للشرعية وأساليب الحكم.

وهذا اختلاف بين الشيعة والسنة إلى حدّ ما. وفي نهاية المطاف، لا تعتبر الحكومة جزءاً من الشريعة في التراث السنّي. فهي قضية مهارة تقنية أو تكنوقراطية. وقد رأى بعض العلماء أنه لا يهّم كيف وصل الحاكم إلى السلطة ما دام يؤدي عمله. بل إن بعضهم حدّد الطرق الأربع لاكتساب السلطة: البيعة، أو الإجماع، أو الإرث، أو السيف. والشيعة يخالفون ذلك. فالدين الذي يبيّن أهميّة فرك الأسنان ورائحة الفم الزكيّة لا يمكن أن يعتصم بالصمت بشأن الحكم. وتجدر الإشارة إلى أن بعض العلماء السنة البارزين يقرّون هذا الموقف. بل إنّ أبا حنيفة رحمه الله استشهد لوقوفه في وجه خليفة غير شرعي.

لذا إجابة عن سؤالك، فإن اتّباع حاكم غير شرعي يستخدم أساليب غامضة للحكم، من أجل تحقيق إنجازات على الأرض غير مقبول، حتى على المدى القصير. قارن بين الإمام علي بن أبي طالب^(١) ومعاوية بن أبي سفيان. لقد كان حكم الإمام علي أكثر نجاحاً لأنه كان شرعياً، وكفوّاً، وأساليب حكمه عادلة. ومع أنه لم يحقق كل أهداف حكمه، واغتيل في النهاية في الكوفة، فإن حكمه كان أعدل من حكم معاوية الذي سجن وقتل العديد من الأشخاص، وبدّد نقود بيت المال.

وعند مقارنة الإمام علي بمعاوية، شدّد عالم القرن الرابع عشر العظيم، ابن خلدون، على إنجازات معاوية الكثيرة في تطوير أنحاء من العالم الإسلامي. ولاحظ في بعض الأحيان أن حكمه كان أفضل من حكم الإمام علي بسبب هذه الإنجازات، مغفلاً تماماً مسألة الشرعية وأسلوب حكمهما المختلفين تماماً.

لا يمكن أن تكون الإنجازات المعيار الوحيد لقياس نجاح الحاكم، ويرجع ذلك أساساً إلى أن نجاح جهوده يتجاوز سلطته، إذ يتأثر النجاح في نهاية المطاف بالسياق المحلي والعالمي. لكن إذا كان الحاكم شرعياً وحكم بالعدل وفقاً

(١) علي ابن عم النبي وزوج ابنته عندما أصبح الخليفة الرابع واجه معارضة حاكم سورية معاوية، بدأ معاوية حملة ضد علي عام ٦٥٧م في معركة صفين التي انتهت بلا منتصر، ولكن عندما تم اغتيال علي عام ٦٦١م استلم معاوية الخلافة وبدأ بذلك العهد الأموي من مقره في دمشق.

لمبادئ الشريعة، فإن ذلك يعدُّ الحكومةَ أفضلَ إعدادٍ للنجاح، لكن النجاح من عند الله وحده. وهكذا فإن نجاح الحاكم تحدده طريقة حكمه أكثر من مقدار الأهداف التي حققها.

الإمام فيصل: مع ذلك ما زال كثيرون يقولون: إنه يجب قياس الحكومات بإنجازاتها أو ما تحقّقه من حيث المخرجات السياسية، بغض النظر عن كيفية قيامها بذلك، ويجب أن يكون ذلك جزءاً من تحديد شرعيّتها.

د. لاري جاني: سرعان ما تصبح الطبيعة الحقيقية للدولة شقافة عندما نتفحص شرعيّتها، وذلك مهمّ لسببين:

أولاً: العدالة التي تتحقّق عن طريق دولة مقامة على ظلم أساسي ستظلّ دائماً غير شرعيّة.

ثانياً: الناس بحاجة إلى حكومة شرعية، ليشعروا أن لديهم حصّة في مجتمعهم. وعندما يشعرون بالمشاركة، تصبح الحكومة حكومتنا، حكومة الشعب، من الشعب، ولأجل الشعب. أما الحاكم غير الشرعي الذي يوفّر الغذاء والراحة لشعبه، فإنه لا يقدّم لهم خدمة. فحياتهم تتوقّف عليه، وإذا ذهب تفرّقوا. الحكومة الشرعية الرشيدة تأتي من الشعب، وتطوّر بواسطة الشعب حكماً أكثر نضجاً وتطوّراً، وتدوم بعد وفاة الأفراد.

لكن على الرغم من الأهميّة الكبرى للشرعية، فإن ذلك لا يعني إغفال الأهلية على الإطلاق. ربما تكون الحكومة شرعية، لكنها تفتقر إلى الأهلية، وغير قادرة على تحقيق وعودها. وفي النهاية يجب أن تتحلّى الحكومة بالشرعية والأهلية، بل إن الشرعية تساعد في ضمان الأهلية، لأنها تستند إلى مؤهلات الحاكم وإرادة الشعب. وما أريد التشديد عليه هو أن الحكومة لا تقاس بالنتائج أو الإنجازات فحسب.

الإمام فيصل: من الواضح أن الشرعية والأهلية ضروريتان، ولا يكفي كل منهما بمفرده. إذا كان رأس الدولة أو أعضاء المجلس التشريعي يفتقرون إلى الخبرة الأمنية

أو الإختصاص قبل شغل المنصب، فإنهم لن يتمكنوا من توفير الأمن عندما يتولون المنصب. أو كما أشرت أنت، إذا كانوا لا يدركون تعريف السعادة، فإنهم لن يساعدوا المجتمع في تحقيقها. وأنا أرى أن ذلك يجب أن ينص عليه دستور البلد. وبالنظر إلى أن الشرعية والأهلية مهمتان للحكم الرشيد، كيف تعرّف الكفاءة أو تقيسها؟

د. لاريجاني: الكفاءة تُعنى بالخطوات التي يجب أن يتخذها الحاكم أو الحكومة لإتقان الحكم. والأهلية المطلوبة أساسية جداً في الواقع: فعلى الحاكم أن يكون لديه صورة واقعية عن موقع البلد في العالم، ورؤية واضحة وواسعة عن المكان الذي تريد أن تبلغه الأمة، وخطّة عمل واقعية، وبعدهد عليه أن يستغلّ الموارد الطبيعية والبشرية للبلد بكفاءة لخدمة تلك الخطّة.

تتحقّق الناحية الأولى من أهلية الحاكم - أعني: تصوّره لموقع البلد في العالم - باستخدام أساليب تتسم بالكفاءة، وتستند إلى المعرفة، مثل: استشارة الخبراء. ومن الوظائف الأساسية للدولة اتخاذ القرارات التي تنفّذها بعد ذلك. لذا يجب أن تكون هذه القرارات ذات صلة قوية بالواقع. ولكي يكون لدى الحاكم صورة واضحة وواقعية عن موقع البلد، فإن عليه ألا يكون مهتمّاً بذاته. وعليه أن ينظر دائماً في قابلية خطأ أفكاره، وأن يتواضع أمام معرفة الآخرين. وعليه الإعتماد على خبرة الآخرين.

الإمام فيصل: أيمن أن تقدّم لنا مثلاً عملياً عما تعنيه هنا؟

د. لاريجاني: نعم. تصوّر حكومة مليئة بالحكّام الأذكياء الذين يتّخذون قرارات صحيحة، لكنهم يجهلون مع ذلك دور الخبراء. إنهم يكونون معرّضين للخطأ. فإذا أحاط القائد نفسه بمن يعيد توكيد أفكاره، فإنه يعزل نفسه تماماً عن الواقع على الأرض، واحتياجات شعبه ورغبته. وذلك خطأ. يجب أن تستند القرارات إلى صورة واقعية عن الحالة في البلد، لا إلى ما يعتقد الحاكم أو يرغب فيه. وعلينا جميعاً، وبخاصة الحكّام، أن نعترف بتواضع بقابلية خطأ أفكارنا. وعلينا الإعتماد على الخبراء والمستشارين الأكفاء.

الناحية الثانية للأهلية أن يكون لدى الحكّام رؤية واسعة أو عالمية. والحكّام الذين يفتقرون إلى الرؤية يعجزون عن التقدّم في الشؤون اليومية والدينية ويفشلون.

الإمام فيصل: هل تشرح لنا ما تعنيه "بالرؤية العالمية"؟

د. لاريجاني: امتلاك رؤية عالمية يعني أن تكون أجندة صورته الكبيرة متوافقة مع اهتمامات مواطنيه والواقع، لا سيما في ما يتعلّق بالأمن، وتوفير بيئة يستطيع أن يحقّق فيها المواطنون السعادة. ويجب ألاّ تعكس طموحه الشخصي. فإذا كان لدى حاكم شهية لفتح بلدان أخرى، فإنه لا يستطيع تنفيذ تلك الرؤية باعتبارها رؤية شرعية للدولة، كما أن ذلك ليس جزءاً من دور رئيس الدولة. ومن الواضح أن واجب الرئيس هو تحقيق الأمن لشعبه، ورعاية بيئة تقود إلى ازدهار شعبه وسعادته. الرؤية التي تنسجم مع هذين الواجبين هي رؤية شرعية. والرؤية التي تصدر عن الطموح الشخصي رؤية غير شرعية. وهكذا، يجب أن تمرّ هذه الرؤية عبر ضوابط وزواجر متينة قبل اعتمادها عبر الآليات القانونية للدولة.

ثالثاً، بعد الحصول على صورة واقعية عن حقائق الدولة وصياغة رؤية جيدة، على الحاكم أن يضع خطة عمل واضحة لكل المشاريع، يتم تقويمها بل تعديلها أثناء التنفيذ. وذلك مهمّ على وجه الخصوص عندما ننظر في طبيعة السياسة نفسها. فالسياسيون يريدون دائماً أن يعتبرهم ناخبوهم ناجحين، ما يعني أنهم غالباً ما يفضلون أن تكون أهدافهم غير واضحة. بل إنهم يتجنّبون في الواقع وضع خطة عمل واضحة، والأهم من ذلك أنهم يتملّصون من المساءلة. وهذا من الأماكن التي يفيد فيها نظام المقاصد كثيراً. فهو يوفر لنا طريقة لمساءلة الحكّام والحكومات أمام شعوبهم.

المساءلة ضرورية لضمان أن تمثّل الحكومة الشعب تمثيلاً كافياً. ولكن قبل إخضاع الحكومات للمساءلة، يجب اختيار موظفيها بعناية. وفي حديث أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: "فإذا ضيّعت الأمانة فانتظر الساعة". قال: كيف

إضاعتها؟ قال: "إذا وُسد الأمر إلى غير أهله فانظر السّاعة"^(١). الفكرة من وراء هذا الحديث أن من مسؤولية الحاكم أن يكلف الأشخاص الأكفاء بإدارة شؤون الأُمَّة بحيث توجّه موارد الأُمَّة على أفضل نحو.

ويرتبط ذلك بالناحية الرابعة للأهلية: الإستغلال الفعّال للموارد المادية والبشرية للبلد، في خدمة خطة عمل الحكومة الواضحة والواقعية. فعلى الحاكم أن يستغلّ الموارد المتاحة له بأحكام الطرق وأكثرها فعالية. والموارد البشرية هي المورد الأهمّ المتاح له، بل إنها تتقدّم على الموارد المادية. وفي الإسلام، من غير المقبول إطلاقاً أن تعتمد الحكومة على النفط، أو المناجم، أو الموارد المادية الأخرى اعتماداً رئيساً في حين تؤخّر مواردها البشرية إلى مركز ثانوي. ومن المؤسف أن ذلك من المشكلات المزمّنة للعالم الإسلامي اليوم.

الإمام فيصل: أرجو أن تقدّم مزيداً من التفصيل عن هذه النقطة، بأن حكومات العالم الإسلامي المعاصرة فشلت في استغلال قدرات مواطنيها.

د. لاريجاني: غالباً ما تهمل قدرات المواطنين بسبب الإستمرار في العمل بآليات فاشلة. وتشكّل المحسوبية، بالدرجة الأولى، مصدراً رئيساً لفساد الجودة، وهي بمثابة سرطان للعديد من الحكومات.

إن تعيين الوزراء، والمستشارين، والموظفين الرئيسيين الآخرين مهمّ جداً، لأن الناس يتلقّون التوجيه ممن يشغلون أعلى المستويات في المجتمع والحكومة، ويحاكونهم. ونتيجة لذلك يجب تعيين من لديهم أفضل المؤهلات في المناصب الملائمة لهم. وقد أقرّ النبي محمد ﷺ هذه الفكرة. وتعجّب ذات مرّة من أنه لم يجد أتقى من أبي ذرّ الغفاري. ومع ذلك فإنه نصح أبا ذرّ في مناسبة أخرى بعدم قبول أي منصب عام لأنه لا يستطيع أن يحكم^(٢)، أي: إنّه يفتقر إلى

(١) البخاري، الصحيح، رقم: ٥٩.

(٢) يشير إلى ما رواه أبو ذرّ، قال: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَلَا تَسْتَعْمِلُنِي؟ قَالَ: فَضْرَبَ بِيَدِهِ عَلَيَّ مَنْكِبِي، ثُمَّ قَالَ: "يَا أَبَا ذرّ، إِنَّكَ ضَعِيفٌ، وَإِنَّهَا أَمَانَةٌ، وَإِنَّهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ خِزْيٌ وَنَدَامَةٌ، إِلَّا مَنْ أَخَذَهَا بِحَقِّهَا، وَأَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ فِيهَا". أخرجه مسلم، الصحيح، رقم: ١٨٢٥.

الخبرة التقنية والسمات المطلوبة ليكون قائداً. ويوضح هذا الحديث بصيرة النبي ﷺ في تحديد القدرات الفريدة للآخرين. فقد أدرك وجوب منحهم مناصب تتوافق مع مهاراتهم المحددة. وذلك يوضح أن التقوى وحدها غير كافية للحكم الذي يتطلب مهارات وقدرات أخرى.

الإمام فيصل: لماذا تفشل الحكومات في تعيين الأشخاص الأكفاء في المناصب الحكومية الرئيسة؟

د. لاريجاني: السياسيون يفضلون أن تستند التعيينات إلى درجة ولاء المرشح لهم، بدلاً من أهليته في مجاله. كما أن الأشخاص الذين يمتلكون مؤهلات عالية لا يكونون معتادين على طاعة الأوامر، ما يجعلهم أيضاً أقل جاذبية للسياسيين. غير أن هذا القصر في النظر يمكن أن يدمر المجتمع. وقد نقل عن الإمام علي قوله: إن تفضيل الجهال وتقهير الأفاضل يمكن أن يدمر الحكم. فذلك ينشئ نظاماً توسط الجودة الذي يبدأ بالرأس وينتشر بسرعة إلى المؤسسة بأكملها، ويضعف المجتمع في هذه العملية ويدمره في نهاية المطاف.

الإمام فيصل: هذه نقطة عظيمة يا د. لاريجاني. ذكرت سابقاً أن نظام المقاصد مفيد بمثابة منهجية في إخضاع الحكام والحكومات للمساءلة أمام شعوبهم، كما أنه محكّ لمقدار تطور إسلامية المجتمع. كيف تتلاءم المقاصد مع هذه الرؤية للأهلية الحكومية؟

د. لاريجاني: المقاصد ضرورية للأهلية. وهي وسيلة لقياس حكومتنا، وتوفّر لنا مقارنات مرجعية. ولذلك فإننا ندعم نهج المقاصد في مشروع دليل الشريعة، باعتباره خطوة أولى للقياس وإخضاع الحكومات للمساءلة. ونحن في إيران نرحّب بها وسيلة لوضع أنفسنا تحت المراقبة. لكن علينا أن نتخذ خطوات أخرى في المستقبل لتقويم الشريعة أيضاً. وعلينا أن نقدح العقول ونطلق المناقشات التي تتوجّه إلى وضع نماذج حكومية واجتماعية إسلامية للقرن الحادي والعشرين. وللقيام بذلك علينا التحدّث بحريّة، والنظر في جميع العواقب

التي ترتبها دائرة العقلانية الإسلامية، في ما يتعلّق بتجربة "الدولة الإسلامية"
وتطوّرها.

الإمام فيصل: شكراً لك يا د. لاريجاني على أفكارك بشأن الدولة الإسلامية،
وكيف تتصل بها مسائلنا الشرعية والأهلية.

حقوق الإنسان والحكم الإسلامي

في المقابلة الأولى في هذا الفصل، يناقش د. طاهر محمود كيف عبّر عن حقوق الإنسان والحكم الرشيد، في الخطابات الفقهية الإسلامية، قبل وقت طويل من أن تصبح معياراً في الغرب. ويشدّد على الحاجة إلى مواجهة الجهل في المجتمع المسلم العالمي، حيال الحقوق والمسؤوليات كما يبيّنهما القرآن والسنة. وبعد ذلك يناقش أمثلة مختلفة من اليوم الحاضر، عن الدور الذي يؤدّيه الإسلام في الدول ذات الأقلية المسلمة. وباستخدام موطنه الهند مثلاً، يستعرض العواقب المترتبة على دولة لا تعترف بأي دين رسمي، لكنها تسمح للطوائف الدينية بتسيير شؤونها الدينية وفقاً لقانونها الديني الخاص.

وفي المقابلة الثانية، يناقش د. رجب سنتورك فكرة إسلامية أصيلة عن الحقوق الشاملة بناءً على عصمة الجميع باعتبارهم آدميين. ويستلهم الدروس المستفادة من حكم الإمبراطورية العثمانية لمجتمع تعدّدي، من أجل تقديم الحلول للتحديات المعاصرة للحكم الإسلامي. وتشكّل أمثلته عن تراث الآدمية الخاص بالإمبراطورية العثمانية، توليفاً للتراث الإسلامي مع المفاهيم الحديثة لحقوق الإنسان.

كما يناقش إلغاء حالة الذمّة، وأن أول برلمان عثماني كان يضمّ أعداداً متساوية تقريباً من المندوبين المسلمين وغير المسلمين، وأن إصلاحات "التنظيمات" شملت ما يعرف اليوم بأنه أول إعلان رسمي لحقوق الإنسان، صادر عن دولة ذات غالبية مسلمة. ويؤكد سنتورك، متحسراً على "فقدان الذاكرة

الجماعية" في أوساط المسلمين الحديثين، الذي جعل التطوّرات الحاصلة في الإمبراطورية العثمانية شبه منسيّة، أننا إذا تعلّمنا الدروس، فإنها ستعزّز حالة حقوق الإنسان التي يتمتّع بها المواطنون في البلدان ذات الغالبية المسلمة.

الحقوق والمسؤوليات في القرآن والسنة

طاهر محمود

الإمام فيصل: في أحد مؤتمرات مشروع دليل الشريعة، أطلعنا يا د. طاهر على اقتباس من محام أوروبي في أوائل القرن العشرين، يقول: إن الخطاب الفقهي الإسلامي عبّر بوضوح عن مفاهيم حقوق الإنسان ومعايير الحكم الرشيد، ذات المكانة المركزية في الغرب الحديث، قبل أن تصبح معياراً في الغرب بوقت طويل.

د. محمود: نعم، والإقتباس من الكونت ليون أوستوروغ الذي كان مستشاراً قانونياً للحكومة العثمانية، وأستاذاً للشريعة الإسلامية في جامعة لندن. ومع أنه غريب عن تراثنا، فقد أقرّ بأن نصوصنا المقدّسة عبّرت عن المبادئ الرئيسة لحقوق الإنسان والحكم التعاقدية، وأن مجتمعاتنا المبكرة تقبلتها قبل وقت طويل من أن تصبح قيماً غربية. غير أن من المؤسف أن مجتمعاتنا نسيت هذا الأساس أو تغاضت عنه، وتتصوّر الآن بسبب الجهل أن هذه المبادئ نشأت في الغرب.

الإمام فيصل: بل إن بعض الأشخاص يتصوّرون أن هذه المبادئ تتعارض مع تراثنا، كما لو أن مبادئ حقوق الإنسان والديمقراطية كانت إملاءات إمبريالية فرضها الغرب!

د. محمود: لذلك من المهم أن يكون لدينا فهم راسخ للمصادر التأسيسية لديتنا. غير أن الأدلة والمراقبة اليومية للأحداث في المجتمع المسلم، تقود إلى

استنتاج ثابت بأن شرع الإسلام يتعرّض لسوء فهم رهيب من قبل المسلمين وغير المسلمين على حدّ سواء في العديد من البلدان، بسبب إساءة استخدامه من قبل المسلمين أنفسهم للأسف. ومن المفارقات أن المسلمين يسيئون تمثيل شريعتهم، اعتقاداً منهم بأن ما يقومون به هو ما تفرضه الشريعة في الواقع. وينبع ذلك من الجهل العميق.

الإمام فيصل: ما الذي نجعله بالضبط؟

د. محمود: حقوقنا ومسؤولياتنا مستمدة من مصدرين أساسيين من مصادر شريعتنا: القرآن، وسنة النبي ﷺ. فعلى الرغم من أنهما النصان التأسيسيّان لدينا، فإن العديد من المجتمعات الإسلامية المعاصرة نسيت بعض مبادئها الأساسية أو تناستها. وللتعامل مع هذه المسألة، لا بدّ من أن نفهم فهمًا وافيًا الحقوق والمسؤوليات التي يعدّها هذان المصدران الرئيسان لدينا.

إن آيات الأحكام في القرآن لا تقدّم معادلة شاملة في القانون تعالج جميع الأحكام التفصيلية، لكن التشريع القرآني نفسه ضَمَّ إليه باطراد نسيج واسع من الأحكام الصادرة عن النبي ﷺ، وأتباعه، ومن تلاهم، وأعلام الفقه المبكّرين، واحداً تلو الآخر. لكن هذه الآيات القرآنية تشكّل نواة نظامنا القانوني.

الإمام فيصل: ماذا تخبرنا هذه المصادر عن حقوقنا ومسؤولياتنا في مجتمع يدّعي أنه يقوم على المبادئ الإسلامية؟

د. محمود: يجب أن نوضح أننا لا نتحدّث عن الحقوق فحسب، وإنما عن المسؤوليات أيضاً، إذ يجب أن يكون هناك تبادلٌ في العلاقات الرسمية للمجتمع.

الإمام فيصل: هذه فكرة مهمّة جداً يا د. طاهر. ويبدو لي أن المسؤوليات تأتي أولاً، ولا يُلجأ إلى الحقوق إلا عندما تنتهك. على سبيل المثال: بصفتي صاحب عمل، أعرف أن لدي مسؤوليات معيّنة تجاه من يعملون عندي: أن أهتم بصحتهم بمنحهم إجازة مرضية ورعاية صحيّة، وعدم تشغيلهم ساعاتٍ طويلاً، وإعطاءهم رواتب عادلة، إلخ. وهناك قوانين في الولايات المتحدة تسعى لضمان

وفائي بهذه المسؤوليات. وليس على العاملين لدي أن يؤكّدوا هذه الحقوق باستمرار، لأنها يجب أن تُمنح لهم، وأفضل ما يضمن ذلك قيام علاقة من التعاطف والإحترام. وإذا أهملت هذه المسؤوليات، يدرك العاملون لديّ أن حقوقهم انتهكت ويطالبونني بها. هذا ما أعنيه بقولي إن: المسؤوليات تأتي أولاً.

د. محمود: وللعاملين لديك مسؤوليات تجاهك أيضاً، وتحديداً قيامهم بعملهم. ومن المثير للاهتمام أن نرى المفاهيم والمبادئ التي تنطبق على الحكومة والمجتمع منعكسة داخل العوالم الدقيقة للمجتمع، مثل: الأسرة، ومكان العمل. إن لكل طرف فاعل مسؤوليات تجاه الآخرين، وله أيضاً الحقوق محددة. ويمكن القول: إن الحقّ المحدّد والمسؤولية المرتبطة به هما الشيء نفسه نوعاً ما، ولكن يُنظر إليهما من زاويتين متقابلتين، وهي زاوية الأخذ أو العطاء.

الإمام فيصل: ما المسؤوليات القرآنية للمجتمع نحو حكومته؟

د. محمود: للمجتمع مسؤوليتان رئيستان نحو حكومته: اختيار قائد عادل، وبعد اختيار القائد تقديم الطاعة له والدعم، وهو ما كان يقدّم في الماضي عن طريق البيعة ويقدم اليوم عبر الوكالة.

في ما يتعلّق باختيار قائد، يقول الله: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (١٠٤) وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٠٤-١٠٥]. وبالتالي، يجب أن يحكم من يساندون العدالة، وتقع المسؤولية على الأمة في اختيار الحكام العادلين.

وبعد ذلك تكون مسؤولية الناس طاعة الحاكم واتباعه في العدالة. يقول الله في القرآن: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

الإمام فيصل: وما مسؤولية الحاكم تجاه المجتمع؟

د. محمود: مسؤوليات الحاكم أمام المجتمع كثيرة. ومن منطلق عام، مسؤولية الحاكم هي الإهتمام بالشعب، ومعاملته باللين، ومشاورته في شؤون الأمة. وكما يقول الله في القرآن: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظًا لَّالْقَلْبِ لَأَنفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران: ١٥٩]. وما من شك في أن على الحاكم أن يخدم ويهتم باحتياجات شعبه، فهو ليس مُنصَّباً لإصدار الأوامر وانتظار الطاعة فحسب. وإنما مسؤول مثل الآخرين عن رفاه المجتمع.

الإمام فيصل: لقد قرأت أيضاً في تلك الآية الأمر بالحكم بالعدل، لأن الله يشترط طاعة الحاكم في هذه الآية مقابل العدالة واللين.

د. محمود: هذا صحيح. العدالة هي المبدأ التأسيسي للحكم الإسلامي، كما ذكرنا في اجتماعاتنا في مشروع دليل الشريعة. والله يأمر: ﴿...وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ...﴾ [النساء: ٥٨]. ويجب دائماً بطبيعة الحال أن يكون هناك متسع للرحمة، ومراعاة قابلية الخطأ الإنساني. وهكذا يقول النبي ﷺ: "فَإِنَّ الْإِمَامَ أَنْ يُحْطَى فِي الْعَفْوِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يُحْطَى فِي الْعُقُوبَةِ".

على الحاكم أن يطبق مبدئين واضحين لمساندة العدالة في المجتمع: المساواة أمام القانون، وسيادة القانون. والقرآن يمنح كل البشر المساواة والحماية المتساوية بموجب القانون. يقول الله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىَٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوُّوا أَوْ تَعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء: ١٣٥].

عندما يتساوى الجميع أمام القانون، فإننا نخضع جميعاً للسلطة نفسها. وتلك نتيجة منطقية لمبدأ المساواة في الإسلام. ففي الدولة الإسلامية، ما من أحد في هرم السلطة لديه حقوق تفوق حقوق المواطن العادي. وسيادة القانون بمعناها

الحقيقي والنقي هي أمر اليوم في المجتمع الإسلامي الحقيقي. وثمة أدلة ملائمة على ذلك في التاريخ الإسلامي المبكر. على سبيل المثال: الحالتان اللتان يحذر فيهما الخليفة عمر قاضياً من التمييز بينه وبين مواطن عادي يحتج عليه. ومثول الخليفة علي بن أبي طالب، بموجب أوامر منه، أمام القاضي ومعاملته على قدم المساواة مع مسيحي اختصم معه.

الإمام فيصل: أوجز ما قلته حتى الآن بأن مسؤولية المجتمع هي اختيار حاكم عادل وأهل للحكم، ثم تقديم الطاعة والولاء له. ومسؤولية الحاكم هي الإهتمام بالمجتمع، والتشاور معه في شؤونه، والحكم باللين وضمان العدالة، وذلك يقتضي المساواة أمام القانون وسيادة القانون.

الآن لأفراد المجتمع الأعضاء مسؤوليات أيضاً أمام بعضهم البعض، أليس ذلك صحيحاً؟

د. محمود: تلك نقطة مهمّة جداً، إذ إننا جميعاً مسؤولون عن المساهمة في رفاه المجتمع بأكمله. وتدور مسؤوليات المجتمع حول نقطة رئيسة واحدة، وهي: الإقرار بوحدتنا واتحادنا. وينطوي ذلك على القيام بالأعمال الصالحة تجاه بعضنا بعضاً، والحض على الإصلاح بين الأشخاص أو الجماعات المختلفين، بما في ذلك مختلف الجماعات العرقية والطوائف الدينية.

ومن أولى مسؤولياتنا تجاه الآخرين في المجتمع العطاء الذي يتخذ شكل الزكاة. يقول الله في القرآن: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 60].

الإمام فيصل: لكن هذا العطاء ليس نقدياً فقط، أليس كذلك؟

د. محمود: نعم، فقد قال النبي ﷺ: إن لكل شيء زكاة وزكاة العلم تعليمه من لا يعلمه. ومن ذلك يمكننا أن نستنتج أن كل ما نكسبه في هذه الحياة يجب أن نتقاسمه مع الآخرين. وتسهم هذه المشاركة في تطوّرنا وتطوّر المجتمع. ولذلك

فإن القرآن يحرم نشر الفساد واكتناز النعم التي أنعمها الله علينا. يقول الله: ﴿وَيَلْ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ (١) الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ (٢) يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ (٣) كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ (٤) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ﴾ [الهمزة: ١-٤].

الإمام فيصل: والقسم الآخر من هذه الآية يلمح إلى قضية المساءلة والعدالة، وكلاهما موضوع رئيس في القرآن. ومن الواضح هنا أن العدالة ليست مفروضة على الحاكم فحسب.

د. محمود: هذا صحيح. العدالة ليست شيئاً تفرضه الحكومة على المجتمع، لأن أمر الحكم بالعدل يخاطب الإنسانية جمعاء. وأساس الحكم العادل شعب عادل. وعلينا العمل باستمرار لتمييز أنفسنا بأعمالنا العادلة. وكما يقول الله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: ٨]. فظاهر أن للعدالة منزلة رفيعة جداً بحيث أنها أقرب للتقوى.

الإمام فيصل: وقد قيل: إن غرض العدالة هو ظهور الوحدة، ربطاً بموضوعك السابق. فالعدالة تتيح اجتماع الناس بوثام وسلام، بدلاً من الأحزاب المتعادية التي تتنافس على مصالحها أو حقوقها.

د. محمود: نعم، كما قال رومي الذي استشهد به د. محمود غازي في أحد اجتماعاتنا: "تو برای وصل كردن آمدي. يا براي فصل كردن آمدي"، أي: (إنما بُعثتم لتتحدوا، ولم تبعثوا لتتفرقوا). هذا موضوع مهم جداً في القرآن. يقول الله: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: ٩].

قبل الإحتكام إلى القانون، علينا أولاً أن نسعى للإصلاح بين الأطراف المتقاتلة، لأن ذلك يؤدي إلى الوحدة. فنحن جميعاً إخوة كما يقول الله في آية

أخرى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الحجرات: ١٠].

الإمام فيصل: ذكرت سابقاً أن هذا الأمر القرآني بالصلح والوحدة لا يتعلق بالأفراد المتقاتلين فحسب، وإنما بالجماعات والطوائف أيضاً.

د. محمود: نعم، والله يبيِّن في القرآن أن تنوع البشر مقصود، ويذكرنا بأننا جننا جميعاً من مصدر واحد، فيقول: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا...﴾ [الحجرات: ١٣].

ومع أن جهوداً بُذلت مؤخراً لتحقيق بعض الوحدة والصدقة بين بلدان العالم المعاصر، فإنها بدائل ضعيفة لمبادئ الوحدة الإنسانية العالمية، والأخوة الشاملة التي جاء بها النبي ﷺ. وتحمل كلمات "حجة الوداع" رسالة الأخوة الشاملة وتعلم دروس التواضع المطلق.

فقد قال رسول الله ﷺ: "أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَىٰ عَجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَىٰ عَرَبِيٍّ، وَلَا أَحْمَرَ عَلَىٰ أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَىٰ أَحْمَرَ، إِلَّا بِالتَّقْوَىٰ. أَبْلَغْتُ؟"^(١). "وَالنَّاسُ بَنُو آدَمَ، وَآدَمٌ مِنْ تُرَابٍ"^(٢). وذلك إعلان صريح عن مبدئين إسلاميين "المساواة الإنسانية"، و"عالم واحد للجميع".

لم تبق التعاليم الإسلامية عن المساواة العرقية، والتعددية الثقافية، و"عالم واحد للجميع" مع النبي ﷺ مثالية فحسب. فقد ترجم النبي ﷺ التعاليم إلى أفعال ملموسة. ومثل وجود الثلاثي: سلمان الفارسي، وصهيب الرومي، وبلال الحبشي، بين صحابته سيناريو رائعاً عن الأخوة العابرة للأمم والمتعددة الأعراق. كما أنه أعلن أن للشعوب المختلفة في أنحاء العالم أنبياءهم، وأن الله لم

(١) أخرجه أحمد، المسند، ٣٨/٤٧٤، رقم: ٢٣٤٨٩، عن أبي نضرة، عن سمع خطبة الوداع. وقال الهيثمي: "رِجَالُهُ رِجَالُ الصَّحِيحِ"، مجمع الزوائد، ٣/٢٦٦، رقم: ٥٦٢٢.

(٢) أخرجه أحمد، المسند، ١٤/٣٤٩، رقم: ٨٧٣٦. وأبو داود، السنن، رقم: ٥١١٦. الترمذي، السنن، رقم: ٣٩٥٦، عن أبي هريرة مرفوعاً. وقال الترمذي: "هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ". وينظر: الألباني، الصحيحة، رقم: ١٠٠٩.

يدع أي شعب من دون هدي إلهي. ولا يمكن أن يحمل إعلانه أن كل البشر متحدرون من آدم، وأن آدم - سلفنا - من تراب. فأى معنى ضمني غير التواضع والمساواة المطلقة أمام الله يدل عليه هذا السياق.

الإمام فيصل: أثرت موضوع الأديان الأخرى، هل تطلعنا على الأساس

القرآني لمسؤولياتنا تجاه الآخرين من غير المسلمين في مجتمعاتنا؟

د. محمود: ينص القرآن بوضوح على قضيتين مترابطتين:

الأولى: أنه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...﴾ [البقرة: ٢٥٦].

بالإضافة، الإقرار بأن للذات الإلهية العديد من الأسماء: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ

ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى...﴾ [الإسراء: ١١٠]. وذلك

اعتراف بأن الله يدعى بأسماء مختلفة بلغات وأديان مختلفة.

الثانية: ليس من مسؤوليتنا إجبار الآخرين على الإيمان، حيث إن الله القوي

العزیز لم يجبرهم على الإيمان: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ

جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]. بل إنه يقدم

التعليمات لنا بشأن ما نقوله للكافرين: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ (١) لَا أَعْبُدُ مَا

تَعْبُدُونَ (٢) وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ (٣) وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ (٤) وَلَا أَنْتُمْ

عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ (٥) لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ١-٦].

يوجد هنا توجيه صريح بشأن كيفية معاملة معتنقي الأديان الأخرى. ويذكر الله

صراحة أن على المرء أن يحترم الإله الحق الذي يعبدونه ويمجدونه، ولو أن طريقة

عبادتهم وتمجيدهم مختلفة. ويتقدم من يمنع الناس من القيام بذلك: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ

مِمَّن مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا...﴾ [البقرة: ١١٤].

الإمام فيصل: ماذا عمن يرفضون الدين، أو لا يؤمنون بإله واحد؟

د. محمود: يقول الله في القرآن: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا

اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا

كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: ١٠٨]. يظهر ذلك بوضوح أنه يجب احترام كل المعتقدات

بصرف النظر عما يمكن أن نظنّ بها. الله سيحكم في العالم الآخر، وليس لنا أن نحكم على الآخرين. ولذلك عندما كان النبي ﷺ في الطائف ورجمه الناس بالحجارة فإنه قال فقط: "إذا فعلتم ما فعلتم فاكتموا عني"^(١).

وفي حياة النبي ﷺ كان نفر من أصول هندية (يديون بالهندوسية أو البوذية) يقيمون في مكة والمدينة. وكانوا يحظون باحترام عظيم في المجتمع العربي، وكان النبي ﷺ نفسه يدعوهم باحترام "رجال الهند". وفي وقت لاحق كان هناك في شبه الجزيرة العربية بوذيون (أحامرة)، وزطّ، وتكاكرة من الهند، ولم يُجبر أحدٌ منهم على اعتناق الإسلام.

وهناك مثال آخر أيضاً هو غلام الخليفة عمر المسيحي الذي ظلّ مسيحياً طوال حياته. وقد رفض الخليفة ممارسة أي تأثير عليه لاعتناق الإسلام. وفي عهده أيضاً اضطرّ أحد الولاة في منطقة الشام إلى ترك منصبه عقوبة له على توبيخ غير مسلم على طريقة عبادته.

الإمام فيصل: أتمنّى أن يتعرّف المسلمون كلهم إلى هذه الأمثلة من سيرة النبي ﷺ ومن سيرة خليفته عمر، ليتبيّن لهم أنّ لكل شخص في الدولة الإسلامية حقّ العيش والتعبير عن معتقداته كما يشاء، ما دام لا ينتهك حقوق الآخرين في حرّية العبادة.

د. محمود: أودّ أن أشدّد على أن الشريعة تُعنى بتسهيل حياة الناس حتى يتمكنوا من العيش بسلام. وتُعنى الأحكام بضمان العدالة في المجتمع، لا بفرض الدين على أحد. إننا ندعو بالطبع أن يحيا أعضاء المجتمع الأفراد وفقاً لمعادلات أخلاقية، وأن يتبعوا مساراً روحياً، لكن الشريعة الإسلامية لا تجبرهم على ذلك.

الإمام فيصل: هل هناك حقوق مُنحت لنا في القرآن والسنة وتعتقد أنه لم يتم التطرّق إليها في العالم اليوم؟

د. محمود: هناك قضية رئيسية، ذات صلة أيضاً بوحدة البشر، وهي حرّية

(١) ابن هشام، السيرة النبوية، ٤١٩/١، عن محمد بن كعب القرظي.

الحركة. إنها حقّ يحظى بحماية تامّة في المبادئ الإجتماعية السياسية للإسلام. فالسيادة على الكون بأكمله ترجع - وفقاً للمبادئ الإسلامية - إلى الله الخالق المالك المدبّر وحده. وتعود إليه كل الأراضي، ولكل البشر على أراضيه حرّية الحركة دون تقييد. ولا مكان في الإسلام للمفاهيم الحديثة للجنسية، والمواطنة، والإقامة التي تقيّد حرّية الإنسان في الحركة بإسمها. تستطيع الدولة أن تنظّم حركة الناس لأغراض إدارية، لكنها لا تستطيع - حتى عن طريق الخيال - أن تجد أي تبرير يقوم على أساس ديني، لفرض قيود غير مبرّرة على تحرّك أي مواطن.

حرّية الحركة مضمونة في الإسلام لدرجة أن المساجد ليست بعيدة عن تناول أي شخص، بمن في ذلك غير المسلمين. وكان للمسيحيين، واليهود، والوثنيين، وعبداء النار حرّية الوصول إلى مسجد النبي ﷺ في حياته، وفي عهد خلفائه أيضاً. حتى اليوم يستطيع أي شخص مهما كلنت عقيدته أو دينه أن يدخل بحرية أي مسجد في أي مكان، أما القيود على دخول غير المسلمين إلى مكّة والمدينة التي نشأت في الماضي البعيد، فإنما ترجع جزئياً إلى مطلب النظافة المادية على مستوى رفيع في الأماكن المقدّسة، وإلى المخاوف الأمنية.

الإمام فيصل: هذه الحقوق التي عدّتها ترسم صورة عن مجتمع مثالي إلى حدّ ما، لكنك ذكرت سابقاً عن إساءة فهم الشريعة وإساءة تطبيقها في العالم الإسلامي اليوم، إلى أي حدّ تطبّق هذه الحقوق والمسؤوليات في المجتمع المسلم اليوم؟

د. محمود: إذا نظرنا - على المستوى السياسي في الأحكام الدستورية والقانونية ذات الصلة بالإسلام وأحكامه - إلى سياسات الدولة وممارسات الحكم في مختلف البلدان ذات الأغلبية أو الأقلية المسلمة، فإن المرء يجد في الغالب تناقضات، وتعارضاً، وانقساماً متلازماً بين الإيمان والممارسة.

وعند النظر في الحقائق على الأرض، نلاحظ أنّ الولاء الرسمي للإسلام وأحكامه عبر الأحكام الدستورية والقانونية، لا يجعل المجتمع "إسلامياً" بالضرورة. كما أن هذا الولاء الرسمي ليس ضرورياً إذا أراد البلد اتباع المبادئ

الإسلامية للحكم من الناحية العملية. ولذلك رأيت في اجتماعاتنا أن الإعلان الرسمي بأن الإسلام دين الدولة غير ضروري البتة لقياس امتثال الدولة للمثل التي جاء بها الإسلام.

وأودّ التحدّث عن تجربتي في الهند. لقد تحسّر العالم الهندي المسلم العظيم أبو الأعلى المودودي على الإنفصام الحاصل بين القانون المحمدي والشريعة الإسلامية في الهند، بقوله:

"لا شكّ في أن مسلمي الهند أصحاب شريعة عظيمة مدوّنة في كتب الفقه التي تتوافق تماماً مع تعاليم الإسلام الحقّة، وثقافته، وحضارته. لكن للأسف لا يتم تطبيق الشريعة، واستُبدل بها نسيج قانوني مختلف غير إسلامي البتة في معظم جوانبه. والنظام القانوني المطبّق على مسلمي الهند اليوم تحت شعار "القانون المحمدي" مختلف اختلافاً كبيراً نصّاً وروحاً عن الشريعة الإسلامية الحقّة. ولا نكاد نجد عائلة واحدة في الهند لم تعانِ معاناة شديدة في الحياة بسبب هذا القانون المشوّه. والأنكى من ذلك، أنه ألحق ضرراً شديداً بسمعة المسلمين"^(١).

الإمام فيصل: أيمن أن تقدّم مثلاً محدّداً على هذا التشويه؟

د. محمود: إذا أخذنا الطلاق الذي يقدم عليه الزوج على سبيل المثال، فإن معظم المسلمين في الهند يعتقدون أن الطريقة الشرعية الوحيدة لحل الزواج هي النطق بكلمة "الطلاق" ثلاث مرّات، أو القيام بما يسمّى "إعلان الطلاق الثلاثي" في جملة واحدة. وإذا طرحنا الخلاف الفقهي المتعلّق بصيغة الطلاق الثلاثي ومفعوله جانباً، فإن الحقيقة هي أن الغالبية الساحقة من المسلمين في البلد يعرفونها بأنها الطريقة "الشرعية" الصحيحة للطلاق.

وبعد دراسة معمّقة لمصادر الشريعة الإسلامية القديمة والأصيلة، توصلت إلى خلاصة مفادها عدم وجود "أشكال" مختلفة للطلاق بموجب الشريعة. ولا شكّ في أن ما يُدعى بالطلاق "الأحسن" و"الحسن" و"البدعي" ليس ثلاثة

(١) أبو الأعلى المودودي، حقوق الزوجين (لاهور: دون ناشر، ١٩٣٤).

"أشكال"، أو "أساليب"، أو حتى "إجراءات" مختلفة للطلاق بموجب الشريعة الإسلامية. فالشريعة تقدّم عملية واحدة بسيطة للطلاق عن طريق الزوج. فيجوز للزوج إذا اقتنع أن زواجه قد انهار بلا عودة، أن ينطق بالطلاق بهدوء مرّة واحدة. وبعد هذا الإعلان للطلاق، يكون لديه الحرّية لإلغائه خلال فترة العدة (ثلاثة أشهر تقريباً) بل يشجّع على ذلك كثيراً. لكن إذا لم يبلغ الطلاق الذي أعلنه وانتهت فترة العدة، يصبح الزواج لاغياً. وبعد ذلك، إذا وجد الزوج نفسه مستعداً للصلح، تصبح الكرة في ملعب الزوجة في المحكمة. فإذا وافقت، يجوز الزواج ثانية بين الطرفين. وهذا كل شيء.

أما بشأن حقّ المرأة في الطلاق، فكتب المودودي:

"الشريعة الإسلامية تقيم توازناً جميلاً بين حقوق الطلاق لدى الرجال والنساء. ومن الحماقة الشديدة أننا سحبنا عملياً من نساءنا حقّ الخلع، مهملين أن إنكار هذا الحقّ عليهن، على قدم المساواة مع الطلاق، غير إسلامي البتّة. إنه استهزاء بالشريعة أن نعتبر الخلع متوقّفاً على موافقة الزوج أو حكم القاضي. والشريعة الإسلامية غير مسؤولة عن الطريقة التي تُحرم فيها النساء من حقّهن في هذا المجال"^(١).

كم منا يعرف أن حقّ المرأة في الخلع، مثل الطلاق، غير مشروط البتّة. وفي الهند أيضاً، تزوّج الفتيات ضدّ رغباتهن أو دون موافقتهن مع أنهنّ لم يعدن قاصرات. وفي الوقت نفسه، بدلاً من دفع المهر للعروس، فإن العريس المسلم يتطلّع الآن بلا حياءٍ إلى أن يدفع له والدا العروس بائنة، وهي ممارسة تجافي الشريعة الإسلامية تماماً.

الإمام فيصل: ماذا تودّ أن تقول أخيراً عن إقرار حقوق الإنسان في الشريعة

الإسلامية وحالة تطبيقها في التاريخ الإسلامي؟

د. محمود: حقوق الإنسان التي تعترف بها اليوم إعلانات الأمم المتحدة كان

(١) المودودي، حقوق.

