فقه العيش مع الآخر،
وفقه التغيير في الحاضر والمستقبل

رضوان السيد

"رؤية العالم" في الأصل مصطَلَحٌ فلسفيٌّ نحته الفيلسوف الألماني فلهلم دلتاي .W Dilthey(١٨٣٣-١٩١١) واعتبره بحثاً في فلسفة الفلسفة، وهو يتصل بالتصورات الأساسية للإنسان والتي يعتبرها مطلقةً في سرَيانِها وشمولِها، وفي دلالاتها وفعاليتها في الحياة الإنسانية. بيد أنه يشكِّك في هذه الإطلاقية لاعتباره أن هناك رؤىً وليس رؤيةً واحدةً وهي متضاربةٌ بين الدين والميتافيزيقا والفنون والفلسفة، والتي تتركّز جميعاً في موضوع "الحقيقة". وهو يرى أنه لا بد من قراءةٍ نقديةٍ ليس لربْطها بالزمان والمكان وحسْب، بل ولاكتشاف المشتركات فيما بينها بحيث تشكِّلُ أساساً صلباً ومؤكَّداً لأخلاقيات الإنسان وتصرفاته في القضايا الكبرى التي تتعلق بالوجود والمصير وهي جوهر " الحياة الإنسانية". وهو يرى أنّ إنجاز هذه المهمة يشكِّل استمراراً بنّاءً لفلسفة كانط(-١٨٠٤م) في الواجب الإنساني، وإنسانية الإنسان(١).

إذا تأملنا هذا التلخيص لوجهة نظر دلتاي نجد أنّ تيار الفلسفة النقدية هذا، يُطلُّ على ما هو معروفٌ لدى أهل الأديان تحت اسم الفطرة. وعندما يقول الفيلسوف إنه يبحث في الإطلاق والفعالية في الوقت نفسِه، تردُ على الذهن القيم القرآنية في المساواة، والكرامة، والرحمة، والعدل، والتعارُف والمعروف، وتقصُّد الخير العام. وهذه قيمٌ مطلقةٌ بالنظر إلى أصلها، لكنّ اختيارية الإنسان لجهتي القدرة والقصور والإرادة، تشكّل لها جانباً نسبياً قوياً يتصل بالحرية كما يتصل بالأخلاق. ويريد الفيلسوف أن يحتكم إلى العقلين المجرَّد والعملي، وهي عملياتٌ يسميها المحاسبي(-٢٤٣هـ): العقل عن الله، معتبراً العقل غريزةً، أي جزءًا من الإنسان في قواه الروحية والنفسية(٢). فهذه الرؤى أو التصورات الأساسية تمرُّ بثلاثة حدود: حدّ إنسانية الإنسان(= الفطرة)،

وحدّ العقل المجرَّد (أي الإمكانيات الإدراكية)، وحدّ الفقه (أي التدبيرات العملية المتصلة من جهة بالعقل عن الله، ومن جهةٍ أُخرى بالتجربة الحيّة للإنسان المسلم في مجتمعه، أو فقه التجربة في نطاق المعروف).

وما كان المقصود من البدء بمصطلح "رؤية العالم" الميل لهذا التعبير أو ذاك من تعبيرات الغربيين، بل البحث عن مدخلٍ مُلائمٍ لما نحن بصدده من دراسةٍ لفقه العيش في مجتمعات المسلمين ومذاهبهم الفقهية: العيش فيما بينها، والعيش مع الآخَر المختلف في الدين أو المنزِع. وقد وجدْنا أنّ "رؤية العالم" لدى المسلم، كما لدى سائر البشر، تُعنى بما يعتقده الإنسان، وما تتفرع عن هذا الاعتقاد من تدبيراتٍ تسترشد بالتصورات الأساسية لديه، في الخير والشر، والمُلائم وغير الملائم، وما يتضمنه ذلك من أدوارٍ يراها لنفسه وأمته وللناس أجمعين. وفي الأزمنة الكلاسيكية للتجربة الإسلامية، فقد كانت للمسلم الواعي– إذا صحَّ التعبير– أربعةُ تعلُّقات: السلطات السياسيةُ التي تُدبر مسائل الشأن العامّ بالداخل ومع الخارج، وعلماءُ العقيدة أو علماءُ الكلام، والفقهاءُ، وفيما قبل ذلك وبعده اجتهاداتُ الفرد وتجارُبُه ورؤيتُهُ لمصالحه الخاصة والعامة. وإذا كان دلتاي قد قال فيما سبق ذكرُهُ إنّ التصورات الأساسية تتناقض فيما بين طلاّب الحقيقة من اللاهوتيين والفلاسفة والفنانين، وينبغي القيام بتعقُّلٍ نقديٍّ لاكتشاف المشتركات؛ فالواقع أنّ تعلُّقات الإنسان المسلم إنما كانت بشكلٍ من الأشكال سُلطاتٍ تتجاذبُ لكنها تتوازنُ وينضبطُ بعضُها بالبعض الآخر، وإلاّ لما أمكن أن تكونَ هناك رؤيةٌ حضاريةٌ عامةٌ تُنسَبُ للتجربة الكلاسيكية الإسلامية، وهي تشكّل فلسفةً للوجود والفعالية في العالم، نتيجة هذه الحوارية بين الذات العاقلة والمتعقلة لشرع الله، وحواريات التجربة بين السلطات الدينية والثقافية والسياسية.