معترفاً بها قبل سنوات في المصادر التشريعية للإسلام: القرآن الكريم وأحاديث النبي ﷺ. وقد طبّقها الخلفاء الراشدون الذين حكموا بعد النبي ﷺ في العقود الأربعة الأولى التي تلت وفاته. وبعد ذلك شهد التاريخ الإسلامي إجهاض مجد مختلف السلالات والإمبراطوريات وسقوطها. وربما طبّق بعض الحكّام المسلمين المبادئ الإسلامية لحقوق الإنسان، وربما اتخذ منها آخرون موقفاً فاتراً. غير أن هذ السياسات والممارسات لن تغيّر المبادئ المصونة للإسلام المعلقة بحقوق الإنسان الرئيسة.

الإمام فيصل: شكراً لك على أفكارك القيّمة، يا د. طاهر.

حقوق الإنسان والمواطنة في الدولة الإسلامية

رجب سنتورك^(١)

الإمام فيصل: في اجتماعاتنا ناقشت بإيجاز يا د. سنتورك العملية التاريخية التي طوّرت فيها الفقهاء المسلمون المتقدمون نهجاً إسلامياً أصيلاً لحقوق الإنسان الشاملة. لماذا تشعر أن هذا التطور التاريخي ذو صلة بالأمة حالياً؟

د. سنتورك: تعاني الأمة الإسلامية العالمية المعاصرة مما أسمّيه: "فقداناً جماعياً للذاكرة"، يتعلّق بتاريخنا والتطوّرات العظيمة التي حقّقتها المجتمعات والدول الإسلامية. ولا تستفيد الدول المعاصرة ذات الغالبية المسلمة بفعالية من هذا التراث الفكري والفقه العظيم. وهي تجهل عموماً تجارب الدول المسلمة السابقة، بما في ذلك الدولة العثمانية التي حاولت معالجة العديد من القضايا المتصلة بالحكم الإسلامي الحديث... ونتيجة لهذا الفقدان للذاكرة، يُجبر المجتمع المسلم على طرح الأسئلة نفسها عن الإسلام، والديمقراطية، وحقوق الإنسان التي تعامل معها أسلافنا.

لقد طوّرت الدولة العثمانية نظاماً حديثاً للحكم والفقه، ذا جذور عميقة في التراث الإسلامي، ويحترم الحقوق المدنية وحقوق الإنسان. وفي هذه المراجعة،

(١) يشمل هذا النقاش العديد من الموضوعات التي نوقشت في مقالة رجب سنتورك.

Recep Şentürk, "Sociology of Rights: 'I am Therefore I Have Rights': Human Rights in Islam between Universalistic and Communalistic Perspectives," *Muslim World Journal of Human Rights* 2:1 (2005), 1-31.

أودّ أن أركّز على نظام حقوق الإنسان الذي طوّره الإمبراطورية العثمانية، وهو الذي وضع الأسس لآلية تعاملها مع الأقليات غير المسلمة الخاضعة لسلطتها.

ولبدء هذه المناقشة، أودّ القول: إن الحضارة الإسلامية كانت دائماً "حضارة منفتحة". وقد وفّرت الحماية للمجتمعات التي فتحتها، وحافظت على علاقات جيّدة مع الآخرين، بمن فيهم المجتمعات الصينية، والمسيحية، واليهودية، والهندوسية، والبوذية^(١). وقد وفّر الفقه الإسلامي الأسس الدينية والقانونية لهذه الرؤية الكونية التي تعزّز وجود التعددية. وكما ذكر ابن خلدون، فإن هدف الفقه هو حماية الحضارة الإنسانية، بصرف النظر عن الاختلافات الدينية أو القانونية^(٢). وفي ضوء هذا الإنفتاح القانوني والحضاري على المجتمعات الأخرى، اعتمد المسلمون في أواخر الإمبراطورية العثمانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بنى ومؤسسات المحددة: المواطنة الشاملة، والحكم الدستوري، والنظام البرلماني التمثيلي.

الإمام فيصل: بالإبتعاد مؤقتاً عن العثمانيين، هلا تشرح لنا فهمك الواسع لوجهة النظر الإسلامية بشأن حقوق الإنسان.

د. ستورك: اتفق الفقهاء المسلمون الأقدمون على أن الدولة الإسلامية تستند إلى الوفاء بعصمة رعاياها. ولهذه الغاية، حدّد هؤلاء العلماء أن على الدولة

(١) ينظر:

Recep Şentürk, *Açık Medeniyet* (Istanbul: Timaş Yay, 2010).

ويذكر صموئيل هنتنغتون ٩ حضارات بخلاف الإسلام في كتابه الشهير عن صدام الحضارات: الغربية، والأميركية اللاتينية، والأفريقية، والإسلامية، والصينية، والهندوسية، والأرثوذكسية، والبوذية، واليابانية. ستة منها حضارات عاشت تحت الحكم الإسلامي الكامل أو الجزئي: الغربية، والأفريقية، والهندوسية، والأرثوذكسية، والبوذية. ولم تخضع ثلاثة من الحضارات التسعة للحكم الإسلامي: الأميركية اللاتينية، والصينية، واليابانية. ينظر:

Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon and Schuster, 1996).

(٢) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة (بيروت: دار القلم، ١٩٧-، ١/٣٣٢-٣٣٣).

الإسلامية أن تضمن سلسلة من الحقوق الرئيسة المستمدة من المقاصد الستة للشريعة التي تعتبر أنها تشكّل أصول الأحكام الفقهية: النفس، والمال، والدين، والعقل، والنسل، والعرض. بعبارة أخرى، على الدولة الإسلامية أن تضمن الحقوق في هذه المجالات الستة لضمان عصمة رعاياها. مع ذلك، وعلى الرغم من هذا الإجماع، انقسم العلماء بشأن السكان الذين يجب على الدولة أن تقدّم لهم العصمة. واختلف العلماء على المسألة الآتية على وجه الخصوص: هل الدولة مجبرة على توفير العصمة للمواطنين أو للمواطنين وغير المواطنين على حدّ سواء؟ ويرتبط بذلك: من هو المؤهل للمواطنة في الدولة الإسلامية؟ ظهرت على العموم مدرستان فكريّتان بين علماء الشريعة المسلمين بشأن علاقة الدولة الشرعية بالذين يخضعون لولاياتها: النهج الشمولي، والنهج الطائفي.

يستند النهج الشمولي إلى مفهوم الأدمية. ويؤكد أنّ العصمة والحقوق الستة المصونة شاملة لأننا كلنا أبناء آدم.

من ناحية ثانية، يستند النهج الطائفي إلى مفهوم "أهل الكتاب". وبما أن "أهل الكتاب" هم: المسلمون، والمسيحيون، واليهود، فإن هذا النهج يسند منح الحقوق والعصمة لانتماءات دينية معيّنة. وفي حين أن العلماء المتمسّكين بالنهج الشمولي ربطوا العصمة بالأدمية، فإن العلماء الذين اعتمدوا النهج الطائفي أسندوا العصمة إلى إظهار الإيمان، أو إلى معاهدة متفاوض عليها تضمن الأمان تحت إشراف الدولة الإسلامية، إذا كان الشخص مسيحياً أو يهودياً.

الإمام فيصل: كيف تؤثر وجهتا النظر المختلفتان في كيفية تعامل الدولة مع من يعيشون ضمن حدودها الجغرافية؟

د. ستورك: اعتبر الفقهاء المسلمون، الذين استخدموا نموذج الأدمية الشمولي، الدولة الإسلامية مسؤولة عن حماية عصمة كل الأدميين، بصرف النظر عن دينهم. على سبيل المثال: قال الفقيه السوري ابن عابدين: "الأدمي

مكرّم شرعاً ولو كافراً"^(١). وقال عالم سوري آخر، الميداني: "الحرّ معصوم بنفسه"^(٢).

وهكذا وفقاً لدعاة النهج الشمولي، الدين ليس عائقاً للعصمة والحقوق الأساسية الستّة من هذا المنظور. أما من استخدموا النموذج الطائفي فقيّدوا العصمة بالمسلمين و"أهل الكتاب" فحسب، وتحديدًا: المسيحيين، واليهود. وهكذا اعتبروا الدولة الإسلامية مسؤولة عن حماية عصمة المسلمين والأقليات اليهودية والمسيحية^(٣).

الإمام فيصل: أيمن أن تقدّم مزيداً من التفصيل عن الرؤية الشمولية للشرعية، حيث تُمنح الحقوق الأساسية للمرء وتُصان لأنه إنسان؟
د. ستورك: يقرّ نهج الأدمية أن حقوق الإنسان الأساسية حقوق شاملة، ويتمتع كل البشر بهذه الحقوق على أساس دائم ومتساوٍ. وهم يمتلكون هذه الحقوق لكونهم آدميين. ولا تستطيع الدولة (أو أي سلطة) إلغاء هذه الحقوق لأي سبب من الأسباب. ويمكن القول: إن جذور هذا النهج ترجع إلى الدور التشريعي الأول للتاريخ الإسلامي، والإمام علي الذي قال: "الناس صنفان: إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق". وبعد ذلك، يمكن اعتبار أبي حنيفة وأتباعه أول المفكرين الذين صاغوا هذا النهج بالتفصيل. وقد رأى أبو حنيفة أن التحدرّ من آدم، سواء أكان المرء مسلماً أم لا، يشكّل الأساس الشرعي لامتلاك الحقوق الأساسية (العصمة بالأدمية).

الإمام فيصل: هل حظيت هذه الرؤية بدعم المذاهب الأخرى؟

(١) ابن عابدين، العاشية، ٥٨/٥.

(٢) الزيلعي، فخر الدين، عثمان بن علي الحنفي (ت ٧٤٣هـ)، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية- بولاق، ط ١، ١٣١٣هـ، ٣/٢٦٣.

(٣) ينظر:

Recep Şentürk, "Sociology of Rights: Inviolability of the Other in Islam between Communalism Universalism," in *Contemporary Islam* (eds) Abdul Aziz Said, Mohammed Abu-Nimer, and Meena Sharify-Funk (New York: Routledge, 2006), 24-49.

د. ستورك: تجاوز النهج الشمولي الإنقسامات بين المذاهب، واكتسب أتباعاً من جميع المذاهب. وعلى الرغم من أن منشئ هذا النهج هو أبو حنيفة، فإن من المضلل اعتبار الرؤية الشمولية لحقوق الإنسان محصورة بالمنظور الحنفي. وقد حظيت هذه الرؤية بمناصرين أحناف بطبيعة الحال، مثل: الدبوسي (ت ٤٣٠هـ)، والسرخسي (ت ٤٨٣هـ)، والكاساني (ت ٥٨٧هـ)، والمرغيناني (ت ٥٩٣هـ)، والتُّمُرْتاشي (ت ٦١٠هـ)، والزيلعي (ت ٧٤٣هـ)، والبابرتي (ت ٧٨٦هـ)، وابن الهمام (ت ٨٦١هـ). لكن هناك أيضاً كثير من العلماء غير الأحناف، مثل: الغزالي (ت ٥٠٥هـ) من المذهب الشافعي، وابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) وابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) من المذهب الحنبلي، وابن رشد (ت ٥٩٥هـ)، والشاطبي (ت ٧٩٠هـ)، وابن عاشور (ت ١٢٨٤هـ) من المذهب المالكي، ومحمد جواد مُغْنِيَّة (ت ١٤٠٠هـ) من المذهب الجعفري. وقد تقاسموا الرأي الشمولي جميعاً.

الإمام فيصل: ما الحجج الأساسية التي استخدمها دعاة النهج الشمولي

للدفاع عن مبدئهم؟

د. ستورك: لقد قدّموا ستّ حجج على العموم:

أولاً: قالوا: إن مقصد الله في خلق الشر هو ابتلاؤهم. وقد ذكر الله في القرآن: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا...﴾ [الملك: ٢]. وفي هذا الإبتلاء، أي: حياتنا على الأرض، نخبر لمعرفة إذا كنا سنختار الصراط المستقيم عندما تعرض علينا آراء الحياة الكثيرة أم لا. ووفقاً لدعاة النهج الشمولي، لا يمكن أن نكون أحراراً في الإختيار الصحيح، ولا يمكن أن نكون مسؤولين عن أعمالنا (التكليف)، ما لم نكن أحراراً في الإختيار الخاطيء. لذا من الضروري أن يتمتع جميع البشر بالحرية من أجل اجتياز هذا الإبتلاء.

ثانياً: وفقاً لدعاة النهج الشمولي، تجب حماية جميع البشر، لأن الله لا يريد الدمار لخلقه. وهو يريد تسهيل أمور خلقه ولا يسعى لتعسيرها. وكما نقرأ في

القرآن: ﴿... يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ...﴾ [البقرة: ١٨٥]. ويقول النبي ﷺ أيضاً: "لَلَّهِ أَرْحَمُ بِعِبَادِهِ مِنْ هَذِهِ بَوْلِدِهَا"^(١). وتكفي آدمية المرء لتكفل هذه الحماية.

الحجّة الثالثة: تتركز على فكرة الكفر. ووفقاً لدعاة النهج الشمولي، مع أن القرآن يعاقب الكافرين، فإنه يفعل ذلك في سياق الحرب على وجه الخصوص. أما في السياقات الأخرى التي لا يلحق فيها الكفر الضرر بالمجتمع الإسلامي، فيجب التسامح معه. وبهذا المعنى، فإن استئصال الكفر ليس تبريراً للحرب والجهاد. وإنما للمحافظة على عصمة النفس وتوفير الأمن من الذين يهاجمون الآخرين إذكاءً للحرب. وبهذا المعنى، فإن الجهاد حرب دفاعية وليس حرباً هجومية. لذا عندما يسود السلام، يجب أن يتمتع الجميع بالأمن والحماية، ويجب أن تكون أنفسهم معصومة.

ومن هذا المنطلق الفكري نفسه تأتي الحجّة الرابعة بأن غاية الحرب ليست القضاء على الأعداء، وإنما إجبارهم على عقد السلام، ودفع الضرائب مقابل حمايتهم من العدوان الخارجي.

خامساً: وفقاً لدعاة النهج الشمولي، حرّم الله والنبي محمد ﷺ مهاجمة أي إنسان وقتله تحريماً صارماً. بل أمراً بحماية النساء والأطفال غير المسلمين، وعلماء الدين أثناء الحرب. وهناك كثير من الآيات التي تشدّد على ذلك. على سبيل المثال: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ [الإسراء: ٣٣]. و﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ...﴾ [المائدة: ٨]. و﴿...مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا...﴾ [المائدة: ٣٢].

(١) متفق عليه عن عمر بن الخطاب: البخاري، الصحيح، رقم: ٥٩٩٩. مسلم، الصحيح، رقم: ٢٧٥٤.

أخيراً، السبب السادس: لتبرير مقولة دعاء النهج الشمولي أن القرآن يحرم صراحة إجبار الآخرين على اعتناق الدين. ولهذه الغاية، تفيد الآية القرآنية الشهيرة: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...﴾ [البقرة: ٢٥٦]. وذلك مهم جداً اليوم في إطار الدولة الوطنية الحديثة. وجعل اكتساب المواطنة أو حقوق الإنسان الأساسية متوقفاً على دين المرء (أن تكون مسلماً أو يهودياً، أو مسيحياً، في حالة النهج الطائفي) يحفز تغيير الدين أو يجعله ضرورياً. ومثل هذا المجتمع، وفقاً لدعاة النهج الشمولي، يحبط المقصد الإلهي للإبتلاء ويستخدم الإكراه في الدين بجعل الحصول على الحقوق الأساسية متوقفاً على المعتقد. بالمقابل، تُمنح الحقوق والمواطنة في النهج الشمولي لكل الأفراد بحكم آدميتهم.

الإمام فيصل: يدهشني أن كلاً من هذه الحجج يقوم على الإقرار بالقيمة الإنسانية للفرد ومسؤولياته تجاه الله وتجاه الإنسانية.

د. ستورك: تستند كل هذه الحجج إلى فكرة "الإنسان الكوني" ومكانه في النسيج العالمي للعلاقات الاجتماعية. وتسعى كل هذه الحجج إلى وضع الأسس للعلاقات السلمية بين المسلمين وغير المسلمين، وبين أعضاء مختلف أنظمة المعتقدات. ويرجع ذلك إلى أن الشريعة الإسلامية تعتبر حفظ الحقوق الأساسية الستة أساساً لكل الأديان.

الإمام فيصل: تمثل مقاصد الشريعة الأهداف الأساسية لكل الأنظمة الدينية

إذاً؟

د. ستورك: صحيح. ووفقاً لعلماء الدين والفقهاء المسلمين، تشكل هذه المبادئ الستة الأساس الذي لا يتغير لكل الأديان. ولذلك تسمى "الضروريات"، و"حقوق الآدميين"، و"الأصول"، و"مقاصد الشريعة". وهناك إجماع بين المسلمين على أن قواعد الشريعة يمكن أن تتغير، وقد تغيرت استجابة لسياقاتها الاجتماعية والثقافية، مع أن مسائل العقيدة لا تتغير. لذا يعتقد المسلمون أنه على الرغم من أن كل الأديان والمبادئ الأساسية التي بلّغها أنبياء الله هي نفسها، فإن

بناها الشرعية ومحتوياتها تغيرت بمرور الزمن. والأهم أن الغرض الرئيس لكل الأنظمة الشرعية القائمة على الدين - مقاصد الشريعة الستة - ظل بلا تغيير عبر التاريخ.

الإمام فيصل: بعبارة أخرى، مع أن الأنظمة الشرعية المحددة، والمؤسسات، والقوانين تطوّرت عبر الزمان والمكان، فقد كان جوهر كل الأديان حفظ مقاصد الشريعة الستة على الدوام. وبإضافة نقاشك السابق عن الإبتلاء، هل يمكن أن تقدّم مزيداً من التفاصيل عن كيف يمكن أن تُنشئ هذه الضروريات الستة بيئة الإبتلاء؟

د. سنتورك: كل الضروريات متطلبات أساسية لكي يعيش الفرد بسلام ويمارس إرادته الحرّة. ويجب احترام الخيارات الدينية للفرد، حتى إذا كانت تتناقض ظاهرياً مع التعاليم الإسلامية. وتجب حماية حياة هذا الفرد، ومعاشه، وأسرته لأن تلك الطريقة الوحيدة التي تمكّنه من اتخاذ القرارات والاستجابة للدعوة الإلهية. وعلى نحو ذلك، يجب أن يكون هذا الفرد قادراً على استخدام حرّية التعليل، يعتمد الإختيارات الأخلاقية باستقلالية بصرف النظر على الصح والخطأ. وأخيراً، يجب احترام عقل الفرد وحمايته حتى إذا لم يتمسك بطريقة تفكير الجماعة الكبرى. وقد حدّد السرخسي هذا الخط العام من التفكير المتصل بالعلاقة بين حفظ الضروريات وإنشاء بيئة الإبتلاء، بقوله:

"لما خلق الإنسان لحمل أمانته، أكرمه بالعقل والذمّة ليكُون بها أهلاً لوجوب حقوق الله تعالى عليه. ثمّ أثبت له العِصمة، والحرّية، والمالكية ليقبَل، فيتمكّن من أداء ما حُمّل من الأمانة. ثمّ هذه الحرّية، والعصمة، والمالكية، ثابتة للمرء من حين يُولد، المُميّز وغير المُميّز فيه سواء، فكذلك الذمّة الصّالحة لوجوب الحقوق فيها ثابتاً له من حين يُولد، يسْتوي فيه المُميّز وغير المُميّز"^(١).

الإمام فيصل: في ما يتعلّق بالنتائج العملية المترتبة على نموذج الآدمية، وهو ما وصفته بأنه يفرض على الدولة الإسلامية أن تحمي المقاصد الأساسية الستة

(١) السرخسي، أصول السرخسي، ٢/٣٣٤.

للجميع، ما هي بعض التشعبات الخاصة لهذا النهج من ناحية كيف حكم المسلمون تاريخياً وأداروا دولتهم؟

د. ستورك: من العواقب التي ترتبت على هذا النهج، أن المسلمين سمحوا للطوائف غير الإسلامية أن تمارس تحت حكمهم تقاليدهم وقوانينها، ما دامت لا تنتهك أيًا من الحقوق الأساسية المصانة. (الأمر نفسه ينطبق في الواقع على المسلمين الذين مُنحوا الحرية الفردية ما دامت لا تعيق حرية الآخرين أو حقوقهم الأساسية). على سبيل المثال: وفقاً للحوليات الإسلامية المبكرة، عندما فُتحت مصر في سنة ٦٤٠م، سمح عمرو بن العاص للمصريين المحليين بممارسة قوانينهم العرفية. والإستثناء الوحيد لهذه التقاليد هو ممارسة التضحية بفتاة في النيل لضمان حدوث فيضان النيل السنوي. ويستند مثال آخر، وهذه المرة من الهند، إلى التقارير الإسلامية التي بحثت كيف سمح المسلمون للهندوس بممارسة كل عاداتهم باستثناء "الساتي" (حيث تحرق الأرملة إلى جانب جثة زوجها المتوفى). وفي هذين المثالين حظر الحكام المسلمون العادات غير الشرعية لأنها تنتهك حق النفس.

الإمام فيصل: ماذا لو انتهك شخص عصمة شخص آخر على سبيل المثال؟

ألا يفقد بعض حقوقه مؤقتاً على الأقل؟

د. ستورك: نعم. يفقد الحقوق ذات الصلة لمدة مؤقتة. بعبارة أخرى، وفقاً

لدعاة النهج الشمولي: من لا يحترم حقوق الآخرين - وهو في الغالب مجرم - يفقد جزءاً من عصمته محلّ الجزاء. ومع أن هذا الحق يعلّق مؤقتاً في أثناء العقوبة، فإن ما تبقى من الحقوق يظل على حاله. وهكذا، مع أن السارق ربما يُجبر على التعويض على ضحيته، فإنه يجب حفظ ما تبقى من مال السارق.

الإمام فيصل: لنتقل الآن إلى الرأي المقابل، دعاء النهج الطائفي. إنهم يعتقدون

أن الدولة غير مسؤولة عن حماية حقوق كل من يوجد في مجالها. قلت: إن الناس يمنحون حقوقهم الأساسية، وفقاً للنهج الطائفي، بفضل دينهم الإسلامي أو عن طريق اتفاق صلح مع الدولة. أيمن أن تقدّم مزيداً من التفصيل؟

د. سنتورك: كما قلتُ: هذه الرؤية الكونية المنافسة للنهج الشمولي، التي حظيت بمؤيدين من كل المذاهب، لا ترى أن كل البشر يمتلكون هذه الحقوق فطرياً. بل تسند منح الحقوق أو منعها إلى الهوية الدينية. ووفقاً لدعاة النهج الطائفي، فإن المؤمنين يمتلكون الحقوق في حين يفتقر الكافرون إليها.

الإمام فيصل: ما بعض أهم الحجج التي استخدموها؟

د. سنتورك: الإدعاء الأهم لديهم هو أن الأمر القرآني بمقاتلة الكافرين أمر عام. وهو لا يتوقف على السياق الذي نزل الوحي فيه، كما يزعم دعاة النهج الشمولي. وبالتالي فإنهم يرون أن الآية الآتية جامعة ومحكمة: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة: ٥]^(١). ولهذا الغاية، يُنظر إلى الحديث المنسوب للنبي ﷺ بأنه لا يقتصر على سياق محدد: "أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ..."^(٢). وبناءً على ذلك، يزعم دعاة النهج الطائفي أن منح الكافرين حقوقاً ليس مكروهاً فحسب، وإنما من الواجب الأخلاقي مقاتلتهم. وبما أن الكفر أعظم الآثام، فلا يمكن السماح به. ولا يستحق الكفار أي حقوق أو حماية. بالمقابل، يستحق المسلمون العصمة، ووفقاً لدعاة النهج الطائفي، بفضل إيمانهم. ولا يستحق غير المسلمين العصمة ما لم يقيموا معاهدة مع الدولة الإسلامية ويؤمنوا حمايتهم مقابل دفع الضرائب. ويسمى هذا العهد: ذمة، والضرائب المدفوعة: جزية.

الإمام فيصل: أفترض أن دعاة النهج الشمولي ودعاة النهج الطائفي يختلفون بشأن أهمية عهد الذمة إذاً.

د. سنتورك: هذا صحيح تماماً. ووفقاً لدعاة النهج الشمولي، لا يتوقف منح العصمة لغير المسلمين على عهد الذمة. وبدلاً من ذلك فإن العصمة حق لكل

(١) ينظر أيضاً: التوبة: ١٢، الأنفال: ٣٩.

(٢) متفق عليه، عن عبد الله بن عمر: البخاري، الصحيح، رقم: ٢٥. مسلم، الصحيح، رقم: ٢٢.

البشر وشامل الوجود. وتفهم الذمة بأنها تشكّل نواة حلف بين الدولة والأقليات غير المسلمة ضدّ أطراف ثالثة. من ناحية أخرى، يرى دعاة النهج الطائفي أن عدم الإيمان سبب للحرب. ولذلك للذمة أهمية كبيرة لأنها تتجاوز حالة الحرب الأساسية وتمنح الحماية لغير المسلمين الذين دخلوا في الإتفاق.

الإمام فيصل: ما العواقب العملية المترتبة على الإختلافات بين النهج الشمولي والنهج الطائفي؟

د. سنتورك: هناك العديد من العواقب السياسية والفقهية. وقد أثرت عموماً في العديد من النقاشات السياسية والفقهية الإسلامية، لأن هذه الآراء المختلفة - بشأن منح العصمة - أنتجت نهجاً سياسية متباعدة. وعلى نحو مماثل، ظهرت مجموعة واسعة من الأحكام من هذا الخلاف بين نموذجين متباينين بشأن حقوق الإنسان، وإذا ما كانت تمنح العصمة حقوقاً شاملة للبشر أو حقوقاً تقتصر على جماعات محدّدة.

الإمام فيصل: هل يمكن أن تقدّم لنا بضعة أمثلة؟

د. سنتورك: بالتأكيد. لكنني سأذكر قليلاً من العواقب فقط، لأن التحليل الشامل لآثار هذا الإختلاف يتطلب مسحاً مضميناً لكتب الفقه الإسلامي القديمة. وبعد إيضاح ذلك التنبيه، تتعلق إحدى القضايا المهمّة التي نشأت عن هذا النقاش بالحالة التقليدية للعلاقات الدولية. يرى النهج الشمولي أن السلام هو الحالة السليمة للعلاقات بين المسلمين وغير المسلمين. ولتصير هذه العلاقات عدائية فثمة بواعث من أفعال أو أدلة محدّدة. وفي هذه الرؤية، يعتبر "سبب الحرب هو الحرب". ولا يجب على المسلمين الإنخراط في قتال دفاعي إلا إذا بدأ غير المسلمين الحرب. وهكذا، فإن النهج الشمولي يميّز بوضوح بين الحرب والكفر. وفي حين يمكن أن يكون كل الأعداء كافرين، فإن الكافرين ليسوا كلهم أعداء.

بالمقابل، يرى دعاة النهج الطائفي أن الحرب هي الحالة الطبيعية للعلاقات بين المسلمين وغير المسلمين. ويرجع ذلك إلى أن الكفر في رأيهم هو السب

الأساس للحرب. ويُنظر إلى غير المسلمين بأنهم أعداء حربيون من الناحية الإفتراضية، وليس لهم حق العصمة من دون وجود صلح.

الإمام فيصل: كيف يتعامل هذان المنظوران مع قضية المرتدّين عن الإسلام؟ هذه قضية حسّاسة جداً في العالم الإسلامي المعاصر. بل إن تعريف الردة أصبح واسعاً جداً في مختلف الأماكن، بحيث إن بعض المسلمين يعتبر المسلمين الذين لديهم آراء مختلفة عن رأي المؤسسة الدينية للدولة مرتدّين.

د. ستورك: السؤال الرئيس في هذا النقاش هل الردة بحد ذاتها جريمة ولماذا. بالنسبة إلى دعاة النهج الكوني، فالردة ليست جريمة يعاقب عليها، ما لم تجتمع مع جهود ملموسة للإضرار بأفراد آخرين أو بالإسلام. بعبارة أخرى، لكي يعاقب المرتد، يجب أن يرتكب عملاً مضرّاً بالأمة الإسلامية، لا أن يظهر عدم إيمانه بالإسلام فحسب. ومن هذا المنظور، لو كان غير المسلم مرتدّاً، فإنه ليس عدوّاً من الناحية الإفتراضية.

لكن وفقاً لمنظور النهج الطائفي، الردة جرم يعاقب عليه بحد ذاته. وتستند هذه المقولة إلى آيات من القرآن، مثل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أزدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا (١٣٧) بَشِّرِ الْمُتَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [النساء: ١٣٧-١٣٨]. و﴿يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَهَمُّوا بِمَا لَمْ يَنَالُوا...﴾ [التوبة: ٧٤]. وبالتركيز على هاتين الآيتين - وسواهما - يرى دعاة النهج الطائفي أن المرتد بالتخلي عن الدين يفقد المواطنة والحماية. وفي النهاية يعتبر عدوّاً بصفته غير مسلم.

وإلى جانب هذا الاختلاف، فإن النهجين يختلفان بشأن أسباب خضوع الردة للعقوبة:

فيرى دعاة النهج الكوني أنه لا يعاقب على الردة إلا إذا مثلت تهديداً حقيقياً للمجتمع والدولة.

ويرى دعاة النهج الطائفي أن الردّة تستحق العقوبة، لأن الانحراف عن جادة الإيمان تعتبر مضرّة بالمجتمع والدولة.

الإمام فيصل: أتصوّر أن المنظور الشمولي، الذي يشدّد على الحقوق الشاملة لكل الناس، ربما يقدّم أيضاً نموذجاً بارزاً لزيادة حقوق النساء.

د. ستورك: النموذج الشمولي لا يميّز بين الرجال والنساء من ناحية العصمة وحقوق الإنسان. فيما أن الرجال والنساء آدميون، فإن كلاّ منهما يستحقّ الحقوق نفسها. ونفس المرأة، ودينها، ومالها، وعقلها، ونسلها، وعرضها معصومة جميعاً كما الحال بالنسبة إلى الرجال. مع ذلك، تعامل المرأة معاملة مختلفة في المجالات التي لا ينظر إليها من خلال مجالات حقوق الإنسان الأساسية. ففي مجال الحقوق الشرعية، مثل: الميراث وقانون الأسرة، لا تعني معاملة النساء معاملة مختلفة عن الرجال في الآراء التقليدية أنهنّ حصلن على معاملة غير متساوية. وبما أن مفاهيم المساواة وأدوار الجندر شهدت اختلافاً كبيراً في الفترة الحديثة، فإن هناك حالياً نقاشاً هامياً يتصل بطبيعة الحقوق الشرعية للمرأة في الرؤية الكونية لدعاة الشمولية.

الإمام فيصل: أيمن أن تقدّم لنا مثلاً محدداً عن كيفية نظر دعاة النهج الشمولي إلى قضية شرعية تتعلّق بالنساء، على نحو مختلف عما ينظر إليها دعاة النهج الطائفي؟

د. ستورك: قضية الزواج وموافقة النساء على الزواج مصدر من مصادر الاختلاف. وفقاً لدعاة النهج الشمولي، للمرأة الحقّ بالموافقة على زواجها (بصرف النظر عما إذا كانت بكرًا أو أرملة). لذا فإن الزواج المنعقد غير ملزم حتى توافق المرأة.

من ناحية أخرى، يمنح دعاة النهج الطائفي أسرة المرأة سلطة أكبر في عقد زواجها. ولا تستطيع البكر-إمضاء الزواج دون موافقة الوصي عليها. بناءً عليه، لا يكون عقد الزواج ملزماً حتى توافق عليه أسرة المرأة. ويستند هذا النهج إلى الاعتقاد بأن الأسرة تعمل لمصلحة الفتاة، لأن الأوصياء عليها أكثر خبرة في دقائق

الزواج، وهي الشابة عديمة الخبرة. غير أن دعاة النهج الطائفي يقرون بأن للأرملة أو المطلقة الحق بتزويج نفسها باستقلالية.

الإمام فيصل: ماذا عن الطلاق؟

د. ستورك: إن نظام إنهاء الزواج في الشريعة الإسلامية مختلف جداً عن ذلك الموجود في الأنظمة القانونية الحديثة. ويسمح بالطلاق بموافقة الطرفين المعنيين فحسب، ومن دون أي تفويض رسمي من سلطات خارجية (دينية أو تابعة للدولة). وباختصار، يمنح دعاة النهج الشمولي حقوقاً متساوية للرجل والمرأة للطلاق من جانب واحد. أما دعاة النهج الطائفي، فيؤكدون أن الرجل وحده، دون المرأة، له الحق بالطلاق من جانب واحد. غير أنهم يوافقون على حق المرأة في طلب الطلاق في المحكمة، وبعد ذلك يمكن أن تتخذ المحكمة قراراً بالطلاق.

الإمام فيصل: لقد بينت كيف أن النهج المتبع، في تحديد حقوق الأدمية التي تعتمد عليها الدولة، يؤثر تأثيراً مباشراً في سياساتها الاجتماعية. أين يطبق النهج الشمولي في العالم الإسلامي؟

د. ستورك: لهذا المنظور تأثير قوي في شبه القارة الهندية، وآسيا الوسطى، وآسيا الصغرى، والبلقان عموماً. وكانت الحال كذلك في الفترة العثمانية خاصةً. وطبق المغول في الهند أيضاً مفهوم الأدمية، ومنحوا الهندوس حقوق الإنسان الأساسية، وحرية الدين، على الرغم من أنهم لا يُعتبرون من "أهل الكتاب".

وبالعودة إلى التأثير العميق للنهج الشمولي في الإمبراطورية العثمانية، يمكننا أن نرى كيف أثر هذا المنظور في تشكيل مؤسسات الدولة في القرن التاسع عشر. وكان التأثير الأبرز النظام الدستوري البرلماني الذي أدخله العثمانيون. فمع أن الإمبراطورية العثمانية كانت تعتمد في البداية هيكل الدولة الإسلامية التقليدي المتمثل في الديوان، فإنها تطوّرت في القرن التاسع عشر إلى دولة حديثة. وبتطبيق إصلاحات التنظيمات، اعتمدت الدولة العلية العثمانية المؤسسات الحديثة، بما في ذلك: الدستور، والبرلمان، والانتخابات المتعددة الأحزاب. وكان نصف

أعضاء البرلمان العثماني الأول تقريباً (انعقد في سنة ١٨٧٦) من غير المسلمين. وعلى نحو مماثل، ألغت إصلاحات التنظيمات حالة الذمة، والجزية على غير المسلمين، وكل القيود الأخرى على المواطنين غير المسلمين، ما أسس المواطنة المتساوية في الإمبراطورية العثمانية^(١).

الإمام فيصل: هل نجم هذا التطور في العهد العثماني من الفقه الحنفي؟
د. ستورك: هذا سؤال محير نوعاً ما، لا أدعي الإجابة عنه تماماً، فمع أن الدولة العثمانية اتبعت النهج الفقهية الحنفية اسمياً، فإنه لا توجد بحوث كافية لتحديد مقدار اتباعها هذه المبادئ خلال وجودها الذي امتد ٧٠٠ سنة تقريباً. غير أن العثمانيين منحوا الفقه الحنفي الأولوية، في التشكيل الرسمي لنظام الملل على الأقل.

الإمام فيصل: أيمن أن تشرح نظام الملل؟

د. ستورك: الملة تعني: الطائفة الدينية. وكان يوجد تحت النظام العثماني العديد من الملل المعترف بها رسمياً: ملة المسيحيين الأرثوذكس، والملة الأرمنية، والملة اليهودية. وتستخدم كلمة "ملت" في التركية الحديثة بمعنى: "أمة". ويشير هذا المعنى الجديد إلى تغيير في تعريف الطوائف بناءً على الطبيعة العلمانية (بدلاً من طبيعتها الدينية الحصرية).

الإمام فيصل: أيمن أن تزودنا بمزيد من التفاصيل عن تشكيل النظام العثماني التعددي؟

د. ستورك: أود أن أعيد ذكر نقطة سابقة، وهي أن العثمانيين مثال واحد من بين العديد من المجتمعات التعددية تحت الحكم الإسلامي. غير أن ثمة ناحية

(١) للإطلاع على دراسة أكثر تفصيلاً عن هذه الإصلاحات في أواخر العهد العثماني في مجال حقوق الأقليات، ينظر:

Recep Şentürk, "Minority Rights in Islam: From Dhimmi to Citizen" in *Islam and Human Rights* (eds) Shireen T. Hunter and Huma Malik (Washington, DC: Center for Strategic & International Studies, 2005), 67-99.

مهمّة في النظام العثماني تتعلّق بشيخ الإسلام. ومع أن العثمانيين لم يستحدثوا منصب شيخ الإسلام، فإنهم جعلوه مركزياً ومرموقاً جداً. ويقابل منصب شيخ الإسلام في هيكل الدولة الحديث مناصب وزير العدل، ووزير التربية والتعليم، ووزير الشؤون الدينية، ووزير الأوقاف.

وفي الدولة العثمانية، كان السلطان يعيّن شيخ الإسلام. وبعد تعيينه فإنه يمتلك سلطة خلع السلطان بإصدار فتوى. ويظهر ذلك نظام الضوابط والزواجر في الدولة العثمانية. كما كانت واجبات شيخ الإسلام علمانية ودينية على حدّ سواء. وكان السلطان وموظفو الدولة يطلبون موافقة شيخ الإسلام في الإجراءات التي تتخذها الدولة، مثل: شنّ الحروب على دول أخرى.

الإمام فيصل: هذا أمر مثير للإهتمام. لننتقل الآن إلى الإصلاحات العثمانية، وتحديدًا: التنظيمات. كيف ارتبطت التنظيمات بالنقاش بين دعاة النهج الشمولي والنهج الطائفي؟ وهل تمثل هذه الإصلاحات محاولات عثمانية لتطبيق نموذج الآدمية في سياق حديث؟

د. سنتورك: ترتبط التنظيمات ارتباطاً وثيقاً بالنقاش الواسع بين دعاة النهج الشمولي والنهج الطائفي. ومن الضروري أن نذكر أن الإمبراطورية عند صدور التنظيمات كانت تتحاور مع الإتجاهات الأيديولوجية والثقافية الغربية، بما في ذلك تلك المتعلقة بأفكار المواطنة والحقوق. وقد مكّن النهج الشمولي للعصمة المصلحين العثمانيين من تكييف الشريعة الإسلامية مع الخطاب الجديد عن المواطنة والحقوق الشاملة.

الإمام فيصل: أيمن أن تصف لنا بعض الإصلاحات داخل الدولة العثمانية، عند انتقالها إلى أسلوب الحكم البرلماني؟

د. سنتورك: بدأت الإصلاحات الدستورية العثمانية في أواخر القرن الثامن عشر باعتراف سليم الثالث العرش (1789-1807). وكان صدى الثورة الفرنسية في سنة 1789 والثورة الأميركية في سنة 1776 يتردّد بقوة في أوروبا في ذلك

الوقت. واستجابة لتلك الثورتين، ومحاكاة لهما بطريقة أو بأخرى، بدأ السلطان سليم الثالث سلسلة من الإصلاحات لإعادة هيكلة الدولة. وللقيام بذلك، دعا مجموعة واسعة من الوجهاء المدنيين، والعسكريين، والدينيين إلى تقديم آرائهم بشأن الأسباب المحتملة لضعف المجتمع والدولة العثمانية، واقتراحاتهم بشأن الإصلاح. إذا وضعنا تسهيل الإصلاح الهيكلي جانباً، فإن مشاورات سليم وسّعت نطاق المشاركة المدنية العثمانية في عمليات اتخاذ القرارات الحكومية. وقد برزت ثلاثة نُهج مختلفة اختلافاً جوهرياً في هذه الاقتراحات:

- ١- نهج متحفّظ، دعا إلى إعادة إدخال أساليب الحكم العثمانية القديمة.
- ٢- نهج انتقائي، سعى إلى توفيق النظام الأوروبي مع النظام القائم.
- ٣- نهج جذري، سعى إلى التغيير التام للنظام التقليدي، وإحلال نظام أوروبي حديث محله.

الإمام فيصل: كيف استجاب السلطان؟ وأي اقتراح إصلاحي اختار؟

د. سنتورك: اعتمد السلطان النهج الثالث. وفي سنتي ١٧٩٢ و١٧٩٣، أدخل سلسلة من الأنظمة التي عُرفت باسم النظام الجديد. وأنشأ سليم قوات مشاة نظامية جديدة صمّمت وفقاً للنموذج الأوروبي. كما أنشأ مجلس الشورى، وأصلح الإدارة، وحسّن العلاقات الدبلوماسية مع العديد من الدول الأوروبية.

الإمام فيصل: وهل واصل خلفاء سليم الثالث الإصلاحات التي بدأها؟

د. سنتورك: حافظ خليفة سليم الثالث، محمود الثاني، على البرنامج الإصلاحي. ووقع سند الإتفاق في سنة ١٨٠٨ الذي يعزّز النظام الدستوري. وقد حدّد هذا الإتفاق بين السلطان والأعيان من ممارسة السلطان للسلطة، وفوض السلطة لمجلس شيوخ. وبذلك سهّل زيادة تمثيل إرادة الشعب، ووسّع مشاركته

(١) عن هذه الفترة، ينظر:

Shaw, Between Old and New, The Ottoman State Under Sultan Selim 1789-1807 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971).

وعن سند الإتفاق، ينظر:

بالإضافة إلى ذلك، أعلن محمود الثاني إصلاحات التنظيمات (تعني حرفياً: إعادة التنظيم) قبل وفاته في سنة ١٨٣٩. وفي وقت لاحق من تلك السنة، أصدر خليفته السلطان عبد المجيد الأول "خطي شريف كلخانة" (مرسوم كلخانة الشريف) الذي بدأ بالإصلاحات الفعلية. ونتيجة لهذه الإصلاحات، حصل المسلمون وغير المسلمين في الإمبراطورية العثمانية على حقوق حماية أنفسهم، ومالهم، وعرضهم، ودينهم. وعلى نحو ذلك، أنشأت الإصلاحات نظاماً ضريبياً مركزياً، ونصّت على إنشاء المدارس العلمانية على نطاق واسع، وأعدت تنظيم النظام القضائي، ووضعت قوانين جديدة تتعلق بالخدمة العسكرية. وأصدرت إعلانات لاحقة تتعلق بحقوق الإنسان، وهي تشبه المراسيم (عدالت نامه أو قانون نامه) التي أصدرها السلاطين السابقون. انتهت التنظيمات في عهد عبد الحميد الثاني عندما طبقت الأفكار الخاصة بالدستور التركي والبرلمان أولاً ثم رفضها السلطان.

الإمام فيصل: كيف عززت هذه الفترة الإصلاحية، الطويلة نسبياً، نموذج الأدمية وهدف حفظ مقاصد الشريعة؟

د. ستورك: طرح السلاطين العثمانيون أن إصلاحات التنظيمات نابعة من الشريعة مباشرة. وبهذه الطريقة صاغوا التنظيمات باعتبارها تحفظ مقاصد

Halil Inalcik, *Sened-i Ittifak ve Gulhane Hatt-I Humayunu: Tanzimat'ın uygulanması ve sosyal tepkileri* (Ankara: Türk tarih kurumu basımev, 1964), 630-662; Rifat Onsoy, "Sened-i Ittifak ve Turk Demokrasi Tarihindeki Yeri," (Ankara: Turkiye'de demokrasi Hareketleri Konferansi 6-8 Kasim 1985 H.U.Edb. Fakultesi Dergisi, c.4, no. 1, 1985).

للإطلاع على إصلاحات محمود، ينظر:

Midhat Sertoglu, "Tanzimata Dogru," (Bildiriler, Istanbul: Sultan II. Mahmud ve Reformlari Semineri 28-30 Haziran 1989), 1-10; Mehmet Seyitdanlioglu, "Tanzimatin on hazirliklari ve Meclis-i Vala-yi Ahkam-i Adliye'nin Kurulusu 1838-1840," (Bildiriler, Istanbul: Sultan II. Mahmud ve Reformlari Semineri 28-30 Haziran 1989), 107-112.

ينظر أيضاً:

Halil Inalcik, "The Nature of Traditional Society: Turkey," in *Political Modernization in Japan and Turkey* (eds) Robert E. Ward and Dankwart A. Rustow (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1964), 13-14.

الشريعة. وتبع ذلك أن "مرسوم خطي شريف" طبق الرؤية الكونية للآدمية، بضمان الحقوق الرئيسة لكل الرعايا العثمانيين: النفس، والمال، وحرية الدين، والعرض، والتعليم، والعمل، وقواعد الإجراءات القانونية.

وأعلن فرمان السلطاني: "سيستفيد كل الرعايا المسلمون وغير المسلمين من هذه الحقوق. وستضمن الدولة حياة كل شخص، وعرضه، وماله وفقاً لأحكام الشريعة". وعزز فرمان العدالة الصادر في سنة ١٨٧٥ هذه الحقوق بالإعلان قانونياً عن استقلال القضاء وحمايته. وبهذه الطريقة استندت إصلاحات التنظيمات إلى التطبيق الشامل للعصمة.

الإمام فيصل: كان ذلك أيضاً مساراً مهماً نحو حكم أكثر تمثيلاً، أليس كذلك؟

د. ستورك: نعم كان كذلك. وقد شكّل دستور سنة ١٨٧٦ مرحلة مهمّة في تطبيق الدولة العثمانية لسيادة القانون. ومع أن هذا الدستور لم يكن يخلو من العيوب، وأن السلطان عبد الحميد الثاني علّقه في سنة ١٨٧٧، فإنه أول دستور عثماني يدشن نظاماً برلمانياً. وفي الحقبة الدستورية الثانية التي بدأت في سنة ١٩٠٨ (عندما خلعت حركة تركيا الفتاة عبد الحميد الثاني)، أعيد إدخال دستور سنة ١٨٧٦ إلى جانب البرلمان.

الإمام فيصل: كيف تقوّم النجاح الإجمالي لهذه الجهود الإصلاحية؟

د. ستورك: أدخلت الإصلاحات العثمانية نظاماً برلمانياً، يتكوّن من ممثلين ينتخبهم المواطنون العثمانيون. ومع أن هذا النظام البرلماني انتهى عندما غزت بريطانيا اسطنبول في الحرب العالمية الأولى، فإنه أظهر مع ذلك أن نظام الحكم الإسلامي يمكن أن يتوافق مع نماذج الحكم الأوروبية الحديثة.

الإمام فيصل: كيف أثر صعود الدولة القومية، وانتشار الإستعمار الأوروبي، وانتشار المعايير العالمية لحقوق الإنسان في آراء المسلمين في المواطنة وحقوق الإنسان؟

د. سنتورك: أثرت وجهات النظر المختلفة بشأن العصمة على ردود أفعال المسلمين، في بروز الدولة القومية الحديثة، ونمو التركيز على حقوق الإنسان العالمية. ويمكننا أن نرى ذلك في تباين ردود الفعل الإسلامية على تطوّر حقوق الإنسان في الغرب، وانتشارها في العالم الإسلامي. وقد أيد بعض المسلمين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة، في حين عارضه آخرون. وعلى العموم، استند من أيد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان إلى التراث الفقهي الإسلامي الشمولي، في حين انحاز المعارضون إلى النهج الطائفي.

الإمام فيصل: على الرغم من زوال الدولة العثمانية في أوائل القرن العشرين، كيف أثرت التجربة العثمانية الداعمة لنموذج الآدمية في مسار الشرق الأوسط المعاصر؟

د. سنتورك: كانت تجربة التمثيل البرلماني في الدولة العثمانية حاسمة في ظهور النظام البرلماني في الدول ذات الغالبية المسلمة التي تلتها. غير أن هذه الدول نفسها تخلّت عن إرث النهج الشمولي للعثمانيين عموماً. وبدلاً من ذلك اتّبع النهج الطائفي للشريعة.

الإمام فيصل: هل ترى في هذا التخلّي عن الإرث، كما تسمّيه، مشكلة كبيرة اليوم؟

د. سنتورك: نعم، هذا ما أشرت إليه سابقاً عندما تحدّثت عن "النسيان الجماعي" في العالم الإسلامي للتطوّرات التي حقّقتها الحكومات الإسلامية السابقة. ومع أن الدولة العثمانية أجابت عن العديد من الأسئلة عن الحكم الحديث، فقد نسي الفاعلون المعاصرون هذه الإجابات، ووجدوا أنفسهم يطرحون الأسئلة نفسها في الوقت الحاضر.

إن تفسير الشريعة وممارستها اليوم من قبل ما تسمّى دول إسلامية أشدّ إيلاماً بما لا يقارن من ممارستها في التاريخ. فهذا الخطاب الشرعي الإسلامي

الحديث يهمل التراث الشمولي، ويتقبل النهج الطائفي بتصلب ودون نقد. لقد حدث هذا التحوّل بعيد سقوط الدولة العثمانية في سنة ١٩٢٢. ومع هذا الإنقطاع في سلسلة الذاكرة، فقد الخطاب الفقهي الإسلامي الحديث البعد الشمولي الذي ميّز الخطاب الجدلي الذي ساد في الحقبة القديمة. وبدلاً من ذلك، فإن الخطاب الفقهي الإسلامي الحديث (بما في ذلك نقاشات حقوق الإنسان) يدور حصراً حول الفئات الاجتماعية المحددة دينياً مثل: المسلم والكافر. ومع أن الخطاب التركي والعربي بشأن الحقوق يستخدم مصطلح "العصمة"، فإنه نادراً ما يستخدم مفهوم الأدمية. وبناءً على ذلك، فإنه نادراً ما يتجاوز النهج الطائفي ويعطّل أي محاولة لإسناد حقوق الإنسان فلسفياً في الرؤية الكونية الشمولية.

من الضروري أن ندرك أن القانون هو المؤسسة الاجتماعية التي ورثت من الأجيال السابقة. وللمشاركة البناءة في الفكر الفقهي والسياسي الإسلامي المعاصر، لا بدّ من أن نعيد دراسة التاريخ العثماني الحديث نسبياً (حقبة التنظيمات). وبدراسة المفاهيم الفقهية وبنية الدولة التي تلت حقبة التنظيمات، يمكننا الوقوف على نظام برلماني دستوري طبق التفسير الشمولي للشريعة الإسلامية. وبقيامنا بذلك، يمكننا أن نتعلّم من هذه السابقة، ونكيّف حلولنا الراهنة مع الإحتياجات الحاضرة للمسلمين في عصر العولمة والتعددية. وبتخاذ هذا النهج الشمولي أو تراث الأدمية أساساً لمساعدتنا الحاضرة، يمكننا إضفاء مزيد من الشرعية على المشاريع الأساسية والقانونية الحديثة والمبتكرة.

الإمام فيصل: شكراً جزيلاً لك يا د. سنتورك على هذه المقابلة النيرة. وآمل أن يرى القراء أن النهج الشمولي للشريعة ونموذج الأدمية يمثلان سوابق ونماذج مهمّة لمشروع دليل الشريعة، ومحاولته تشجيع الدول الإسلامية المعاصرة على حماية عصمة كل مواطنيها وحقوقهم الأساسية.

المقاصد، والإصلاح، والتجديد

في المقابلة الأولى في هذا الفصل، يقدم الدكتور محمد هاشم كمالى تاريخاً ومناقشة شاملين لمقاصد الشريعة. وبعد وصف الأصول النصية لنظرية المقاصد، ينتقل كمالى لبحث التطوير الإضافي الذي أدخله الفقهاء المسلمون القدماء عليها. ويقدم تفسيراً مفصلاً لتطور كل مقصد ومستويات الضرورة الثلاثة في كل عنصر من عناصره. المستوى الأول، الذي يشير إلى المقاصد المركزية لبقاء المجتمع، هو الضروريات، في حين أن مستوى الحاجيات مهم في تسهيل الحياة وتخفيف الأعباء، ويشمل مستوى التحسينات الأهداف المؤدية إلى إتقان النظام الاجتماعي والسلوك الإنساني وتجميلهما. ويختتم بمناقشة التبعات المعاصرة لنظرية المقاصد على الحكم والسياسة العامة.

في المقابلة الثانية، يتبع الدكتور جاسر عودة تطور نظرية المقاصد من الأزمنة القديمة إلى المعاصرة. وبيّن عودة كيف تطوّرت النظرية لتلائم الإهتمامات والأفهام الحديثة، وبالتالي يمهد الأساس للإصلاح المعاصر في العالم الإسلامي. ويناقش كيف يمكن أن يؤدي النهج القائم على المقاصد إلى توجيهات وبرامج عمل جديدة، مع تطوّر المجتمعات المسلمة، ويدعو إلى عملية اجتهاد تفضي إلى تدابير ملموسة تحسّن التنمية البشرية وتعزز حقوق الإنسان. ويوضح هذا النقاش الشامل لتبعات النهج المقاصدي على الحكم قدرته على رأب الإنقسامات داخل العالم الإسلامي، وبين المسلمين وبقية المجتمع العالمي.

في المقابلة الثالثة، يعرب الدكتور خنجر حميّة، العالم الشيعي البارز من لبنان، عن الحاجة الواضحة في الوقت الحاضر إلى العودة إلى نهج مقاصدي للإسلام والحكم الإسلامي. ويرى أن المقاصد ليست مجرد أهداف فورية مستمدّة من الأحكام الشرعية، وإنما هي أهداف نهائية وأبدية تكشف الحكمة الإلهية من وراء خلق البشر. ويحدّد حميّة بأن الرسالة الأساسية والمبدأ الجوهرية هو التوحيد. ويرى أن ثمة نتيجتين رئيسيتين تترتبان على هذه الوحدة الأساسية: الإستخلاف وحاجة الإنسان إلى التزكية. ويؤكد هذا الفهم لأحكام الشريعة على الأهداف العليا التي تمثلها في النهاية، ويضع المقاصد ضمن منظور الأهداف الأساسية لجميع الأديان.

وفي المقابلة الرابعة والأخيرة، يقدّم رمزي خوري دليل الشريعة باعتباره أداة قوية للإصلاح والتجديد في العالم الإسلامي. ووفقاً لخوري فإن دليل الشريعة يحظى بإجماع علماء من مذاهب وأعراف سياسية مختلفة، لذا من الممكن نشره بطريقة تعزّز الانسجام في أوساط الأمة الإسلامية. ويناقش خوري أهمية توصّل العلماء إلى إجماع بشأن مبادئ الحكم الرشيد، وإقرارهم في الوقت نفسه بأن أشكال الحكم المختلفة التي تفي بهذه المبادئ صالحة بالقدر ذاته. وتستطيع الحكومات في العالم الإسلامي استخدام دليل الشريعة لتقوية شرعيّتها واستقرارها، بإظهار انسجام حكمها مع المبادئ الإسلامية السليمة التي اتفق عليها العلماء من مختلف المذاهب. وهو يحثّ على إنشاء مؤسسة لدليل الشريعة للعمل مع الحكومات، والقادة، والمؤسسات لتحقيق هذه الغاية. ويستند خوري إلى خبرته في الإتصال الإستراتيجي، ليتناول الجماعات المتطرّفة التي تلحق الضرر بصورة الإسلام وكيف يمكن أن يتصدّى دليل الشريعة للإعتقاد الخاطئ بشأن الإسلام.

مقاصد الشريعة الإسلامية

محمد هاشم كمالى

الإمام فيصل: أستاذ كمالى، كما تعلم، فإن فريق عملنا قرّر استخدام مقاصد الشريعة لقياس إسلامية دولة ما. وبما أنك خبير في مقاصد الشريعة، فإنني أود أن أطلب إليك مناقشة هذا الموضوع في هذه المقابلة. لماذا خصّصت جهداً كبيراً لدراسة المقاصد؟

د. كمالى: بصفتي رئيساً للمعهد الدولي للدراسات الإسلامية المتقدّمة في كوالالمبور، فقد حظيت بالفضل للبحث في كيف يمكن أن يكون الإسلام قوة دافعة للتجديد الحضاري، كما أنني شاركت في صياغة دساتير عدد من البلدان الإسلامية منها: العراق، وأفغانستان، والمالديف. وخلال هذه التجارب، أدركت أن للمقاصد دوراً مركزياً في مساعي تجديد الإسلام، وضمان العدالة والحكم الرشيد.

الإمام فيصل: إننا نعرف أن الشريعة تشير إلى شرع الله، مثل: الأوامر والنواهي المذكورة في القرآن، وتعاليم النبي ﷺ. لذا يصح القول: إن "مقاصد الشريعة" هي طريقة أخرى للتعبير عن "مقاصد الشارع". كيف نعرف أن الشريعة نظام شرعي مقاصدي يعبر عن مقاصد الله التي تهتدي بها أوامره؟ وهل يحدّد القرآن هذه المقاصد؟

د. كمالى: الشريعة عموماً متجاوبة مع مصلحة الفرد والمجتمع الأوسع. لذلك فإن الأحكام شرعت لحفظ هذه المصالح وتحسين حياة الإنسان وتسهيلها على الأرض. وحقيقةً ما يعبر القرآن عن تعليل أحكامه ومقاصدها ومصالحها، بحيث يمكن القول: إنه يسعى لتحقيق الأهداف بطبيعته.

الإمام فيصل: أيمكنك أن تعطي أمثلة نموذجية عن الموارد التي يبدو فيها القرآن مقاصدياً؟

د. كمالى: يذكر القرآن صراحة أن علة إنزاله هي جلب الرحمة: ﴿...وَشَفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٥٧]. كما أنه يؤكد أن أهم غاية لنبوّة النبي محمد ﷺ هي توفير الرحمة: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]. وتعني كلمة "العالمين" بصيغة الجمع أن رحمة الله واسعة لا حد لها، وتمتد إلى كل البشر، بل تتجاوزهم إلى عالم الحيوان والعوالم الأخرى التي ربما لا نعرف عنها شيئاً. ويؤكد القرآن الكريم أن مفهوم رحمة الله تعالى عالمي بقوله: ﴿...وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ...﴾ [الأعراف: ١٥٦]. ويظهر دور الرحمة المركزي أيضاً في استخدام اسمين من بين أسماء الله الحسنی التسعة والتسعين، تُفتتح بهما مئة وثلاث عشرة/ ١١٣/ سورة من أصل مئة وأربع عشرة/ ١١٤/ في الذكر الحكيم، وهما: الرحمن والرحيم. والإستثناء الوحيد هو السورة التاسعة من القرآن (التوبة).

الإمام فيصل: بينت أن القرآن يهدف إلى جلب الرحمة (بجميع تجلياتها) إلى المجتمع الإنساني. هل يمكنك أن تقدّم مزيداً من الأمثلة النموذجية عن كيفية إيضاح مقاصد الأحكام في القرآن؟ وكيف تُورث الأحكام الشرعية الرحمة، وتحسّن المجتمعات؟

د. كمالى: بتفحص آيات الأحكام نرى القرآن نصّاً مقاصديّاً. وينطبق ذلك على الآيات التي تركز على المعاملات والعبادات. على سبيل المثال: يرتب القرآن الكريم الطهارة على الوضوء والصلاة، فيقول الله تعالى: ﴿...مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُنِيمَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ...﴾ [المائدة: ٦]، ويقول: ﴿...إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ...﴾ [العنكبوت: ٤٥]. بعبارة أخرى: إن مقصد الصلاة هو تحقيق الطهارة الروحية. وأفضل طريقة للقيام بذلك، بحسب القرآن، هي نظافة البدن.

وعلى نحو مماثل، يبيِّن القرآن أن غرض الجهاد هو منح الإذن: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا...﴾ [الحج: ٣٩]. ومقصد تشريع الجهاد هو محاربة الظلم. وهكذا فإن التشريع القرآني لا يقتصر أساساً على الأوامر والنواهي، وإنما يقدم عادة تعليقات ومقاصد لأوامره.

الإمام فيصل: لكن، أحياناً لا يرد الحكم مقروناً بعلته ويخطر في البال: تحريم لحم الخنزير، وبعض المطعومات الأخرى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ...﴾ [المائدة: ٣]. لكنني أفهم أن ذلك استثناء. هل يمكن أن تقدّم مزيداً من الأمثلة عن الموارد القرآنية التي ورد فيها تعليل الأحكام؟

د. كمال: بالطبع. هناك أمثلة عديدة عن الأحكام الشرعية التي تبحث صراحة المصالح التي تجلبها أو المفساد التي تدرأها. لنأخذ - مثلاً - تحريم الظلم، والفساد، والإجحاف. أو في سياق التجارة الأكثر تحديداً، تحريم الإستغلال، والربا، وكنز الأموال، والميسر. يطلق القرآن على كل هذه المحرمات "أكل المال بالباطل"^(١). لذا يحرمها لتجنب أكل المال بالباطل. بل إن الهدف العام لجميع أحكام الشريعة هو مصلحة الأفراد والمجتمع بشكل عام. وتتأتى المصلحة في الحقيقة من إدراك المجتمع للشريعة ومقاصدها.

الإمام فيصل: إذا كان الهدف الرئيس للشريعة مصلحة البشر بوصفها تعبيراً عن رحمة الله، ألا يماثل ذلك إقامة العدل في المجتمع؟

د. كمال: بلى. من أهداف الشريعة الأساسية إقامة العدل أو القسط، وتوفير المصالح للبشر. ولذلك، يمكن اعتبار "المصلحة" مرادفاً للمقاصد. وقد استخدم الفقهاء المسلمون المصطلحين بمثابة مترادفين تقريباً.

الإمام فيصل: كيف حدّد الفقهاء مقاصد الشريعة؟ وهل استمدّوا هذه المقاصد من النصّ فحسب، أو استنبطوها بالإجتهد؟

(١) اقتباس من قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدُلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٨٨].

د. كمالي: اختلف الفقهاء المسلمون في النهج التي اتبعوها لتحديد المقاصد. وعلى الرغم من أن بعضهم قصر نطاق المقاصد على الإعلانات الصريحة في القرآن والسنة، فإن غالبية العلماء استخدموا النص الفعلي، وعلّة ذلك النص، وحُكمه لاستنباط المقاصد^(١). وبما أن الشريعة منطقية وأحكامها مستمدة من مقاصد محدّدة، فقد اعتبر العلماء أن من غير المقبول عموماً الإمثال لحكم يعارض مقاصد الشريعة. لذا مع أن المقاصد راسخة بالتأكيد في الأحكام النصية للقرآن والسنة، فإن هؤلاء الفقهاء يشيرون إلى أن المقاصد تعتمد أيضاً على الأهداف العامّة لهذه الأحكام.

الإمام فيصل: بما أن هذه نقطة مهمة، أيمن أن تقدّم لقراءتنا مثلاً؟

د. كمالي: في جميع الأنظمة القانونية - الغربية، والإسلامية، وغيرها - يُسنّ أي قانون لغرض أو غاية محدّدة. على سبيل المثال: الغرض من قوانين المرور هو ضمان سلامة الحياة البشرية وتجنّب الإصابات. ومع ذلك من الصعب أن تجد علماء يحاجّون بأنه يجب تغريم عملي الحالات الطبية الطارئة، الذين يقودون سيارات الإسعاف، لتجاوزهم حدود السرعة، وعبور الإشارات الضوئية الحمراء. وعلى الرغم من أنهم ينتهكون نصّ قوانين المرور، بالإسراع في نقل شخص يعاني من حالة طبية طارئة إلى المستشفى، فإننا نقرّ بأن على سيارت الإسعاف انتهاك قوانين المرور، لإيصال المصاب أو المريض إلى المستشفى بأسرع وقت ممكن. إن إلزام سيارات الإسعاف التقيّد بنصّ قوانين المرور، يحبط الغرض من هذه القوانين، وهي: سلامة الحياة البشرية وحمايتها.

الغاية من التشريع هي الدافع إلى تطبيقه. ويعرّف ذلك على العموم بأنه سبب التشريع أو علته. وتمثّل مقاصد الشريعة مجموعة متسقة من الغايات الأساسية لأحكام الشريعة. وكما هي الحال في الأنظمة القانونية الأخرى، من

(١) الشاطبي، أبو إسحاق: إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، (بيروت: دار المعرفة، ط ٢، ١٣٩٥هـ=١٩٧٥م)، ٢/٣٩٣.

الضروري فهم هذه الغايات من أجل التطبيق السليم للقوانين المحددة. ويجب احترام هذه الغايات دائماً، حتى إذا أدى ذلك إلى انتهاك نص القانون أو تعليق القانون، في الحالات الإستثنائية. وبهذه الطريقة، فإن نهج المقاصد لا يتلاءم مع القراءة الظاهرية الصارمة للنص، وإنما يركّز على إدخال قيم الشريعة في الحكم والتشريع الإنساني.

الإمام فيصل: تقول: إنه على الرغم من أن المقاصد تستند إلى القرآن والسنة، فإنها ليست مقيّدة بالمنهجية النصية الصارمة. إذا كانت نظرية المقاصد تمثل نهجاً متحرّكاً للشريعة، فلماذا يتردّد بعض الفقهاء في الإعتماد عليها؟

د. كمالي: أعتقد أن التحفظ من جانب العلماء، ربما يرجع تحديداً إلى أن هذا الأمر ينطوي على التعليل الإستقرائي. وربما لم يكن الفقهاء مرتاحين إلى أن نهج المقاصد يتطلّب منهم - في الغالب - التحديد المستقل لمقصود الشارع، بدلاً عن وجود معادلة قانونية واضحة ودقيقة. ومع أن المذاهب الفقهية الرئيسة لم ترفض نظرية المقاصد رفضاً تاماً، فإن المقاصد ظلّت على هوامش الفلسفة والممارسة الفقهية السائدة. بطبيعة الحال، كانت هناك اختلافات في التوجّه والرأي بين المذاهب الفقهية تجاه المقاصد، لكن معظم الفقهاء لم يركّزوا على تحديد المقاصد العميقة للشريعة عموماً.

الإمام فيصل: بعبارة أخرى، كان بعض الفقهاء يخشون من القول: إنهم يفترضون معرفة مقاصد الله من سنّ التشريعات، ما لم يوضح الله أو النبي ﷺ السبب صراحة. بالمقابل، رأى الفقهاء الذين ساندوا مبدأ المقاصد أنه يمكن اعتبار التشريعات نتاج عمليات منطقية، لأن الله أوضح أسباب كثير من تشريعاته. واعتبر هؤلاء الفقهاء أن من الملائم وضع جميع الأوامر الإلهية في هيكل منطقي، يشمل الأحكام التي لم تقدّم لها تعليقات صريحة في القرآن والسنة. أيمن أن نتحدّث لطفاً عن مزيد من النهج المختلفة لتحديد المقاصد، وكيف تغيّرت نظريات المقاصد بمرور الوقت، وأولى المحاولات لتحديدها؟

د. كمالى: نعم، هذه جميعاً أسئلة مهمة يسعدني أن أناقشها. رأينا أن غالبية الفقهاء المسلمين لم يقصروا المقاصد على النصوص الصريحة فحسب (باستثناء الظاهرية الذين أصروا على أن المقاصد لا يمكن أن تحدّد إلا بنصوص صريحة). أما الباطنية، على سبيل المثال، فقد أكدوا أنه يمكن دائماً إيجاد الغاية الباطنة للأوامر النصية في المعنى الباطني للنص. وذلك في الواقع هو سبب اكتسابهم اسمهم، أي: الباطنية^(١).

الإمام فيصل: هل أكّد أيُّ من العلماء المعاصرين المعاني الباطنية للنصّ فيما يتعلّق بالمقاصد؟

د. كمالى: هناك عدد من العلماء المعاصرين الذين أدخلوا تطويراً كبيراً على نهج المقاصد. ويبدو أن ابن عاشور (ت ١٩٧٣م) كان أول عالم معاصر يؤكّد أن المقاصد العامة للشريعة هي "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها..."^(٢). وعلى نحو مماثل، عرّف علاّل الفاسي (ت ١٩٧٤م) المقاصد بأنها "الأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"^(٣). يمكن ملاحظة أن هذين التعريفين يختلفان في مسألتين متصلتين.

الأولى: أن لجميع أحكام الشريعة مقصداً واضحاً بحسب الفاسي. من ناحية أخرى، يتبع ابن عاشور نهجاً أقلّ قطعياً، ويقرّ بأن "جميع أحوال الشريعة أو معظمها" ذات مقاصد واضحة.

ثانياً: يختلف ابن عاشور مع تأكيد الفاسي بأنه يمكن أن يكون للشريعة أسرار. وبدلاً من ذلك يرى ابن عاشور أن المقاصد يجب أن تكون ثابتة، وظاهرة،

(١) الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (الرباط، المغرب: مطبعة النجاح الجديدة، ١٤١١هـ=١٩٩١م)، ١٤٩.

(٢) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي (عمان: البشائر للإنتاج العلمي: ١٤١٨هـ=١٩٩٨م)، ١٧١. نشر هذا الكتاب لأول مرة في سنة ١٩٤٦، بينما نشر كتاب علاّل الفاسي في سنة ١٩٦٣.

(٣) علاّل الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية، د ت)، ٣.

ومنضبطة، ومطرّدة. ويكمن الإختلاف الأساس بين هذين العالمين في ما لو كان ثمة مقاصد لا يمكن التوصل إليها موضوعياً^(١).

الإمام فيصل: هل يمكن أن تصف كيف يتغلّب هؤلاء العلماء منهجياً على

عدم التمكّن من تحديد بعض المقاصد صراحة من القرآن أو السنّة؟

د. كمالي: أكّد العالم الأندلسي من القرن الثامن الهجري/الرابع عشر

الميلادي أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي، في عمله المهمّ الموافقات في أصول الشريعة، الحاجة إلى التمسك بالأوامر الظاهرة. لكنه رأى أيضاً أن على المرء ألا يتشدّد في التمسك بهذه النصوص إلى حدّ انفصال التقيّد بالنص عن علته الأساسية. ويؤكد الشاطبي أنّ هذا التمسك المتشدّد يخالف مقاصد الشارع. بل أكّد أن التشدّد يماثل عدم التقيّد بالنص الظاهر نفسه. ورأى الشاطبي أن أفضل النهج، وهو نهج منسجم مع مقاصد الشارع، قراءة نصّ الأوامر أو النواهي وفهمه إلى جانب مقصده^(٢).

الإمام فيصل: هل تقدّم لنا خلفية إضافية عن عمل الشاطبي؟

د. كمالي: إن السياق العريض لموافقات الشاطبي مهمّ جداً. فقد وُضعت

استجابة للحقائق الإجتماعية والإقتصادية في الأندلس في القرن الرابع عشر من جهة. وهي محاولة لتجاوز نُهج الفقه الإستنتاجية السائدة وحدودها من جهة أخرى. وقد أولى الشاطبي باستخدامه نهجاً استقرائياً مزيداً من الإهتمام لموضوعات الشريعة الواسعة، وبيّن مرونة الشريعة الإسلامية وديناميكيّتها.

الإمام فيصل: على الرغم من أن مقاصد الشريعة غير موجودة ظاهراً في

النص، وفقاً للشاطبي، فإنه يمكن استقراء هذه المبادئ بوضوح من القرآن والسنّة، والرسالة العامّة للشريعة.

(١) الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضاً ودراسة وتحليلاً (عمّان:

المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠)، ١٢٨.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٣/٣٩٤.

د. كمالى: نعم، لكن من الضروري أن نلاحظ أن الشاطبي لم يسرد مقاصد محدّدة. بل اهتمّ بدلاً من ذلك بشرح الموضوعات الكبرى للمقاصد ووسائل تحديدها. ومع أن من الصعب استقراء سكوته في ما يتعلّق بالمقاصد الخاصة، فربما يكون هذا السكوت ناتجاً عن المعنى الواضح لكلمة مقاصد، وهو معنى يبيّن بذاته للناطقين بالعربية.

الإمام فيصل: لكن الفقهاء استخدموا بالفعل كلمة "مقاصد" في سياقات مختلفة. وقد قدّمت مثال مقصد الصلاة بمثابة مصطلح مستخدم.

د. كمالى: هذا صحيح. هناك عملية تاريخية نضج خلالها مصطلح "مقاصد الشريعة" باعتباره فرعاً باسقاً عن معارف الشريعة. وقد استخدم في القرن العاشر الميلادي العالم أبو عبد الله الترمذي الحكيم (ت ٣٢٠هـ = ٩٣٢م) مصطلح "مقاصد الصلاة".

ووصف عزّ الدين عبد السلام السُّلمي (ت ٦٦٠هـ = ١٠٦٢م) كتابه قواعد الأحكام، بأنه عمل في "مقاصد الأحكام". وكتب أن "معظم مقاصد القرآن الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، والزرع عن اكتساب المفساد وأسبابها"^(١). بعبارة أخرى، أكّد السُّلمي أن جميع التكاليف التي أبانتها الشريعة ترمي إلى توفير المصالح للناس في الدنيا والآخرة. وهكذا فإن هذا الفهم بأن الشريعة تُعنى بتوفير المنافع التي تعود على خلق الله، هو المدلول الأساس لمصطلح المصالح/المقاصد.

الإمام فيصل: يذكّرني ذلك بالشرح الشهير الذي قدّمه الفقيه ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ / ١٣٥٠م) لجوهر الشريعة.

د. كمالى: نعم. لقد قال أن الشريعة وجدت لإقامة العدل وتحقيق مصلحة العباد. وبناءً على ذلك، فإن أي تشريع لا يحقّق هذه الغاية لا ينتمي إلى الشريعة:

(١) عزّ الدين عبد السلام السُّلمي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٥١هـ = ١٩٣٢م)، ٨/١. وتابع تلميذ السُّلمي، شهاب الدين القرافي (ت ٦٨٤هـ / ١٢٨٣م) عمل معلّمه وقدّم إسهامه في الموضوع.

"الشريعة مبناها وأساسها على الحِكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحِكمةٌ كُلُّها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة..."^(١).

ويطوّر السُّلَمي هذه الفكرة بقوله: "ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع، ولا نص، ولا قياس خاص، فإن فهم الشرع يوجب ذلك"^(٢).

تعني هذه الجملة أنه ليس من الضروري أن ترتبط المقاصد ارتباطاً مباشراً بنصّ محدّد، بل الأهم أن تستند إلى الفهم العام المتحصّل عليه من قراءة المصادر بكليّتها. بعبارة أخرى، يصبح الإستقراء وسيلة لاستنباط الأحكام من مصادر الشريعة، من أجل الوصول إلى الأهداف العامة للمصلحة التشريعيّة.

الإمام فيصل: هل يمكن تقديم مزيد من التفاصيل عن عملية الإستقراء؟

وكيف أثرى الإستقراء منهج الشريعة القائم على المقاصد؟

د. كمال: يمكن، وفقاً للشاطبي، تطبيق الإستقراء عندما يشير النصّ إلى موضوع محدّد في مواضع عديدة من دون أن يصدر أي أمر قاطع. وبما أن تلك النصوص تتلاءم جميعاً مع معنى خاص، يمكننا الإستدلال بها على مقصد أساس. على سبيل المثال: ليس هناك تصريح خاص في القرآن بأن مقصد الشريعة هو مصلحة العباد. لكن يمكن استنتاج ذلك من مختلف النصوص^(٣). وعلى نحو ذلك، وفقاً للشاطبي، يجب أن يراعى نطاق المصالح الذي تدعمه الشريعة وأن

(١) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن ربّ العالمين، تحقيق: محمد منير الدمشقي (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، دت)، ١/٣.

(٢) السلمي، مصدر سابق، ١٦٠/٢.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٦/٢. ينظر أيضاً: ابن القيم، إعلام الموقعين، المجلّد ١. د. يوسف القرضاوي، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤١١هـ=١٩٩٠م)، ٥٨.

يُفهم بمعناه الواسع. ويجب أن يشمل المصالح المتعلقة بالحياة الدنيا والآخرة، والمصالح المادية والمعنوية والروحية للفرد والمجتمع على حدٍ سواء. كما يجب أن يسمح بدرء المفساسد. ورغم ذلك، يقرّ الشاطبي أنّه لا يمكن التحقق دائماً من مصالح الشريعة بالتعليل البشري فحسب، فهناك مصالح يتطلّب إدراكها وحيّاً إلهياً^(١).

الإمام فيصل: استخدم الشاطبي الأسلوب الإستقرائي لتحديد المقاصد العامة إذاً. ويخضع هذا التحديد إلى فهمه للشريعة وحكّمها الرئيسة (المقاصد). هل يمكن أن تقدّم لنا بعض الأمثلة على استخدامه الإستقراء في نظرية المقاصد تحديداً؟

د. كمال: باستخدام الإستقراء، أكّد الشاطبي تقسيم المقاصد إلى ثلاث مراتب، بناءً على أهمية كل منها: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات. ورأى أنه يمكن تصنيف الضروريات إلى ست فئات، تحفظ الشريعة كلاً منها وتعزّزه: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، والعرض. ولم يقصر الشاطبي نهجه الإستقرائي على تحديد الغايات والقيم الأساسية للشريعة، بل توسّع فيها لتحليل الأوامر والنواهي وتحديدها بالتأكيد على أنه يمكن استنباطها من النص الظاهر، أو استقراءها من القراءة الواسعة للعديد من النصوص^(٢). ومن المهم أن الإشارة إلى أن لهذه النتائج أهمية كلية كبيرة. فهي ليست عرضة للشك ولا تقوم مصداقيتها على الإستدلال الظني^(٣).

الإمام فيصل: قُلْتَ: إن نتائج الشاطبي الإستقرائية "ليست عرضة للشك".
د. كمال: نعم. بل إن الشاطبي يخطو خطوة إلى الأمام، ويحاجّ بأن لهذه النتائج الإستقرائية أهمية أكبر من الأحكام الخاصة، لأنها تقوم على مقاصد

(١) الشاطبي، الموافقات، ١/٢٤٣؛ القرضاوي، مدخل، ٦٤-٦٥.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٣/١٤٨.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٢/٤٩-٥١؛ أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي، كتاب الإعتصام (مكة المكرمة: المكتبة التجارية، دت)، ٢/١٣١-١٣٥.

الشريعة الأساسية. بل إن ادّعاءه بأن الإستقراء منهج تشريعي في أصول الفقهي الإسلامي، وأنه الأساس الذي يقوم عليه نهج مقاصد الشريعة الإسلامية، هو أحد أهمّ إسهاماته العلمية وأكثرها أصالة.

الإمام فيصل: اسمح لي بأن أرجع إلى الوراثة وأوجز بعض ما قيل. بيّنت أنه يمكن التوصل قطعياً إلى مقاصد الشريعة من القرآن والسنة، باستخدام الإستقراء والإستنباط من الموضوعات العريضة. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، أظهرت أن العديد من الفقهاء لم يكونوا راغبين بالمشاركة في ما اعتبروه استخداماً ظنيّاً للقرآن. وأكدت أن نهج المقاصد "ظل على هوامش الفكر الفقهي السائد بشأن مصادر الشريعة". ما الحجم الذي شغله مبدأ المقاصد في المبادئ الفقهية المبكرة؟ وكيف تشكّل إطار المقاصد الستة الحديث، والمراتب الثلاث للضرورة؟

د. كمال: في المراحل المبكرة من تطوّر الفكر الشرعي الإسلامي، لم يكن يُنظر - على نطاق واسع - إلى أن مقاصد الشريعة تشكّل موضوعاً قائماً بحدّ ذاته من موضوعات الشريعة. ولم تكتسب مزيداً من القبول في الدوائر الفقهية إلا بعد توطّد المذاهب الفقهية. ولم يستخدم مصطلح "مقاصد" إلا في أوائل القرن الرابع الهجري في الكتابات الفقهية للحكيم الترمذي. وبعد ذلك اكتسب مصطلح المقاصد قليلاً من الإهتمام، إلى أن استخدمه إمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ = ١٠٨٥م) على نطاق واسع. إلى يومنا هذا، لا تذكر العديد من مصادر علم أصول الفقه المقاصد في قوائم موضوعاتها المعتادة. ومع أن من الواضح أن المقاصد أدرجت في مناقشات الإجتihad، فإنها لم تعالج بهذا المعنى في الشروحات التقليدية لنظرية الإجتihad.

الإمام فيصل: أتصوّر أن هناك رواية تاريخية وفكرية على حدّ سواء لتطوّر مبدأ مقاصد الشريعة. هل يمكن أن تروي لنا هذا التاريخ، وتبحث في المفكرين المؤثرين الذين طوّروا مبادئ المقاصد؟

د. كمالى: يبدو أن الجويني أول من صنّف المقاصد في ثلاث مراتب، وفقاً لأهمية كل منها (الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات). ورأى أيضاً أن صحابة النبي ﷺ كانوا يدركون جميعاً مقاصد الشريعة، لذا "من لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي، فليس على بصيرة في وضع الشريعة"^(١). ثم طوّر أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ = ١١١١م)، تلميذ الجويني، هذه الأفكار، وناقش في كتابه شفاء الغليل، والمستصفى، العلاقة بين المقاصد والمصلحة العامة، والتعليل.

وينسجم دعم الغزالي لنهج المقاصد والضروريات، مع محاولاته الأوسع لإبراز أهمية العقل، وردم الفجوة بين الاختلافات الظاهرة بين الدين والعقل، بالإضافة إلى النهج الديني للمتكلمين والنهج العقلي لأهل الرأي^(٢). وقد أكد الغزالي أنه يمكن تبيين القيم الجوهرية للشريعة بإعمال العقل. وفي الوقت نفسه، شدّد الغزالي على دور الوحي في الشريعة. ورأى أن "أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع... فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد"^(٣). وبهذا المعنى، يمكن اعتبار سمة العقل لدى الغزالي استدلال اجتهادي. ولهذه الغاية، يبرز إقرار الغزالي للمصلحة على وجه الخصوص عندما تدعم مقاصد الشريعة.

الإمام فيصل: استخدم الغزالي "الاستدلال الاجتهادي" الذي يجمع العقل البشري، والمصلحة البشرية، والوحي الإلهي لتعريف الضروريات إذاً. هل

(١) إمام الحرمين الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب (الدوحة: الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني، ١٣٩٩هـ = ١٩٨٠م)، ٥١٨/٢.

(٢) يشير المتكلمون في هذا السياق إلى مدرسة المعتزلة التي قدّمت في مجال العقيدة فكراً دينياً يستند إلى العقل خلافاً لمدرسة الأشاعرة. فكانوا يدافعون عن دور العقل على نطاق أوسع من غيرهم. من جهة أخرى فإن مدرسة أهل الرأي في الفقه أتت في مقابل مدرسة أهل الحديث، حيث أقرت مجالاً أوسع لاجتهاد الإنسان في تقرير أحكام الشريعة.

(٣) الغزالي، المستصفى، ٥/١؛ مقتبس أيضاً في عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، قواعد المقاصد،

يمكنك التطرّق بمزيد من التفصيل إلى هذه المقاصد الأساسية للشريعة؟
 د. كمال: رأي الغزالي أنه يمكن تقسيم المقاصد التأسيسية للشريعة إلى
 خمس مراتب رئيسة: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال^(١). ويشير الغزالي
 إلى هذه المراتب الخمس بأنها ضروريات الدين، وضروريات الشريعة.
 ومن الضروري أن نوضح أننا عندما نتحدّث في الشرع الإسلامي عن
 الضروريات، فإنما نعني أحد أمرين: الضروريات العامة للشرع الإسلامي
 (المقاصد)، أو مرتبة الضروريات في كل مقصد. ونحن نبحث هنا المعنى الأول.
 عرّف الشاطبي الضروريات بأنها "التي لا بدّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا،
 بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهاجر وفوت
 حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين"^(٢).
 هناك نقطتان مهمّتان يجب إبرازهما في هذا التعريف.
 أوّلاً: الضروريات وفقاً للشاطبي تلامس الجوانب المادية والدينية لمصالح
 البشر.

ثانياً: الطبيعة الخاصة للضروريات مبهمة، والأهم من ذلك أنها لا تقتصر
 على عدد أو موضوع معيّن.

وعرّف الفقيه الحنبلي الطوفي (ت ٧١٦هـ = ١٣١٦م)، وهو سابق للشاطبي
 بقليل، الضروريات بطريقة مماثلة، "من ضرورات سياسة العالم وبقائه وانتظام
 أحواله، وهو ما عرف التفات الشرع إليه والعناية به كالضروريات الخمس..."^(٣).
 وفي حين أن الطوفي يشير إلى سياسة العالم فحسب، فإن تعريفه يتوافق مع
 تعريف الشاطبي على ما يبدو بإدخال الدين بوصفه أحد الضروريات. وبالتالي

(١) الكيلاني، قواعد المقاصد، ٢٨٧.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٨/٢.

(٣) الطوفي، نجم الدين، أبو الربيع: سليمان بن عبد القوي (ت ٧١٦هـ)، شرح مختصر الروضة، تحقيق:
 عبد الله التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ = ١٩٨٧م)، ٣/٢٠٩؛ مقتبس أيضاً في الكيلاني،
 قواعد المقاصد، ١٦٦.

فإنه لا يستبعد علاقة الضروريات بالآخرة. والمعيار المهم الذي تقوم عليه الضروريات أنها ضرورية للمجتمع والأفراد. ومن المهم المحافظة على هذه المقاصد وتعزيزها لضمان استمرار انتظام عمل المجتمع.

الإمام فيصل: ثمة خلاف في مسألة عدد المقاصد على الرغم من أنها مهمة. ذكرت أن الشاطبي والغزالي حدّدا خمسة مقاصد ضرورية للشريعة. واليوم يشير العديد من الفقهاء والمفكرين المسلمين إلى ستة مقاصد ضرورية: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، والعرض. متى دخل هذا المقصد السادس الفقه؟

د. كمال: أضاف القرافي هذا المقصد السادس - حفظ العرض - إلى المقاصد الخمسة. وأعاد علماء لاحقين، منهم: تاج الدين عبد الوهاب السبكي (ت ٧٧١هـ = ١٣٧٠م)^(١)، ومحمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ = ١٨٣٤م)^(٢) تأكيد هذه الإضافة.

الإمام فيصل: لا يزال إدخال العرض - ويعبر عنه أحياناً بالكرامة - مقصداً خاضعاً للنقاش اليوم. هل لك أن تقودنا عبر الجوانب المختلفة لهذا النقاش؟
د. كمال: أكّد العلماء في البداية أنّ نصّ الشريعة على حفظ العرض يدخل في إطار مقصد النسل أو النسب. وقد أكّد مؤيدو إضافة مقصد العرض السادس أن تقسيم المقاصد يهدف إلى إظهار الحدود القرآنية. بعبارة أخرى، رأوا أن كل جريمة تسوّغ حدّاً تشكّل أيضاً الأساس لأحد المقاصد. وبما أن الشريعة نصّت على حدّ منفصل للقذف بوصفه طريقة لحماية عرض الفرد، فقد دعوا إلى مقصد سادس يركّز صراحة على حفظ العرض^(٣).

(١) السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، ٣/٥٥، ١٧٨.

(٢) الشوكاني، محمد بن علي (ت ١٢٥٠هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، (تحقيق: الشيخ أحمد عزو عنابة، بيروت، دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤١٩هـ = ١٩٩٩م، ج ٢)، ١٣٠/٢.

(٣) القرضاوي، مدخل، ٧٣.

الإمام فيصل: هذا أحد جوانب نظرية المقاصد المثيرة للاهتمام. فالعلماء الذين أضافوا العِرض مقصداً سادساً، حدّدوا جزئياً على الأقل، أن كلاً من عقوبات الحدود تشمل مصلحة معيّنة أو مقصداً. ورأوا أن المقصد من وراء حدّ القتل هو حرمة حياة الإنسان، والمقصد من حدّ الزنا هو حرمة النسل، ويهدف حدّ السرقة إلى ضمان حرمة المال، والمقصد من النهي عن شرب الخمر هو حرمة عقل الإنسان ورأيه السليم، ويستنبط النهي عن الكفر، وهو أعظم الآثام، من حرمة الدين. وكما قلت: فإن المقصد من حدّ القذف هو حرمة عرض الإنسان وكرامته. تلك حجة مقنعة جداً لإدخال العِرض مقصداً سادساً، أليس كذلك؟

د. كمالي: نعم، أوافقك الرأي. بل إنني أؤكد أن الشريعة تأمر بحفظ العِرض استناداً إلى حديث حجة الوداع، وهذا نصّه: "إن دماءكم، وأموالكم، وأعراضكم عليكم حرام". وهذا الحديث برأبي لا يترك مجالاً للشك في وجوب تحديد العِرض مقصداً قائماً بذاته. ورغم ذلك، خالف بعض الفقهاء الرأي بأن العِرض مقصد ضروري للشريعة يمكن تمييزه بوضوح عن المقاصد الأخرى وجعله مقصداً مستقلاً.

الإمام فيصل: هل أكون مصيباً إذا قلت: إن توصل الفقهاء للمقاصد من الحدود تطبيق آخر للإستقراء؟

د. كمالي: نعم، وكما ذكرت، فإن الشاطبي اعتمد كثيراً على الإستقراء لتحديد المقاصد. كما أنه استخدم هذا الأسلوب لتصنيف المقاصد إلى فئتين: مقاصد أصلية ومقاصد تبعية. وتتكوّن الفئة الأولى من الضروريات التي يجب على الفرد حفظها، بغض النظر عن الميول الشخصية. غير أن هناك مزيداً من المرونة في التمسك بالمقاصد المدرجة في الفئة الثانية.

الإمام فيصل: أود أن أناقش الاختلافات بين الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات لاحقاً في هذه المقابلة. لكن أريد أن أطرح الآن سؤالاً أقل تقنية. لقد مرّ معنا اسم الشاطبي كثيراً في هذه المقابلة. كيف تصف مساهمته العامة في تطوير نظرية المقاصد وترسيخها باعتبارها مبدأً فقهياً مشروعاً؟

د. كمالى: على الرغم من الأهمية العظيمة لمقاصد الشريعة، كما ذكرت سابقاً، فإنها إضافة متأخرة إلى الفكر الفقهي للمذاهب. ولم تبرز إلا بالمساهمة الرائدة للشاطبي. ويمكنني القول في الواقع إنه القوة الأساسية وراء نهج مقاصد الشريعة الإسلامية.