إننا معنيون هنا بالفقهاء ودورهم، وبالمذاهب الفقهية وإدراكاتها لأواليات العيش في مجتمعاتنا التاريخية. بيد أنّ هذا الفصل لجانبٍ من جوانب التجربة لا يصحُّ ولا يستقيم دون مُراعاة لسائر التعلقات السالفة الذكر. وعلى سبيل المثال؛ فإنه قد جاء في القرآن الكريم قولُهُ تعالى: { إنّ الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر} (سورة العنكبوت: ٤٥). وكما هو معروف، فإنّ العبادات من شأن الفقهاء أيضاً، والفحشاء والمنكر من

أُمَّهات الرذائل. وهكذا فكما أنّ القيمَ فضائلَها ورذائلَها هي شأن المتكلمين، فكذلك هي شأنُ الفقهاء ؛ بما في ذلك أصولُها التي ذكرْناها في مطلع هذه الكلمة، وهي المساواةُ والكرامةُ والرحمةُ والعدل والتعارُف والخير العامّ(٣). وذلك ليس لأنها من أُصول الاعتقاد فقط؛ بل ولأنها مؤثّرةٌ تأثيراً كبيراً في الأعمال والتصرفات. وهذا معنى مصير الفقهاء إلى تأصيلها، أي وضْعها في منظوماتهم الفقهية في حديثهم عن الضرورات أو المصالح الأساسية، والتي صارت تُعرفُ بمقاصد الشريعة وقد صارت معروفةً كثيراً في بحوث التأصيل والاشتراع في العقود الأخيرة، إنها مصالحُ العباد أو حقوقُهُم وهي حقُّ النفس وحقُّ العقل وحقُّ الدين وحقُّ النسل وحقُّ المِلْك(٤). وكلُّها أجزاءُ أساسيةٌ أو اعتباراتٌ رئيسيةٌ في عمل الفقيه والنظام القضائي الإسلامي تفكيراً وعملاً. كيف بدأ تأمُّلُنا لهذه المسائل؟ لنُراجع المسألة أو المسائل. قلنا إنّ المسلم في التجربة التاريخية، وفي تأسيس رؤيته للعالم يتأثر في تصوراته بأربعة تعلّقات: **العقائد اليقينية** التي يرعاها علماء أصول الدين، **والأحكام الفقهية** التي توجِّه حياته العملية ويرعاها الفقهاء بشكلين: من خلال التعليم والفتوى ،ومن خلال النظام القضائي، والنظام السياسي في حراسته للدين، وفي إنفاذه لأحكام القضاء، وفي صَونه لمصالح الأمة بالداخل والخارج، **والاجتهاد الشخصي** للمؤمن في تعقُّله عن الله عزّ وجلّ كما قال المحاسبي، وفي تجربته الاجتماعية. وقد ذكرْنا أنّ أصول الشريعة أو عِلَلَها قائمةٌ بالاستقراء (كما قال الشاطبي) على المصالح الضرورية للعباد. ويضيف الشاطبي إنه قيل إنّ المصالح الضرورية هذه "مُراعاةٌ في كلّ مِلّة"(٥)، أي أنها ساريةٌ وعامةٌ لدى سائر المِلَل في الإدراك والمُراعاة. لكنّ ما يقوله الشاطبيُّ أيضاً أنه بعد الضروريات، تأتي فروعاً على تلك المصالح ما يسميه الحاجيات والتحسينيات. فالضروريات مشتركةٌ، بينما تنفردُ التجربة الإسلاميةُ بالنوعين الآخرين وهما الحاجي والتحسيني. فالضروريات فطريةٌ أو يقينيةٌ أو عامةٌ وشاملةُ السرَيان؛ بينما تختصُّ شريعةُ الإسلام بالمصالح الأُخرى الفرعية، التي تشكّل مجالاً رحْباً للإدراك والتطوير وفتح الآفاق باتجاه الأحسَن والأصلَح، حتى في جانب إنفاذ الضروريات أو مقتضياتها. وهنا يأتي التعاوُنُ والتآزُرُ والفهمُ المتنوُّع والمنتظم في الوقتِ نفسه للأصول والمتفرعات. فنحن نتشاركُ مع العالم