الإمام فيصل: إنه شخصيّة مؤثرة حقاً. بالعودة إلى قضية عدد المقاصد الضرورية، عرفنا أن الفقهاء الأوائل عدّوا منها خمسة، وأحياناً ستة. لكن هل اقتصروا على هذه الخمسة أو الستة؟ بعبارة أخرى، بالنظر إلى أن نهج المقاصد يستخدم الإستقراء، هل يمكننا القول: إن كل ما تسعى الشريعة إلى حفظه يندرج تحت هذه الفئات؟

د. كمالى: هذا سؤال مهم جداً. وكما ذكرت من قبل، لم يقيد الشاطبي المقاصد بعدد محدّد. وعلى نحو ذلك، أكّد ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ = ١٣٢٨م) أن المقاصد لا تقتصر على عدد أو موضوع محدّد. ومن الممكن تحديد مجموعة واسعة من المقاصد في القرآن والسنة. على سبيل المثال: تأمر الشريعة بالوفاء بالعهود، والنزاهة، والأمانة، والمحافظة على صلة الرحم، وحسن التعامل مع الجار، وتهذيب الأخلاق^(١). بل إن ابن تيمية يؤكّد أنّ المقاصد الضرورية أيضاً لا يمكن حصرها بالفئات الأساسية الخمس. لذا أعلن أن نهج المقاصد يجب أن يعتمد نهجاً شرعياً مرناً ومتطوراً.

الإمام فيصل: ماذا عن الفقهاء المعاصرين؟ هل يوافقون على هذه المقاصد الضرورية الخمسة أو الستة؟ وهل أضاف أي عالم مزيداً من المقاصد؟

د. كمالى: اتفق الفقهاء من مختلف المذاهب الفقهية على الصلاحية المعيارية لهذه المقاصد الخمسة. لكن كما ناقشنا من قبل، لم يحل هذا القرار المعياري دون أن يضيف القرافي المقصد السادس، ولم يُعق ابن تيمية عن تأكيد

(١) ابن تيمية، تقي الدين، أبو العباس: أحمد بن عبد الحلیم (ت ٧٢٨هـ)، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (القاهرة: دن، ١٩٩١)، ٣٢/١٣٢.

إمكانية توسيع القائمة لتشمل مقاصد أخرى^(١). وقد اعتمد الشارحون المعاصرون عموماً نهج المقاصد التطوّري عند ابن تيمية. وأيد محمد عبده، وابن عاشور، ومحمد رشيد رضا، وأبو الأعلى المودودي، وأحمد الريسوني، ويوسف القرضاوي هذا الموقف، ما أثيرى خطاب المقاصد^(٢). ولإعطاء مثال واحد فقط: أدخل القرضاوي صراحة التكافل الإجتماعي، والحرية، والكرامة الإنسانية، والإخاء الإنساني باعتبارها من مقاصد الشريعة^(٣).

الإمام فيصل: بالنظر إلى موقف ابن تيمية وآخرين بعدم تقييد المقاصد بمجموعة محدّدة، هل تضيف أي مقاصد أخرى إلى القائمة؟

د. كمال: نعم، أنا أدمع توسيع مقاصد الشريعة. ومن نافلة القول: إن أي توسيع يجب أن يكون منسجماً مع التوجيهات النصية للشريعة، ويتوقّف على أولويات معاصرة معيّنة. وفي عصرنا الحالي، أقترح إضافة السلام والأمن العالميين، والحقوق، والحرريات الدستورية، والتنمية الإقتصادية، والتقدّم في العلم والتكنولوجيا إلى هيكل المقاصد. وكل هذه المقاصد مهمّة جداً لصالح المسلمين ومكانتهم في المجتمع العالمي، بحيث يجب - برأيي المتواضع - أن يكون كل منها مقصداً قائماً بذاته.

الإمام فيصل: لنتنقل الآن من التطوّر التاريخي لنهج المقاصد إلى تقديم عرض عام لنظريتها. لقد تطرّفنا إلى عدد من هذه النقاط، لكنني أعتقد أن علينا أن نستعيد بسرعة المكوّنات الرئيسة للنظرية. على سبيل المثال: كيف تصنّف المقاصد تقليدياً؟ وكيف تفسّر مراتب الضرورة الثلاثة؟ وما النتائج التي ترتبها نظرية المقاصد على الحكم والسياسة العامّة؟

(١) الكيلاني، قواعد المقاصد، ١٦٨.

(٢) الريسوني، نظرية المقاصد، ٤٤.

Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy*, (Islamabad: Islamic Research Institute, 1977), 193-194.

(٣) القرضاوي، مدخل، ٧٥.

د. كمالي: صنّفت المقاصد بعدة طرق. فقد صنّفت بناء على أهميّتها، ونطاق تطبيقها، وأصلها، وطبيعة الدليل النصّي الذي يدعمها.

الإمام فيصل: ذكرت أن الفضل يرجع إلى الجويني، لأنه أول فقيه يقسّم المقاصد إلى ضروريات، وحاجيّات، وتحسينيات. وهو الآن التصنيف الأوسع انتشاراً. هل يمكنك أن تقدّم مزيداً من التمييز بين هذه المراتب الثلاث ضمن المقاصد؟ وقد أوردت سابقاً تعريف الشاطبي للمقاصد الضرورية بأنها "التي لا بدّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين"^(١).

د. كمالي: اسمح لي بأن أوجز بعض ما سبق أن قلته. لقد ناقشنا كيف صنّف الفقهاء المسلمون مجموعة المصالح والمقاصد بأكملها في ثلاث فئات، بترتيب تنازلي وفقاً للأهمية (الضروريات، والحاجيّات، والتحسينيات). وناقشنا أيضاً تقسيم المقاصد الضرورية إلى خمس أو ست فئات تحليلية: الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال، والعرض. وتعتبر هذه المقاصد بحكم التعريف: المقاصد الضرورية للشريعة. وتُحفظ بدورها بوسائل في جانبي الوجود والعدم على حدّ سواء. في جانب الوجود، نضمن استمرار بقائها بتعزيز الوسائل التي تحفظها. لحفظ ضرورة النفس في جانب الوجود، يُفرض تعزيز الرعاية الصحية الأساسية للسكان. وفي جانب العدم، تُمنع الأفعال المحتملة التي يمكن أن تهدّد استمرار وجودهم^(٢). ولمنع الإخلال بضرورة النفس، تفرض عقوبات قانونية على جريمة القتل. وينطبق هذا النهج في جانبي الوجود والعدم على ما تبقى من ضروريات.

الإمام فيصل: لا أريد أن أقفز إلى الأمام في نقاشنا، لكن يبدو لي أن الطرق التي يحفظ بها الفرد، أو المجتمع، أو الحكومة هذه الضروريات تتطوّر بمرور

(١) الشاطبي، الموافقات، ٨/٢.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٢٧٧/٢.

الزمن. هل تسمح نظرية المقاصد بهذه المرونة؟ وما المسؤولية الفعلية لهذه المجموعات في حفظ المقاصد الضرورية؟

د. كمالى: أولاً، بما أن الشاطبي يطرح نهجاً منفتحاً نوعاً ما لتحديد المقاصد، فيبدو أيضاً أنه يعتمد نهجاً مرناً لحفظها. ومثلما أن المقاصد عرضة للتغيير، كذلك أيضاً إجراءات الحفظ الجائزة التي يمكن أن يتخذها الأفراد والمجتمعات والحكومات^(١). ولهذه الغاية وإجابة عن سؤالك الثاني، يمكننا الافتراض بأنه يجب تعزيز هذه المقاصد الرئيسة الخمسة، التي تشكل المصالح التأسيسية بكل الوسائل المتاحة قانونياً. بل إن من واجب الحكام والمجتهدين ضمان المحافظة عليها وصيانتها، بموجب مبدأ المصالح المرسل^(٢).

الإمام فيصل: كيف نميز الضروريات عن الحاجيات؟ وما الذي يجعل مقصداً معيناً ضرورياً لا حاجياً؟

د. كمالى: تشمل المقاصد الحاجية مقاصد الشريعة غير الضرورية، لكنها ترمي إلى رفع المشقة عن الأفراد. لذا فإن الخاصية الدالة هنا أن المقاصد الحاجية مهمة، لكن إذا لم تلبّ فإن ذلك لا يشكل تهديداً لبقاء النظام الطبيعي. بعبارة أخرى، المقاصد الحاجية هي تلك المصالح التي ترفع المشقة عن حياة الأفراد، لكنها لا تحول دون انهيار المجتمع، خلافاً للضروريات.

الإمام فيصل: أيمن أن تعطي أمثلة على ما ينظر إليه باعتباره حاجياً على العموم؟

د. كمالى: تشكل الحاجيات العديد من الرخص في الشريعة، وهي تتعلق بالعبادات أو المعاملات. وتسعى هذه الرخص إلى تجنب الفرد المشقة، لكنها ليست ضرورية أساساً لانتظام عمل الأفراد والمجتمعات. وقد نصّت الشريعة

(١) الكيلاني، قواعد المقاصد، ١٧٠.

(٢) للإطلاع على تفاصيل عن المصلحة المرسل، ينظر:

Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 3 ed. (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), 351-369.

على رخص في جميع مجالات العبادات تقريباً. وفي المعاملات، مكّنت الشريعة أشكالاً معيّنة من العقود، لتيسير المعاملات التجارية، والحرص في الوقت نفسه على عدم الإخلال بأخلاقيات الأعمال الإسلامية الأساسية. ويشكل بيع السِّلْم والإجارة مثالين على ذلك. السِّلْم نوع من عقد البيع الآجل، حيث تُدفع النقود مقابل منتج يتم الحصول عليه في تاريخ لاحق. وعلى نحو ذلك، تجيز الشريعة في قانون الأسرة الطلاق في أوضاع محدّدة، بمثابة رخصة لرفع مشقّة.

ورغم ذلك، فإن هناك مجالاً للتداخل بين الضروريات والحاجيات، إذ ينظر إلى الحاجيات باعتبارها ضروريات في أحوال معيّنة. على سبيل المثال، يرى الشاطبي أن استئجار مرضعة لطفل لا مرضعة له يشكّل حالة ترتفع فيها مرتبة حاجيّة عامّة إلى ضرورة^(١)، عامّةً عندما ترى قضية كحاجيّة ولكن يكون أثرها على المجتمع كبير تصبح ضرورية.

الإمام فيصل: هذه المرونة مدهشة، لكن يبدو أنها تشير إلى توتر أيضاً. ونظراً إلى أن المصالح المختلفة يمكن أن تتخذ مستويات مختلفة من الأهمية، كيف تعامل الفقهاء مع الأوضاع التي تحفظ فيها مصلحة على حساب أخرى؟

د. كمال: هذه بالتأكيد قضية مركزية تثير قلق الفقهاء. تقدّم الضرورية على الحاجية عموماً. لكن إذا تعدّر ترتيب المصالح المتعارضة بوضوح في بعض الحالات، يقَدّم درء المفسدة على جلب المصلحة^(٢). ويُستنبط هذا المبدأ من أن الشريعة تولى مزيداً من التشديد لدرء المفساد. وفي حديث النبي ﷺ: "إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه"^(٣).

الإمام فيصل: أيمن أن تُوصَفَ الفئة الثالثة من مصالح الشريعة، أي:

التحسينيات؟

(١) الشاطبي، الموافقات، ١٢/٢.

(٢) القرضاوي، مدخل، ٧٠-٧١.

(٣) متفق عليه، عن أبي هريرة: البخاري، الصحيح، رقم: ٧٢٨٨. مسلم، الصحيح، رقم: ١٣٣٧. النسائي، السنن.

د. كمالى: تعرّف التحسينيات عموماً بأنها المصالح التي تحسّن عادات الناس وسلوكهم. بعبارة أخرى: تقدّم الشريعة عبر التحسينيات المبادئ التوجيهية التي تعزّز سلوك البشر وتضفي عليه الكمال. وفي حين أن الشريعة تشدّد على جلب عدد من المصالح الأساسية - الضروريات، والحاجيات - فإنها توضح طرقاً لتحسين هذه الأفعال الأساسية.

وبعيداً عن الإعلان عن فريضة الصلاة، توضح الشريعة العديد من التحسينيات المتعلقة بالصلاة: تحضّ المسلمين على الحرص على نظافة أبدانهم وثيابهم عند الصلاة^(١)، وتُثني عن تناول الثوم النيء قبل صلاة الجماعة^(٢). وعلى نحو ذلك، توصي الشريعة بصلوات السنّة^(٣) باعتبارها تحسينيات.

وفي مسائل العادات والعلاقات بين الناس، تقدّم الشريعة أيضاً عدداً من التحسينيات بغية تحسين تفاعل البشر وسلوكهم: تحضّ على التصدّق بسخاء، والرفق، وحسن الخلق، والإحسان. وعلى نحو مماثل، إلى جانب اشتراط مطلب الحكم بالعدل والقسط، فإن الشريعة تنصح القضاة والحكّام بالتروّي، وبخاصة عند إنفاذ القصاص.

الإمام فيصل: إن وجود هذا الطيف الواسع، الذي يتراوح من الفروض الأساسية، إلى الأعمال التحسينية مهمّ جداً. بل إن هذا الترتيب ينطبق أيضاً على تحقيق المقاصد، لأداء الفروض التي تنصّ عليها الشريعة، فإن على المجتمع أو

(١) يقول الله تعالى: ﴿ يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴾ [الأعراف: ٣١].

(٢) لما يرويه جابر بن عبد الله، عن النبي ﷺ أنه قال: "مَنْ أَكَلَ ثُومًا أَوْ بَصَلًا، فَلْيَعْتَزِلْنَا - أَوْ قَالَ: فَلْيَعْتَزِلْ مَسْجِدَنَا - وَلْيَقْعُدْ فِي بَيْتِهِ". أخرجه البخاري، الصحيح، رقم: ٨٥٥. ومن طريق أخرى عنه مرفوعاً: "مَنْ أَكَلَ الْبَصَلَ وَالثُّومَ وَالْكَرَاثَ، فَلَا يَفْرِيَنَّ مَسْجِدَنَا؛ فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ تَنَادَى مِمَّا يَتَأَدَّى مِنْهُ بُوَ آدَمَ". أخرجه مسلم، الصحيح، رقم: ٥٦٤.

(٣) عن أمّ حبيبة زوج النبي ﷺ، أنها قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "مَا مِنْ عَبْدٍ مُسْلِمٍ يُصَلِّي لِيهِ كُلَّ يَوْمٍ ثِنْتَيْ عَشْرَةَ رَكْعَةً تَطَوُّعًا، غَيْرَ فَرِيضَةٍ، إِلَّا بَنَى اللَّهُ لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ...". أخرجه مسلم، الصحيح، رقم: ٧٢٨.

الدولة حفظ الضروريات، على الأقل. وعلى الرغم من أن عليها السعي بالتأكيد لممارسة التحسينيات، فإن هذه العناصر ليست ملائمة بالقدر نفسه في الواقع.

ورغم ذلك، هل رتب الفقهاء المسلمون أولوية الضروريات نفسها؟

د. كمال: الترتيب التقليدي للضروريات يقدم مقصد الدين. ويستند هذا التقديم إلى أن الدين هو حصن القيم، وبالتالي المقصد الأهم. ووفقاً لهذا الترتيب للأولويات، فإن مقصد النفس وحفظه يلي حفظ الدين. وقد كان لابن أمير حاج رأي آخر استثنائي في ما يتعلق بترتيب أولويات الضروريات، إذ أكد أن مقصد الدين هو الأدنى أولوية بين المقاصد الضرورية. واستندت حجته إلى أن الدين حق الله، في حين أن الضروريات الأربعة تتكوّن من حقّ الآدمي، الذي يتقدّم عادة على حقّ الله^(١).

الإمام فيصل: ثمة حجة يمكن تقديمها لصالح ذلك، تأتي من تأكيدك أنّ الحدّ الذي يشكّل أساس هذا المقصد هو الخيانة، لا مجرد الردّة، ما يعني أنه فعل يهدّد الأمن الوطني للأمة، لا مجرد تغيير المعتقد الشخصي للمرء. وذلك يقلّل دور الدين باعتباره القيمة المحفوظة بجعل الخيانة جريمة، لصالح قيمة مماثلة لتعزيز تماسك المجتمع. ومع ذلك، هل توافق على الأولوية المنخفضة التي منحها ابن أمير للدين؟

د. كمال: أعتقد أن المنطق وراء ترتيب أولوية الدين صالح جوهرياً. ومع ذلك، أجده مفتوحاً ومفرط الغموض. وأجد على وجه الخصوص أن العلاقة بين مقصدي الدين والنفس أمر مشكل. فالحفاظ على الدين مهمّ جداً، لكنه يفترض استمرار وجود النفس وسلامتها. ومن دون المحافظة على النفس، تصبح المحافظة على الدين غير مستدامة.

لذا أزعّم أن مقصد النفس يجب أن يكون أول الضروريات. فالنفس هي التي تحمل جميع المقاصد. لكنني في الوقت نفسه أرى أنه يمكن التضحية بالنفس لا

(١) ابن أمير الحاج، شمس الدين، أبو عبد الله: محمد بن محمد الحنفي (ت ٨٧٩هـ)، التقرير والتحبير، الطبعة الثانية (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ=١٩٨٣م، ج٣)، ٣/٢٣١.

من أجل حفظ الدين فحسب، وإنما من أجل حفظ الضروريات الأخرى أيضاً. وعلى العموم، أعتقد أن أي ترتيب للأولويات ضمن الضروريات أمر مشكل. وإذا اقتضى الأمر، أترح النظر إلى مقصد النفس باعتباره نقطة انطلاق ضرورية لتحقيق كل المقاصد الأخرى.

الإمام فيصل: كيف ترتب أولوية الضروريات إذاً؟

د. كمال: أ جعل مقصد النفس أبرز الضروريات. وبعد ذلك أرتب المقاصد

كما يلي: النفس، العقل، الدين، النسل، المال.

الإمام فيصل: هذا أمر مثير للإهتمام. أودّ الآن إلقاء نظرة على كل مقصد

بالترتيب الذي اقترحتة: النفس، والعقل، والدين، والنسل أو النسب، والمال.

كيف تحفظ الشريعة مقصد النفس وتعزّزه؟

د. كمال: ثمة نصوص عديدة لا لبس فيها في القرآن والحديث تؤكد حرمة

النفس الإنسانية. على سبيل المثال، ينصّ القرآن صراحة: ﴿...وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ

الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ...﴾ [الأنعام: ١٥١]. وهناك ناحيتان مهمتان يجب إبرازهما

في هذه الآية.

أولاً: تنصّ الآية على الحفظ المطلق للنفس. فحقّ الحياة حقّ ملازم لكل

إنسان، بغض النظر عن اختلافات السنّ، أو العرق، أو الجنس، أو المكانة

الإجتماعية، أو الدين.

ثانياً: لا يجوز انتهاك هذا الحقّ إلا إذا اعتُبر ذلك جائزاً في إطار إقامة العدل.

وهذه الآية تتعامل مع مسألة العدل وعقوبة الإعدام، لكنني لن أناقش ذلك الآن^(١).

وبتعيين النفس مقصداً، فإن الشريعة أقرّت التدابير من جانبي الوجود والعدم

التي تسعى لحفظها وتعزيزها. وتوضح الشريعة صراحة العديد من هذه التدابير.

(١) للإطلاع على مناقشة ومراجعة أوسع للقرآن والحديث بشأن حرمة الحياة والحقّ بالأمن الشخصي، ينظر:

Mohammad Hashim Kamali, *The Right to Life, Security, Privacy and Ownership in Islam* (Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 2008).

وتندرج تدابير أخرى تحت السياسة الشرعية التي يمنح بموجبها رأس الدولة أو السلطات الشرعية سلطة إدخال تدابير لحفظ النفس. وتشمل مثل هذه التدابير توفير نظام ملائم للرعاية الصحية وضمان بيئات آمنة للحياة^(١).

الإمام فيصل: هل يوجب مقصد النفس أي متطلبات إضافية تتجاوز الحفظ الأساس للنفس الإنسانية؟

د. كمالي: كما قلت سابقاً: تُعنى أحكام الشريعة بحفظ النفس على وجه الخصوص. غير أن الشريعة تُعنى أيضاً بجودة الحياة، إلى جانب السعي لضمان الحفظ الأساسي للنفس. ولهذه الغاية، توضح الشريعة أحكام حفظ مقصد النفس في ثلاثة سيناريوهات مختلفة:

الأول: سيناريو السعة واليسر.

والثاني: سيناريو الحرج الذي لا يهدد النفس.

والثالث: سيناريو الضرورة القصوى.

الإمام فيصل: ذكرت أن الشريعة تحمي النفس من جانبي الوجود والعدم.

هل يمكن أن تقدّم مزيداً من التفاصيل بهذا الشأن؟

د. كمالي: تحفظ الشريعة النفس الإنسانية من جانب الوجود منذ لحظة الحمل. وتشرح الشريعة الأحكام المفصلة ذات الصلة بالحمل، والولادة، والطفولة، وكلها تحدّد مسؤوليات المحافظة على حياة الطفل وحمايتها ودعمها. وتحفظ الشريعة نفس الطفل اللقيط، موضحة الأهمية التي توليها الشريعة للنفس الإنسانية بأكملها. وإلى جانب حفظ الوجود الأساس للنفس، تسعى الشريعة بفعالية لتوفير القدرة للناس على كسب حياة كريمة عبر عمل مشروع. وتشمل هذه التدابير ضمان الرعاية الصحية الملائمة، وتوفير الغذاء الكافي، والمأوى، والأسرة، ودعم الطفل، وما إلى هنالك. وبهذه الطريقة، يتقاطع مقصد النفس مع

(١) للإطلاع على تفاصيل عن السياسة الشرعية ينظر:

Mohammad Hashim Kamali, "Siyasah Shar'iyah or the Policies of Islamic Government,"
The American Journal of Islamic Social Sciences 6 (1989), 59-81.

مقصد العِرض، وينسجم مع الكرامة التي وهبها الله للجنس البشري^(١).

وتحفظ الشريعة النفس في جانب العدم، عبر سلسلة من الجزاءات العقابية. على سبيل المثال: تحدّد الشريعة أن أفعال الإعتداء التي يحتمل أن تكون مضرّة أو قاتلة بالمرأة الحامل يمكن معاقبتها بطريقتين:

١ - في الحالات التي لا يعترها شك بأن فعل الإعتداء أدّى إلى قتل الجنين، تنصّ الشريعة على القصاص العادل.

٢ - وفي الحالات التي يكتنفها غموض بشأن تأثير الإعتداء، تدعو الشريعة إلى دفع الدية أو الغرّة^(٢). وفي حالات الإجهاض الذاتي غير المبرر، تحمّل الشريعة الأم المسؤولية عن وفاة الجنين.

الإمام فيصل: يستخدم كل نظام قانوني التهديد بالعقوبة القانونية لكل من يتتهكونه. لكن هذه الأحكام يجب أن تأخذ في الحسبان أيضاً الأحوال التخفيفية وتأثيرها في حالات خاصّة. والشريعة نظام عملي جداً، فكيف تتعامل مع مثل هذه الأحوال؟

د. كمالي: تمنح الشريعة رخصاً في العديد من الأحوال كالحرب والسلام، والدفاع عن النفس، والحمل، والمجاعة، والمرض. بل في حالات الضرورة القصوى، تدعو الشريعة إلى تعليق الأوامر والنواهي. وتتعامل القاعدة الفقهية "الضرورات تبيح المحظورات" مع هذا الواقع تحديداً.

يقوم نهج الشريعة الخاصّ بالحكم على النهي الأساس عن هدر دم معصوم الدم. وبالتالي تسعى الشريعة إلى مقاضاة مرتكب العدوان غير الشرعي^(٣).

(١) يشير إلى قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠].

(٢) الغرّة: عبد، أو أمة، أو نصف عشر دية الرجل لو كان الجنين ذكراً، أو عشر دية المرأة لو كان الجنين أنثى. وإنما تجب الغرّة في الجنين إذا سقط ميتاً، فإن سقط حيّاً ثم مات فيه الدية كاملة. ابن الأثير، النهاية، مادة: غرر. د. أبو جيب، القاموس الفقهي، ص: ٢٧٣. ابن عابدين، حاشية رد المحتار، ٥٩٠/٦.

(٣) يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية (القاهرة: دار الحديث، الخرطوم: الدار السودانية للكتاب، ١٤١٧هـ=١٩٩٧م)، ٦٥، ٣١٥.

وتسمّى مجموعة القوانين التي توضح عقوبة التعديات في الحالات القصوى: حدود الله. قال الله تعالى: ﴿...وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ...﴾ [الطلاق: ١]، وقال تعالى: ﴿...وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢٩].

وبما أن القرآن ينص صراحة على أن هذه الأفعال تعديات خطيرة، فإن ذلك يحدّ من السلطات التقديرية للقضاة والحكّام في الحالات التي تنطوي على هذه الأفعال^(١). وإلى جانب النتائج الشرعية المترتبة على هذه الجملة، تُبرز هذه الآية أن الإسلام يسمّي نفسه دين الفطرة. وحفظ النفس ليس حقاً للعباد فحسب، وإنما يعتبر أيضاً حقاً لله. وهكذا فإن المبادئ الأخلاقية للإسلام مندمجة بأحكامه الشرعية.

الإمام فيصل: إن هذا الإندماج يرمز في الواقع إلى القانون الأخلاقي الإسلامي. أيمن أن تتحدّث أكثر عن الحدود؟ لقد ذكرت أن للقضاة والحكّام سلطة تقديرية محدودة في تحديد عقوبات التعدي على الحدود. لكن هل تطبيق الحدود إلزامي في كل حالة؟ فعالباً ما نسمع من مختلف الفئات أن الحدود إلزامية.

د. كمالي: نعم، هذا ادّعاء أسمع أيضاً من مختلف الفئات. غير أنني أزعّم أن عقوبات الحدود يمكن أن تعتبر بناءً فقهياً ليس له أصل إلزامي واضح في القرآن^(٢). حدّ الشيء لغة منتهاه. ويجب اعتبار عقوبات الحدود منتهاها، لا عقوبات إلزامية. على سبيل المثال: عند بحث عقوبة القتل، يحضّ القرآن أهل الضحية على الصّح غير المشروط عن القاتل. وإقراراً من القرآن بصعوبة القيام بذلك، فإنه يحثُّ الأهل على أخذ التعويض الإلزامي من القاتل^(٣). وذلك يسلّط

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٢٧٧.

(٢) ينظر:

Mohammad Hashim Kamali, *Punishment in Islamic Law: An Inquiry into the Hudūd Bill of Kelantan* (Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 2000), 45-52.

(٣) يشير إلى قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبُ بِالْحَرْبِ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٨].

الضوء على أن عقوبة حدّ الإعدام تمثل العقوبة القصوى لا الإلزامية. وينطبق ذلك بالمثل على عقوبات الحدود الأخرى.

الإمام فيصل: بعبارة أخرى، تتوقف قسوة العقوبة على عدد من العوامل، مثل: سياق الجريمة، وخطورتها، إلخ. وذلك يشبه في الواقع "درجات" الجرائم التي لدينا في القانون الأمريكي. على سبيل المثال: هناك مجموعة من العقوبات لجرائم القتل تشترطها درجة الفعل. وتكون عقوبة جريمة القتل من الدرجة الأولى أشدّ من عقوبة القتل من الدرجة الثانية، ويرجع ذلك جزئياً إلى أن الأولى، التي تنطوي في الغالب على الإصرار والتعمّد، تعتبر أشدّ بشاعة. ومع ذلك، دعنا ننقل إلى المقصد الثاني، أي: العقل. كيف تعرّف مقصد العقل؟ ولماذا تعتبره مهمّاً جداً للشريعة؟

د. كمال: العقل ميزة فريدة للبشر، وهبها لنا الله كي نكون خلفاء له^(١) في هذا العالم. وبامتلاك العقل يمكننا استخدام موارد العالم لمصلحتنا، والعقل أداة رئيسة لاكتساب المعرفة، وشرط مسبق أيضاً لنكون مكلفين. ويمكننا تقسيم التعليل البشري إلى ثلاث فئات مترابطة، ويمكن تصويرها بمثابة دوائر تتسع باطراد، وهي:

١- الإدراك بالحواس.

٢- العقل.

٣- الوحي الإلهي.

يستند التعليل البشري إلى حدّ كبير إلى الإدراك بالحواس. والحواس تشمل البيانات الملحوظة والتجريبية. وتشمل الدائرة الثانية (العقل) القدرة البشرية على إدراك الظواهر المجردة وغير المرئية. أخيراً، تشير أوسع الدوائر الثلاث (الوحي الإلهي) إلى التحديد النهائي الذي يقرّ إدراكات العقل أو لا يقرّها. ويوجّه الوحي

(١) لمراجعة تفصيل هذا الإطلاق، ينظر: د. أبو زيد، بكر بن عبد الله (ت ١٤٢٩هـ)، معجم المناهي اللفظية وفوائد في الألفاظ، الرياض، دار العاصمة، ط ٣، ١٤١٧هـ = ١٩٩٦م، ص: ٢٤٧.

الإلهي التعليل البشري في الحكم على الصواب والخطأ، والتمييز بين الحلال والحرام، والتحقق من جوهر الفضيلة الأخلاقية، والتوصّل إلى المعرفة الغيبية للإيمان بالله واليوم الآخر.

ومن المهمّ الإشارة إلى أن هذه المكوّنات الخاصة بالتعليل، قائمة في العلاقة المعقّدة بين كل منها. فالعقل يحكم الإدراك بالحواس، والوحي الإلهي يحكم العقل من جهة. ومن جهة أخرى، لا يكون للحواس البشرية أو العقل البشري قيمة كبيرة من دون أحدهما الآخر. وعلى الرغم من أن الوحي الإلهي دليل للتعليل البشري، فإن الوحي يتوقّف أيضاً على التعليل البشري، لأنه لا يخاطب إلا الأفراد الذين لديهم الكفاءة والقادرين على فهم الرسالة الموحاة. وفي النهاية، تُبرز هذه العلاقة المتشابكة بين هذه المكوّنات المختلفة تعقيد التعليل البشري وفرادته.

الإمام فيصل: بعبارة أخرى، تؤثر الحواس، والعقل، والوحي في القدرة البشرية في التصرف بعقلانية، وتتسم هذه بالإعتماد المتبادل والتكافل. لكن للعقل أهمية خاصة لأنه ضروري لفهم رسالة الله. ففي القرآن نقراً أن من يعقلون هم الوحيدون الذي ينتفعون بآياته^(١). كيف تحفظ الشريعة العقل إذا؟

د. كمال: كما ذكرت سابقاً، توضح الشريعة وسائل الحفظ من جانب الوجود وجانب العدم. فمن جانب الوجود، تعزز الشريعة العقل البشري وتحفظه عبر التعليم، وحرية الفكر والتعبير، ونشر العلوم الدينية والإنسانية. ومن جانب العدم، تضع الشريعة مختلف التدابير لحفظ سلامة العقل البشري من المرض، والفساد، والخرافة، والتضليل، ومعاورة الكحول، وتعاطي المخدرات^(٢).

(١) يشير إلى قول الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤].

(٢) العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ٢٢٦.

الإمام فيصل: بالانتقال إلى المقصد الآتي، كيف تعرّف الشريعة مقصد الدين؟ إن جميع المعتقدات تقيم توازناً بين الإدراك والدين، والفعل والإيمان، والعبادات الفردية والأفعال ذات الآثار الاجتماعية. كيف تصف هذه العلاقات في القرآن والسنة؟

د. كمالى: على نحو جميع الأديان، يعتبر الإسلام الإيمان بالله (إلى جانب الإيمان برسوله محمد ﷺ واليوم الآخر) خاصية أساسية. وبهذا المعنى، لا يمكن تقديم تبرير عقلي تامّ للدور المركزي للإيمان. ففي الإسلام يتميّز دور الإيمان بمركزية شديدة، بحيث تنخفض قيمة عمل المرء عندما يؤدي إحدى العبادات مفتقراً إلى الإيمان، ويحظى برضى أقلّ من الله. والدين أساساً توكيد للعقل، ويعبر عنه من خلال العبادات. وهناك خمس عبادات أساسية يتجلى الدين من خلالها (تعرف معاً باسم أركان الإسلام). وهي بترتيب أهمية كل منها: الشهادتان، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحجّ. ويجمع كل من هذه الأركان العبادة والتقرب إلى الله، مع المنافع التي تعود على الفرد والمجتمع. وهذه الأركان التي تجعل الأفراد يدركون النتائج المترتبة على أعمالهم، إنما هي مصمّمة لغرس الوعي الروحي، والإنضباط، ودقة المواعيد، والفضيلة الأخلاقية. وبالإضافة إلى هذه الأركان الخمسة للإسلام، تدعو الشريعة لأداء أي عمل يرضي الله. ويمكن أن يشمل ذلك أي عمل من إقامة العدل، والمعاملة الحسنة للآخرين قولاً وفعلاً (الإحسان)، والصدق والأمانة، والعمل الشريف لإعالة النفس والأسرة، ومساعدة الفقراء، إلى غرس شجرة، بل حتى إمطة الأذى عن الطريق^(١). ويحضّ على القيام بأي عمل يرضي الله، بغض النظر عن أهميته الظاهرية.

الإمام فيصل: كيف تحفظ الشريعة مقصد الدين وتعزّزه إذا؟

(١) تضمين لما يرويه أبو هريرة، عن النبي ﷺ: "الإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ - أَوْ: بِضْعٌ وَسِتُّونَ - شُعْبَةٌ، فَأَفْضَلُهَا قَوْلٌ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ". أخرجه البخاري، الأدب المفرد، رقم: ٥٩٨. مسلم، الصحيح، رقم: ٣٥.

د. كمالي: إن تعزيز مقصد الدين واجب جماعي للمجتمع المسلم وقادته. وينطوي القيام بذلك على الإجراءات الآتية، على سبيل المثال: حماية الحرية الدينية، وحرية الضمير للأفراد، ومحاربة العدوان (الداخلي والخارجي)، وإدارة المساجد، والمساعدة في دفع الزكاة، وتوفير القدرة للأفراد على الحج، والصوم في رمضان.

وفي حين تركّز هذه القائمة على الوسائل التي تعزّز مقصد الدين في جانب الوجود، فإن هناك أيضاً العديد من الوسائل التي يمكن أن يتبعها المجتمع في جانب العدم. على سبيل المثال: على المجتمع أن يتخذ تدابير لمنع الأفراد من نشر البدع، وارتكاب الكبائر، والمشاركة في الخرافات، والممارسات المنافية للأخلاق. وفي حين أن الطريقة الأساسية للقيام بذلك هي التنوير والتعليم، فإنه يُسمح بالتهديد بالعقوبة أيضاً إذا لزم الأمر^(١).

الإمام فيصل: كيف تعزّز الشريعة مقصد النسل أو النسب؟

د. كمالي: تحفظ الشريعة هذا المقصد من جانب الوجود بتعزيز الزواج الشرعي وتقوية الزواج عبر سلسلة من النصوص الشرعية المتعلقة بالأزواج وذريتهم. وفي حين أن مقصدها الأصلي التناسل، فإن القرآن يعزّز أيضاً الزواج باعتباره شكلاً من أشكال المعاشرة بالمعروف^(٢) التي ترعى السكون، والمودة، والرحمة^(٣). وهناك أيضاً المقاصد التابعة للزواج التي تشمل الإشباع الجنسي، وتجنّب الإختلاط الجنسي والمرض، وبناء بيت مريح، وأسرة متماسكة.

الإمام فيصل: إذا كانت الشريعة تحفظ النسل من جانب الوجود أصلاً عبر الزواج، فكيف تحفظه من جانب العدم؟

(١) العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ٢٦٨-٢٦٩.

(٢) يشير إلى قول الله تعالى: «...وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا» [النساء: ١٩].

(٣) يشير إلى قول الله تعالى: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً...» [الرؤم: ٢١].

د. كمالى: يحافظ على نقاء النسل من جانب عدم بالتدابير العقابية ضدّ الزنا، والقذف. ويستدعي الإختلاط الجنسي، والأعمال اللأخلاقية التي تعرّض النسل للفساد والإساءة العقوبة التأديبية أيضاً^(١).

الإمام فيصل: أخيراً، لدينا مقصد المال. أوّد منك أن تناقش هذا المقصد بمزيد من التفصيل لأنني أعتقد أنه يظهر بوضوح التعقيد والتقدّم الملحوظ للشريعة ونظمها، في حفظ هذا المقاصد الرئيسي وتعزيزه.

د. كمالى: علي في البداية أن أذكر أن مقصد المال ليس غاية بحدّ ذاته، على الرغم من أنه يدعم الحياة ووسيلة لتحقيق العديد من الأهداف المهمة الأخرى.

الإمام فيصل: وما المجالات المحدّدة في المال التي تسعى الشريعة للمحافظة عليها؟

د. كمالى: أولاً: الشريعة تحفظ التداول والتنمية، وبخاصة توفر وتبادل بعض الضروريات في السوق. وهي تشجّع التجارة المشروعة وتنظّم الممارسة الواجبة لحقوق الملكية. وتوجب أيضاً انتشار الثروة وتوزيعها بإنصاف بين البشر لتجنّب تركّزها في أيدي الأغنياء.

والملكية الخاصة هي الشكل الأساس لحقوق الملكية المعروفة في الشريعة، لكنّها معدّلة بعدّة طرق. على سبيل المثال: تقرّ الشريعة بالملكية الجماعية والمجتمعية للأرض، والماء، والكلاء، ويقال: الوقود. وهي تسمح للحكومة بتنظيم استغلال الأصول العامّة، وتخصيصها، وتوزيعها.

ثانياً: تقرّ النظرية الإسلامية لحقوق الملكية بأن السيادة على السموات والأرض وملكيّتها النهائيّة لله.

(١) الغزالي، أبو حامد: محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ)، إحياء علوم الدين، الطبعة الثانية (القاهرة: دار الفكر، ١٤٠٠/١٩٨٠)، ٢٢؛ السلمي، قواعد الأحكام، ١: ٥٣؛ العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ٤١٢.

ثالثاً: يعتبر مبدأ الخلافة على الأرض أن الملكية الشخصية وديعة يجب حملها بأمانة. بعبارة أخرى: المالك هو السيّد على ما يملك إذا لم يستخدم هذا الحقّ لإلحاق الأذى بالآخرين أو انتهاك المبادئ الأخلاقية والدينية الإسلامية.

الإمام فيصل: إن حقوق الملكية الشخصية للمال مهمة جداً لجميع البشر، لأننا نصرف معظم جهدنا في السعي وراء الثروة. ما الأنظمة الخاصة التي تسعى لكبح ممارسة الملكية الشخصية وحيازتها أو التلاعب بها؟

د. كمالي: تضع الشريعة العديد من النواهي عن مثل هذه الأنشطة، مثل: كثر الأموال، وتحقيق الأرباح الفاحشة، والربا، والغش، والتلاعب في السوق، وتشويه الأسعار، والكسب غير المشروع. وتسعى لمنع كل ما يعطلّ التجارة المشروعة ويوقف نموّ المال. والهدف ضمان ألا يصبح المال جامداً، أو يتناقص، أو ألاّ يلبي احتياجات البشر. وكل تدبير يشوّه مقاصد الشريعة المذكورة، ويتتهك قوانينها يجب كبحه، ومعاقبته عند الضرورة.

الإمام فيصل: هل هناك وسائل حفظ أخرى في مجالات كسب الثروة والمال والمحافظة عليهما؟

د. كمالي: نعم، الوضوح وإزالة الشكّ مقصد آخر للشريعة متصل بملكية الثروة. ويسعى هذا المبدأ إلى تعيين المسؤولية عن الوصاية على الثروة وصيانتها. وذلك يفي بغرض تجنّب الصراع، وبخاصة بشأن المطالبات بالملكية التي يمكن أن تنشأ من غموض العقود التي تنظّم استخدام المال ونقله وتبادلته بين البشر. وينطبق ذلك أيضاً على توجيهات القرآن التي تدعو إلى التوثيق والأدلة في المعاملات والعقود التي تمنع الصراع بين الناس^(١). بالإضافة إلى ذلك، فإن كل

(١) يشير إلى قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَابَرْتُمْ بَيْنَ يَدَيْنَ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بِيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ

من يؤتمن على مال أو أصول مالية يكون مسؤولاً عن صيانتها: وفي حالات الإهمال الخطير، ربما يتعيّن عليه تعويض المالك عن أي خسارة أو ضرر يلحق بالمال المعني.

من مقاصد الشريعة الأخرى المساواة والعدل في تحقيق الثروة، بالإضافة إلى نظام الحقوق والواجبات الذي يتأتى منها. ويجب أن تكون هذه خالية من التمييز، وأن يعامل الجميع بالعدل في عدّة مجالات: الفرص الإقتصادية، والمشاركة في التجارة، والصناعة المشروعة، وبيع الأملاك وشرائها، والقواعد التي تحكم استخدامها، ونقلها، ومعاملاتها.

والمعايير الأساسية التي تحدّد تبادل البضائع والخدمات هي المساواة والتبادل العادل. ويرجع ذلك إلى أنه عندما تنتهك قواعد المساواة بالإستغلال، أو الربا، أو الغموض، أو الغش، تكون النتيجة التشوّه والظلم الذي تحرّمه الشريعة. وتطلب الشريعة أيضاً النزاهة والشفافية في المعاملات والعقود. ويجوز عدم القيام بذلك لضحية الغش والتضليل إبطال المعاملة، أو المطالبة بتعويض عادل. ويُصح المالكون والدائنون أيضاً بأن يكونوا عادلين ومتساهلين في مطالبتهم بالدين والعائد، ويوصى بأن يُمهّل الدائن المدين المتضائق مالياً حتى تتحسن أحواله^(١).

الإمام فيصل: يبدو لي أن ما ذكرته أعلاه يعكس حفظ المال من جانب الوجود. ماذا عن جانب العدم؟ لقد ذكرت بالفعل التشريع المضادّ لجريمة السرقة ومعاقبتها.

تَكْتَبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمٌ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتَبُوهَا وَأَشْهَدُوا إِذَا بَيَّعْتُمْ وَلَا يُضَارَ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فَسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٨٢﴾ وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿البقرة: ٢٨٢-٢٨٣﴾

(١) يشير إلى قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٨٠].

د. كمالي: نعم. تهدف أحكام الشريعة على العموم إلى مساندة هذه المقاصد وتعزيزها من جانب الوجود. غير أن الشريعة تجعل جرائم السرقة، والرشوة، واغتصاب المال، والتعدي على أموال الآخرين خاضعة للعقوبة. وقد أثرت بعض هذه القضايا. ويجوز تعويض الضحايا عن الأضرار في حالات وقوع ضرر مفرط. وتحرم الشريعة أيضاً سوء استعمال الملكية والحقوق الأخرى، ولا يسمح القرآن بالتبذير وتبديد الأموال^(١). وتجعل مثل هؤلاء الأفراد الطائشين عرضة لتدخل المحاكم التي يمكنها وقف الفعل المعني. وقد وضعت هذه الأحكام لمنع تبديد الأصول النافعة، وسوء استعمالها^(٢).

الإمام فيصل: قبل الانتقال من مقصد المال، أود أن أذكر لقراءتنا نقطة خطرت ببالي في أثناء تقديم تحليلك المفصل. إن كل ما ذكرته أعلاه هو من مسؤولية الدولة الإسلامية، فعليها المحافظة على اقتصاد معافٍ ونظام عادل للملكية والثروة عبر هذه التدابير. وفي أثناء اجتماعاتنا، ناقشنا كثيراً الحاجة إلى تجاوز الإعتقاد الخاطيء بأن الدولة الإسلامية مدفوعة بالحدود، والخرافة القائلة بأن تطبيق عقوبات الحدود مكافئ لتنفيذ الشريعة. والأصح هو وجوب تنفيذ مقاصد الحدود. لقد أثبتنا أن مقاصد الشريعة تقوم على المقاصد الضمنية لعقوبات الحدود ومستمدّة منها. ونتيجة لذلك فإن تعزيز هذه المقاصد الستة، أي: النفس، والعقل، والدين، والنسل / النسب، والمال، والعرض يحظى بالأولوية.

د. كمالي: نعم. واستناداً إلى سابقة الخليفة عمر، عندما علّق حدّ السرقة في زمن المجاعة، يمكننا الإستنتاج بأن على الدولة الإسلامية أولاً أن تفي

(١) يشير إلى مثل قول الله تعالى: (وَأَتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا (٢٦) إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ ۗ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا) [الإسراء: ٢٦-٢٧]. وقوله تعالى: (وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا) [الفرقان: ٦٧].

(٢) العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ٥٢١؛ الكيلاني، قواعد، ١٧١. بخصوص التعامل النزيه في مكان العمل، ينظر:

Hashim Kamali, *Rights to Education, Work and Welfare in Islam* (Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 2010).

باحياجات مواطنيها، القائمة على الحدود، قبل أن تطبّق هذه العقوبات. لقد شعر عمر بأن المجتمع الإسلامي ليس مجرد مجتمع يطبّق الحدود، وإنما مجتمع يلبي احتياجات الناس إلى مقاصد الحدود. لذا لا يمكنك تطبيق عقوبة السرقة من دون تلبية حاجة الناس، التي تجعلهم لا يسرقون من أجل البقاء. وهكذا فإن من يريدون أن تطبّق الدولة الحدود ليسوا مخطئين. لكن قبل تطبيقها، على الدولة بدايةً أن تلبي مقاصد الحدود.

الإمام فيصل: لقد تناولنا الآن يا دكتور كمالى التطور التاريخي لنظرية مقاصد الشريعة، وبحثنا الضروريات. هل هناك أي فئات أخرى داخل نظرية المقاصد يجب أن ندرکها، بالإضافة إلى الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات؟ كيف يمكننا تحديد التدابير أو السياسات الخاصة التي تساعد في تحقيق هذه المقاصد؟

د. كمالى: نعم، هناك المكملات المضافة إلى جميع المراتب الأخرى للمقاصد، على الرغم من أنه لا يمكن اعتبارها فئة مستقلة بالضبط. المكمل هو الطريقة أو الطرق والوسائل التي تساعد في تحقيق النتيجة المرجوة للمقصد المعين الذي التحقت به، سواء كان ضرورياً، أو حاجياً، أو تحسينياً. وربما تفيد هذه بمثابة وسائل أو مكملات للمقصد. والمكملات توسعة مهمة للمقاصد. وبما أنها وسائل لا غنى عنها لتحقيق المقاصد في الواقع، فإنها ربما اتخذت مكانة المقصد الذي تخدمه. ويستند ذلك إلى القاعدة الفقهية الإسلامية: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"^(١).

الإمام فيصل: أفهم من ذلك أن هذه المكملات هي الوسائل التي تتحقق بها غاية مقصد ما. وبالتالي فإنه لا غنى عنها للمقاصد، بل يمكن اعتبارها توسعات لها. من المفيد أن تقدّم لنا مثلاً على أحد المكملات، ربما لمقصد المال الذي

(١) ينظر:

Gamal Eldin Attia, *Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law: Maqasid al-Shari'ah - a Functional approach* tr. Nancy Roberts (London and Washington: the International Institute of Islamic Thought, 2004), 109.

كان آخر ما بحثناه من المقاصد الضرورية.

د. كمالي: بكل تأكيد. يأمر القرآن بالكتابة والإشهاد في الدين أو الرهن^(١). في هذه الحالة الكتابة ليست مقصداً بحدّ ذاته، وإنما وسيلة لحفظ مقصد المال الضروري وصيانته. وعن طريق القياس، يمتدّ مطلب الكتابة نفسه إلى جميع العقود والمعاملات، بالإضافة إلى الحقوق والواجبات المالية، لحفظها من النزاع المحتمل والشكّ.

وعلى نحو ذلك، ينصّ القرآن على أن الزواج وسيلة لتحقيق مقصد النسل أو النسب والمحافظة عليه. بعبارة أخرى: إنه مكملّ لحفظ هذا المقصد.

الإمام فيصل: المكملّات وسائل أو طرق لتحقيق مقصد أكبر، مثل: حفظ المال وتعزيزه. وقد قدّمت لنا بضعة أمثلة من الضروريات. أيمن أن تفعل الشيء نفسه من الحاجيات والتحسينيات أيضاً؟

د. كمالي: يمكن في الواقع اعتبار التفاصيل الشرعية المرتبطة بالزواج، مثل: العقد الملائم، والمهر، والديمومة، والوصاية، إلخ مكملّات للزواج. وقد حدّدت بعض هذه الأمور في القرآن والحديث أيضاً.

لتقديم مزيد من الإيضاح لكيفية عمل مكملّ الحاجي، لنأخذ الخيارات التعاقدية التي يمكن أن يشترط عليها في البيع بناءً على مرجعية الحديث. على سبيل المثال: بعد إبرام بيع ما، يجوز للمشتري أن يشترط على أنه سيؤكّد الإنفاق في يومين أو ثلاثة. لذلك، فإن جواز البيع حاجة ضمن مقصد المال الضروري. وهذا المكملّ المحدّد، أي: السماح بالخيارات التعاقدية، يحرص على أن تلبي معاملة البيع غايتها المنشودة، وهي: ضمان خلوّها من الغشّ، والجهالة، والتضليل.

الإمام فيصل: يمكن أن يعمل المكملّ أيضاً بمثابة وسيلة لتحقيق مكملّ آخر. وقد أعطيت مثال مكملّات الزواج، أي، وسائل تحقيق الزواج، وهو أصلاً مكملّ لحفظ مقصد النسل. هل يمكن أن تعطينا أمثلة على مكملّات التحسيني؟

(١) سورة البقرة: ٢٨٢-٢٨٣.

د. كمالي: كل الوسائل المشروعة لحفظ السوق الخالية من معاملات المواد النجسة، والسامة، والمضرة مكملات لمقصد تحسيني، وكذلك تلك التي تضمن عدم فرط الزحام في دروب السوق^(١).

الإمام فيصل: وهل هذه المكملات موجودة دائماً في القرآن والسنة؟

د. كمالي: تحدّد المكملات أحياناً في نص القرآن أو السنة. وهذه هي الحال في جميع الأمثلة الواردة أعلاه. وإذا لم تكن موجودة هناك، يمكن تحديدها باستخدام الاستدلال والاجتهاد.

الإمام فيصل: هذا اختلاف رئيس بين المقاصد والمكملات. وقد بحثنا سابقاً أساس المقاصد في القرآن والسنة، مع أنه بإمكان الفقهاء تجاوز النص نفسه وصولاً إلى المقاصد العامة. لكن يبدو في المكملات أنك تشير إلى دور أكبر للتعليل الإنساني.

د. كمالي: نعم، هذا هو الاختلاف بين المقاصد والمكملات كما ذكرت. وكما ناقشنا من قبل، على الرغم من أن المقاصد مترسّخة في مرجعية النص، فإن الحال ربما تكون كذلك أو لا تكون في المكملات. فهي اجتهادية وعقلانية، وهناك قدر أكبر من المرونة والخيارات المتوافرة. وثمة وسائل ومكملات محدّدة في النص بسبب أهميتها لبعض الغايات، غير أن هناك مكملات أخرى معروفة ومحدّدة عبر الإستعدادات الفطرية للناس واحتياجاتهم. ومن الأمثلة على ذلك: الغذاء لحفظ النفس، والاتصال الجنسي لحفظ النسل، والدافع الغريزي لامتلاك المال من أجل حفظ الثروة المادية. ولا تتدخل الشريعة الإسلامية كثيراً في هذه الأنواع من المكملات، وعندما تقوم بذلك فإنما تقوم به لأجل التنظيم والمحافظة على النظام^(٢).

(١) الخليفة، رياض منصور، المقاصد الشرعية وأثرها في فقه المعاملات المالية، مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الإقتصاد الإسلامي، ١/١٧ (١٤٢٥هـ=٢٠٠٤م)، ١٤.

(٢) عطية، جمال الدين، نحو تفعيل مقاصد الشريعة (بيروت: دار عطية، ١٩٩٦)، ١١١.

الإمام فيصل: غير أنني أفترض أن علينا توخّي العناية، لعدم الخلط بين المقاصد والمكّمات. فلا يمكن الخلط بين الوسائل والغايات.

د. كمالي. هذا صحيح. من المهمّ أن نحفظ العلاقة بين المقاصد والمكّمات. ويرمي ذلك إلى ضمان عدم السماح بأن تأخذ مكان المقاصد أو أن تكبحها أو تبطلها. على سبيل المثال: إننا ندرك أن الغذاء وسيلة لحفظ النفس. لكن لا يمكن تحويله إلى مقصد كأن يعيش المرء ليأكل بدلاً من أن يأكل ليعيش. ويمكن توسيع هذا المثال إلى مكّمات أخرى، مثل: جني النقود، أو امتلاك منزل، ووسائل النقل. إذا لم يربط الناس هذه الوسائل ربطاً ملائماً بغاياتها، كما أشرت، فثمة خطر من أن تصبح مقاصد بحدّ ذاتها، وتضعف مقصدنا الروحي ومبادئنا الأخلاقية^(١).

الإمام فيصل: هذه ملاحظة أخلاقية مهمّة: القانون يسعى لحماية السلوك الأخلاقي القويم. هل هناك أي من الأحكام المهمّة الأخرى التي تحدّد العلاقة بين المكّمات والمقاصد، أو تنظّمها على الأقل؟

د. كمالي: لا يمكن أن يتجاوز المكّمّل المقصد الأولي الذي يسعى لتحقيقه أو يبطله. لنأخذ مثالنا السابق عن الخيارات في عقد البيع. إن الغرض من هذه الخيارات - باعتبارها مكّملاً - هو الحؤول دون الغموض (الجهالة) أو المخاطر (أي: الغرر) في البيع. لكن إذا أراد المرء المبالغة في المكّمّل والمطالبة بإزالة الغموض بأكمله، فسيكون من الصعب تحقيق ذلك، بل ربما يمنع البيع بأكمله. لذا يباح مقدار يسير من الغرر لا يمكن اجتنابه في العديد من المعاملات، بما في ذلك عقد البيع.

ومن الأمثلة الأخرى: وجود القيمتين المقابلتين (العوضين) في عقد التبادل. ينصّ هذا المبدأ على أنه في المعاملة الصحيحة يجب أن تتطابق قيمة ما أدفعه

(١) عز الدين عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٨)، ١/١٢٤-١٢٥. وينظر: عطية، المرجع السابق.

تطابقاً واضحاً مع ما تعطيني إياه. ولا يُتبادل إلا شيء ذو قيمة مقابل شيء آخر ذي قيمة مماثلة. وهذا أمر مرغوب لأن وجود القيمة يحقق عادة مقصد البيع. لكن لا يمكن فعل ذلك في بعض الأحوال. على سبيل المثال: إذا طُلب ذلك في عقد إجارة لأبطل العقد، لأن أحد العوضين في العقد يكون حاضراً عادة في الإجارة، لا كليهما. وهكذا فإن طلب مكمل البيع في الإجارة - لأن الإجارة ضرب من البيع أيضاً - يتجاوز خصائص عقد الإجارة وربما يسدّ بابها^(١).

الإمام فيصل: أو يمكن أن أعطي دفعة مقدّمة لمقاول من أجل تجديد مطبخي، مع أن العوض (القيمة المقابلة) غير حاضر. فيحصل على النقود مع أن مطبخي لم يُنجز. وكما قلت: فإن مكمل العوض لا يمكن أن يبطل المقصد الأولي، وهو ضمان التعاقد العادل.

لقد بحثنا العلاقة النظرية بين المكملات والمقاصد، بالإضافة إلى بعض الأمثلة المحدّدة عن كيفية وقوع العلاقة بينهما. لكن كيف تصف دور المكملات في إقامة العدالة من الناحية العملية؟ وما المكملات العملية للعدل في مجتمعنا؟

د. كمال: العدل هو المقصد الأسمى للشريعة استناداً إلى القرآن والسنة. ونتيجة لذلك، فإن جميع الطرق والوسائل التي تسهّل إقامة العدل تقع في فئة الوسائل والمكملات. ويقتضي ذلك عدداً من الإجراءات العملية. على سبيل المثال: إنشاء المحاكم ذات الاختصاصات العامّة والخاصّة، وصياغة القواعد والإجراءات التي تنظّم التوقيف ووقائع المحاكمات. ربما تكون بعض تلك الإجراءات ذات أولوية أعلى من الأخرى، وهذا الترتيب للأولويات عمل استدلالي، يمكن أن تحدّده السلطات المعنية. وما دامت هذه التدابير لا تخرج عن المقصد الصحيح الذي صُمّمت لخدمته، فإنها تدخل في مكملات العدل.

بالإضافة إلى ذلك، يمكن أن يكون مكمل ما وسيلة لمكمل آخر، كما أشرنا. وهذا التعدّد للإستعمالات في بنية المكملات مهمّ هنا. على سبيل المثال: تعيين

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/١٣-١٤؛ ينظر أيضاً: الخلفي، المقاصد الشرعية، مرجع سابق.

القضاة وسيلة لإقامة العدل، لكن تعيين القضاة المساعدين وكتابة المحاكم مكمل للأول (أي تعيين القضاة). بل إن المكمل يمكن أن يصبح مقصداً أحياناً، رغم أنه مقصد خاص أو جزئي لمكمل آخر.

الإمام فيصل: لقد بينت لنا أساس مقاصد الشريعة في القرآن والسنة. وأوضحت التطور التاريخي لنظرية المقاصد ومختلف المكوّنات المتفق عليها لهذه النظرية. لكن دعنا الآن نتناول الدور الأوسع للمقاصد في عالمنا اليوم. سؤالي الأول هو: كيف تصف صلة المقاصد بتعريف دولة إسلامية ما، والحكم الرشيد وفقاً للشريعة؟ وهل يمكن أن تساعدنا المقاصد في إقامة دولة إسلامية؟

د. كمال: أشدّ أولاً على أن المقاصد ليست منفصلة عن الشريعة نفسها، بل هي جزء لا يتجزأ منها. لذا عندما نفكر في علاقة المقاصد بتعريف دولة إسلامية ما، يمكننا أن نسأل أيضاً: ما صلة الشريعة بتعريف دولة إسلامية ما؟ وعندما نطرح السؤال بهذه الطريقة، أعتقد أن الإجابة عنه لن تكون صعبة.

الإمام فيصل: وكيف تجيب عن ذلك السؤال؟

د. كمال: إذا أخذنا تعريف الماوردي للخلافة بأنها "حراسة الدين وسياسة الدنيا"^(١)، نجد أن الشريعة ضرورية لحماية الدين وإدارة شؤون الدنيا. وهذه نظرة واسعة جداً للشريعة. لكن إذا فهمنا الشريعة بمكوّناتها الشرعي الإيجابي - أي: أحكامها العملية^(٢) - فإنها ترتبط عندئذ بإدارة شؤون الدنيا. ويرجع ذلك إلى أن العقائد والمصادر الرئيسة للدين تقع خارج مجال الفقه والأحكام العملية، غير أن القانون والدين مترابطان في الإسلام، والتقسيمات الواضحة غير ممكنة ولا هادفة.

إن حفظ الدين من المقاصد الضرورية، وتُعنى المقاصد الأربعة أو الخمسة الأخرى بإدارة أنفس الناس، وأمورهم، ونسلهم، وسلامة عقولهم. وذلك مهم لأن

(١) أبو الحسن الماوردي، كتاب الأحكام السلطانية (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٧هـ = ١٩٥٩م)، ١٤.

(٢) تسمى فقهاً.

المقاصد ترتبط بالعنصرين الكبيرين في تعريف الماوردي، وربما يغلب ارتباطها بشؤون الدنيا وجوهر الحكم الرشيد.

الإمام فيصل: كيف تعرّف الحكم الرشيد وفقاً للشريعة؟ وما علاقة المقاصد بهذا التعريف؟

د. كمال: الحكم الرشيد - وفقاً للشريعة - هو: الحكم بموجب شرع الله، وهو نظام حكم يدعم ضروريات النظرة الوجودية الإسلامية كما يعبر عنها الدين الإسلامي. إنه أمانة، وبالتالي يتحمّل المسؤولية ويلتزم بالشورى، والعدالة، والمساواة، وأمن الوطن وحقوق الناس، والرفاه.

هنا نرى أيضاً أهمية مقاصد الشريعة، وهي جزء مهم جداً من الشريعة ذات الصلة بالحكم الرشيد. ومع ذلك لا يمكننا أن ننسى أن الشريعة نفسها أوسع نطاقاً من المقاصد. بعبارة أخرى: المقاصد لا تشمل تماماً كل صفات الحكم الرشيد في الإسلام.

الإمام فيصل: لاختتام مقابلتنا، أتساءل إذا كان يمكن أن تعرض أي أفكار أخيرة، ربما تكون لديك عن نظرية مقاصد الشريعة. وباعتبارك خبيراً بالمقاصد، أين تجد المصالح الفريدة لهذه النظرية من حيث التشريع الإسلامي؟

د. كمال: أولاً، النهج المقاصدي للتشريع يقدم أملاً كبيراً بتحقيق الوحدة بين المذاهب الفقهية الرئيسة السنية والشيعية، إذ إنها تختلف قليلاً بشأن مقاصد الشريعة. كما أن المقاصد محطّ الإهتمام في وقت أصبحت فيه بعض أهمّ مصادر الفقه، مثل: الإجماع، والقياس، والإجتihad أيضاً شديدة التطلّب منهجياً ويصعب استيفاء شروطها. ويرجع ذلك إلى أنها تقدّم وسيلة ملائمة للنفوذ إلى الشريعة. ومن الطبيعي محاولة فهم الخطوط والمقاصد العامة للشريعة قبل الانتقال إلى التفاصيل الموسّعة.

الإمام فيصل: يمكن إلى حدّ ما اعتبار المقاصد المكملّ أو الوسيلة لتحقيق الإمتثال للشريعة إذاً. ومن المثير للإهتمام اكتشاف كيف يمكننا استخدام فكرة

المكّمات - باعتبارها عوامل - لقياس تحقيق الدول للمقاصد، وامثالها
للشريعة. ماذا عن طالب الشريعة؟ ما مزايا تعلّم المقاصد؟

د. كمالى: المعرفة الكافية للمقاصد ضرورية لطالب الشريعة، لأنها تزوّده
بفهم معتمّق، وتوفّر إطاراً نظرياً يجعل العمل لاكتساب معرفة مفصّلة بمختلف
مبادئ الشريعة، أكثر تشويقاً، وذا مغزى أكبر.

الإمام فيصل: شكراً جزيلاً يا دكتور كمالى. أعتقد أن قراءنا اكتسبوا الآن
فهماً أكبر، لماذا اخترنا أن تكون الخطوة الأولى في محاولة قياس امثال دولة أو
حكم ما للشريعة، هي قياس البلدان مقابل حسن وفائها بمقاصد الشريعة.

مقاصد الشريعة باعتبارها أداة للإصلاح والتجديد المعاصرين

جاسر عودة

الإمام فيصل: د. عودة، باعتبارك من أبرز الخبراء في مقاصد الشريعة في العالم، فإن مسيرتك المهنية أسهمت كثيراً في الفهم المعاصر لهذا النظام في الشريعة. لماذا تركّزت أبحاثك على هذا المجال، وما آثار النهج المقاصدي - الإجتماعية أو القانونية - في الشريعة الإسلامية والمجتمع؟

د. عودة: مقاصد الشريعة من أهم أدوات الإصلاح والتجديد الإسلاميين اليوم، على اعتبار أن النهج المقاصدي نابع من داخل مناهج البحث الإسلامي، التي تساعدنا في معالجة اهتماماتنا المعاصرة ضمن إطار إسلامي. ففي النهج المقاصدي نركّز على أغراض الوحي وغاياته، ونقرأ الآيات والأحكام المحددة من خلال عدسة هذه الغايات، سعياً للوفاء بتلك الأهداف الأساسية في ضوء حقائق يومنا الحاضر.

ويترتب على هذا النهج نتائج واسعة، تمهّد الطريق لعلاقات مجتمعية وعالمية أفضل، وحلّ القضايا الرئيسة في الوقت نفسه، ضمن إطار الفقه الإسلامي. ففي مجال العلاقات المجتمعية والعالمية الأفضل، يمكننا من رأب الصدع بين السنّة والشريعة، وإحداث حالة من التفاهم مع جيراننا من الأديان الأخرى، وربما الأهم تعزيز حقوق الإنسان والتنمية البشرية في العالم الإسلامي.

وفي مجال الفقه، يمنحنا النهج المقاصدي الأدوات الشرعية للتشريع المتلائم مع احتياجات اليوم الحاضر وقيمه. وهو يقوم بذلك بحلّ بعض القضايا

الرئيسة، التي صعبت على الفقهاء عبر مختلف الأجيال، بما في ذلك القضايا المتعلقة بالنسخ، والتمييز في الوسائل والغايات، وفهم مقصود الله والنبى ﷺ.

الإمام فيصل: من الواضح أن لمثل هذا النهج آثاراً بعيدة. هل يمكن رجاء

التوسع بشأن كل من الآثار التي ذكرتها، ضمن العلاقات المجتمعية والفقهاء؟

د. عودة: قبل تناول كل منها، أودّ أن أوضح ما الذي نعنيه بمقاصد الوحي أو غاياته في الوقت الحاضر، لأن مفتاح فهم النتائج المعاصرة المترتبة على النهج المقاصدي، هو فهم النهج المعاصر للمقاصد أولاً. فقد أعيد تفسير المقاصد عبر التاريخ لتعكس احتياجات زمانها، على الرغم من وجود استمرارية تربط الأفكار القديمة للمقاصد بالأفكار الحديثة لحقوق الإنسان، والتنمية، والإصلاح كما يعبر عنها الفقهاء والمفكرون المسلمون المعاصرون.

إن التغيير الرئيس الذي طرأ على مناهج البحث في المقاصد، من الفترة القديمة حتى يومنا الحاضر، هو تحوّل التركيز عن "معاينة السلبى أو النهي عنه"، إلى "تعزيز الإيجابى" وتطويره باعتباره قيمة. على سبيل المثال: حفظ النسل، هو أحد هذه المقاصد (مقصد النسل الذي تطوّر إلى ما نسمّيه الأسرة اليوم). وقد بُحث ذلك أصلاً في باب المزاجر كمزجرة هتك الستر^(١). وطوّر فقهاء قدامى آخرون ذلك إلى نظرية العصمة، أي: "عصمة الفروج"^(٢)، بالإضافة إلى "حفظ النسل"^(٣).

لكن لم يتحدّث الخطاب العلمي لمقاصد النسل، عن تعزيز الأسرة بدلاً من "حفظ النسل" وزجر المتعدّين، إلا في القرن العشرين. فقد طوّر كتاب القرن العشرين عن المقاصد "حفظ النسل" إلى نظرية أسرية. فجعل ابن عاشور - على سبيل المثال - "العناية بالعائلة" مقصداً قائماً بذاته^(٤). ولم تتوجّه الآراء الجديدة

(١) الأميرى، الإعلام، ١٢٥.

(٢) الجوينى، البرهان، ٧٤٧/٢.

(٣) الغزالي، المستصفى، ٢٥٨.

(٤) محمد الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعى فى الإسلام (تونس: الشركة التونسية للتوزيع،

١٩٧٦)، ٢٠٦.

نحو نظرية "للمزاج" أو "الحفظ"، وإنما نحو مفهومي "القيمة" و"النظام"، اللذين يركّزان على تطوير الأسرة والتعبير عن قيمها.

الإمام فيصل: هل تعتبر ذلك تطبيقاً أكثر اكتمالاً لمبدأ الحسبة، حيث أمرنا في القرآن بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ وهل ركّز الفقهاء السابقون على النهي عن المنكر، في حين أدخل الفقهاء المعاصرون التوازن على ذلك بالتركيز على ناحية الأمر بالمعروف من المقاصد؟

د. عودة: نعم، إذ يركّز العلماء المعاصرون على الأمر بالمعروف إلى جانب النهي عن المنكر. ونظراً لأن القرآن يبدأ بالأمر بالمعروف أولاً ويذكر النهي عن المنكر ثانياً، فقد قال بعض الفقهاء: إن التشديد على الأمر بالمعروف يحظى بالأولوية.

وفسّر العلماء المعاصرون المقاصد الأخرى بهذه الطريقة أيضاً. وهكذا فإن حفظ العقل، كان حتى عهد قريب مقتصرًا على النهي عن المسكرات في الإسلام، ثمّ تطوّر ليشمل نشر التفكير العلمي، والرحلة في طلب العلم، وكبح روح القطيع، ومنع هجرة العقول^(١).

وتطوّر حفظ المال، و"حدود السرقة"، و"عصمة الأموال"، إلى مصطلحات اجتماعية اقتصادية مألوفة، مثل: التكافل الاجتماعي، والتنمية الاقتصادية، وتدقيق النقود، ورفاه المجتمع، والتقريب بين الطبقات^(٢). ويمكننا هذا التطوّر من استخدام مقاصد الشريعة لتشجيع النموّ الاقتصادي، وهو أمر تحتاج إليه معظم البلدان ذات الأثرية المسلمة حاجة ماسة.

ولحفظ الدين أصوله القديمة في "مزجرة خلع البيضة" (أي العقاب عند ترك الإيمان الحقيقي)^(٣). غير أنه أعيد تفسير النظرية نفسها الخاصة بتلك الغاية في

(١) جاسر عودة، نقد نظرية النسخ: بحث في فقه مقاصد الشريعة (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣)، ٢٠.

(٢) قطب سانو، قراءات معرفية في الفكر الأصولي (كوالامبور: دار التجديد، ٢٠٠٥)، ١٥٧.

(٣) الأميري، الإعلام، ١٢٥.

الشريعة الإسلامية مؤخراً لتعني "حرية الاعتقادات"^(١) أو "حرية العقيدة"^(٢).
وغالباً ما يستشهد مقدّمو هذه الآراء بالآية القرآنية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...﴾ [البقرة: ٢٥٦]^(٣)، باعتبارها المبدأ الأساس، بدلاً من حدّ الردّة الذي شاع ذكره في المراجع التقليدية في سياق حفظ الدين.

الإمام فيصل: أشار الأساتذة غازي وستتورك وكمالي، وكثير غيرهم من العلماء، إلى أن الخيانة هي الجريمة الحقيقية المرتبطة بالردّة في زمن النبي ﷺ، وهي جريمة تستحق العقوبة القصوى في كل المجتمعات، ولا علاقة لها بالإختيار الشخصي لمعتقد الفرد^(٤). لذا ربما يكون هذا الفهم المعاصر، الذي يحضّ على مزيد من التماسك الإجتماعي والإخلاص للمجتمع، أكثر لصوقاً بالحكمة القرآنية الأصيلة لمقصد الدين؟

د. عودة: نعم، وذكروا أيضاً في اجتماعاتنا الخاصة بمشروع دليل الشريعة، أن الوظيفة الأكثر أهمية للحكومة الإسلامية هي إنشاء بيئة الإبتلاء (أي: الإختبار والتجربة)، حيث لا يمكن أن ننجح في هذا الإختبار في الدنيا إلا إذا اخترنا الصراط المستقيم بإرادتنا الحرّة لا بسبب الإكراه. إن حماية الحرّية المطلقة للدين جزء مركزي مما يعتبره العلماء المعاصرون تعزيزاً لمقصد الدين.

أخيراً، كان مقصدا حفظ العِرض وحفظ النفس على مستوى الضروريات لدى الغزالي (ت ٥٠٥هـ = ١١١١م) والشاطبي (ت ٧٩٠هـ = ١٣٨٨م). غير أن العامري (ت ٣٨١هـ = ٩٩١م) سبقهما إلى الحديث عن "مزجرة ثلب العِرض"، والجويني (ت ٤٧٨هـ = ١٠٨٥م) عن "عصمة الفروج". والعِرض مفهوم مركزي

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ٢٩٢.

(٢) عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ١٧١. أحمد الريسوني، محمد مصطفى زحيلي، محمد عثمان شبير، حقوق الإنسان: محور مقاصد الشريعة (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٢).

(٣) إنني أفهم هذه الآية على أنها تعني: لا إكراه في أي مسألة من مسائل الدين، بدلاً من مجرد الدين.

(٤) ينظر: المقابلة مع ستتورك والفصل الأول في هذا الكتاب.

في الثقافة العربية منذ الجاهلية. ويروي الشعر الجاهلي كيف قاتل عنترة بن شداد العبسي (ت ٢٢ق هـ = ٦٠٠م) الشاعر الجاهلي الشهير، ابني ضمضم^(١) لأنهما "شتما عرضة". وأوضح حديث النبي ﷺ، أن: "كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ، دَمُهُ، وَمَالُهُ، وَعَرْضُهُ"^(٢). لكن مؤخراً تطور تعبير "حفظ العرض" تدريجياً في كتابات الشريعة، ليصبح "حماية الكرامة الإنسانية وتعزيزها"، بل "حماية حقوق الإنسان وتعزيزها" باعتبارها مقصداً قائماً بذاته من مقاصد الشريعة^(٣).

الإمام فيصل: أعاد بعض العلماء المعاصرين أيضاً تصنيف المقاصد، أو أضافوا مقاصد جديدة لم يحددها العلماء المسلمون المتقدمون. كيف وسّع هؤلاء العلماء فهمنا للمقاصد بهذه الطريقة وسواها؟

د. عودة: أدخلت البحوث الحديثة مفاهيم وتصنيفات جديدة للمقاصد، بأخذ أبعاد جديدة في الحسبان فلمعالجة ما اعتبره بعض العلماء تركيزاً على الفرد بدلاً من الأسر والمجتمعات، ووسّعت فكرة المقاصد لتشمل نطاقاً أوسع من البشر: الجماعة، أو الشعب، أو الإنسانية. وهذا التوسيع لنطاق المقاصد يتيح لهم الإستجابة بسهولة للقضايا والإهتمامات العالمية، ووضع خطط عملية للإصلاح والتجديد.

كما أدخلت البحوث المعاصرة مقاصد عامة جديدة، استنتجت مباشرة من نصوص القرآن والحديث، لا من متون الكتابات الفقهية لمذاهب الشريعة. ويتيح

(١) ابنا ضمضم، هما:

هرم بن ضمضم بن ضباب المري الذبياني العطفاني، من سادات العرب في الجاهلية. ابن عم النابغة الذبياني. وأخوه: حصين. يقول فيهما عنترة كما في معلقته:

ولقد خشيت بأن أموت ولم تدر للحرب دائرة على ابني ضمضم
الشاتمي عرضي ولم أشتمهما والناذرين إذا لم ألقهما دمي
إن يفعلوا فلقد تركت أباهما جزر السباع وكل نسرقشعم

(٢) أخرجه مسلم، الصحيح، رقم: ٢٥٦٤، عن أبي هريرة.

(٣) القرضاوي، مدخل، ١٠١، ١٧٠؛ Attia, Towards, 170؛ الريسوني وآخرون؛ محمد العوّا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد (القاهرة: المكتب الإسلامي، ١٩٩٨)، ١٩٥.

هذا النهج التغلّب على تاريخية الفتاوى الفقهية، التي تمثل القيم والمبادئ العليا للنصوص. ومن ثمّ فإنّ الأحكام التفصيلية تنبع من هذه المبادئ العامّة.

الإمام فيصل: من الأمثلة على ذلك تشديد خنجر حمية، وهو عالم آخر من علماء دليل الشريعة الذي نحن بصدد، على الحاجة إلى الإعتماد على القرآن أولاً بدلاً من البحوث والكتابات الفقهية على مرّ القرون، منبهاً إلى وجوب توخي الحذر، كي لا نرفع النصوص العلمية الثانوية إلى منزلة متساوية مع مصدر الدين الموحى به، أي: القرآن. هل يمكن أن تعطينا أمثلة محدّدة عن هذه الصيغ الجديدة للمقاصد؟

د. عودة: أدخل بعض العلماء مثل محمد رشيد رضا (ت ١٣٥٤هـ = ١٩٣٥م) مقاصد الحرية، والإستقلال، والإصلاح الإجتماعي والسياسي والإقتصادي، وحقوق المرأة^(١). وأضاف آخرون مثل ابن عاشور ويوسف القرضاوي "حفظ نظام الأمة، والمساواة، والحرّية، والسماحة، ومراعاة الفطرة"^(٢) أو "تصحيح العقائد... وتقرير كرامة الإنسان وحقوقه، والدعوة إلى عبادة الله، وتزكية النفس البشرية، وتقويم الأخلاق، وتكوين الأسرة الصالحة، وإنصاف المرأة، وبناء الأمة الشهيذة على البشرية، والدعوة إلى عالم إنساني متعاون"^(٣). بل إن بعض العلماء مثل علواني قصر المقاصد على ثلاثة فحسب، "التوحيد، والتزكية، والعمران"^(٤). ومن الأمثلة على عدم رفع مكانة النصوص العلمية إلى منزلة مساوية للقرآن، أن بعض العلماء المعاصرين أدخلوا مقاصد لم يذكرها الفقهاء القدماء، لكن لها مرجعاً في القرآن. على سبيل المثال: يختلف مقصد الحرّية الذي اقترحه ابن عاشور وعدد من العلماء المعاصرين الآخرين عن مقصد العتق الذي ذكره

(١) محمد رشيد رضا، الوحي المحمّدي: ثبوت النبوة بالقرآن (القاهرة: مؤسسة عز الدين، دت)، ١٠٠.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ١٨٣.

(٣) يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن العظيم (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩).

(٤) طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠١)، ٢٥.

الفقهاء القدماء^(١). فالعتق هو تحرير العبيد لا الحرّية بالمعنى المعاصر. غير أن المشيئة مصطلح إسلامي معروف، يحمل معاني مماثلة للمفاهيم الحالية عن الحرّية والإرادة الحرّة.

على سبيل المثال: يعبر القرآن عن حرّية الإعتقاد بقوله تعالى: ﴿...فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ...﴾ [الكهف: ٢٩]. ومن ناحية المصطلحات، الحرّية مقصد جديد في الكتابات عن الشريعة. ومن المثير للإهتمام أن ابن عاشور ينسب استخدامه مصطلح الحرّية إلى أدبيات الثورة الفرنسية التي ترجمت إلى العربية في القرن التاسع عشر^(٢)، مع أنه أسهب في شرح المنظور الإسلامي لحرية الفكر، والإعتقاد، والقول، والفعل بمعنى: المشيئة^(٣).

تُظهر الآراء أعلاه المعبر عنها في القرن العشرين، أن مقاصد الشريعة تمثل نهج كل عالم لإصلاح المجتمعات الإسلامية وتطويرها، على الرغم من أن جميع هذه المقاصد مستمدة من النصوص الأولية. فالإستنباط من القرآن والحديث هو الأساس الفقهي لإصلاح المجتمع الإسلامي المعاصر، ما يمنح المقاصد أهمية خاصة، إنها تشكّل الأساس لفهم المقاصد الجوهرية للوحي، بغية التشريع الملائم لاحتياجات الوقت الحاضر وقيمه.

الإمام فيصل: هذه نقطة مهمّة، تدعم توكيدك السابق، بأن المقاصد تمثل الأسلوب الأولي للإصلاح والتجديد في العالم الإسلامي. وربما يمكننا بهذا الفهم للنهج المعاصر تجاه المقاصد، الانتقال إلى سؤالنا الأصلي: لقد ذكرت سابقاً بعض الآثار التي يرتبها النهج المقاصدي على العلاقات المجتمعية والعالمية. هل يمكن أن تتوسّع في الآثار الإجتماعية للنهج المقاصدي؟

د. عودة: تنبع هذه الآثار من أن للمقاصد قيماً عامة، وبالتركيز على هذه المقاصد العامّة في القرآن، فإننا نتمكّن من التغلّب على الإنقسامات داخل الأمة

(١) على سبيل المثال: ابن الهمام، شرح فتح القدير، الطبعة الثانية (بيروت: دار الفكر، دت)، ٥١٣/٤.

(٢) ابن عاشور، أصول النظام، ٢٥٦، ٢٦٨.

(٣) ابن عاشور، أصول النظام، ٢٧٠-٢٨١.

الإسلامية، وبين المسلمين والمجتمعات الدينية الأخرى.

اليوم، في بداية القرن الحادي والعشرين، توجد انقسامات عميقة بين أتباع مختلف المذاهب الإسلامية. وأشدّها وأكثرها ضرراً الإنقسام بين السنّة والشيعية. وتتلخّص الاختلافات الظاهرة بين مختلف المذاهب السنّية والشيعية، كما يؤكّد العارفون بالمذاهب الإسلامية، في الخلاف على السياسة لا على أركان الإيمان. غير أن الإنقسامات العميقة بين السنّة والشيعية اليوم قائمة في المحاكم، والمساجد، والتعاملات الإجتماعية في معظم البلدان، وتتطوّر إلى صراع عنيف في عدد من الدول. وقد أضيفت تلك الإنقسامات إلى ثقافة واسعة الإنتشار من التعصّب، وانعدام التسامح المدني، وعدم القدرة على التعايش مع "الأخر".

كشف لي مسح أجرته لأحدث الدراسات عن المقاصد، التي كتبها كبار العلماء من السنّة والشيعية، تماثلاً لافتاً لكلا النهجين المقاصديين^(١). فالعلماء السنّة والشيعية يتناولون الموضوعات نفسها: (الإجتهد، والقياس، والحقوق، والقيم، والأخلاق... وهلمّ جرّ)، ويحيلان إلى نفس الفقهاء والمراجع: (البرهان للجويني، وعلل الشريعة لابن بابويه، والمستصفى للغزالي، والموافقات للشاطبي، والمقاصد لابن عاشور)، ويستخدمان التصنيفات النظرية نفسها: (المصالح، والضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، والمقاصد العامّة، والمقاصد الخاصّة... إلخ). وترجع معظم الخلافات الفقهيّة بين المذاهب الفقهيّة السنّية والشيعية إلى بعض الروايات، وقليل من الأحكام العملية.

النهج المقاصدي تجاه الفقه نهج شامل، لا يقتصر على رواية أو رأي واحد، وإنما يرجع إلى المبادئ العامة والأسس المشتركة. ويحظى تنفيذ المقصدين الساميين للوحدة والمصالحة بين المسلمين، بالأولوية على تنفيذ التفاصيل

(١) على سبيل المثال: محمد مهدي شمس الدين - محمد حسين فضل الله - عبد الهادي الفضلي، مقاصد الشريعة، تحقيق: عبد الجبار الرفاعي (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١). العلواني، مقاصد الشريعة. القرضاوي، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية.

الفقهية. ومن ثمَّ حرّم آية الله محمد مهدي شمس الدين العدوان على أتباع المذهب الآخر في داخل الإسلام "بناءً على المبدأ التشريعي الفوقي الأعلى والأساس والحاكم... وهو مبدأ الأخوة بين المسلمين، وكون المسلمين أمة واحدة من جهة، ومبدأ تحريم الظلم والعدوان من جهة أخرى"^(١).

النهج المقاصدي ينقل النظر في الأمور إلى مستوى فلسفي أكثر ارتفاعاً، ومن ثمَّ يتغلّب على الخلافات بشأن التاريخ السياسي للمسلمين، ويشجع سياسة المصالحة والتعايش السلمي التي نحن في أمسّ الحاجة إليها.

الإمام فيصل: وذلك يتجاوز المسلمين أيضاً، أليس كذلك؟

د. عودة: هذا صحيح، المقاصد ضرورية أيضاً للحوار المثمر بين الأديان. فهناك ارتباط كبير مثلاً بين النهج المقاصدي والنهج الذي يسمّيه المسيحيون علم اللاهوت النظامي. إنه نهج يحاول رسم صورة إجمالية عن الدين، فينظر في جميع النواحي المتصلة بذلك الدين أو المعتقد، مثل: التاريخ، والفلسفة، والعلوم، والأخلاق... للتوصّل إلى رؤية فلسفية شاملة.

الإمام فيصل: هل يمكن أن تعرّف "علم اللاهوت النظامي" من أجل القراء؟

د. عودة: يطرح علم اللاهوت النظامي المسيحي السؤال الآتي: "ماذا يعلّمنا الكتاب المقدّس بأكمله اليوم عن موضوع معيّن؟"^(٢) وبالتالي، فإنه ينطوي على "عملية لجمع وتركيب كل نصوص الكتاب المقدّس ذات الصلة بمختلف الموضوعات"^(٣)، مثل: الصلوات، والعدل، والإستقامة، والتراحم، والوحدة، والتنوّع، والأخلاق، والخلاص، ومختلف الموضوعات الأخرى^(٤). وهكذا

(١) شمس الدين، مقاصد الشريعة، ٢٦.

(٢) ينظر:

ayne Grudem, *Systematic Theology* (Leicester: Inter-Varsity Press; Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1994), 21.

Grudem, 22.

(٣) ينظر:

(٤) على سبيل المثال:

Grudem, 67, 65, 110, 119, 123, 135, 143, 164, 172, 189, 208.

يستخدم علم اللاهوت النظامي "الأسلوب الاستقرائي"^(١) الذي يؤدي إلى "تجميع الحقائق غير المترابطة وتصنيفها ودمجها"، وهي الحقائق التي يشار إليها أيضاً بأنها "غير مفهومة تماماً"، إلى أن تتضح علاقاتها المتبادلة و"عقائدها الأساسية"^(٢)، أو "خلاصاتها المتسقة"^(٣).

وهكذا، فإن علم اللاهوت النظامي، بالمعنى الوارد أعلاه، يحمل الكثير من جوانب الشبه العملية بالنهج المقاصدي للإسلام، الذي يقوم مشروع دليل الشريعة بإيضاحه منذ البداية. ويستخدم النهجان مفهوم إعادة التفسير لعرض أسس الدينامكية والمرونة تجاه الآراء العالمية المتغيرة، دون المس بالمرجع الأساس لنصوص المؤمنين.

تعرف النظرية التقليدية للمقاصد مجالات الضروريات المراد للشريعة أن تحفظها وتحميها، مثل: "حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال"^(٤). وعلى نحو ذلك، يكتب علماء اللاهوت النظامي عن مفاهيم مماثلة، مثل: أهمية حماية الحياة والصحة، وحماية الأرواح "بتحريم السكر" (مع أن النهج الإسلامي هو تحريم كل المسكرات بصرف النظر عن مقاديرها وأنواعها، على قاعدة سدّ الذرائع المفضية إلى السكر)، وضرورة رعاية الأسرة، وهلمّ جرّ^(٥).

(١) ينظر:

Charles Hodge, *Systematic Theology* abridged by Edward Gross (New Jersey: P & R Publishers, 1997), 26.

(٢) ينظر:

Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1996), 15.

(٣) ينظر:

Roger Olson, *The Mosaic of Christian Beliefs: Twenty Centuries of Unity and Diversity* (Downers Grove: InterVarsity Press; Leicester, UK: Apollos, 2002), 74.

(٤) الغزالي، المستصفى، ١/١٧٢؛ محمد بن عبد الله بن العربي، المحصول في أصول الفقه، تحقيق حسين علي يدري وسعيد عبد اللطيف فضة (عمان: دار البيارق، ١٩٩٩)، ٥/٢٢٢؛ سيف الدين الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام (القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٦٧)، ٤/٢٨٧.

(٥) ينظر:

Grudem, 124, 208, 241, 781, 1009.

نظرة شمولية للمقاصد تسمح لعلماء اللاهوت أن يضعوا تعاليم وأوامر دينية محددة في إطار عام لمبادئهم ومقاصد حكمهم، بدلاً من التركيز على فهم محدود ينتج تطبيق حرفي لهذه التعاليم والأوامر، وعليه المبادئ الأخلاقية المقصودة بالأوامر المتنوعة لن تكون مختلفة في المجال الديني مع أنها تأخذ أشكالاً مختلفة في بيئة التطبيق المحددة.

وهكذا، فإنني أعتقد أن النهج المقاصدي المذكور أعلاه تجاه اللاهوت، يمكن أن يكون ذا دور كبير في الحوار بين الأديان وفهم بعضها بعضاً. فهو يكشف عن قواسم مشتركة ضرورية لمثل هذا الحوار والفهم.

الإمام فيصل: يبدو علم اللاهوت النظامي وكأنه يوصف جيداً طرق ووسيلة الإستقراء، التي انتهجها العلماء المسلمون التقليديون لتطوير نظرية المقاصد من الكل القرآني والأوامر والنهي النبوي.

د. عودة: هناك صلة بالتقدم في البحوث الاجتماعية الحديثة، ما يقدم دليلاً إضافياً على أن نظرية المقاصد تسعى لتلبية احتياجات البشر. لقد حدّد ماسلو "ترتيباً هرمياً للاحتياجات"^(١) التي تتراوح من المتطلبات الفيزيولوجية الأساسية والأمان، إلى الحبّ والتقدير، إلى الاحتياجات الإدراكية، وأخيراً ما يسمّيه "تحقيق الذات". وثمة تطابق لافت بين نظرية الشاطبي عن المقاصد ونظرية ماسلو من حيث مستويات الأهداف. فهي تتحدّث عن الاحتياجات الأساسية للبشر، الاحتياجات والحقوق التي يجب حفظها.

الإمام فيصل: يعيد ذلك إلى الأذهان النقاط التي ذكرها الدكتور ستورك، بأن حقوق الإنسان - بتعبيرها عن احتياجات إنسانية عامة - جزء لا يتجزأ من التقاليد الإسلامية التي تعرضها "حقوق آدميين"، حيث للبشر جميعاً حقوق ببساطة لأنهم أبناء آدم. لكن لا يعلم الجميع ذلك، ويجب كثيرون بسرعة بأن الخطاب الإسلامي عن حقوق الإنسان مستعار من الغرب، وهو رأي يعارضه

(١) ينظر: Maslow.

الأستاذان سنتورك ومحمود بشدة.

د. عودة: إن توافق حقوق الإنسان مع الإسلام موضوع لنقاش حام في الدوائر الإسلامية والدولية^(١). وقد أصدر عدد كبير من العلماء، الذين يمثلون مختلف الجهات الإسلامية في منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (الأونيسكو)، الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان في سنة ١٩٨١. يشمل الإعلان الإسلامي، المدعوم بعدد من النصوص الإسلامية المذكورة في قسم المراجع، قائمة الحقوق الأساسية المذكورة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بأكملها، مثل: حقوق الحياة، والحرية، والمساواة، والعدالة، والمحاكمة العادلة، والحماية من التعذيب، واللجوء، وحرية الاعتقاد والقول، وحرية تكوين الجمعيات، والتعليم، وحرية التنقل^(٢).

غير أن بعض أعضاء مفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان (UNHCHR)، عبّروا عن قلقهم بشأن الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان، لأنهم يعتقدون أنه "يشكل تهديداً خطيراً للإجماع بين الثقافات الذي تستند إليه الأدوات العالمية لحقوق الإنسان"^(٣). ويعتقد أعضاء آخرون أن الإعلان "يضيف أبعاداً جديدة إيجابية إلى حقوق الإنسان، لأنه يعزوها إلى مصدر إلهي، خلافاً للأدوات الدولية، وبالتالي يضيف دافعاً أخلاقياً جديداً للتقيّد بها"^(٤).