وبشَرِه في مقتضيات الفِطْرة المتصلة بالضروريات ونمتلك المبادرة التي تتيحُها لنا القيم القرآنية الكبرى والمعبَّر عنها بالحاجي والتحسيني في منظومات الفقهاء.

في الضروريات لا فَضْلَ لأحدٍ على أحد. وهذا لا يعني أنّ أهل الديانات والأُمَم الأُخرى لا يمكنهم الإخلالُ بها، سواء في شؤونهم الداخلية، أو في تعامُلِهِمْ معنا أو تعامُلنا معهم. لكنّ هذا الإخلالَ يُعتبر كبيرةً أو رذيلة. فحفظُ النفس أو الحياة حقٌّ مقدَّسٌ أو فطري أو طبيعي للإنسان، بحسب اختلاف التعبير لدى أهل التخصُّصات أو الاهتمامات المختلفة. ولذلك اشترع الإسلام القَصاص واعتبره حياةً، كما أنّ العالَمَ الحديث اشترع أنظمةً كثيرةً عامةً وتفصيليةً لمنع الحروب، والتخفيف من أضرارها على الإنسان إذا وقعت. وكذلك الأَمْرُ في المشتركات الأربعة الأُخرى الضرورية لبقاء النوع الإنساني وازدهاره، مثل شرعية الأُسرة، ومثل حرية الرأي، ومثل حرية الدين، ومثل حق التملُّك. إنما لننظر فيما اعتبرتُه خصوصيةً أو مبادرةً من جانب المشترعين المسلمين أو الفقهاء، في الجوانب الحاجية والتحسينية، والتي أرى أنها متصلةٌ مباشرةً بالقيم القرآنية الكبرى. هناك على سبيل المثال قيمة الكرامة الإنسانية. وقد رأى بعضُ العلماء المحدَثين أنها تعني الحقَّ في الحرية(١٢)، وأراد إضافتها إلى الضرورات الخمس. والفقهاءُ المسلمون رغم أنهم كتبوا كثيراً في الرِقّ وتفاصيله، لكنهم اعتبروا العبودية دائماً استثناءً ورذيلةً، لإخلالها بقيمة الكرامة التي نصَّ عليها القرآن الكريم. والذي أراه أنها كانت في اعتبار الفقهاء أمراً حاجياً لاتصاله بقيمة الكرامة أو حقِّها. وقد ارتفعت الحاجةُ إلى منزلة الضرورة في الأزمنة الحديثة كما هو معروف. ورغم وجوه القصور التي أشرتُ إليها؛ فإنّ المجتمعات الإسلامية الوسيطة ما كانت يوماً مجتمعات عبودية، بخلاف ما كان عليه الأمر لدى الأُمَم الأُخرى.

ونحن نعرفُ ذلك الاختلاف بين المتكلمين والفقهاء في التفاضُل بين قيمتي الرحمة والعدل، وكلاهما قيمةٌ قرآنيةٌ كبرى. وقد مال فقهاءُ كثيرون – متأثرين في ذلك بالأشعرية– إلى تقديم الرحمة. وقد اعتبروا ذلك أمراً تحسينياً، بينما رأى فريقٌ منهم أنّ الحالات تختلفُ بين الحاجي والتحسيني لكلٍ منهما بحسب الظروف. وقد ذهب بعضُ المفسِّرين إلى ربط قيمة **التعارُف** بالمعروف، ورأوا فيها حاجةً تارةً أو تحسيناً

واستحساناً تارةً أُخرى. إنما لا بُدَّ من القول إنّ هناك منْ ألحقها بالمصالح الأساسية، باعتبارها من ضرورات الحياة الإنسانية(٧).