(١) محمد عثمان صالح، الإسلام هو نظام شامل لحماية وتعزيز حقوق الإنسان (الخرطوم: بحث غير منشور مقدّم في المؤتمر الدولي الخاص بالإسلام وحقوق الإنسان، ٢٠٠٦).

(٢) ينظر:

International Protection of Human Rights (University of Toronto Bora Laskin Law Library, 2004).

متوافر على الرابط: <http://www.law-lib.utoronto.ca/resguide/humrtsgu.htm>. تم دخول الموقع في ١٥ يناير ٢٠١٥.

(٣) ينظر:

United Nations High Commission for Human Rights, Specific Human Rights Issues July, 2003.

متوافر على الرابط: <http://www.law-lib.utoronto.ca/resguide/humrtsgu.htm>

تم دخول الموقع في ١٥ يناير ٢٠١٥.

(٤) ينظر:

United Nations High Commission for Human Rights, Specific Human Rights Issues July, 2003.

ويدعم النهج المقاصدي لحقوق الإنسان الرأى الأخير، في حين أنه يعالج مخاوف الرأى الأول، وبخاصة إذا ما أضيفت السمة العصرية على مصطلحات المقاصد كما أسلفنا، ومنحت مزيداً من الدور الجوهرى فى التعليل القانونى.

الإمام فىصل: هل تقول: إن حقوق الإنسان هى الهدف الأسمى لنظرية المقاصد فى عصرنا الحالى؟

د. عودة: أعتقد أن الغاية الأسمى لنظرية المقاصد هى التنمية البشرية، التى تضمّ حقوق الإنسان بالتأكيد، لكنها أكثر شمولاً منها بكثير. فوفقاً لأحدث تقارير برنامج الأمم المتحدة الإنمائى (UNDP)، فإن معظم البلدان ذات الأغلبية المسلمة مصنّفة فى مرتبة دون المدى "المتقدّم" لدليل التنمية البشرية الشامل. ويحتسب هذا الدليل باستخدام أكثر من مئتين مؤشّر، بما فى ذلك مقاييس المشاركة السياسية، ومحو الأمية، والإلتحاق بالتعليم، والعمر المتوقع، والوصول إلى المياه النظيفة، والعمالة، ومستوى المعيشة، والمساواة بين الجنسين.

مع ذلك، تُظهر بعض البلدان ذات الأغلبية المسلمة، وبخاصة الدول العربية النفطية، "أسوأ التباينات"، كما يقول التقرير بين مستويات الدخل القومى ومقاييس المساواة بين الجنسين، التى تشمل المشاركة السياسية للمرأة، والمشاركة الإقتصادية، والسلطة على الموارد^(١).

بالإضافة إلى الأقليات المسلمة التى تعيش فى البلدان المتقدمة، صنّف قليل من البلدان ذات الأغلبية المسلمة فى فئة "التنمية البشرية المرتفعة"، مثل: بروناى، وقطر، ودولة الإمارات العربية المتحدة. غير أن المجموعتين السالفتين تمثلان معاً ما يقل عن واحد فى المئة من المسلمين. ويشمل أسفل دليل التنمية البشرية: اليمن، ونيجيريا، وموريتانيا، وجيبوتى، وغامبيا، والسنغال، وغينيا، وكوت

(١) ينظر:

United Nation Development Programme, *Annual Report 2004*.

متوافر على الرابط: <http://www.undp.org/annualreports/2004/english>، تم دخول الموقع فى ٥

فبراير ٢٠٠٥.

ديفوار، ومالي، والنيجر (التي تمثل معاً نحو ١٠ في المئة من المسلمين).
إنني أرى أن "التنمية البشرية" تعبير أساس عن المصلحة في عصرنا، وتكمن
تلبية مقاصد الشريعة - في نهاية المطاف - في تحقق هذه المصلحة عبر آلية
الشريعة. وهكذا فإنه يمكن التوصل إلى معرفة مقدار تحقق هذا المقصد بالقياس
التجريبي، عبر أهداف الأمم المتحدة للتنمية البشرية، بموجب المعايير العلمية
الراهنة. ويحتاج مجال التنمية البشرية إلى مزيد من البحوث من منظور المقاصد،
على نحو مجال حقوق الإنسان. ومع ذلك، فإن تطوّر التنمية البشرية إلى مقصد
من مقاصد الشريعة، يمنح أهداف التنمية البشرية أساساً صلباً في العالم
الإسلامي، بدلاً من طرحها بمثابة "أدوات للسيطرة الغربية" وفقاً للظاهرية
الجدد^(١).

الإمام فيصل: هذه حجة قوية لصالح "التنمية البشرية" باعتبارها جزءاً من
إسلامية الدولة. وكما ذكرت سابقاً في اجتماعات مشروع دليل الشريعة، فإننا
نقيس المصلحة، أي: رفاه الشعب، وتشمل المصلحة عناصر ذات صلة مباشرة
بالدين، لكنها تتصل أيضاً بالإزدهار، وصحة الأسرة، والتعليم، وهلمّ جرّ
فالإسلام منهج حياة شامل، لا يفصل بين العلماني والديني. وما يسمّى في الغرب
تنمية هو جزء حيوي من المصلحة، لكن المفهوم أكثر اتساعاً بالنسبة لنا، ويشمل
التنمية الروحية بالإضافة إلى التنمية المادية.

د. عودة: هذا صحيح، وتلبية المقاصد مطلب أساس نحو تحقيق أهداف
التنمية المادية والروحية. لكن المقاصد ليست ضرورية للتنمية البشرية فحسب،
بل إنها أيضاً من أهم الوسائل الفكرية والمنهجيات للإصلاح والتجديد
الإسلاميين، كما أسلفنا. إنها منهجية مستمدّة من داخل البحوث الإسلامية
لمعالجة العقل الإسلامي وبواعث القلق الإسلامية. ولذلك فإن كثيراً من الفقهاء

(١) محمد شاعر الشريف، حقيقة الديمقراطية (الرياض: دار الوطن، ١٩٩٢)، ٣. محمد علي المفتي،
نقد الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية (الرياض: المنتدى الإسلامي ومجلة البيان، ٢٠٠٢)، ٩١.

المعاصرين يستخدمون هذا النهج، ويطوّرون مصطلحات المقاصد التقليدية بلغة العصر، على الرغم من أن بعض الفقهاء يرفضون فكرة إضفاء الصبغة العصرية على مصطلحات المقاصد^(١).

ويشكّل مشروع دليل الشريعة خطوة ممتازة إلى الأمام. وبتحديد الآليات الفقهية الخاصة ذات الأهمية الحيوية لهذا الاجتهاد الجديد، يمكننا قياس إسلامية الدول بناءً على درجة وفائها بمقاصد الشريعة. وستعكس هذه الدرجة وتيرة الإصلاح الحقيقي الذي تنتهجه أي دولة.

الإمام فيصل: عندما تتحدّث عن الآليات الفقهية الضرورية للاجتهاد الجديد اليوم، هل تشير إلى آثار النهج المقاصدي المترتبة على الفقه الإسلامي التي ذكرتها سابقاً؟

د. عودة: نعم. لقد رأينا أن للنهج المقاصدي تجاه الشريعة آثاراً واضحة على العلاقات المجتمعية والعالمية، لكنه يحل أيضاً بعض القضايا الرئيسة التي سعى الفقهاء إلى حلّها على مرّ الأجيال. ومن الأمثلة على ذلك: الإنقسام الثنائي الزائف الذي تقوم عليه مسألة النسخ. النهج المقاصدي يحل معضلة تعارض الأدلّة والتفسيرات المتطرّفة، بدعوتنا إلى النظر في هذه الأدلّة، عبر عدسة المقاصد النهائية للنص.

الإمام فيصل: الرجاء الإيضاح.

د. عودة: يوجد سند لمبدأ النسخ في القرآن وفقاً للمفسّرين التقليديين. فالآية القرآنية الرئيسة تقول: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا...﴾ [البقرة: ١٠٦]. ويخضع تفسير الآيات ذات الصلة إلى اختلاف في الرأي^(٢). ويوجد

(١) على سبيل المثال: الشيخ علي جمعة، مفتي مصر، اتصال شخصي في ديسمبر ٢٠٠٥.

(٢) على سبيل المثال: فخر الدين الرازي، التفسير الكبير (الرياض: مركز التراث للبرمجيات، ٢٠١٣)،

٢٠٤/٣. الفضل بن حسين الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن (بيروت: دار العلوم، ٢٠٠٥)،

٤٠٦/١. محمد محمود ندا، النسخ في القرآن بين المؤيدين والمعارضين (القاهرة: مكتبة الدار

العربية للكتاب، ١٩٩٦)، ٢٥.

أصل هذه الإختلافات في مسألة من لديه الشرعية لتحديد ما الذي نسخه الله. الله يخبر أنه يلغي ما يشاء، لكن هل يمنح ذلك الإنسان رخصة تقرير ما الآيات التي نُسخت، لمجرد أن عقولنا المحدودة لا نفهم تناقضاً ظاهرياً ما في الوحي الإلهي الواسع؟

وتجدر الإشارة أيضاً إلى أنه لا يوجد سند داعم للنسخ في الكلام المنسوب إلى النبي ﷺ في مساند الحديث وصحاحه^(١). وإنما يظهر مفهوم النسخ دائماً في التفاسير الذي يقدمها الصحابة أو الرواة الآخرون، في إطار تعليقهم على ما يبدو تعارضاً مع فهمهم للقضايا ذات الصلة.

الإمام فيصل: كيف ينتج النسخ من انقسام ثنائي زائف؟

د. عودة: ينتج أساساً من الافتراض أنه إذا بدت آيتان متعارضتان في ذهن العالم، فلا بدّ من أن تكون إحداهما قد نُسخت. ففي أصول الفقه الإسلامي، ميّز الفقهاء بين تناقض أو تعاند الأدلّة (الآيات أو الأحاديث)، وتعارضها أو اختلافها الظاهري^(٢):

فالتناقض، يعرف بأنه "نتيجة منطقية واضحة لتقاسم الصدق والكذب في القضية نفسها"^(٣)، أي: أن تحمل آيتان قرآيتان أو حديثان أموراً متناقضة تماماً.

(١) مصطلح "نسخ" مشتق من الجذر ن س خ. وقد أحرقت مسحاً لهذا الجذر وكل اشتقاقاته المحتملة في عدد كبير من مجموعات الحديث، بما في ذلك البخاري، ومسلم، والترمذي، والنسائي، وأبو داود، وابن ماجه، وأحمد، ومالك، والدارمي، والمستدرک، وابن حبان، وابن خزيمة، والبيهقي، والدارقطني، وابن أبي شيبة، وعبد الرزاق. ولم أجد حديثاً صحيحاً منسوباً إلى النبي ﷺ يحتوي على هذه الاشتقاقات للجذر ن س خ. وقد عثرت على نحو ٤٠ حالة نسخ مذكورة في تلك المجموعات تستند إلى آراء أحد الرواة أو الشارحين، بدل أي من نصوص الحديث.

(٢) الغزالي، المستصفى، ٢٧٩. الشاطبي، الموافقات، ٤/١٢٩. تقي الدين أحمد بن تيمية، كتب ورسائل وفتاوى (الرياض: مركز التراث للبرمجيات، ٢٠١٣)، ١٩/١٣١.

(٣) الغزالي، أبو حامد، مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية (القاهرة: محي الدين صبري الكردي، ١٩١٢)، ٦٢.

أما التعارض أو الإختلاف، فيعرّف بأنه "تعارض في ذهن المجتهد"^(١). ويعني ذلك: أن وجود دليلين متعارضين في ظاهرهما لا يعني أنهما متناقضان بالضرورة تناقضاً غير قابل للحل. فربما يعود التناقض غير القابل للحل إلى فهم الفقيه، نتيجة وجود نقص في الرواية، أو على الأرجح نقص في المعلومات المتعلقة بتوقيت الدليل، أو مكانه، أو أحواله، أو غيرها من الشروط^(٢).

المشكلة في الحالة الأخيرة هي أن إحدى الروايتين "المتعارضتين" تعتبر غير دقيقة وتُرفض أو تلغى. وتوحي هذه الطريقة - التي تسمى نسخاً - أن الدليل المتأخر زمنياً يجب أن ينسخ الدليل المتقدم. ويعني ذلك أنه عندما تختلف الآيات في الظاهر، تعتبر الآية الأخيرة في النزول ناسخة والآيات التي نزلت قبلها منسوخة. وهكذا عندما تختلف الأحاديث النبوية، فإن الحديث الذي جاء في تاريخ متأخر - إذا عُرفت التواريخ أو أمكن تحديدها - يجب أن ينسخ كل الأحاديث الأخرى. لذا يمكن أن يُلغى عدد من الأدلة، بطريقة أو بأخرى، لا شيء إلا لأن الفقهاء لم يستوعبوا كيف يمكن أن تتلاءم مع إطار إدراكي موحد. وبالتالي يقعون في انقسام ثنائي زائف.

الإمام فيصل: أيمكن أن تعطينا مثلاً عن هذا النسخ من قبل الفقهاء؟

د. عودة: من الأمثلة الرئيسة المتعلقة بالسياسة: ما باتت تُعرف بـ "آية السيف"، وهي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ...﴾ [التوبة: ٥].

السياق التاريخي للآية: في السنة التاسعة للهجرة هو سياق حرب بين المسلمين والمشركين في مكة.

والسياق الموضوعي للآية: هو سياق الحرب نفسها أيضاً الذي تتناوله

سورة التوبة.

(١) ابن تيمية، كتب ورسائل وفتاوى، ١٣١/١٩.

(٢) عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ٣/٧٧.

غير أن الآية انتزعت من سياقها الموضوعي والتاريخي، وزُعم أنها العلاقة الحاكمة بين المسلمين وغير المسلمين في كل مكان، وزمان، وحال. ومن ثمَّ اعتُبرت أنها تتعارض مع أكثر من ممتي آية أخرى في القرآن، كلُّها تدعو إلى الحوار، وحرية الاعتقاد، والصفح، والسلام، والصبر أيضاً.

لم يكن التوفيق بين هذه الأدلة المختلفة خياراً. ولحل هذا التعارض بناءً على طريقة النسخ، خلص معظم المفسرين إلى أن هذه الآية التي نزلت في أواخر حياة النبي ﷺ نسخت كل آية مناقضة نزلت قبلها.

لذا اعتبرت الآيات الآتية منسوخة: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...﴾ [البقرة: ٢٥٦]، ﴿... فَأَعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [المائدة: ١٣]، ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...﴾ [المؤمنون: ٩٦]، ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ...﴾ [الروم: ٦٠]، ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...﴾ [العنكبوت: ٤٦]، ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ٦].

ونسُخ أيضاً عدد كبير من الأحاديث النبوية، التي تشرّع عقد معاهدات السلام والتعايش السلمي المتعدّد الثقافات، بحسب التعبير المعاصر. ومن هذه الأحاديث صحيفة المدينة التي كتب النبي ﷺ ويهود المدينة فيها "عهداً"، يحدّد العلاقة بين المسلمين واليهود في المدينة. ونصّت الصحيفة على أن المسلمين واليهود أمة واحدة، "لليهود دينهم وللمسلمين دينهم"^(١). لكن شارحي الصحيفة القدامى والتقليديين المحدثين اعتبروها منسوخة، بناءً على آية السيف والآيات المماثلة^(٢). والنظر إلى كل الآيات والأحاديث السالفة من منظور البعد الواحد

(١) ابن هشام، السيرة النبوية، ١/٥٠٣. أبو عبيد، الأموال، ص: ٢٦٠، رقم: ٥١٨. ص: ٢٦٦، رقم: ٥١٩. ابن زنجويه، أبو أحمد: حميد بن مخلد الخرساني (ت ٢٥١هـ)، الأموال، تحقيق: د. شاكر ذيب فياض، السعودية، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط١، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م، ص: ٤٦٩، رقم: ٧٥٠، عن ابن شهاب مرسلًا.

برهان زريق، الصحيفة: ميثاق الرسول (دمشق: دار النميز ودار معد، ١٩٩٦)، ٣٥٣.

(٢) زريق الصحيفة، ٢١٦.

للسلام مقابل الحرب، ربما يعني وجود تعارض يقتضي أن تنتمي فيه "الحقيقة النهائية" إما إلى السلام وإما إلى الحرب. ولا بدّ أن تكون النتيجة خياراً ثابتاً غير عقلاني بين السلام والحرب في كل مكان، وزمان، وحال.

الإمام فيصل: كيف تطوّر استخدام النسخ عبر التاريخ؟

د. عودة: في أعقاب القرن الهجري الأول، يلاحظ المرء أن الفقهاء من المذاهب الآخذة في التطوّر، بدؤوا يشيرون إلى العديد من حالات النسخ الجديدة، التي لم يذكرها التابعون قطّ. وهكذا أصبح النسخ طريقة لإبطال الآراء أو الروايات التي تعتمد المذاهب الفقهية المنافسة لينتج عنها ثقافة عدم تقبّل الآخر والعقلية الضيقة. ومن الأمثلة على ذلك أن أبا الحسن عبيد الله بن الحسين الكرخي (ت ٣٤٠هـ = ٩٥٢م) كتب: "والقاعدة عندنا أن كلّ آية تخالف رأي أصحابنا فهي مؤوّل أو منسوخة"^(١). لذا ليس من غير المألوف أن نجد في كتب الفقه حكماً ناسخاً وفقاً لأحد المذاهب، ومنسوخاً وفقاً لمذهب آخر. وقد فاقم هذا الاستخدام الإعتباطي لطريقة النسخ مشكلة الإفتقار إلى التفاسير المتعدّدة للأدلة.

النهج المقاصدي يحلّ معضلات الأدلّة المتعارضة والآراء المتطرّفة، كذلك الواردة أعلاه، لا سيما عن طريق الموقف الذي يشجّعه هذا النهج: نحدّد المقاصد النهائية للنصوص، ثم نقرأ الأدلّة المحدّدة من منظور تلك المقاصد باستخدام آليات فقهية ذات صلة بالمقاصد. على سبيل المثال: ميّز العالم المعاصر محمد الغزالي (ت ١٤١٦هـ) بين الوسائل والغايات، وسمح بانتهاء الأولى لا الأخيرة. وهذه الأهداف، مثل المقاصد، هي الأهداف الدائمة للرسالة الإلهية. ويقرّ الغزالي بأن الوسائل للوصول إليها يمكن أن تتغيّر وفقاً للسياق.

الإمام فيصل: متى يمكن أن تتغيّر وسائل تحقيق هدف تبعاً للسياق؟

د. عودة: توسّع د. يوسف القرضاوي والشيخ فيصل مولوي مؤخراً في أهميّة التمييز بين الوسائل والغايات في أثناء مداورات المجلس الأوروبي للإفتاء

(١) مقتبس في العلواني، مقاصد الشريعة، ٨٩.

والبحوث. وطبق كلاهما المفهوم نفسه على أن رؤية هلال رمضان مجرد وسيلة لمعرفة بداية الشهر لا غاية بحد ذاتها. ومن ثم توصلنا إلى أن الحسابات الفلكية يجب أن تكون اليوم وسيلة لتحديد بداية الشهر^(١).

وكان د. يوسف القرضاوي قد طبق المفهوم نفسه على جلباب المرأة المسلمة، الذي اعتبره مجرد وسيلة لتحقيق مقصد الحشمة. وكتب: إن "الزبي يخضع لأعراف البلاد، وبيئات أهلها، ويتغير بتغير الزمان، وتنوع حاجات الناس، ومتطلبات التطور، والشرع لا يمنع ذلك بشرط المحافظة على المقاصد الأساسية التي يطلبها الشرع في الزي"^(٢).

الإمام فيصل: وهكذا إذا لم يكن الجلباب مطلباً وإنما اللبس المحتشم وفقاً للأعراف الثقافية للأزياء في بلد ما، فإنني أفهم أن ذلك يعني أن في وسع النساء ارتداء كل ما تعتبره ثقافتهن محتشماً دون الإضرار إلى اتباع معايير ثقافة أخرى. ولإيجاز ما قلته بشأن الفقه: بالتمييز بين الوسائل والغايات، فإننا نركز على المقصد من وراء حكم معين. وذلك يساعدنا في التغلب على الإنقسامات الثنائية الزائفة، لأننا نكتشف الغاية من الأوامر الفردية، ثم نتصرف بناءً على تلك الغاية في سياق اليوم الحاضر. لذا، فإن لاجتهادنا في قضايا ذات صلة بالمرأة حساسية أشد للحالات والسياقات المحددة.

د. عودة: نعم، إنني أعتقد أن "التمييز بين الوسائل والغايات" يفتح كثيراً من الاحتمالات أمام آراء جديدة تماماً في التشريع الإسلامي. على سبيل المثال: اقترح د. طه العلواني مشروعاً للإصلاح في كتابه إصلاح الفكر الإسلامي، عرض فيه رؤيته لطريقة التمييز بين الوسائل والغايات. وفي ما يلي كيف طبق العلواني نهجه على المساواة بين الجنسين:

(١) نقاش شفهي، سرايفو، البوسنة، مايو ٢٠٠٧، الجلسة العادية الثامنة عشرة للمجلس الأوروبي للفتوى والأبحاث.

(٢) ينظر مقالة القرضاوي في مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهجية ومجالات التطبيق، تحرير: محمد سليم العوا وأحمد زكي يماني (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز بحوث المقاصد، ٢٠٠٦)، ١١٧-١٢١.

"نقل القرآن الكريم الناس في عصر الرسالة إلى الإيمان التام بتساوي الجنسين. فهذا البند بالذات من بنود الدّين، ربما أكثر من أي بند آخر، يعبر عن ثورة في التفكير قد تقل عن نفي عبادة الأصنام... في حالة المجتمع المسلم الأول، وباعتبار المواقف والأعراف الموروثة من الجاهلية، كان من اللازم تطبيق تلك التغييرات في مراحل، لكي يتسنى للمجتمع أن يهضم التغييرات بحسب قدرته على التأقلم معها...

فحينما قرّر الإسلام دوراً للمرأة في الإدلاء بشهادتها في العقود، وهو أمر لم يكن للنساء في وقت نزول الإسلام إلا دور لا يكاد يُذكر، فقد قصد القرآن الكريم بذلك أن يرسّي دور المرأة كشريك مكافئ... كان الهدف من ذلك أن ينهي الدور التقليدي، وذلك بأن شمل النساء بأنهن ﴿...مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ...﴾ [البقرة: ٢٨٢]... فقد كان إدخال النساء في عداد الشهداء وسيلة لغاية، أو لنقل: كان هذا طريقة عملية لتأسيس فكرة تساوي الجنسين.

وأما موقف المفسرين من ﴿...أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرْ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى...﴾ [البقرة: ٢٨٢]، فقد افترضوا أن الشهادة تُقسم بين امرأتين، وأن هذا يُظهر عدم التساوي مع الرجال كمبدأ أصيل، وقيل هذه الفكرة المفسرون القدماء والمتأخرون على حدّ سواء ولهذا تابعت أجيال المسلمين تعطي الدوام لهذا الفهم، لا يقودهم في ذلك إلا التقليد، مع أنه فهم خاطئ. بل لا شك أن هذا الموقف الذي نشأ عن هذا الفهم انتشر إلى ما وراء المجال الفقهي بكثير..."^(١).

بعبارة أخرى: النموذج القرآني للتغيير تدريجي. لذا، فإن السماح للمرأة بالشهادة في المعاملات قدّمها خطوة إلى الأمام نحو المساواة بين الجنسين، وتلك خطوة كبيرة جداً عند النظر إليها في ضوء الأحوال التاريخية. واتباعاً للمنهج القرآني، فإن علينا متابعة اتخاذ الخطوات نحو ذلك المقصد. ويبدو أن هذا النهج يكتسب أتباعاً بين جيلنا الحالي من العلماء.

(١) ينظر:

Taha Jabir al-Alwani, *Issues in Contemporary Islamic Thought* (London; Washington: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2005), 164-166.

الإمام فيصل: ما أفهمه من مقولة العلواني أن الآية أو الأمر القرآني، الذي يجعل شهادة امرأتين مكان رجل واحد، ليس الأمر المطلق لجميع الأزمنة، وإنما وسيلة للوصول إلى الغاية النهائية للتساوي بين الجنسين. وهذه الآية هي بمثابة خطوة جذرية في جعل النساء ممن تُقبل شهادتهن، وذلك في سياق الإنعدام الشديد للمساواة في ذلك الوقت.

وباتباع رأي محمد الغزالي باحتمال انتهاء الوسائل لصالح الغايات، فإنه يمكن أن تنتهي شهادة المرأة باعتبارها تساوي نصف شهادة الرجل لصالح المساواة بينهما. ويرتبط ذلك بإشارة تون حميد إلى أنه إذا كان مقصد القرآن المساواة بين البشر، عندئذ يكون إلغاء العبودية مرغوباً، مع أن النبي ﷺ لم يتمكن من القيام بذلك في حياته. وعلى نحو ذلك، إذا كان المقصد القرآني المساواة بين الجنسين، فإن علينا العمل على تحقيق ذلك، على الرغم من عدم تحقيقه في حياة النبي ﷺ.

د. عودة: بالفعل. وهناك العديد من الأمثلة على النقطة نفسها.

ومن الظروف المماثلة توصية آية الله محمد مهدي شمس الدين لفقهاء اليوم باتباع نهج "متحرك" في فهم النصوص، وألا "ينظروا إلى النص على أنه تشريع مطلق على كل حال، عليهم أن يفسحوا مجالاً للنظر في كونه تشريعاً "نسبياً" لحال دون حال، وواقع دون آخر، وأن يبذلوا جهودهم في اكتشاف حقيقة الحال من هذه الجهة، وألا يكتفوا بكون النص وصل إلينا مطلقاً ومجرداً من الخصوصيات، في الحكم بإطلاقه في الزمان والمكان والأحوال والأقوام"^(١). ويؤكد الحاجة إلى هذا النهج في الأحكام المتعلقة بالمرأة، والمجال المالي الإقتصادي، والجهاد^(٢).

(١) محمد مهدي شمس الدين، الإجتهد والتجديد في الفقه الإسلامي (بيروت: المؤسسة للدراسات والنشر، ١٩٩٩)، ١٢٨. وهو يوضح أنه "يميل إلى هذا الفهم، لكنه لن يسند إليه أي حكم في الوقت الحاضر".

(٢) شمس الدين، الإجتهد، ١٢٩.

ومن الأمثلة الأخرى: فتحي عثمان الذي نظر في الإعتبارات العملية، التي تجعل شهادة المرأة دون شهادة الرجل بحسب الآية موضوع البحث، و"أعاد تفسير" الآية باعتبارها دالة في الإعتبارات العملية بطريقة مماثلة لما فعل العلواني المذكور آنفاً^(١).

ولحسن الترابي الرأي نفسه، حيال العديد من الأحكام المتصلة بزني النساء، وممارستن حياتهن اليومية^(٢).

وقد عبّر روجيه غارودي عن هذا النهج بتقسيم النصوص إلى قسم يمكن "تأريخه"، مثل الأحكام المتعلقة بالمرأة أيضاً، وقسم آخر "يمثل القيمة الخالدة للرسالة المنزلة"^(٣).

واقترح عبد الكريم سوروش أيضاً تقسيم النصوص إلى قسمين: ثوابت ومتغيرّات، حيث تعتبر المتغيرّات دوالاً في البيئة الثقافية، والاجتماعية، والتاريخية للرسالة الرئيسة المنزلة^(٤).

ومن الآراء الأخرى المماثلة المتعلقة بالأحاديث النبوية ما ذهب إليه محمد شحرور، من أن بعض الأحاديث النبوية في فقه المعاملات يجب ألا تعتبر تشريعاً إسلامياً، وإنما تشريعاً مدنياً يخضع للأحوال الاجتماعية، وأن النبي ﷺ مارس تنظيم المجتمع في مجال المباح، من أجل بناء الدولة العربية والمجتمع العربي في

(١) ينظر:

Abdel Wahab El-Affendi and Fathi 'Utman eds, *Rethinking Islam and Modernity: Essays in Honour of Fathi Osman* (Leicester: The Islamic Foundation, 2001), 45.

(٢) ينظر:

Hassan al-Turabi, *Emancipation of Women: An Islamic Perspective* 2 ed. (London: Muslim Information Centre, 2000), 29.

(٣) روجيه غارودي، الإسلام والقرن الواحد والعشرون: شروط نهضة المسلمين، ترجمة: كمال جاد الله (القاهرة: الدار العلمية للكتب والنشر، ١٩٩٩)، ٧٠، ١١٩.

(٤) ينظر:

Abdul-Karim Soroush, "The Evolution and Devolution of Religious Knowledge," in *Liberal Islam: A Source Book* (ed.) Charles Kurzman (New York: Oxford University Press, 1998), 250.

القرن السابع، وبالتالي لا يمكن أن تكون خالدة، حتى إذا كانت صحيحة ١٠٠ في المئة وأصيلة ١٠٠ في المئة^(١).

الإمام فيصل: هذه نقطة مهمّة، وردّ على من يختزلون القرآن بأكمله، الذي نؤمن بأنه كلام الله، إلى وثيقة تاريخية.

د. عودة: هناك بعض الباحثين والكتّاب يتوسّعون في النظر في الأحوال التاريخية إلى ما يدعى "تأريخ" النصوص الإسلامية، ما يعني نسخ مرجعيّتها بأكملها أو إلغائها. ويرى هذا النهج "التاريخاني" أن أفكارنا عن الكتب، والثقافات، والأحداث متغيّرة بتغيّر موقعها في سياقها التاريخي الأصلي، بالإضافة إلى تطوّراتها التاريخية اللاحقة^(٢). وينطوي تطبيق هذه الفكرة، المستعارة من الدراسات الأدبية، عن القرآن، على جعل النص القرآني "منتجاً ثقافياً" للثقافة التي أنتجته كما يدّعي بعض الكتّاب^(٣).

لذا يُزعم أن القرآن يصبح "وثيقة تاريخية" مفيدة فقط في معرفة مجتمع تاريخي محدّد كان قائماً في الفترة النبوية^(٤).

(١) محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي: فقه المرأة (الوصية - الإرث - القوامة - التعددية - اللباس) (دمشق: الأهلية للطباعة والنشر، ١٩٩٩)، ١٢٥.

(٢) ينظر:

Victor Taylor and Charles Winquist eds, *Encyclopedia of Postmodernism* (London: Routledge, 2001), 178; Friedrich Meinecke, *Historicism: The Rise of a New Historical Outlook*, trans. J.E. Anderson (London: Routledge and Kegan Paul, 1972).

(٣) ينظر:

Nasr Hamid Abu Zaid, "Divine Attributes in the Qur'an: Some Poetic Aspects," in *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond* (eds) John Cooper, Ronald L. Nettler, and Mohamed Mahmoud (London: I.B. Tauris, 1998), 199; Mohammed Arkoun, "Rethinking Islam Today," *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 588 (July 2003), 211.

(٤) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧)، ٢٠٩.

Ibrahim Moosa, "The Debts and Burdens of Critical Islam," *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism* (ed.) Omid Safi (Oxford: Oneworld, 2003), 114.

وتدّعي هايدا موغيسي أيضاً أن "الشريعة لا تتوافق مع مبدأ المساواة بين البشر"^(١). وترى أن "أي قدر من لِيّ النصوص وتحويرها، لا يمكن أن يوفّق الأوامر والتعاليم القرآنية ذات الصلة، بحقوق المرأة وواجباتها مع فكرة تساوي الجنسين"^(٢).

ويدّعي ابن وراق، على نحو مماثل، أن منظومة حقوق الإنسان الإسلامية "لا تقدّم الدعم الكافي لمبدأ الحرّية"^(٣).

لكنني أعتقد أن الحكم على القرآن بأنه "غير عادل" و"غير أخلاقي"، يتناقض مع الإيمان بأنه كتاب الله. وأعتقد أيضاً بوجود فهم الأحداث التاريخية والأحكام الفقهية المحدّدة المفصّلة في القرآن في السياق الثقافي، والجغرافي، والتاريخي لرسالة الإسلام، وأقول ثانية: إن مفتاح هذا الفهم هو التمييز بين الوسائل المتغيّرة والمبادئ والغايات الثابتة. فالوسائل يمكن أن "تنتهي"، كما عبّر محمد الغزالي، في حين أن الغايات والمبادئ فلا.

الإمام فيصل: إن تقسيم النصوص بين ثوابت ومتغيّرات، كما أسلفت، مهمّة دقيقة. لكن من الواضح أنها نهج عظيم الفائدة، حيث نتعرّف إلى الخصوصية التاريخية لجوانب الوحي، ومع ذلك نحافظ على المقاصد الضرورية والأساسية للرسالة الإلهية. غير أن كل ذلك يتوقّف على قدرتنا على اكتشاف المقصد من الوحي. كيف نعرف إذا كان شيء ما مقصداً للوحي لا مجرد وسيلة لمقصد آخر؟
د. عودة: علينا أن نحدّد أدوار النبي ﷺ ونميّزها، ونبيّن مقاصده في كلّ دورٍ منها. وقد ميّز القراني بين أدوار النبي ﷺ، مبلّغاً للرسالة الإلهية، وقاضياً، وقائداً.

(١) ينظر:

Haideh Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis* (London; New York: Zed Books, 1999), 141.

(٢) ينظر:

Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism*, 140.

(٣) ينظر:

Ibn Warraq, "Apostasy and Human Rights," in *Free Inquiry* (February/March 2006), 53.

وذكر أن لكل من هذه الأدوار أثراً مختلفاً في الشريعة. وأضاف ابن عاشور أنواعاً أخرى من "الأدوار النبوية" تشكل توسعة مهمة لعمل القرآني.

وبتحديد الأدوار النبوية وآثارها، وتمييزها، وتصنيفها، يمكننا تصنيف أنواع الأحاديث المروية من تلك التي يجب أن تتبع بالضبط، وصولاً إلى تلك التي تصف عادة النبي ﷺ، وليست إرشادية أو ملزمة.

صنّف ابن عاشور الأدوار النبوية وربطها بالأحاديث^(١). ووفقاً لابن عاشور، هناك أربعة أدوار رئيسة للنبي ﷺ تظهر في كتب الأحاديث^(٢)، وكل منها يقصد اتباعه بدرجات مختلفة:

دور التشريع، يقصد اتباعها بالضبط، من الأمثلة: خطبة النبي ﷺ في حجة الوداع، حيث طلب من المؤمنين أن يأخذوا عنه مناسكهم^(٣).

دور التحكيم، ويمكن استخدامها بمثابة دليل للقضاة. غير أن الأحكام ذات الصلة ترجع إلى القاضي وفقاً لكل حالة على حدة. ومن الأمثلة على ذلك: الفصل بين المتخاصمين، وهو ليس تشريعاً عاماً وإنما حلّ لمسألة محددة.

دور القيادة السياسية، أي: الأحاديث المتصلة بالمجال الاجتماعي، والاقتصادي، والسياسي، ويجب أن تُفهم في ضوء مقاصدها العليا خدمة للمصالح العامة، مثل: الإذن بامتلاك الأرض المشاع لمن أحيها، ما يفي بمقصد التشجيع على الزراعة.

(١) ينظر:

Mohammad al-Tahir Ibn Ashur, *Ibn Ashur-Treatise on Maqasid Al-Shariah*, trans. Mohamed El-Tahir El-Mesawi (London-Washington: InternationalInstitute of Islamic Thought (IIT), 2006), chapter 6.

(٢) Ibn Ashur، الفصل السادس.

(٣) تضمين لما رواه جابر بن عبد الله قال: رأيت النبي ﷺ يرمي على راحلته يوم النحر، ويقول: "لِتَأْخُذُوا مِنَّا سِكُّكُمْ، فَإِنِّي لَا أُدْرِي لَعَلِّي لَا أُحْجُّ بَعْدَ حَجَّتِي هَذِهِ". أخرجه مسلم، الصحيح، رقم: ١٢٩٧.

وأخيراً دور التجرد عن التشريع، ونحن غير ملزمين باتباعها. ومن الأمثلة عليها: الأحاديث التي تصف طريقة أكل النبي ﷺ، وارتداء ملابسه، واضطجاعه، ومشيه، وركوبه، ووضع يديه في الصلاة.

الإمام فيصل: يتعلّق ذلك عموماً بما أسماه الفقهاء: سنة تشريعية، وسنة غير تشريعية. على سبيل المثال: كيفية أداء النبي ﷺ مناسك الحجّ، كما أسلفت، تشريعي ومُلزم، لذا فهو سنة تشريعية. غير أنّ أداءه للحجّ مرّة واحدة فقط غير تشريعي، إذ يجوز لنا أن نحجّ مراراً إذا رغبنا في ذلك. وهكذا فإنّ أداء النبي ﷺ الحجّ مرّة واحدة سنة غير مُلزمة، ومن ثمّ سنة غير تشريعية.

د. عودة: هذا صحيح. إن فهم مقاصد الوحي أمر مهمّ إذا أردنا أن نفهم العناصر الثابتة، وغير المتغيرة أو ذات الخصوصية التاريخية. وهكذا فإنّ "إعادة تفسير" ابن عاشور للأحاديث المذكورة أعلاه، ترفع مستوى القصد في النصوص الشرعية، وتتيح قدراً كبيراً من المرونة في تفسير النصوص وتطبيقها. ويفتح ذلك الذرائع أمام من يريد العيش وفقاً للشرعية في اليوم الحاضر.

الإمام فيصل: "فتح الذرائع" ولازمتها "سدّ الذرائع" مصطلحان فنيان يتصلان بنقاشنا. هل يمكن أن تشرح معناهما ودورهما في النهج المقاصدي؟

د. عودة: ينطوي سدّ الذرائع على منع المباح أو حظره، لأنه يمكن أن يكون ذريعة تؤدي إلى مفسدة^(١). وقد اتفق الفقهاء من مختلف المذاهب على أنه في مثل هذه الحالات يجب أن يكون الأداء إلى المفسد مرجحاً. لكنهم اختلفوا في كيفية تنظيم المقارنة بين الإحتمالات. فقسموا "احتمال" حدوث المفسد إلى أربعة مستويات^(٢).

من الأمثلة التقليدية للأعمال المؤدية إلى مفسدة أو ضرر: حفر بئر في طريق

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول، ١٩٣/٢. محمد أبو زهرة، أصول الفقه (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٨)، ٢٦٨.

(٢) أبو زهرة، أصول الفقه، ٢٧١.

عامّ بحيث يلحق الضرر بالناس بلا شك.

ومن الأمثلة على عمل يكون أداؤه إلى مفسدة نادراً، وفقاً للشاطبي: بيع العنب، ولو استخدمه عدد قليل من الناس في صنع الخمر. وقد اتفق الفقهاء على أن سدّ الذرائع لا ينطبق على هذا الفعل، "لأن ما يترتب على الفعل من منافع أكثر مما يترتب عليه من مضارّ، إذ إن المضارّ نادرة"^(١).

ورأى الفقهاء أن المفسدة على غلبة الظنّ، تترتب - مثلاً - على بيع السلاح وقت الفتن أو بيع العنب للخمّار^(٢).

وادّعى بعض الفقهاء أن الضرر يكون كثيراً عندما تسافر المرأة بمفردها، وعندما تتخذ البيوع ذريعة للربا^(٣). وقد اتفق المالكية والحنابلة على سدّ هذه الذرائع، بينما خالفهم الآخرون لأن الفساد ليس قطعياً أو غالباً.

تظهر الأمثلة التقليدية الواردة أعلاه أن الوسائل والغايات تخضع لتباين الأحوال الإقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، والبيئية. وليست قواعد ثابتة، فالمرأة التي تسافر وحدها، أو بيع السلاح، أو بيع العنب... يمكن أن يؤدّي إلى الفساد في بعض الأحوال. لكن لا شك أنه لا يؤدّي إلى فساد، بل يكون نافعا للناس في أحوال أخرى. لذا فإن تصنيف الأفعال وفقاً لاحتمال الضرر في فئات "ثابتة" غير دقيق، كما يتبيّن مما ورد أعلاه.

الإمام فيصل: من الأمثلة على سدّ الذرائع التي ربما يجدها القراء ذات صلة بحياتهم - وقد ذكرها د. كمالي في مقابلته - : السرعة التي غالباً ما تؤدّي إلى حوادث المرور المميتة. ومن الأمثلة الأخرى في المجتمعات الغربية: منع قيادة المركبات تحت تأثير الكحول، لأن قيادة أحدهم السيّارة مخموراً ستؤدّي إلى وقوع حادث على أغلب الظن، على الرغم من أن شرب الكحول مباح في تلك المجتمعات.

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/٢٤٩.

(٢) أبو زهرة، أصول الفقه، ٢٧٣.

(٣) أبو زهرة، أصول الفقه، ٢٧٣.

د. عودة: هذا صحيح. لكن مع أن "سدّ الذرائع" مفيد في حالات، مثل: تجنّب حوادث المرور، فإنه يمكن أن يُساء استخدامه من قبل بعض الفقهاء المغالين، أو المراجع ذات الدوافع السياسية. واليوم يكثر طرح موضوع "سدّ الذرائع" في مناهج الظاهرية الجدد، وتستغله بعض الحركات السلفية لمآرب خاصّة، لا سيّما في مجال التشريعات المتعلقة بالمرأة، مثل: قيادتها للسيارة، سفرها بمفردها، والعمل في محطّات الإذاعة والتلفزة، والعمل في مؤسسات الحكومة، أو حتى السير على الطريق^(١).

ولعل من الملائم أكثر فتح الذرائع أمام المرأة المسلمة اليوم لكي تتعلّم، وتقود السيارة، وتعمل، ويكون لديها حياتها المستقلّة. وقد اقترح بعض الفقهاء القدماء "فتح الذرائع" إلى جانب سدّ الذرائع^(٢).

الإمام فيصل: من الواضح أن فتح الذرائع توسعة طبيعية ومنطقية لفكرة سدّ الذرائع القديمة. وهي تماثل أيضاً التحوّل المعاصر للمقاصد، للتركيز على الأمر بالمعروف بدلاً من النهي عن المنكر، الذي كان محل اهتمام الفقهاء القدماء.

د. عودة: هذا صحيح، وكما تحدّثنا من قبل، يوضح الأمر القرآني بالحسبة أن علينا أيضاً الأمر بالمعروف، وربما يكون ذلك أولوية. توقيعُ القصاصِ على المنكر قد يمنع الناس من ارتكاب المعاصي وفقاً لظاهر الشريعة، لكنه لا يؤدي إلى التنمية البشرية وازدهار البشر، وهي نقطة شدّد عليها الدكتور لاريجاني في مناقشاتنا. لا يكفي أن نعاقب، بل على الحكومات أن تعمل لتعزيز التنمية البشرية والإزدهار، وبعد ذلك فقط تُحقّق نتيجة مرتفعة في دليل الشريعة الذي نحن بصددده.

(١) وجنات عبد الرحيم ميمني، قاعدة الذرائع وأحكام النساء المتعلقة بها (جدة: دار المجتمع، ٢٠٠٠)، ٢٢، ٣٢، ٥٠.

(٢) أحمد بن إدريس القرافي، الذخيرة (القاهرة: مطبعة كلية الشريعة، ١٩٦١)، ١/١٥٣. أحمد ابن إدريس القرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق (القاهرة: دار السلام، ٢٠٠١)، ٢/٦٠. برهان الدين ابن فرحون، تبصرة الحكّام في أصول العقيدة ومناهج الأحكام، تحقيق: جمال مرعشلي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥)، ٢/٢٧٠.

آمل أن يرى القراء الآن كيف أن النهج المقاصدي في الفقه يزودنا بأداة مهمّة للأحكام، وتحديدًا التمييز بين أدوار النبي ﷺ وآثارها في الشريعة، وفتح الذرائع بالإضافة إلى سدّها، والتمييز بين الوسائل والغايات، وحلّ الإنقسام الثنائي الزائف المصاحب للنسخ. وتمكّن هذه الأدوات الفقهية المجتمعات المسلمة من المشاركة في الإجهاد المعاصر، الذي يصلح المجتمع المسلم الراهن ويجدّده. لذلك أوكد أن المقاصد من بين أهمّ الأدوات اليوم للإصلاح والتجديد. وإذا قاربنا ديننا بهذه الطريقة، بالنظر في الغاية النهائية للوحي، وقراءة الأحكام أو الآيات المحدّدة عبر عدسة هذه المقاصد، فسنكون أكثر جهوزيّةً للتغلّب على الاختلافات داخل مجتمعنا، ومع الأديان الأخرى في العالم.

الإمام فيصل: شكراً لك على هذه الأفكار الرائعة يا دكتور عودة. لقد كان هذا النقاش مثمراً جداً، وفيه ربطت العديد من الموضوعات التي طُرحت في مناقشات مشروع دليل الشريعة معاً، وأظهرت بطريقة واضحة أهمّية النهج المقاصدي للشريعة الإسلامية. وأشكر لك اقتراحك بأن يدعم مشروع دليل الشريعة هذا النهج في المجتمع الإسلامي العالمي، لكي نجني المنافع التي تحدّثنا عنها اليوم ونتقاسمها مع الإنسانية جمعاء.

قراءة نقدية للمقاصد الكلية

للدين والشريعة

الدكتور خنجر حمية

الإمام فيصل: د. حمية، بالنظر إلى معرفتك بالمذهبين السني والشيعة، وخبرتك العملية باعتبارك فقيهاً في لبنان، ما رؤيتك للحاجة إلى نهج مقاصدي في حل المشكلات التي تواجهنا اليوم؟

د. حمية: إننا نعود إلى بحث المقاصد الكلية للدين والشريعة بعد أن بدأها علماء مسلمون، مثل: الشاطبي، والجويني، والغزالي قبل قرون، لحاجتين اثنتين:

أولاً: إنها استجابة للانتقادات الأكاديمية والدولية للشريعة الإسلامية. حين إنَّ الكتابات التي تناقش المقاصد تُقدِّمُ رؤية تقليدية ولكنها متسقة مع الشريعة الإسلامية، التي تتسم بالعالمية والإنسانية، وتلائم عالمنا الراهن جيداً.

ثانياً: المجتمع المسلم بحاجة حقيقية إلى جمع الفتاوى الفقهية المتباينة على مرّ القرون، في جميع أنحاء العالم الإسلامي، وتجميعها في نظام واحد منظم، بموجب المقاصد والأولويات الكلية. ولإنشاء هذا النظام، علينا أولاً التوصل إلى فهم شامل للدين، بناءً على مقاصد الدين بالمعنى الأوسع والأشمل. ويعني ذلك: التطلعات والأهداف المشتركة لكل الأديان السماوية، وليس لأي دين معين واحد. والقرآن يوضح أن الدين ظاهرة كلية، ويستطيع جميع البشر الوصول إلى المبادئ التي توجّهه عبر أعمال عقولهم.

وكما يقول الله في القرآن: ﴿...وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا...﴾ [المائدة: ٤٨]. تذكر هذه الآية أن الخير هو القاسم المشترك بين جميع الأديان، وأنه يوفّر الأساس الذي تقوم عليه الوحدة. لقد قدّم الله التوجيه والشرائع لكل أمة، ولو أراد أن يجعلنا أمة واحدة لفعل ذلك. لكنه شاء لنا الاختلاف. وبدلاً من أن يأمرنا بإزالته، فإنه يحثنا على العمل معاً لفعل الخير دون أن نغفل عن أننا سنرجع إلى الله في نهاية المطاف. وتلك نتيجة ممكنة للنهج المقاصدي بأن يشدّد على الأهداف الأساسية للدين.

لقد قدّم الفقيه العظيم ابن عاشور، الذي أشار إليه الدكتوران كمالى وعودة، المقاصد إلى أحكام، ومصالح، ومنافع، وذكر أن هذه هي الغايات النهائية للشريعة. واعتبر أن من الضروري تحديد المقاصد وإدراكها قبل أي معالجة إضافية للشريعة. الشريعة تحدّد مسار عملنا في الحياة، لذا تتطلّب منا كل حالة أن نحدّد أفضل المصالح الخاصة بها، مع مراعاة الغاية النهائية في الحياة، وهي العيش في تناغم مع مبدأ التوحيد.

المقاصد مبادئ كلية وعقلية تنطبق على جميع متلقّي الشريعة السماوية. فالله يقول في القرآن: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ...﴾ [الشورى: ١٣]. ويشمل ذلك أهل الكتاب، مع أن تفاصيل شريعتنا مختلفة. ونحن باعتبارنا مسلمين شيعة وسنة متلقّون للشريعة نفسها. ونتقاسم المقاصد نفسها، ولا نختلف عن إخواننا السنة في هذه المسألة.

وعلى المرء أن ينظر فقط في الجيل المؤسس للفقهاء الإمامية (الشيعة) من القرون الخامسة والسادس والسابع. فقد قطع هؤلاء الفقهاء أشواطاً واسعة في فهم العقيدة وأصول الفقه، واستخراج موضوعاته. وأخذوا في الحسبان مسائل مثل: المصلحة، والمفسدة، والضرر. على سبيل المثال: يقول الشيخ الطوسي،

أحد أبرز المراجع في المذهب الشيعي: إنَّ الشريعة مبنية على نهج فكري للقانون مرتبط بالمصلحة والضرر، "فإذا لم نجد ما يدل على قبول خبر الواحد^(١) في العقل، فينبغي أن يكون مبعثاً على ما كان عليه في العقل، من الحظر أو الإباحة".
وشدّد فقيه شيعي بارز آخر، هو العلامة الحلي في المبادئ على أن "الأحكام منوطة بالمصالح، ولا امتناع في كون الوجوب مثلاً مصلحة في وقت، ومفسدة في آخر". ويوضح ذلك ثانياً مركزية النهج العقلي للشريعة.

الإمام فيصل: هل ما زلت ترى هذا النهج للتشريع، الذي يشدّد على دور العقل، في تحديد الأهداف أو المصالح التي تشكّل أساس التشريع، قائماً اليوم في كيفية مقارنة المسلمين للشريعة؟

د. حمية: أرى أن هذا النهج، الذي كان أساساً في مذهبنا، قد خبا في اليوم الحاضر. ويجب أن نأخذ على عاتقنا تجديده لسببين اثنين:

أولاً: تباعد الفتاوى وتفسير القرآن إلى حدّ انقسام المجتمع المسلم إلى طوائف. وبعض هذه الفئات يزعم حصريّة الوصول إلى القرآن والسنة، ويعلن امتلاك الحقيقة المطلقة، وتكفير كل ما عداه من الفرق والمذاهب، وأحياناً يعاقبهم بالحدود بسبب آرائهم المخالفة.

وهذه الفئات لا تدرك أن تنوع الآراء يتماشى مع المقصد الإلهي، مصداق قوله تعالى: ﴿... لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا...﴾ [المائدة: ٤٨]. فهو يثري المذهب، ويزوّد بالمرونة اللازمة للتعامل مع القضايا التي تواجه المجتمع المسلم.

(١) خبر الواحد: هو ما لم يبلغ حدّ التواتر، وهو ثلاثة أنواع: الغريب، العزيز، والمشهور. ويسمّى حديث آحاد عند المذاهب السنيّة. يعطي المذهبان الشافعي والحنبلي لهذه الأحاديث أسبقية على القياس، في حين أن المذهب الحنفي يمنح الأسبقية للقياس في مسائل الأحكام. ولا يتبع الإمام مالك حديث الآحاد إلا إذا كان موافقاً لعمل أهل المدينة، وبخلاف ذلك يرجّح القياس. ويظهر ذلك أن الفقهاء السنيّة يتفقون مع الشيخ الطوسي في أنه إذا وجد العقل مثل هذا الحديث غير مقبول، فإنه يطرح جانباً لأن القياس هو فنّ الفهم.

ثانياً: إن نجاحات الثقافة العلمانية العالمية، خاصة في الغرب، تفرض تحدياً كبيراً على المسلمين المستغرقين في التفاصيل الصغيرة للأحكام الفقهية وتفسير النصوص الشرعية.

إننا نتعامل مع هذه النصوص بطريقة خاطئة. علينا أن نفسّر النصوص في ضوء السياقات التي نعيشها. وهناك كثيرون ممن لا يلاحظون التفاعل المستمر بين النصوص الشرعية والحياة الواقعية. بل إن بعضهم يحولون الإستنباطات الفقهية والإجتهاادات إلى مرجعية تنافس النص القرآني والسنة النبوية في قدسيّتها وألويّتها. وبالإضافة إلى تقسيم المجتمع المسلم، فإن تجربتهم الإنسانية والحضارية مُجرّأة وغير ناضجة، لا يربطها إلا الإتصال الشكلي بالقرآن. أمّا النهج المقاصدي فيمكن أن يعيد توجيه جهود المجتمع المسلم نحو الإتجاه الصحيح، وتلك غاية منشودة نحن بأمس الحاجة إليها.

الإمام فيصل: هذه النقطة ذات صلة شديدة بالمسلمين اليوم. ومن تجربتي، بوصفي إماماً أميركياً، أجد أن الأقليات المسلمة في البلدان الغربية، التي تعيش في ظل نظام آخر من القوانين والمعايير والقيم، تشعر - باستمرار - بثقل هذا التحدي. إننا بحاجة إلى نهج ذكي وراسخ للتعامل مع المشكلات التشريعية التي تواجهنا في الحياة اليومية، سواء كانت قضايا مثل: العلاقات بين الأديان والزواج، والميراث، أو كانت مجالات أخرى مماثلة في الشريعة. ويبدو أن العديد من النهج المعاصرة تختزل الإسلام وتجعله مجرد نظام من الأحكام، ولا ترى الغايات العليا، مثل: العدالة، التي يشدّد عليها الله في القرآن، كما أن مجتمعاتنا التقليدية تواجه التقدّم المتحقّق في الغرب. فينجذب الكثير في مجتمعاتنا إلى النظم الغربية، مثل: الأعمال المصرفية والتقدّم التكنولوجي، لكنهم لا يعرفون كيف يلائمون ذلك مع نصوص الشريعة.

وكما أشرت، فإن بعضهم يستجيب لذلك بدفن رؤوسهم في تفاصيل الكتب والأحكام الفقهية. لكنني سمعتك تقول: إننا بحاجة إلى نهج يستحضر قدرأ أكبر

من المبادئ الأخلاقية. وفي التصدي لهذه التحديات التي تواجهنا، تقدّم المقاصد إطاراً يمكننا من خلاله تنظيم الفقه الإسلامي وإعادة توجيهه.

د. حمية: نعم، لكنني أضيف: إنَّ علينا ألا نعتد فقط على منجزات العلماء والفقهاء السابقين. لا يمكننا تأييد ما اعتبروه أولويات في عصرهم وزمانهم. علينا أن ننظر في أولويات عصرنا وزماننا. فكل النصوص خارج القرآن والحديث نصوص ثانوية. وقد كتب هذه النصوص الفقهية التي تشكّل مصدر أحكامنا بشر غير معصومين. وعلينا أن نقرّ بأن هؤلاء الفقهاء كانوا يعملون ضمن حدود فهمهم وسياقاتهم.

علينا ألا نمنح هذه المصادر الثانوية منزلة مساوية للوحي الإلهي الذي يقوم عليه ديننا، وعلينا أن نبذل جهداً لإخضاع فهمنا للمقاصد، لمراجعة دائمة ومستمرّة لإعادة تجديدها، سواءً على مستوى الأصول، أو على مستوى المضمون والمحتوى، أو على مستوى الكمّ والكيف، كي تتناسب مع الحياة الواقعية.

الإمام فيصل: كيف تقترح أن نقوم بهذه المراجعة المستمرّة؟

د. حمية: كلّما تعاملنا مع المقاصد، سواءً على المستوى الأوسع والأشمل، أو على مستوى أحكام فقهية محدّدة (الأحكام المتعلقة بالأفراد)، فإننا نستغرق في عملية فكرية. وتسعى هذه العملية لتطبيق النص القرآني بطريقة متلائمة مع سياق الزمان والمكان. ومفتاح هذه العملية أن هناك دائماً علاقة بين الأولويات التي تواجهنا في الحياة والشريعة.

الإمام فيصل: قدّم الدكتوران كمالى وعودة أيضاً حجّة لجعل المقاصد مفتوحة على التحسين، ومزيد من التفسير بسبب هذه العلاقة بين أولويات الحياة ومقاصد الشريعة.

د. حمية: إن فهم هذه العلاقة جزء لا يتجزأ من الدين. يذكر طه جابر العلوانى، وهو عالم أزهرى معاصر، أن فقه المقاصد "يمكن من فهم الوحي، وفقه الأولويات يمكن من فهم الواقع، والتدين تركيب من هذا وذاك".

هذه نقطة رئيسة، لأن الدين الحقّ تركيب من فهم الوحي ومقتضيات الواقع. وهكذا هناك دين حقّ ودين باطل. ويشير القرآن إلى ﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ [الكهف: ١٠٤]، أي: من يظنون أنهم يمارسون الدين، لكنهم في الواقع ضلّوا عن سبيله. إذا لم نفهم الوحي وأولويات الواقع، فإننا يمكن أن نفقد ديننا ونمارس ديناً باطلاً، أو نستخدم الدين للهرب من حقائق العالمن وهذا ينافي تقاليدنا الفكرية والشرعية.

إن تقاليدنا توفّق بين وقائع أحوالنا والوقائع الموجودة في القرآن. على سبيل المثال: كان الشاطبي من أوائل من قام بذلك في صياغة المقاصد. وقد زاوجت مقاصده بين العقل والنقل، معتمداً على الإستقراءات الكلية، غير مقتصر على الحالات الفردية، بفعله هذا استطاع أن يتعامل مع القضايا التي هي أمور عقلية بطريقة لم تحجب أو تستثني الجذور المنقولة في النقاش. غير أن مقاصد الشاطبي طريق يوصل للأهداف لا غايات بعينها.

على سبيل المثال: في ما يتعلّق بمقصد الدين، لا يشير الشاطبي إلى الدين بحدّ ذاته، إذ إن المقاصد في نهاية الأمر هي كل فروع الدين. بدلاً من ذلك فإنه أراد مسائل مثل: الجهاد دفاعاً عن العقيدة التي تزخر بها المنظومة الفقهية المعروفة. لكن يجوز أيضاً تصنيف الجهاد تحت مقاصد أخرى، مثل: النفس أو العرض، لأنه أيضاً وسيلة للدفاع عن النفس أو العرض، والتعبئة لمواجهة أي تهديد للحياة، بالإضافة إلى أي اعتداء يطاول مصالح المجتمع المسلم. ويمكن أن يعني أيضاً: رفع الموانع من طريق الإنسان ليتمثّل طريقه باختياره.

يتعلّق ما تبقى من المقاصد بدرء المفاصد أيضاً. ولا يعني الشاطبي بالعقل: الفكر، أو الجانب الآلي لعمل الدماغ، وبالتالي حرّية التفكير. وإنما قصد رفع المعوّقات والموانع التي تحول دون اشتغال العقل بطريقة سليمة. ومن الأمثلة على ذلك: الكحول والسُّكر. ويُستفاد مقصد النفس من حرمة القتل. ومقصد المال هو حماية الملكيّة، ويُستفاد من حرمة السرقة، والغش، والجرائم المالية

الأخرى. ومقصد العرض هو إحصان الزوجين وصون الأسرة والنسب، ويُستفاد ذلك من النهي عن الزنا وكل ما يؤدي إلى تفكك الأسرة.

ما أريد قوله هو: إن مقاصد الشاطبي هي أقرب إلى الغايات، ولا تعدو أن تكون وسائل لأهداف أعلى وأسمى. ولا تعني دعوتي إلى إعادة تقويم المقاصد انتقاصاً من مجهود الشاطبي، أو الجويني، أو الغزالي. فقد كانت جهودهم ثورية وملائمة لزمانهم، غير أن التغيرات السريعة التي تطرأ في زمننا الحالي تحتم وجود نظام أكثر تحركاً ومرونة وصلة بمشاكلنا الحاضرة، نظام يقوم على فهم كلي للدين.

الإمام فيصل: هل تقترح صيغة لا تطوّر مقاصد الشريعة من النهي عن المنكر إلى الأمر بالمعروف فحسب، وإنما تتجاوزها أيضاً إلى ما يدعوه الدكتور عودة مصلحة التنمية البشرية وتعتبر المقاصد كمكملات، والذي فسره الدكتور كمالي المكملات لفهم أفضل للتنمية البشرية؟

د. حمية: نعم، تنمية بشرية لا تتوجّه نحو هذا العالم الزائل فحسب، وإنما المقام الدائم أيضاً، أي: الآخرة. فالتوجّه الصحيح إلى الحياة الآخرة هو الذي يضع الأمور في نصابها في الحياة الدنيا.

الإمام فيصل: يذكرني قولك بالآية: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ...﴾ [الأعراف: ٩٦].

د. حمية: نعم، لا شك أن البركات لن تأتي ولن تتحسن مجتمعاتنا إلا إذا عشنا حياة صالحة، والعامل الرئيس في ذلك هو الفهم الصحيح.

علينا أن نفتح باباً واسعاً على النصّ القرآني باعتباره النصّ المرجعي، باستخدام مناهج التفسير القرآني التي تعيننا على اكتشاف الطريق الموصلة إلى المبادئ الموجودة في القرآن. بعبارة أخرى: يجب البحث عن مبادئ القرآن وإيجادها في القرآن نفسه لا في المصادر الثانوية. وللقيام بذلك علينا إعادة النظر باستمرار في المبادئ الموجودة في نص القرآن بما يقتضيه تطوّر الواقع الذي نعيشه

وتغيراته الدائمة. ومن خلال هذه العملية لا نستكشف مخزونات النص فحسب، وإنما نعيد استكشاف أنفسنا أيضاً.

الإمام فيصل: تذكّرني ثانية بالقرآن حيث يقول الله: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ...﴾ [فُصِّلَتْ: ٥٣]. إن ما تصفه في هذه العملية شبيه بما تشرحه الآية، من أن الله يكشف عن نفسه في الكون وفي أنفسنا مثلما يكشف لنا عن نفسه في القرآن.

د. حميّة: ومن خلال هذه العملية نحدّد الكليات المطلقة بتلاوة القرآن وتدبره في ضوء آيات الله الأخرى. إنها عملية تجمع بين قراءة الوحي وقراءة الكون، أي: العالم المادي الملموس والمحسوس، بالتزامن والتوازي.

الإمام فيصل: قلت من قبل: إنه يمكن القيام بالمراجعة المستمرة لما يشكل مقاصد الدين عبر التفكير العقلي، الموجه بالفهم الصحيح، عند تطبيق النص القرآني بطريقة ملائمة لمقتضيات زماننا ومكاننا. ما الخطوات المحددة التي يجب القيام بها لاستخلاص ما تسمّيه المقاصد الكلية؟

د. حميّة: أقترح الخطوات الست الآتية بمثابة خريطة طريق أولية:

- ١- قراءة مباشرة ودقيقة للقرآن، وذلك لتكوين خلفية ينتج من خلالها إطار افتراضي مبدئي للمقاصد.
- ٢- بلورة للفكر الذي يتضمّن مختلف الكليات التي لحظها العقل في أثناء القراءة التمهيدية.
- ٣- العودة إلى الكتاب مجدّداً، ومباشرة القراءة للتثبيت من دقّة الإطار الافتراضي وما يتضمّنه من كليات.
- ٤- جمع الكليات المستنبطة المختلفة وترتيبها، لكشف وشائج العلاقة بين أطرافها المختلفة، وتسليط الضوء على الفوارق المعرفية، والعملية، والتربوية، والعقيدية.
- ٥- تقسيم الكليات إلى حقول مختلفة، ثم تشييد جسور التفاعل والتكامل

بينها، وذلك لبلورة أنظمة قانونية شخصية يمكن للفرد المكلف بالقانون أن يستنبط المعاني والحلول منها.

٦- وضع رؤية نظرية متكاملة، تختزن سائر الحقول والمبادئ المذكورة سابقاً بما في ذلك المرادفة لها في التاريخ (مثل: مقاصد الشاطبي، ويرمي ذلك إلى تفجير الطاقات وإخراج الكامن من الملكات والاستعدادات الغائرة في أعماق النفس البشرية، وهي غاية ضرورية لكل الأديان.

الإمام فيصل: هذه العملية الفكرية هي الكيفية التي توصلنا بها إلى نظرية المقاصد. لكن هل يمكن أن نحقق النتائج نفسها؟ وكيف تبدو المقاصد عبر هذا النظام؟

د. حمية: من خلال هذا الإنكباب على القرآن، ندرك أن أصل كل تشريع، وبالتالي كل مقصد للشرعية، هو التوحيد. أي: إن غاية كل مقصد أن نتوحد، باعتبارنا أفراداً ومجتمعاً، مع شرع الله وأوامره. ويوجد هذا التوحيد ووحدة البشر في القرآن وكل وحي إلهي^(١)، باعتبارها غايتها الجوهرية. وهو الروح المشتركة والأصل الكلّي لكل رسالة سماوية.

يتجلى التوحيد بطريقتين عمليتين:

الطريقة الأولى: الإستخلاف أو الخلافة، وتزكية النفس. ويستخدم العلواني كلمة "العمران" بدلاً من الإستخلاف. ولفظة العلواني مرادفة للإستخلاف بطبيعة الحال، لأن تعزيز العمران أحد أهداف خلفاء الله على الأرض، لكن اللغة القرآنية المستخدمة هي الخلافة، وهي نابعة من أن الله رفع الإنسان إلى أعلى رتبة بالنسبة إلى المخلوقات الأخرى. وهذا ما ألمحت إليه قصة سجود الملائكة لآدم^(٢). لذا

(١) الكتب السماوية، أي: الإنجيل والتوراة، إلخ.

(٢) يشير إلى قول الله تعالى: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ (٢٨) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (٢٩) فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿

[الحجر: ٢٨-٣٠].

فإن غايتنا - نحن البشر - في هذا العالم متداخلة في الجوهر مع طبيعتنا باعتبارنا عباداً لله، وهي مهمة مكرّسة لإعلاء الخير.

الطريقة الثانية: التزكية، تعني: أنه مثلما يميل الإنسان بطبعه إلى الخير والعدل، فإن لديه رغبة معاكسة أيضاً، ما يؤدّي إلى تلوّث روعي. وعليه أن يزكّي نفسه ومجتمعه من هذا التلوّث الروحي. وهكذا فإنه يعاني من ميل إلى الجهل، ورغبة في التحكّم بالآخرين، والسيطرة عليهم، وإخضاعهم. وللتغلب على التلوّث الروحي، لا بدّ له من تزكية نفسه.

الإمام فيصل: هذان الواجبان، أحدهما: تجاه النفس، والآخر: تجاه العالم، هما آليتا تمكين التوحيد إذًا. وهو الغاية النهائية لأي طريقة دينية للحياة. الصوفيون يسمّون التوحيد: الفناء في الله والبقاء بالله، والبوذيون يسمّونه: الإشراق، أي: تطبيق المبادئ العليا للدين والممارسة المعاشة لها، والعيش في انسجام مع الإرادة الإلهية.

د. حميّة: لذلك يشكل هذان الواجبان معاً الإطار الأوسع لجميع المقاصد، لأنهما الرؤية الشاملة التي تسكن فيها المقاصد الأخرى وتتنفّس. إنها مقاصد الدين الكلية التي لا يختلف عليها وحولها نبي أو رسول: التوحيد، والإستخلاف^(١)، والتزكية. وهذه المقاصد هي عناوين عامة يتناسل منها مجموعة كبيرة من القيم، وتشكل بدورها جملةً مقاصد كلية، كانت كلها متعلّقات لتكاليف إلهية، استهدفها دلالات الآيات القرآنية الكريمة بمختلف تعبيراتها الفنية، أي: سواء كانت تشريعية (آيات الأحكام)، كأحكام الرّبا، والحدود، والديّات، والإرث، أو محض أخلاقية. وكل هذه المقاصد تتوجّه نحو المقاصد الكلية الثلاثة. فمثلاً لدينا تحت مقصد التزكية مقاصد الإيثار، والرحمة، والإحسان، والصبر، والزهد، والتقوى، والحياء. ولدينا تحت مقصد الإستخلاف مقاصد الكرامة والعدالة والحرية والمسؤولية والفكر.

(١) الإستخلاف مرادف لما أسماه د. محمود غازي الخلافة.

الإمام فيصل: هل هناك حدود لهذه المبادئ؟

د. حمية: لا على الإطلاق. ليس هناك حدود لمصالح البشر، لذا فإنه لا توجد حدود لهذه المقاصد. وبدلاً من ذلك، فإن لكل حالة مقاصدها الخاصة. بل إن مقاصد الشاطبي لا تزال جزءاً منها. على سبيل المثال: أوضحت أن مقصد الدين يشير إلى الجهاد. وفي هذا النظام الجديد يندرج الجهاد تحت الكرامة، أو الحرية، أو العدالة، وكلها مقاصد عليا للشريعة. ولنأخذ مقصد النفس، أو حفظ النفس، هناك العديد من الآيات القرآنية التي تنهى عن القتل، ومع ذلك هناك آيات أخرى تأمر بالجهاد والقتال في سبيل الله. ومن الواضح أن حفظ النفس ليس مطلوباً لذاته، وإنما لأداء دور أهم هو الإستخلاف. بعبارة أخرى: قتل النفس هنا، ليس محرماً لحفظ الحياة، وإنما حرّم لأنه يسرق من المستخلف ما أعطاه الله تعالى له، والخلافة أعطت هذا الشخص فرصة العطاء للمجتمع ومساعدة أبناء جنسه. والقتل يحرم الضحية والمجتمع من هذا العطاء المحتمل.

الإمام فيصل: هذه نقطة جميلة يا دكتور حمية. إنك تدعوننا إلى إدراك أعمق مستويات المقاصد، وأعمق المعاني الكامنة خلف أحكام الشريعة. القتل ليس محرماً لأن النفس مقدّسة، ولكن لأن الله عندما خلق ذلك الفرد منحه غاية لا يعلمها إلا هو. ولذلك للفرد مساهمة محدّدة عليه أن يقدّمها، سواء كانت كبيرة أو صغيرة، والقتل يمنعه من تحقيق هذا الإحتمال ويحرم الإنسانية من مساهمته القيمة.

د. حمية: هذا ما أعنيه بالضبط بأخذ المقاصد الكلية في الحسبان. والأمر نفسه ينطبق على المقاصد الأخرى كلّها. فخلق مقصد المال، رغبة في العيش بكرامة واستقرار وحرية الإختيار والفكر. وفي يومنا الحاضر، يقيّد الفقر قدرة كثير من الأشخاص على الحياة الكريمة. ولذلك فإن حفظ المال والدعوة إلى كسب دخل حلال أمر مقدّس. وقد حذّر القرآن من الجشع واكتناز المال ونبه إلى مخاطره. وهكذا فإن المال ليس مصلحة أو مفسدة بحدّ ذاته، لكنه يصبح مفسدة

عندما يُنهمُّ المرءُ بالمال والجشع، وعندما يصبح المال إلهًا له بدلاً من وسيلة للتقرب من الله. ويصبح مصلحة عندما تحقّق من خلاله دورك باعتبارك مستخلفًا. ويندرج مقصد النسل تحت حالة مماثلة. فهو يعزّز الإستخلاف لأن حفظ النسل ينشأ عادة عن لديه أسرة مستقرّة ومُحبّة تسودها علاقة المودّة والرحمة، وتحافظ بالتالي على الطهارة الداخلية والخارجية.

الإمام فيصل: أنت تعني بكلمة مقاصد الغايات العليا والخالدة التي تكشف إلى حدّ ما قصد الله من خلق البشر، لا الغايات الفورية المستتبطة من الأحكام الفقهية. وهي تهتم بالغاية العليا للدين نفسه في ما يتعلّق بالحياة اليومية. ومثلما أن النتيجة العملية للأمر الإلهي بالوحدة مع قرار الله تتمثّل بالإستخلاف والتزكية، تتحقّق التزكية عملياً بالنهي عن المنكر والأمر بالمعروف. لكننا في النهاية نتحدّث عن المعروف بالمعنى الأشمل. والمقاصد دعوة للبشر، بغضّ النظر عن كيف يحدّدون أنفسهم، لكي يحققوا غايتهم الأعمق في الحياة، باعتبارهم عباداً لله ومستخلفين.

د. حميّة: هذه هي الغاية من وراء الوحي. إرشاد الله الموجود في القرآن والذي يشمل هذه الحياة وما بعدها. وهي لا تسكت عن مصالح البشر في أي حالة، لكننا بحاجة إلى نهج لتحديد هذه المصالح.

الإمام فيصل: لذلك علاقة بما ذكره الدكتوران غازي ولاريجاني عن مبررّ الدولة الإسلامية. وهذا النظام الذي أوضحته بيّن كيف نظور مبررّ الدولة الإسلامية، التي توجد جذورها في القرآن والحديث، لإيجاد المبادئ الإرشادية التي يجب أن تسترشد بها أعمالنا. وكما أشار الدكتور غازي، فإن الإختلاف الرئيس للدولة الإسلامية هو أنها ليست عديمة القيمة، أو ذات موقف محايد من القيم. بل لها مبادئ إرشادية وغايات أخلاقية، وتعمل على فهم المراد من خلق البشر.

د. حميّة: نعم، ويجب ألا تبلغ الناس بما عليهم فعله فحسب، وإنما أن تزودهم بوسائل تحقيق أفضل المصالح وفقاً لشريعة الله.

علينا أن نتوخى تقديم خلفية كاملة ورؤية شاملة موجزة، تستند إلى القرآن، وتتيح لنا التفاعل مع تحديات الحياة الواقعية والاستجابة لها. وتتعلق هذه الرؤية بمراد الله الموجود في القرآن لا الآراء الفقهية المتباينة. وعلينا أن نفهم أن الفتاوى تتعلق بإدراك العلماء لا إدراك مراد الله.

وعلينا ألا نقع في وهم الإستيلاء على الحقيقة، وهو وهم يجعلنا نحد بلا عدالة من حريات الآخرين، الذين من الممكن أن يصلوا إلى استنتاجات مختلفة، وعلينا الاعتراف بأن ما ينجزه المفسر لا يعدو أن يكون انعكاساً لمستوى وعيه وسعة إدراكه، فهو ليس له وصول مباشر للمطلق، وإنما ينسل من الحياة وتجاربها. لذا فإن على الفقيه الجيد أن يمكّن الناس من الوصول إلى حلولهم الخاصة مباشرة، بدلاً من أن يملي عليهم ما ينبغي فعله أو عدمه، لأننا جميعاً نسبح بطريقة تناسب مع وضعنا الخاص، وعندما منحنا الله القدرة على فتح أبواب إمكاناتنا، فكيف يمكن أن يُغلق فهمنا لشريعته هذه الأبواب؟ علينا بدلاً من ذلك أن نتذكر أن شرع الله يفتح إمكانات لكل الإنسانية، وذلك ما تتطلبه رحمة الله التي وسعت كل شيء. ولن نتمكن من حلّ المشكلات التي تواجهنا اليوم إلا بمثل هذا الإدراك.

الإمام فيصل: شكراً لك يا دكتور حمية على ما تفضّلت به من أفكار عميقة.

تحقيق الإنسجام وتصحيح الإعتقاد الخاطئ بشأن معنى الدولة الإسلامية

رمزي خوري

الإمام فيصل: يخبرنا النبي ﷺ أن الاختلاف في الرأي نعمة للأمة، مع ذلك فإن هناك عدّة فئات تدّعي اليوم أن تفسيرها للإسلام هو الصحيح فحسب. كيف يمكن أن يساعد دليل الشريعة المسلمون بفهم هذه الإدّعاءات المتنافسة والمتعارضة في الغالب؟

خوري: أفضل طريقة لمواجهة ذلك هي تقديم المعرفة، وذلك ما يفعله دليل الشريعة إنه يقدم معرفة شرعية من الدرجة الأولى.

هذا الدليل يبسط دراسة الشريعة، وهي عملية شديدة التعقيد، ومهمّة كبيرة، يطلب توجيه علماء موثوقين يمثلون جميع المذاهب الإسلامية الرئيسة. وبالنظر إلى أن المنتج النهائي يحظى بإجماع هؤلاء العلماء البارزين، فإن المسلم العادي يستطيع الوثوق بفقّه دليل الشريعة دون أن يهتم بالمذهب الذي يجيزه أو الذي يرفضه.

الإجماع نادر في عالم المذاهب المختلفة، وفي الإتفاق حل لجميع المشاكل. فالغالبية العظمى من الناس تعتمد على ما يقوله "المرجع" الذي تتبعه، وتعتقد بأنه مصدر "شرعي" للمعلومات. وعندما يكون هناك إجماع على أي مسألة، عندئذٍ تصبح معياراً إسلامياً عاماً، بدلاً من اجتهاد مرجع واحد، لذا فإن شرعيته تحظى بأرفع مكانة.

يوضح الدليل، عن طريق إظهار العمق الحقيقي للشريعة، جوهر الإسلام بوصفه ديناً في خدمة الإنسانية على نطاق واسع، إنه أداة يستطيع المسلمون

استخدامها لفهم متطلّبات الشريعة الإلهية، والتمييز بين المتطلّبات الإلهية الثابتة التي لا تتغيّر وبين تطبيقات الشريعة التي استنبطها الإنسان عبر الإجتهد، وتلائم الأحوال في زمان ومكان محدّدين. فبعض الإجتهد المستخدم اليوم بطل ولم يعد ملائماً لهذا العصر، لكن العديد من المسلمين يعتقدون أنه تشريع إلهي لا يمكن تكييفه مع المجتمعات الحديثة لذا، فإن دليل الشريعة يجمع المبادئ الأساسية التي يمكن أن توجّهنا في أي عصر.

إن أي دليل بطبيعته يوفر الكثير من المحتوى بنظرة واحدة. وهو مصدر موثوق للمعلومات التي يمكن أن يستخدمها جميع الناس عندما تصبح متوافرة. يستطيع العلماء الرجوع إليه، ويُمكنُ لعامة الناس استخدامه بمثابة مرجع، وتستطيع الحكومات أن تتوسّطه أداةً للتطوير. وقد استغرق كبار العلماء ستّ سنوات لتطوير دليل يستطيع كل الناس فهمه بنظرة واحدة.

الإمام فيصل: ما الإدّعاءات التي يتصدّى لها دليل الشريعة، بتسليط الضوء

على "العمق الحقيقي للشريعة"، و"الجوهر الحقيقي للإسلام"؟

خوري: يركّز كثير ممن يطالبون اليوم بأن تكون الشريعة "أساس الحكم في الدولة" على تطبيق الحدود، كما لو أن الشريعة تهتمّ بالقصاص فحسب، ومن الأمثلة الأخرى: مختلف أشكال الإجتهدات التي تصدر بشأن تحديد صفات القائد. وجميعها مُتَّفِقٌ تماماً لضمان أن يكون أمير المؤمنين، أي: الحاكم، هو من يقود تنظيمًا معيّنًا بطلب البيعة حتى قبل إقامة الدولة.

وغالبًا ما تكون الإعلانات عن "الإسلام الحقّ الواحد" مجرد مطالب سياسية مغلفة بعباءة دينية، وكثير من المطالب السياسية المقدّمة باسم الدين ليس لها أساس في الشريعة، ومع ذلك تُتناقل لإعطاء الإنطباع بأنها أوامر من الله، لا من السياسيين الذين يحتاجون إليها لتحقيق أهدافهم الضيقة اليوم. وتروّج الجماعات السياسية الإيديولوجية المتشدّدة مبادئ باسم الإسلام، لا علاقة لها بالإسلام، أو أنها فتاوى غير شرعية يعلن عنها بغية تحقيق مصالح سياسية ضيقة.

على سبيل المثال: هناك كثير من الأصوات في العالم الإسلامي، التي تعلق عليها راية الأشكال الأصولية "للفكر السلفي" وبكلمات أخرى فكر تخلفي، المطالبة بتحريك المجتمع إلى الخلف لا إلى الأمام.

يسعى السلفيون الأصوليون لخدمة أهدافهم الضيقة المحددة دون أن يؤثرُوا سلباً في عمليّاتهم. لذا يستخدمون السنّة لإعادة الملابس ونمط الحياة الذي كان سائداً قبل ١٤٠٠ سنة، والإعلان بأن الحداثة حرام. ومع ذلك فإنهم يقودون السيارات، ويشاهدون التلفزة، ويجرون المقابلات، ويستخدمون وسائل التواصل الاجتماعي على الإنترنت، للترويج للقضايا التي يرونها من الحلال والحرام. ووفقاً لمعاييرهم، يكون الشيء حلالاً عندما يفيد مخطّطهم، وحراماً عندما يضرّ به. وهم يقومون بذلك من أجل تمييز أتباعهم الموسومين، وإحداث فجوة بينهم وبين سائر المجتمع، على أمل أن يصبح أتباعهم المختلفون غالبية ذات يوم.

تسعى هذه الجماعات لكسب عقول الناس وقلوبهم على حساب الحقيقة والمصالح الفعلية للمجتمع. وتستحدث اعتقادات عن مرجعيّتها واستقامتها للبقاء في السلطة.

استُخدمت مثل هذه الاعتقادات للترويج لـ أسامة بن لادن باعتباره القائد المثاليّ للمسلمين، والرجل الذي يمثّل الإسلام الحقّ مقابل كل شكل "معيب" آخر من أشكال الدين. وقد قامت القاعدة بالأمر نفسه مع أيمن الظواهري وعدّة أشخاص آخرين، ممن مُنحوا أسماءً وألقاباً جديدة لوسمهم بأنهم قادة إسلاميون. فسُمّي أشخاص لم يُسمع بهم من قبل "أمراء" لأقاليم جغرافية محدّدة، وبما أنهم جميعاً يتبعون قيادة مركزية، فقد أصبح ابن لادن أمير المؤمنين المفترض، أو خليفة الأمة الإسلامية، كما يظنّه الشبان الذين يفتقرون إلى المعرفة عن الإسلام.

وسمّت القاعدة نفسها بأنها الفرقة الوحيدة التي تمثّل الإسلام الحقّ في العالم. ونتيجة لأعمالها العنيفة التي سوّقتها ماكينات اتصال قوية، أصبحت المنظّمة معروفة على مستوى دولي للمسلمين وغير المسلمين على حدّ سواء.

وبهذا العمل، ألحقت القاعدة والجماعات المتطرّفة الأخرى، التي تعمل باسم الإسلام الضرر بصورة الإسلام والمسلمين، وأحدثت انقساماً داخل المجتمع الإسلامي العالمي وبين المجتمع الإسلامي وما تبقى من العالم.

الإمام فيصل: هل يمكن أن تقدّم مثلاً للتأثير المعاكس للخطاب بشأن تعريف الدولة الإسلامية داخل العالم الإسلامي في الإعتقادات القائمة في الغرب؟ خوري: الطّرح السياسي الشعبي المطالب بإقامة دولة إسلامية، شكّل تحدياً أمام حكومات العديد من البلدان وشعوبها، بسبب التباينات الفكرية في تعريف ماهية الدولة الإسلامية. وتميل الإجابة عن هذا السؤال بالإستناد إلى احتياجات السياسيين - وليس إلى الشريعة - هذه واقع فقد أشار علماء دليل الشريعة إلى عدم وجود أمر إلهي صريح بإقامة دولة.

كلما سيطرت جماعة متطرفة على أراضٍ، وأدارتها "بموجب الشريعة" على ما يُفترض، عانت صورة الإسلام من أضرار كبيرة في الغرب. فقد أصبحت الأراضي التي تسيطر عليها طالبان في أفغانستان مرتبطة في عقول غير المسلمين في العالم، بما ستكون عليه "الدولة الإسلامية الحقيقية".

وأعادت الدولة الإسلامية في العراق وسورية (داعش) تسمية نفسها عدّة مرّات، بدءاً باسم "القاعدة في بلاد الشام"، وقد أشهرت اليوم علامة تجارية خطيرة ببساطتها "الدولة الإسلامية". وتشكّل بساطة الإسم الجديد لهذه الجماعة الإرهابية خطراً كبيراً. فالإسم يعني - ضمناً - أنها الدولة الإسلامية الحقّة الوحيدة.

وقد تمكّنت هذه الجماعة، التي نُبذت سابقاً باعتبارها مجموعة من السّفاحين، من السيطرة اليوم على أراضٍ في سورية والعراق، حيث أقامت "دولتها الإسلامية". ونصّب قائد الجماعة، إبراهيم السامرائي، المكنّى بأبي بكر البغدادي، نفسه "خليفة لجميع المسلمين"، ودعا جميع المسلمين الآخرين إلى مبايعته وإلا الموت.

هاجمت الدولة الصغيرة الشاذة التي أطلقتها داعش السكّان المسيحيين وطردتهم من الدولة، وسرقت بيوتهم وأمتعتهم. ودمّرت كنيسة قديمة يبلغ عمرها ١٨٠٠ سنة بالإضافة إلى العديد من المزارات الشيعية. وأعلنت أن ختان الإناث "عمل إسلامي" واجب، لأول مرة في تاريخ الإسلام، وقتلت كثيراً من المسلمين بدم بارد.

هذه "الدولة الإسلامية" لا تحاول كسب اعتراف العالم، أو السكّان المسلمين الذين وجدوا أنفسهم فجأة تحت حكم داعش! ويعتقد المرء أن هذه الأعمال المرتكبة بإسم "الدولة الإسلامية" خطة متعمّدة لإيصال صورة رهيبة عن الإسلام إلى الغرب، وعملية متعمّدة لزرع المستوى الأقصى من رُهاب الإسلام. بل إن للمسلمين الحق في رفض إقامة دولة إسلامية إذا أنشئت على مبادئ هؤلاء السفاحين، الذين يدعون أنهم يستمدّون عقيدتهم بأكملها من الشريعة.

وحقيقة الأمر - بطبيعة الحال - أن الكيانات الشاذة المنبوذة ككيانهم، بعيدة عن أن تكون إسلامية. ويكمن التحدي في إيصال هذه الحقيقة إلى العالم، في وجه صور المذابح والأعمال الإجرامية التي ارتكبتها هؤلاء الأعداء للإسلام، الذين يقترفون الشرور باسمه.

الإمام فيصل: شاركت في العديد من المشروعات لرأب الانقسام بين العالم الإسلامي والغرب. كيف تقوّم هذا الانقسام اليوم؟ وما الذي يذكيه؟

خوري: هناك إعتقادات تشوبها العيوب في جانبي هذا الانقسام، حيث يشيع في الغرب الإعتقاد بأن الإسلام دين دموي، يدعم العنف والأعمال الإجرامية. والحقيقة أن المسلمين الذين يحملون هذه النوايا تجاه الغرب أقلية ضئيلة عدو للعالم الإسلامي بقدر ما هي عدو للغرب.

وهناك في العالم الإسلامي إعتقاد شائع بأن الغرب يريد تدمير الإسلام، وأن جميع السياسات والأعمال الغربية تجاه العالم الإسلامي جزء من "حملة صليبية" لتحقيق ذلك الهدف، والحقيقة أن السياسات التي يعتمدها الغرب لا علاقة لها

بالدين، وإنما دافعها الوحيد مصالح الدول الغربية الجغرافية السياسية، أو العسكرية، أو الإقتصادية في منطقة محدّدة. ولا يشكّل من لديه في الغرب نوايا عدوانية تجاه الإسلام والمسلمين - ويبدو أن بعضهم مستعدّ أن يحقق يوم الدين (المعروف لديهم بالأرمجدون) عبر حرب عالمية ثالثة ضدّ العالم الإسلامي - سوى أقلية ضئيلة وهي عدو للغرب بقدر ماهي عدو للعالم الإسلامي.

ويوجد في كلا الجانبين من يتعمّد مفاومة الإنقسام، أو تحقيق مصالح ضيقة على حساب المصلحة العامة للشعب. وهم يحققون أهدافهم باستغلال إدارة الاعتقاد، وتحديدًا تنظيم الحوادث الرهيبة ذات الصوت المرتفع، التي تؤثر بسرعة في إعتقادات الناس، حوادث تنطوي على سفك للدماء والدمار. ولا يستطيع من يعملون في جانب الحقّ - على حماية حقوق الإنسان، وإقامة الوثام بين الأمم - منافسة، ذلك بتنظيم أنواع الحوادث نفسها التي تجتذب انتباه العالم. فكيف لتعزيز حرمة الحياة، على سبيل المثال، أن ينافس مجزرة في الأخبار؟

لمواجهة ذلك، نحتاج لإدارة الاعتقاد لدى من لديهم معرفة حقيقية والشرعية المطلوبة، لنشر الحقيقة بين عامة الناس. وقد قطعنا شوطًا بعيداً في إيصال الحقيقة في كلا الجانبين، لكن ما زال أمامنا طريق طويل. للمنافسة علينا تطوير أدوات معقّدة، تتطلب كثيراً من الجهد واستخدامها. فقد استغرق العلماء الأفاضل المشاركون في مشروع دليل الشريعة ستّ سنوات من العمل لتطوير أداة إسلامية لصالح العالم الإسلامي. وأؤكد أنه يمكن استخدام هذه الأداة في كلا الجانبين لرأب الإنقسام بينهما.

الإمام فيصل: كيف ترى دليل الشريعة بمثابة أداة لإدارة الاعتقاد؟

خوري: يقدّم دليل الشريعة للناس قاعدة أساس - فهمًا للجوهر الحقيقي للإسلام - يمكن أن يقطع الطريق على الإدّعاءات المقدّمة من هؤلاء الذين يتصرّفون باسمه. فعندما توضّح الحقائق، يمكنك أن تصحّح الإعتقادات الخاطئة، وينبغي لنا أن نفعل الكثير من هذا القبيل.

إذا نظرنا في علم إدارة الإعتقاد باعتباره سلاحاً يُستخدم لكسب الحرب، فإنه يكون سلاحاً جيداً عندما يستخدم في خدمة الحقيقة. غير أن إدارة الإعتقاد ترتبط للأسف بعمل وكالات الاستخبارات، لأن بعضها يستخدمه لتحقيق أهداف شريرة. وقد رأينا - كما أسلفت - القاعدة وأمثالها، تستغل إدارة الإعتقاد لتحقيق أهدافها أيضاً. يمكن استخدام مركبة ما لدهس أشخاص أبرياء، لكن ذلك لا يغيّر من أنها شكل حيوي من أشكال المواصلات المستخدمة لغايات حميدة، بما في ذلك نقل المرضى إلى المستشفيات لإنقاذ حياتهم.

الإمام فيصل: كيف يمكن أن يغيّر دليل الشريعة الإعتقادات الخاطئة في الغرب، والمساعدة في رأب هذا الانقسام؟

خوري: مع أن العلماء الأفاضل لم يركّزوا على التواصل مع الغرب، عندما كانوا يضعون دليل الشريعة، فإنه أداة رائعة تُظهر للعالم بأكمله أن الشريعة تتقاسم الكثير من القيم المشتركة مع ما تبقى من العالم. وبناءً على ذلك، فإن الإسلام وأتباعه لا يمكن أن يلحقوا الضرر بالوثام بين الأمم.