هناك إذن رؤيةٌ للعالم في النصوص والتجربة الإسلامية الوسيطة مستواها الأساس الضروريات التي تقوم عليها الحياةُ الإنسانية العامة. وتقعُ فوقها القيم القرآنية الكبرى. وتأتي في المستوى الثالث، مستوى المبادرة واختيار الأفضل والأحسن: الحاجياتُ والتحسينيات. فالضروريات الخمس هي المِهادُ الذي تقومُ عليه حياةُ الناس فيما بينهم على اختلاف الديانات والأُمم والتنظيمات والدول. والحاجياتُ والتحسينيات هي خصوصياتُ التجربة الإسلامية، وإمكانياتُ المبادرة. أمّا المثالُ فيبقى دائماً في القيم القرآنية الكبرى التي يمكن أن ترتفع إليها الحياةُ الإسلامية بالداخل ومع الخارج. وهذه الرؤية للذات والدور في العالم شكّلت الخطوط الكبرى لفقه العيش(٨) لدى الفقهاء المسلمين. وإذا كنتُ في القسم الأول من هذه المقالة، قد استقرأْتُ المعالم البارزة لفقه العيش وأُصوله، فإنني أُريدُ في القسم الثاني أن أختبر فقه العيش هذا في التجربة الإسلامية الوسيطة، في حالةٍ أو حالتين، على أن نبقى على ذكْرٍ للتعلُّقات التي أوردتها من قبل وهي: الاجتهاد الشخصي والتجربة العملية، والسلطة السياسية، والسلطة العَقَدية أو الكلامية، والسلطة الفقهية،والسلطة السياسية.

الحالة الأولى: الحريات الدينية. لدينا في هذا السياق ثلاثة مبادئ **مبدأ** أنه "لا إكراه في الدين"(سورة البقرة: ٢٥٦)، **ومبدأ المعاملة** بالمثل في كلّ الأحوال، والخير والإحسان إلى الآخرين: "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتُقسطوا اليهم، إنّ الله يحب المقسطين" (سورة الممتحنة:٨). **والمبدأ الثالث** القول بحقّ وشرعية ديانات الوحي السابقة على البعثة المحمدية: "قولوا آمنا بالله وما أُنزل إلينا وما أُنزل إلى إبراهيم وإسحاق ويعقوب والأسباط، وما أوتي موسى وعيسى، وما أُوتي النبيون من ربّهم لا نُفرّقُ بين أحدٍ منهم ونحن له مسلمون"(سورة البقرة: ١٣٦). وفي ضوء هذه المبادئ يكون علينا المُضيّ إلى الأحوال العملية والتجربة التاريخية في التعامل مع الآخر المختلف دينياً. وهناك من لا يرى صحة استخدام عنوان "الحريات الدينية" الذي ذكرْتُهُ، لأنّ المطروح كان أمرين: طرائق

التعامُل مع اليهود والمسيحيين، وطرائق التعامُل مع الذين سمّاهم القرآن الكريم "المشركين" وسمّاهم المسلمون "كفّار قُريش". وفي حين اختفت المسألة الثانية بعد فتح مكة عام ٨هـ؛ فإنّ المسألة الأولى ظلّت مطروحةً عبر العصور وبخاصةٍ بالنسبة للمسيحيين. ومن ناحية فإنّ أحداً تقريباً ما أُكره على تغيير دينه واعتناق الإسلام. ومع ذلك فإنّ الآثار السريانية والبيزنطية المكتوبة في القرنين السابع والثامن للميلاد، تعتبر أنّ العرب الأوائل نشروا إسلامهم بالسيف في زمن الفتوحات. وبعد الفتوحات واستتباب السيطرة الإسلامية في الشام ومصر والمغرب والأندلس، أُعطي سكّان البلاد الأصليون وغالبيتُهم من المسيحيين وضع أهل الذمة. وفي مقابل دفع الجزية أو جزية الرؤوس – كما صارت تُسمَّى للتفرقة بينها وبين الخراج الذي هو ضريبة الأرض– يكون "لهم ما لنا وعليهم ما علينا". وهنا يأتي سؤالُ "الحرية الدينية". فالمسيحيون أو اليهود نظر إليهم المسلمون، ونظرت إليهم السلطات باعتبارهم مجموعاتٍ وليسوا أفراداً. وباعتبارهم مجموعات تُركت لهم شؤونهم الدينية وما اتّصل بها من اجتماعياتٍ مثل حرية العبادة، وحرية العمل والتملك، وحرية التنقل للسفر والتجارة(٨). ومع ذلك فهناك مَنْ نظر إلى "الغيرية" المعترف بها من جانب السلطات والمجتمع باعتبارها تبعية، لما ورد في القرآن الكريم من قولٍ بالصَغَار، ولاهتضام الحقوق السياسية. وعلى أيِّ حالٍ فقد ظلَّ المسيحيون بالشام ومصر أكثريةً في البلاد إلى زمن الحروب الصليبية، في حين انقرضوا بالمغرب، وما تأثروا كثيراً بالفتح الإسلامي للأندلس! وتورد المصادر التاريخية من الشام ومصر والأندلس أخباراً عن "موجات " اضطهاد تعرضت لها فئاتٌ من المسيحيين في هذه البلدان. بيد أنّ الأسباب مختلفة. ففي الأندلس كان فريقٌ "استشهاديٌّ" مسيحيٌّ هو الذي بادر للاصطدام بالسلطات(٩). وفي الشام جاء التذمر من فلاّحين مسيحيين ما استطاعوا دفع ضريبة الخراج. وفي مصر ثارت العامةُ على المسيحيين بحجة تصرفات بعض الإداريين المسيحيين بالدولة، وظهور الثراء في بعض الأحياء المسيحية. ويقسم الأب فييه Fiey أزمنَة وعصور التعامل بين الطرفين أو الأطراف إلى أربعةٍ أو خمسةٍ، مع تسليمه بأنه ما كانت هناك سياساتٌ مُطّردة من جانب الدولة ضد المسيحيين(١٠). وفي حين تميل المصادر للإشادة بحسن التعامل مع