المسلمون اليوم مصدر عظيم لقصص النجاح في الأعمال، والعلوم، والتكنولوجيا، وجميع أوجه الحياة. ويسهمون في كثير من الإنجازات التي تحقق التقدّم للمجتمع. وما الإعتقاد بأن المسلمين يشكّلون، بسبب دينهم، خطراً على القيم في الغرب مثلاً سوى كذبة، يجب أن تحارب عبر نشر المعرفة. لا أحد يتوقع أن ينقّب مسيحي أو يهودي أو بوذي أو هندوسي في الشريعة ليفهمها، ويتوصّل بالتالي إلى الإستنتاجات الصحيحة عنها. بل إن المسلم العادي لا يسعه القيام بذلك. لذا يمكن أن يوصل دليل الشريعة الجوهر الحقيقي للإسلام إلى غير المسلمين، ويوضح جميع القضايا التي تهمهم. وبهذه الطريقة نستطيع تصحيح الإعتقادات الخاطئة عن الإسلام، ونحول دون أن يتحوّل صدام الحضارات إلى واقع.

ويمكن أن يبيّن دليل الشريعة للمسلمين أيضاً مقدار ما يشتركون فيه مع الغرب. هناك في العالم الإسلامي من يرفض أي شيء غربي باعتباره "قيمة

كافرة"، ويعتبرونه حراماً لمجرد أنه معيار في الغرب. بيد أن كثيراً من المعايير في الغرب اليوم، هي ما أمر به الله في الإسلام، كما أشار علماء دليل الشريعة. لذا فإن اعتماد الغرب قيمة ما لا يجعلها غير إسلامية.

الإمام فيصل: هل يمكن أن تقدّم بعض الأمثلة عن هذه القيم المتقاطعة؟
خوري: وقّعت معظم الدول الإسلامية على معاهدات واتفاقات دولية، وصدّقت عليها، مثل: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. لكن الشريعة الدينية من الجمهور، في العديد من المجتمعات، لديها إعتقاد بأن مثل هذه الإتفاقات فرضها الغرب على حكوماتهم، ولذلك فإنها غير إسلامية بطبيعتها. هذا إن لم تكن مؤامرة من "الكفار" لجعل المجتمعات الإسلامية صورة عن الغرب، ولفرض القيم الغربية على "الأمة الإسلامية". وأدّى ذلك إلى انتشار ظاهرة توقيع الحكومات على الإتفاقات من دون تنفيذها، إما لنقص المطالبة المحلية بتنفيذها، وإما لأنها تستطيع إسكات أي مطالب بالإدعاء بأن هذه الإتفاقات غير إسلامية.

لكن هذه الإتفاقات ليست غير إسلامية في الواقع، لأن الشريعة تطالب بحماية حقوق الإنسان، كما يبيّن ذلك الدليل بوضوح. ويسلّط دليل الشريعة الضوء على أنه عند النظر في حقوق الإنسان، وحرية الكلمة والصحافة، وغيرها من القيم الغربية على ما يُفترض، فإننا نجد أن هذه القيم جزء لا يتجزأ من الشريعة، أو أنها لا تتناقض مع الشريعة على الأقل. ولذلك يمكن، بل ينبغي أن تطبّقها المجتمعات المسلمة من أجل الصالح العام. إذا كانت قيمة ما متناقضة مع الشريعة، فسيشير دليل الشريعة إلى ذلك أيضاً، وسيصبح ذلك استثناءً خاصاً، لا يشير بأي حال من الأحوال، إلى معيار وجود اختلاف جوهري بين القيم الغربية والإسلامية.

"البيئة" من الأمثلة العظيمة على هذه القيم. العالم الإسلامي متخلف عن بقية العالم في ما يتعلّق بالبيئة، على الرغم من أن البيئة من الأوامر الإلهية الأساسية في الإسلام. واليوم تعتبر البيئة أولوية في الغرب، ويعتبرها العالم الإسلامي من

الكماليات في أحسن الأحوال، لكن عندما تستخدم دولة إسلامية دليل الشريعة بمثابة خريطة طريق للتطوير، فإنها ستعامل مع القضايا البيئية باعتبارها من الأولويات.

الإمام فيصل: كيف تعتقد أنه يمكن استخدام دليل الشريعة بمثابة أداة، لا مجرد مرجع، لتحقيق الأهداف التي ناقشناها؟ وكيف يمكن أن تتجاوز هذه المعلومات الجانِب النظري، أي: تتجاوز تغيير الإعتقادات، لتغيير الوقائع على الأرض؟
خوري: إنني من دعاة إضفاء الطابع المؤسسي على الدليل بعد إكماله، وأعتقد أنه يجب إنشاء مؤسسة دليل الشريعة بغية التطوير بدلاً من القياس، وإليك الأسباب:
أولاً: تستمدّ معظم الحكومات في العالم الإسلامي شرعيتها من الإسلام، بطريقة أو بأخرى. ولا تظنّ أنها ستكون سعيدة عندما نقول: إننا نريد قياس مقدار إسلاميتها، أو مقدار امتثال الدولة للشريعة. فذلك يصبح قضية أمن قومي، ويمكن أن تحارب العديد من الحكومات والمؤسسات الدينية الرسمية في العالم الإسلامي المشروع بضراوة.

ثانياً: يختلف تطبيق الشريعة في دولة ما اختلافاً كبيراً عن تطبيقه في دولة أخرى، بالنظر إلى أن لكل دولة نظام حكمها. وينطبق ذلك حتى على الدول العربية الخليجية. فنظام الحكم في المملكة العربية السعودية مختلف جداً عن النظام في دولة الإمارات العربية المتحدة، أو البحرين، أو عمان. كما تختلف الوقائع السياسية، والإجتماعية، والإقتصادية، والدينية بطبيعة الحال، على الأرض بالإضافة إلى "احتياجات" كل دولة اختلافاً كبيراً. وتدّعي كل من هذه الدول، في الداخل على الأقل، أنها تنفّذ الشريعة تنفيذاً صحيحاً. لكن غالبية الحركات التي تطالب بنظام إسلامي موحد يشمل الجميع، تعمل على زعزعة استقرار هذه الأنظمة أو حتى قلبه. ونحن لا نتحدّث عن حركات ليبرالية تتطلّع إلى الديمقراطية، وإنما عن حركات أصولية متطرفة، بعضها يتتهج العنف أيضاً، ويعيثُ فساداً وإجراماً في بعض الدول اليوم.

لذلك، يجب أن يكرّس مؤسسة دليل الشريعة للعمل مع المؤسسات، في القطاعين العام والخاص في كل دولة، لمساعدة هذه الدول في تطوير اقتصادها، ومجتمعها، ونظامها السياسي، وغير ذلك باتباع المبادئ التوجيهية لدليل الشريعة بالمرونة والشرعية نفسها التي شهدناها في العلماء الأفاضل، الذين عملوا معاً لتطوير الدليل، وتحقيق الإجماع عليه.

لذا، فإن المؤسسة لن تميّز بين السنّة أو الشيعة، لأنها مؤسسة لجميع المسلمين، مخصّصة لتقدّم إلى كل الدول الإسلامية المعرفة التي تحتاج إليها لتحقيق التقدّم. وسيكون المبدأ التشغيلي والتوجيهي لمؤسسة دليل الشريعة كالآتي: مساعدة الدولة في خدمة الشعب بما يتفق مع الشريعة.

وتحت إدارة العلماء الأفاضل، السنّة والشيعة ومن جميع المذاهب، تقدّم المؤسسة خبراء في الاقتصاد، وعلم الاجتماع، والبيئة، والعلوم الإنسانية الأخرى، مثل: الإتصال، يساعدون الدول في تطوير سياساتها عند الإقتضاء. ولن يقوم أحد بإصدار الأحكام، وإنما المساعدة فقط. وسيكون عملهم شبيهاً بالمعلّم الديني أو الروحي الذي لا يهدف إلى معاقبة الطلاب، وإنما تعليمهم وتطويرهم لتحقيق أقصى إمكاناتهم.

ونظراً لأن العلماء يمثلون مذاهب مختلفة، ويأتون من بلدان ذات أنظمة حكم مختلفة، ملكيات، وجمهوريات، بعضها إسلامي صراحة، وبعضها علماني صراحة، فإن إجماع العلماء الأفاضل يفسح في المجال لأكثر من تفسير واحد للشريعة بشأن شكل الحكم. لقد اتفقوا على الأهداف القابلة للتحقيق، وأتاحوا فرصة للاختلاف بشأن الأشكال السياسية.

وبالإضافة إلى العمل على مستوى الدولة، يمكن أن تعمل مؤسسة دليل الشريعة مع المؤسسات الإسلامية، للمساعدة في التوصل إلى اتفاق بين المسلمين على المستويين الإقليمي والدولي. من يستطيع أن ينكر اليوم العداوة بين المسلمين؟ لقد أدّت العداوة إلى عنف، وجرت العالم الإسلامي إلى

التخلف، ما زرع الإستقرار وقلل من التقدّم في أنحاء مختلفة من العالم. وإذا كان علماؤنا الكبار قد تمكّنوا من العمل معاً بمحبّة طوال هذه العملية، فإن في وسع العالم الإسلامي أن يحقق الإنسجام، على الرغم من الإختلافات الثقافية، أو السياسية، أو الدينية التي أفسدت التاريخ الإسلامي الحديث.

أخيراً، يمكن أن تعمل مؤسسة دليل الشريعة مع المنظّمات العالمية، على إيضاح القيم الإسلامية الحقيقية وتعميمها في الغرب، في مسعى لتصحیح الاعتقادات الخاطئة عن الإسلام، والقيم التي يحملها المؤمنون به.

وبالنظر إلى أن العلماء المسلمين الكبار، من مختلف المذاهب، طوّروا دليل الشريعة، فسيحظى في الغرب بالمصدقية نفسها التي يحظى بها في العالم الإسلامي. ولن يسلط دليل الشريعة الضوء على الحقيقة فحسب، باعتباره أداة ذات مصداقية لفهم الإسلام، وإنما سيساعد أيضاً في تفكيك الحملات الدعائية المستخدمة لتشويه الإسلام وأتباعه.

ويستغل كثير من هذه الحملات "الحقائق" الجزئية للترويج للكذب. ولذلك فإن التفاصيل التي يقدمها دليل الشريعة مهمّة في إزالة المفاهيم الخاطئة. وجميعها يسلط الضوء على الأساس المشترك، الذي يستطيع كل مسلم الإتفاق عليه، بل يجب عليه ذلك، ألا وهو: إنزال الشريعة من أجل البشر، ولخدمة الصالح العام.

الإمام فيصل: شكراً لك يا رمزي، لتقديم النصح لنا بشأن كيفية استخدام دليل الشريعة، بطريقة يمكن أن تحقّق الإنسجام في أوساط المجتمع الإسلامي، وتقدّم المبادئ الإسلامية السليمة، والإستقرار، والشرعية للحكومات في العالم الإسلامي. وشكراً لك أيضاً للتشديد على أننا نستطيع، في إطار الإتفاق المشترك والإجماع العام الذي سعى علماؤنا إلى تحديده، إتاحة المجال للإقرار بأن المسلمين يعتبرون أن وجود أكثر من تفسير واحد للشريعة أمر مشروع، وبخاصة في ما يتعلّق بالحكم.

الفهارس والمراجع

فهرس الآيات

الصفحة	رقم الآية	شطر الآية
٢- سورة البقرة		
٩٩	٣٠	إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً
٣٥١،٤٥	١٠٦	مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا
٢٦٤	١١٤	وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَرَ فِيهَا اسْمُهُ
٢٢٩	١١٥	وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ
١٨٦	١٤٣	وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ
٣٢٢	١٦٤	إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ
٣٢٠	١٧٨	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ
٦٦	١٧٩	وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ
٢٧٦	١٨٥	يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ
٢٩٧	١٨٨	وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ
٣٢٠	٢٢٩	وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ
١٠٥،١٠٣ ٢٦٤،٢٣٣ ٣٤٠،٢٧٧ ٣٥٤	٢٥٦	لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ
١١٥	٢٧٥	وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا
٣٢٧	٢٨٠	وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ

الصفحة	رقم الآية	شطر الآية
٣٢٦	٢٨٣-٢٨٢	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ
٣٥٧	٢٨٢	مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ
٢٥٧، ٣٢٦	٢٨٢	أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ
٢- سورة آل عمران		
٤٥	٥٠	وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ
٧١	٦٧	مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا
١٠٢	٧٢	وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ
٢٥٩	١٠٥-١٠٤	وَلَنْتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ
١٠٦	١١٠	كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ
٢٦٠	١٥٩	فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ
٧٢	١٩٩	وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ
٤- النساء		
٣٢٤، ١١٠	١٩	وَعَاشِرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ
١١٠	٢١	وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ
١٨٧	٥٨	إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ
٢٥٩	٥٩	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ
١٠٩	٧٥	وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ
٢٦٠	١٣٥	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ
٢٨٢	١٣٧-١٣٨	إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا
٥- المائدة		
٢٠٥	٢	وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ
٢٩٧	٣	حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ

الصفحة	رقم الآية	شطر الآية
٢٩٦	٦	مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ
٢٧٦، ٢٦٢	٨	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ
٢٧٦	٣٢	مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ
٦٦	٣٢	وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا
٦٥	٤٥	وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ
٣٦٩	٤٨	لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا
٣٦٨، ٦٠	٤٨	وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ
٧١	١١١	وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي
٣٥٤	١٣	فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ
٦- الأنعام		
٢٦٤	١٠٨	وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا
٣١٧، ٢٧٦	١٥١	وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ
٧- الأعراف		
٣١٥	٣١	يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ
٣٧٣	٩٦	وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ
٢٩٦	١٥٦	وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ
٩- سورة التوبة		
٢٦١، ٢٠١، ٤٦	٦٠	إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا
٣٥٣، ٢٨٠	٥	فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ
٢٨٢	٧٤	يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ
١٠- سورة يونس		
٢٩٦	٥٧	وَشَفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ
٢٣٣، ١٠٥	٩٩	وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا

الصفحة	رقم الآية	شطر الآية
٢٦٤		
١٥- سورة الحجر		
٣٧٥	٣٠-٢٨	وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ
١٧- سورة الإسراء		
٣٢٨	٢٧-٢٦	وَأَتِذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّةً وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ
٢٧٦	٣٣	وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ
٣١٩،٥٣	٧٠	وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ
٢٦٤	١١٠	قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا
١٨- سورة الكهف		
٣٤٣	٢٩	فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ
٣٧٢	١٠٤	الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيهُمُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا
٢١- سورة الأنبياء		
٢٩٦،٢٣١	١٠٧	وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ
٢٢- سورة الحج		
٢٩٧	٣٩	أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنفُسِهِمْ ظَلَمُوا
٢٢٧	٤٠	وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدَمَتِ صَوَامِعُ
٢٩٦	٧٨	هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ
٧١	٧٨	هُوَ سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا
٢٣- سورة المؤمنون		
٣٥٤	٩٦	ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ
٢٥- سورة الفرقان		
٣٢٨	٦٧	وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا

الصفحة	رقم الآية	شطر الآية
٢٩- سورة العنكبوت		
٢٩٦	٤٥	إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ
٣٥٤	٤٦	وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ
٣٠- سورة الروم		
٣٢٤، ١١٠	٢١	وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا
٣٥٤	٦٠	فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ
٤١- سورة فصلت		
٣٧٤	٥٣	سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ
٤٢- سورة الشورى		
٣٦٨، ٤١	١٣	شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا
٦٥	٤٠	وَجَزَاءً سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ
٤٥- سورة الجاثية		
٤٢	١٨	ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا
٤٩- سورة الحجرات		
٢٦٢	٩	وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا
٢٦٣	١٠	إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ
٢٢٧، ١٩٤	١٣	يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى
٢٦٣		
٢٤٥	١٢	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ
٥٩- سورة الحشر		
٢٣٤	١٩	وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ
٦٥- سورة الطلاق		
٣٢٠	١	وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ

الصفحة	رقم الآية	شطر الآية
٦٧- سورة الملك		
٦٠	٢-١	تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ
٢٧٥، ٦٠	٢	الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا
٩٠- سورة البلد		
٢٠١	١٣-١٢	وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ. فَكُّ رَقَبَةٍ
١٠٤- سورة الهمزة		
٢٦٢	٤-١	وَيُلِّ لِكُلِّ هُمْزَةٍ لُْمَزَةٍ. الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ
١٠٧- سورة الماعون		
١٢٤	٥-١	أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالذِّينِ
١٠٩- سورة الكافرون		
٢٦٤	٦-١	قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ. لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ.
٣٥٤	٦	لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

فهرس الأحاديث

الصفحة	الراوي	طرف الحديث
(أ/١)		
١٩٤		اختلاف أمّتي رحمة
٣١٤	أبو هريرة	إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم
٢٦٥	محمد بن كعب القرظي	إذا فعلتم ما فعلتم فاكموا عني
٤٨	أنس بن مالك	اطلبوا العلم ولو في الصين
٨٢	أسامة بن زيد	أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم؟
٢٦٣	صحابي	أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَيَّ عَجَمِيٍّ
٢٨٠	صحابي	أَمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
١٢٥	أبو هريرة	إنّ المفلس من أمّتي يأتي يوم القيامة بصلاة
٣٢٣	أبو هريرة	الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون
٦١	أبو بكر	أيها الناس إن دماءكم وأعراضكم حرام عليكم
(ط)		
١١٢	أنس بن مالك	طلب العلم فريضة على كل مسلم
(ف)		
٢٥٠	أبو هريرة	فإذا صُيِّتَتِ الأمانة فانتظر الساعة
٢٦٠	عائشة	فَإِنَّ الإِمَامَ أَنْ يُخْطِئَ فِي العَفْوِ خَيْرٌ
١٨٣	أبو أمامة	فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم
(ك)		

الصفحة	الراوي	طرف الحديث
٣٤١	أبو هريرة	كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ دَمُهُ وَمَالُهُ
٤٨	أبو هريرة	الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ
(ل)		
٩٥	عبد الله بن عباس	لا تجتمع أمتي على ضلالة
٨٩	جابر بن عبد الله	لا ضرر ولا ضرار في الإسلام
٣٦٢	جابر بن عبد الله	لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكَكُمْ فِإِنِّي لَا أَذْرِي
٢٧٦	عمر بن الخطاب	لَلَّهِ أَرْحَمُ بِعِبَادِهِ مِنْ هَذِهِ بَوْلِدِهَا
٣٥٤	ابن شهاب	لليهود دينهم وللمسلمين دينهم
(م)		
٣١٥	أم حبيبة	مَا مِنْ عَبْدٍ مُسْلِمٍ يُصَلِّي لِيَّ كُلَّ يَوْمٍ
٣١٥	جابر بن عبد الله	مَنْ أَكَلَ الْبَصَلَ وَالثُّومَ وَالْكُرَّاثَ
٣١٥	جابر بن عبد الله	مَنْ أَكَلَ ثُومًا أَوْ بَصَلًا فَلْيَعْتَرِزْنَا
٢٠٥	أبو موسى الأشعري	الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا
١١٦	صحابي	المسلمون شركاء في ثلاث
(و)		
٢٦٣	أبو هريرة	وَالنَّاسُ بَنُو آدَمَ، وَآدَمٌ مِنْ تَرَابٍ
(ي)		
٢٥١	أبو ذر الغفاري	يَا أَبَا ذَرٍّ إِنَّكَ ضَعِيفٌ وَإِنَّهَا أَمَانَةٌ

فهرس الأثار

الصفحة	القائل	طرف الحديث
(خ)		
٤٨	علي بن أبي طالب	خذ الحكمة أنى كانت
(ل)		
١٠٩	علي بن أبي طالب	لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوانات
(م)		
٥٢	عمر بن الخطاب	استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟
(ن)		
٥٢	علي بن أبي طالب	صنفان إما أخ لك في الدين

ثبت المراجع

الأدلة:

- Central Intelligence Agency, The CIA World Factbook 2014 (New York: kyhorse Publishing, 2013). <https://www.cia.gov/library/publications/the-worldfactbook/fields/2102.html#138>, "Life Expectancy at Birth," accessed on 28 October 2014.
- Central Intelligence Agency, The CIA World Factbook 2014 (New York: Skyhorse Publishing, 2013). <https://www.cia.gov/library/publications/the-worldfactbook/fields/2046.html#af>, "Population Below Poverty Line," accessed on 28 October 2014.
- Central Intelligence Agency, The CIA World Factbook 2014 (New York: Skyhorse Publishing, 2013). <https://www.cia.gov/library/publications/the-worldfactbook/rankorder/2091rank.html> "Infant Mortality Rate," accessed on 7 November 2014.
- Central Intelligence Agency, The CIA World Factbook 2014 (New York: Skyhorse Publishing, 2013). <https://www.cia.gov/library/publications/the-worldfactbook/fields/2172.html>, "Distribution of Family Income- GINI Index," accessed on 28 October 2014.
- Central Intelligence Agency, The CIA World Factbook 2014 (New York: Skyhorse Publishing, 2013). <https://www.cia.gov/library/publications/the-worldfactbook/rankorder/2129rank.html>, "Unemployment Rate," accessed on 28 October 2014.
- Cingranelli, David L., David L. Richards, and K. Chad Clay. The CIRI Human Rights Dataset (2014) (Binghamton, NY: State University of Binghamton, 2014). <http://www.humanrightsdata.com>, accessed on 28 October 2014.
- Di Lorenzo, Francesco. International Property Rights Index 2013 (Washington, DC: Americans for Tax Reform Foundation/Property Rights Alliance Publications, 2013). <http://www.propertyrightsalliance.org/userfiles/2013%20International%20Property%20Rights%20Index-PRA.pdf>, accessed on 28 October 2014.
- Di Lorenzo, Francesco. International Property Rights Index 2014 (Washington, C: Americans for Tax Reform Foundation/Property Rights Alliance Publications, 2014). <http://internationalpropertyrightsindex.org/countries>, accessed on 28 October 2014.
- Hsu, A., J. Emerson, M. Levy, A. de Sherbinin, L. Johnson, O. Malik, J. Schwartz, and M. Jaiteh, The 2014 Environmental Performance Index (New Haven, CT: Yale enter for Environmental Law and Policy, 2014). <http://www.epi.yale.edu>, accessed on 28 October 2014.

- Ibrahim Index of African Governance. <http://www.moibrahimfoundation.org/iiaag/>, accessed on 3 December 2014.
- Institute for Economics and Peace, Global Peace Index 2014. <http://www.visionofhumanity.org/#/page/indexes/global-peace-index>, accessed on 28 October 2014.
- International Monetary Fund, The World Economic Outlook Database October 2014 (Washington, DC: International Monetary Fund, 2014). <http://www.imf.org/external/pubs/ft/weo/2014/02/weodata/index.aspx>, accessed on 28 October 2014.
- Reporters Without Borders, World Press Freedom Index 2014 (Paris: Reporters Without Borders Publications, 2014). <http://rsf.org/index2014/en-index2014.php>, accessed on 28 October 2014.
- The Association of Religion Data Archives, Roger Finke, International Religious Freedom Data, 2008. <http://www.thearda.com/Archive/Files/Descriptions/IRF2008.asp>, accessed on 4 November 2014.
- The World Bank, Knowledge Economy Index and Knowledge Index (n.p: The World Bank Group Publications, 2012). http://info.worldbank.org/etools/kam2/KAM_page5.asp?tid=0&year=2002&sortby=Inn&sortorder=ASC&weighted=Y&cid1=s, accessed on 28 October 2014.
- The World Bank, World Development Indicators 2013, GINI Index (Washington: The World Bank Publications, 2013). <https://data.worldbank.org/country>, accessed on 10 November 2014.
- Tiwari, Gaurav. International Property Rights Index 2012 (Washington, DC: Americans for Tax Reform Foundation/Property Rights Alliance Publications, 2012). Accessed on 10 November 2014.
- Transparency International, Corruption Perception Index (s.i: Transparency International Publications, 2014). <http://www.transparency.org/cpi2013/results>, accessed 28 October 2014.
- United Nations, United Nations E-Government Survey 2014: E-Government for the Future We Want (n.p: United Nations Publications, 2014). <http://unpan3.un.org/egovkb/en-us/Data-Center>, accessed on 28 October 2014.
- United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division. World Marriage Data 2012 (New York: United Nations Secretariat, Department of Economic and Social Affairs Population Division, 2013). <http://www.un.org/en/development/desa/population/publications/dataset/marriage/wmd2012/MainFrame.html>, accessed on 29 October 2014.
- United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Statistics Division. World Statistics Pocketbook 2014 ed. (New York: United Nations Secretariat, Department of Economic and Social Affairs Population Division, 2014).

World Bank Group, Doing Business: Measuring Business Regulations (Washington, DC: World Bank Group, 2013). <http://www.doingbusiness.org/rankings>, "Ease of Doing Business Rank," accessed on 28 October 2014.

World Health Organization, Global Health Observatory Data Repository (Geneva, Switzerland: World Health Organization, 2013). <http://apps.who.int/gho/data/node.main.688>, "Life Expectancy Data by Country," accessed on 28 October 2014.

المصادر الثانوية:

Abdul-Fattah Batchelor, Daud. "A New Islamic Rating Index of Well-Being For Muslim Countries," *Islam and Civilisational Renewal* 4(2) (April 2013).

Abdul Rauf, Feisal. *Islam: A Sacred Law: What Every Muslim Should Know about Shariah* (Brattleboro, VT: Qibla Books, 2000).

أبو زهرة، محمد. *أصول الفقه* (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٨).

Abu Zaid, Nasr Hamid. "Divine Attributes in the Qur'an: Some Poetic Aspects," in *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond* John Cooper, Ronald L. Nettler, and Mohamed Mahmoud (London: I.B. Tauris, 1998).

أبو زيد، نصر حامد. *الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية* (بيوت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧).

El-Affendi, Abdel Wahab and Fathi 'Utman (eds) *Rethinking Islam and Modernity: Essays in Honour of Fathi Osman* (Leicester: The Islamic Foundation, 2001).

العالم، يوسف حامد. *المقاصد العامة للشريعة الإسلامية* (القاهرة: دار الحديث، الخرطوم: الدار السودانية للكتاب، ١٤١٧/١٩٩٧).

العلواني، طه جابر. *مقاصد الشريعة* (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠١).

al-Alwani, Taha Jabir. *Issues in Contemporary Islamic Thought* (London; Washington: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2005).

الأمدي، سيف الدين. *الإحكام في أصول الأحكام* (القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٦٧).

الأميري، أبو الحسن محمد بن يوسف. *الإعلام بمناقب الإسلام* (القاهرة: دار ن، ١٣٨٧/١٩٦٧).

العربي، محمد بن عبد الله. *المحصول في أصول الفقه*، تحقيق علي يداري وسعيد عبد اللطيف فضة (عمّان: دار البيارق، ١٩٩٩).

Arkoun, Mohammed. "Rethinking Islam Today," *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 588 (July 2003).

Attia, Gamal Eldin. *Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law: Maqasid al-Shari'ah- a Functional Approach* tr. Nancy Roberts (London and Washington: the International Institute of Islamic Thought, 2004).

عطية، جمال الدين. *نحو تفعيل مقاصد الشريعة* (بيروت: دار عطية، ١٩٩٦).

عودة، جاسر. نقد نظرية النسخ: بحث في فقه مقاصد الشريعة (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣).

العوّاء، محمد، الفقه الإسلامي في طريق التجديد (القاهرة: المكتب الإسلامي، ١٩٩٨).
العوّاء، محمد سليم وأحمد زكي يماني، (محرران) مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز بحوث المقاصد، ٢٠٠٦).

BBC. "Brunei announces tough new code of Islamic law," 22 October 2013, <http://www.bbc.com/news/world-asia-24624166>, accessed on 3 January 2014.
Berkhof, Louis. Systematic Theology (Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1996).

البخاري، عبد العزيز. كشف الأسرار (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧).
Donner, Fred. Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010).

الفضلي، عبد الهادي، "مقاصد الشريعة" في مقاصد الشريعة، تحرير عبد الجبار الرفاعي (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١).

فضل الله، محمد حسين. "مقاصد الشريعة" في مقاصد الشريعة، تحرير عبد الجبار الرفاعي (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١).

الفاصي، علاء. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية، دت).
Fluehr-Lobban, Carolyn. "Sudan" in The Oxford Encyclopedia of the Islamic World (ed.) John Esposito (New York: Oxford University Press, 2009).
Fromm, Eric. The Revolution of Hope: Toward a Humanized Technology (New York, Evanston, London: Harper & Row, 1968).

غارودي، روجيه. الإسلام والقرن الواحد والعشرون: شروط نهضة المسلمين، ترجمة كمال جاد الله (القاهرة: الدار العلمية للكتب والنشر، ١٩٩٩).

الغزالي، أبو حامد. مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية (القاهرة: محي الدين صبري الكردي، ١٩١٢).

الغزالي، أبو حامد. المستصطفى من علم الأصول (القاهرة: المكتبة التجارية، ١٣٥٦، ١٩٣٧).
الغزالي، أبو حامد. إحياء علوم الدين، الطبعة الثانية (القاهرة: دار الفكر، ١٤٠٠/١٩٨٠).

Grudem, Wayne. Systematic Theology (Leicester: Inter-Varsity Press; Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1994).

الحج، أمير. التقرير والتحرير، الطبعة الثانية (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣/١٩٨٣).
Hodge, Charles. Systematic Theology abridged by Edward Gross (New Jersey: P & R Publishers, 1997).

Huntington, Samuel P. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order (New York: Simon and Schuster, 1996).

ابن عاشور، الطاهر محمد. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٦).

ابن عاشور، الطاهر محمد. مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الطاهر الميساوي (عمان: البشائر للإنتاج العلمي: ١٤١٨/١٩٩٨).

Ibn 'Ashur, Muhammad al-Tahir. Ibn Ashur-Treatise on Maqasid Al-Shariah trans. Mohamed El-Tahir El-Mesawi (London-Washington: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2006).

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. المقدمة (بيروت: دار القلم، ١٩٧-؟)، المجلد الأول.

ابن تيمية، تقي الدين. كتب ورسائل وفتاوى (الرياض: مركز التراث للبرمجيات، ٢٠١٣).
Inalcik, Halil. Sened-i Ittifak ve Gulhane Hatt-i Humayunu: Tanzimat'ın uygulanması ve sosyal tepkileri (Ankara: Türk tarih kurumu basımev, 1964).

Inalcik, Halil. "The Nature of Traditional Society: Turkey," in Political Modernization in Japan and Turkey (eds) Robert E. Ward and Dankwart A. Rustow (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1964).

جامع الترمذي.

Hashim Kamali, Mohammad. "Siyasah Shar'iyah or the Policies of Islamic Government," The American Journal of Islamic Social Sciences 6 (1989), 59-81.

ابن قيم الجوزية. إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد منير الدمشقي (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، دت).

جمعة، علي. اتصال شخصي في ديسمبر ٢٠٠٥.

الجويني، إمام الحرمين. البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب (الدوحة: الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني، ١٣٩٩/١٩٨٠).

Kamali, Mohammad Hashim. "Punishment in Islamic Law: A Critique of the Hudud Bill of Kelantan, Malaysia," Arab Law Quarterly (1998), 203-234.

Kamali, Mohammad Hashim. Punishment in Islamic Law: An Inquiry into the Hudud Bill of Kelantan (Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 2000).

Kamali, Mohammad Hashim. Principles of Islamic Jurisprudence 3 ed. (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003).

Kamali, Mohammad Hashim. The Right to Life, Security, Privacy and Ownership in Islam (Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 2008).

Kamali, Mohammad Hashim. Rights to Education, Work and Welfare in Islam (Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 2010).

الخليفة، رياض منصور. "المقاصد الشرعية وأثرها في فقه المعاملات المالية"، مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي، ١٧: ١ (١٤٢٥ / ٢٠٠٤).

Khan, Muhammad Muhsin ed. The Translation of the Meanings of Sahih Al Bukhari Arabic English (Riyadh: Dar-us-Salam Publications, 1996).

الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم زيد. قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضاً ودراسة وتحليلاً (عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠).

- Mahdi, Muhsin. "Modernity and Islam," *Modern Trends in World Religions* (ed.) Joseph M. Kitagawa (La Salle, IL: The Open Court Publishing Company, 1959).
- Maslow, A.H. "A Theory of Human Motivation," *Psychological Review* 50 (1943), 370-396.
- Mas'ud, Muhammad Khalid. *Islamic Legal Philosophy* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1977).
- المودودي، أبو الأعلى. حقوق الزوجين (لاهور: دون ناشر، ١٩٣٤).
- الماوردي، أبو الحسن. كتاب الأحكام السلطانية (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٧/١٩٥٩).
- ميمي، وجنات عبد الرحيم. قاعدة الذرائع وأحكام النساء المتعلقة بها (جدة: دار المجتمع، ٢٠٠٠).
- Meinecke, Friedrich. *Historicism: The Rise of a New Historical Outlook* trans. J.E. Anderson (London: Routledge and Kegan Paul, 1972).
- Moghissi, Haideh. *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis* (London; New York: Zed Books, 1999).
- Mohamad, Abdul Hamid. "The Need for Shariah-Compliant Law of Choice for Islamic Finance Transactions." Conference on Internationalisation of Islamic Finance: Bridging Economies, Global Islamic Finance Forum, Kuala Lumpur, 18-20 September 2012.
- Mohamad, Abdul Hamid. "Conflict of Civil and Shari'ah Law: Issues and Practical Solutions in Malaysia." International Seminar on Shari'ah and Common Law, Kolej Universiti Islam Malaysia, Palace of the Golden Horses, Malaysia. 20-21 September 2006.
- Mohamad, Abdul Hamid. "Harmonization of Islamic Law and Civil Law: Is it Possible?" Kulliyah Undang-Undang Ahmad Ibrahim, Universiti Islam Antarabangsa, Malaysia, 24-25 July 2004.
- Mohamad, Abdul Hamid. "Civil and Syariah Courts in Malaysia: Conflict of Jurisdictions." Institute of Islamic Understanding, International Seminar on Islamic Law in the Contemporary World, Malaysia, 24-25 October 2000.
- Moosa, Ebrahim. "The Debts and Burdens of Critical Islam," *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism* (ed.) Omid Safi (Oxford: Oneworld, 2003).
- المفتي، محمد علي. نقد الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية (الرياض: المنتدى الإسلامي ومجلة البيان، ٢٠٠٢).
- Mujlisul Ulama of South Africa. "The Concept of Limited Liability—Untenable in Shariah," (n.p.: n.d.), 23. <http://www.mohrasharif.com/PDFs/limited-liability.pdf>.
- ندا، محمد محمود. النسخ في القرآن بين المؤيدين والمعارضين (القاهرة: مكتبة الدار العربية للكتاب، ١٩٩٦).
- النسائي، أحمد بن علي بن شعيب. سنن النسائي (القاهرة: المطبعة المصرية، ١٩٣٠).

Olson, Roger. The Mosaic of Christian Beliefs: Twenty Centuries of Unity and Diversity (Downers Grove: InterVarsity Press; Leicester, UK: Apollos, 2002).

Onsoy, Rifat. "Sened-i Ittifak ve Turk Demokrasi Tarihindeki Yeri," (Ankara: Turkiye'de demokrasi Hareketleri Konferansi 6-8 Kasim 1985 H.U.Edb. Fakultesi Dergisi, c.4, no. 1, 1985).

Ostrorog, Léon. The Angora Reform: Three Lectures Delivered at the Centenary Celebrations of University College on June 27, 28, & 29, 1927 (London: University of London Press, 1927).

Pew Research Center's Religion & Public Life Project and Pew-Templeton Global Religious Futures Project. The World's Muslims: Religious, Political and Social Views (Washington, DC: Pew research Center, 2013).

القرضاوي، يوسف. مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤١١/١٩٩٠).

القرضاوي، يوسف. كيف نتعامل مع القرآن العظيم (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩).
القرافي، أحمد بن إدريس. الذخيرة (القاهرة: مطبعة كلية الشريعة، ١٩٦١).
القرافي، أحمد بن إدريس. كتاب الفروق: أنوار البراق في أنواع الفراق (القاهرة: دار السلام، ٢٠٠١).

Qureshi, Emran. "Taliban" in The Oxford Encyclopedia of the Islamic World (ed.) John Esposito (New York: Oxford University Press, 2009).

al-Radi, Muhammad ibn al-Husayn Sharif and Mohammad Askari Jafery (eds) Peak of Eloquence Nahjul Balagha: Sermons, Letters, and Saying of Imam Ali ibn Abi Talib (Accra; New York: Islamic Seminary Publications, 1984).

Rahman, Fazlur. Major Themes of the Qur'an (Minneapolis, Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980).

الريسوني، أحمد. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (الرباط، المغرب: مطبعة النجاح الجديدة، ١٤١١/١٩٩١).

الريسوني، أحمد. محمد مصطفى زحيلي، محمد عثمان شبير، حقوق الإنسان: محور مقاصد الشريعة (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٢).
الرازي، فخر الدين. التفسير الكبير (الرياض: مركز التراث للبرمجيات، ٢٠١٣).

Rehman, Scheherazade S. and Hossein Askari. "How Islamic are Islamic Countries?," Global Economy Journal 10(21) (2010).

Rehman, Scheherazade S. and Hossein Askari. "An Economic Islamicity Index (EI 2)," Global Economy Journal 10(3) (2010).

رضا، محمد رشيد. الوحي المحمدي: ثبوت النبوة بالقرآن (القاهرة: مؤسسة عز الدين، دت).
صالح، محمد عثمان. الإسلام هو نظام شامل لحماية وتعزيز حقوق الإنسان (الخرطوم: بحث غير منشور مقدم في المؤتمر الدولي الخاص بالإسلام وحقوق الإنسان، ٢٠٠٦).
سانو، قطب. قراءات معرفية في الفكر الأصولي (كوالالمبور: دار التجديد، ٢٠٠٥).

السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل. أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفاء الأفعاني (اسطنبول: كهرمان ياي، ١٩٨٤).

Şentürk, Recep. "Sociology of Rights: 'I am Therefore I Have Rights': Human Rights in Islam between Universalistic and Communalistic Perspectives," Muslim World Journal of Human Rights 2(1) (2005).

Şentürk, Recep. "Minority Rights in Islam: From Dhimmi to Citizen" in Islam and Human Rights (eds) Shireen T. Hunter and Huma Malik (Washington, DC: Center for Strategic & International Studies, 2005).

Şentürk, Recep. "Sociology of Rights: Inviolability of the Other in Islam between Communalism Universalism," in Contemporary Islam (eds) Abdul Aziz Said, Mohammed Abu-Nimer, and Meena Sharify-Funk (New York: Routledge, 2006).

Şentürk, Recep. Açık Medeniyet (Istanbul: Timaş Yay, 2010).

Sertoglu, Midhat. "Tanzimata Dogru," (Bildiriler, Istanbul: Sultan II. Mahmud ve Reformlari Semineri 28-30 Haziran 1989).

Seyitdanlioglu, Mehmet. "Tanzimatın on hazirliklari ve Meclis-i Vala-yi Ahkam-i Adliye'nin Kurulusu 1838-1840," Bildiriler, Istanbul: Sultan II. Mahmud ve Reformlari Semineri 28-30 Haziran 1989).

شحرور، محمد. نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي: فقه المرأة (الوصية - الإرث - القوامة - التعددية - اللباس) (دمشق: الأهلية للطباعة والنشر، ١٩٩٩).

شمس الدين، محمد مهدي. الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي (بيروت: المؤسسة للدراسات والنشر، ١٩٩٩).

شمس الدين، محمد مهدي. مقاصد الشريعة"، في مقاصد الشريعة، تحقيق عبد الجبار الرفاعي (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١).

الشريف، محمد شاكر. حقيقة الديمقراطية (الرياض: دار الوطن، ١٩٩٢).

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم. الموافقات في أصول الشريعة، الطبعة الثانية (بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٥/١٩٧٥).

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم. كتاب الاعتصام (مكة المكرمة: المكتبة التجارية، دت).

Shaw, Stanford. Between Old and New, The Ottoman State Under Sultan Selim 1789-1807 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971).

الشوكاني، محمد بن علي. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (عمّان: ع حمدان، ٢٠٠٣).

السيواسي، كمال الدين. شرح فتح القدير، الطبعة الثانية (بيروت: دار الفكر، دت).

Smith, Wilfred Cantwell. The Meaning and End of Religion (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1991).

Soroush, Abdul-Karim. "The Evolution and Devolution of Religious Knowledge," in Liberal Islam: A Source Book (ed.) Charles Kurzman (New York: Oxford University Press, 1998).

السلمي، عز الدين عبد السلام. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٥١/١٩٣٢).

سنن ابن ماجه.

Surowiecki, James. The Wisdom of Crowds: Why the Many are Smarter than the Few and how Collective Wisdom Shapes Business, Economies, Societies, and Nations (New York: Doubleday, 2004).

Taylor, Victor and Charles Winquist (eds) Encyclopedia of Postmodernism (London: Routledge, 2001).

الطبرسي، الفضل بن حسين. مجمع البيان في تفسير القرآن (بيروت: دار العلوم، ٢٠٠٥).
الطوفي، نجم الدين سليمان. شرح مختصر الروضة، تحقيق عبد الله التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧/١٩٨٧).

al-Turabi, Hassan. Emancipation of Women: An Islamic Perspective 2 ed. (London: Muslim Information Centre, 2000).

United Nations High Commission for Human Rights, Specific Human Rights Issues July, 2003. Available at [http://www.unhchr.cAH/Huridocda/Huridoca.nsf/\(Symbol\)/E.CN.4.Sub.2.2003.NGO.15.En](http://www.unhchr.cAH/Huridocda/Huridoca.nsf/(Symbol)/E.CN.4.Sub.2.2003.NGO.15.En), accessed on 1 February 2005.

United Nation Development Programme, Annual Report 2004. Available at <http://www.undp.org/annualreports/2004/english>, accessed on 5 February 2005.

University of Toronto Bora Laskin Law Library. International Protection of Human Rights, 2004. Available at <http://www.law-lib.utoronto.ca/resguide/humrtsgu.htm>. accessed on 15 January 2005.

Ibn Warraq, "Apostasy and Human Rights," in Free Inquiry (February/March 2006).

زريق، برهان. الصحيفة: ميثاق الرسول (دمشق: دار النمير ودار معد، ١٩٩٦).

قضايا المحاكم:

Lim Chan Seng v. Pengarah Jabatan Agama Islam Pulau Pinang (1996) 3 CLJ 231.

Latifah Bte Mat Zin v. Rosmawati Binti Sharibun & Anor (2007) 5 MLJ 101.

الجوهري أبو نصر: إسماعيل بن حماد الفارابي (ت ٣٩٣هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، ط ٤، ١٤٠٧هـ=١٩٨٧م، ج ٦.
الشريف الجرجاني، علي بن محمد (ت ٨١٦هـ)، التعريفات، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٣هـ=١٩٨٣م، ص: ١٢٧.

د. أبو جسيب، سعدي، القاموس الفقهي لغة واصطلاحًا، دمشق، دار الفكر، ط ٢، ١٤٠٨هـ=١٩٨٨م.
د. زيدان، عبد الكريم، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، بيروت، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط ١، ١٤٢٦هـ=٢٠٠٦م.

ابن حمدون، بهاء الدين، أبو المعالي: محمد بن الحسن البغدادي (ت ٥٦٢هـ)، التذكرة الحمدونية، تحقيق: إحسان عباس - بكر عباس، بيروت، دار صادر، ط ١، ١٤١٧هـ، ج ١٠.

- النوري، شهاب الدين، أحمد بن عبد الوهاب القرشي (ت ٧٣٣هـ)، نهاية الأرب في فنون الأدب، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، ط ١، ١٤٢٣، ٣٣ ج.
- الفلقشندي، أحمد بن علي بن أحمد الفزاري ثم القاهري (المتوفى: ٨٢١هـ)، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٥ ج.
- أبو الشيخ، أبو محمد: عبد الله بن محمد الأصبهاني (ت ٣٦٩هـ)، العظمة، تحقيق: رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري، الرياض، دار العاصمة، ط ١، ١٤٠٨هـ، ٥ ج.
- ابن عبد الحكم، أبو القاسم: عبد الرحمن بن عبد الله المصري (ت ٢٥٧هـ)، فتوح مصر والمغرب، تحقيق: د. علي محمد عمر، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ١٤١٥هـ=١٩٩٥م.
- ابن عساكر، أبو القاسم: علي بن الحسن (ت ٥٧١هـ)، تاريخ دمشق، دراسة وتحقيق: علي الشيري، بيروت، دار الفكر، ط ١، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م، ٨٠ ج.
- الشوكاني، محمد بن علي (ت ١٢٥٠هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، (تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، بيروت، دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤١٩هـ=١٩٩٩م، ٢ ج).
- د. أبو زيد، بكر بن عبد الله (ت ١٤٢٩هـ)، معجم المناهي اللفظية وفوائد في الألفاظ، الرياض، دار العاصمة، ط ٣، ١٤١٧هـ=١٩٩٦م.
- ابن زنجويه، أبو أحمد: حميد بن مخلد الخرساني (ت ٢٥١هـ)، الأموال، تحقيق: د. شاكر ذيب فياض، السعودية، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط ١، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م.