المسيحيين في القرون الأولى، تكثر حوادث الاصطدام في العصور المتأخّرة. والذي أراه أنّ الحدَّ الفاصل في ذلك الحروب الصليبية، التي رفعت درجة التوتر ليس بين المسلمين والمسيحيين فقط؛ بل وبين الشرق والغرب. ولدينا شواهد على هذا الاستنتاج، نجده في كتب الردود على النصارى في القرون الأولى، وكتاب أحكام أهل الذمة لابن قيّم الجوزية(-٧٥١هـ) بعد الحروب الصليبية(١١). فكتب الردود رغم الحِدّة التي فيها من الطرفين، تفرّق بين مستويين: المستوى العقدي، والآخر الواقعي أو التاريخي. أمّا كتاب ابن قيّم الجوزية فهو شديد الحِدّة رغم طابعه الفقهي التفصيلي. إذ يرى الفقيه المسلم أنه كانت هناك عهودٌ وعقودٌ وترتيباتٌ منذ زمن الفتوح والزمن القريب التالي خلال الصراع مع البيزنطيين وتأثيراته على المسيحيين في دار الإسلام. وبعد الحروب الصليبية يُصرُّ الفقيه على أنه ليس من حقّ المسيحيين تجاوُز وضعهم التاريخي لثلاث جهات: ترتيبات بناء الكنائس أو تــرميمها، وإيذاء مشاعر المسلمين بطرائق مختلفة، والتعامل مع "العدو" البيزنطي أو الصليبي. لكنّ ابن تيمية(-٧٢٨هـ) في كتابه: اقتضاء الصراط المستقيم، والذي يتتبع فيه مظاهر وظواهر الصفاء العَقَدي، يُثبت من حيث لا يقصد أنّ العيش بين المسلمين والمسيحيين بالشام ومصر في زمانه ما كان سيئاً، فهو يتهم عامة المسلمين بتقليد النصارى في أحيائهم وعاداتهم ومناسباتهم الدينية والشعبية(١٢). وهذا يعني انه كانت هناك حياةٌ مشتركة. وعلى أي حال؛ فإن كتابات المسيحيين بالشام ومصر في زمن المماليك تُشعر بعدم رضاهم لغلبة المسلمين سلطةً ومجتمعاتٍ في معظم المجالات، باستثناء المجال الديني البحت. لقد قال المسلمون وقالت سلطاتهم بوجود آخَرَ مختلفٍ عنهم بمقتضى القرآن والسنة، وبمقتضى التجربة التاريخية. بيد أنّ الندية التي طالب بها القرآن وطالبت بها السنة لم تتحقق، لأنّ تجربة الفتوحات تطورت إلى حياةٍ إمبراطوريةٍ شاسعة الآفاق. وما جرت مُراجعةٌ لمتغيرات التجربة إلاّ في زمن العثمانيين حين ظهر "نظام المِلَل" الذي تحددت بمقتضاه وجوهُ التشارُك والاستقلال. وعلى أي حال، يبقى أن نقول إنّ مسائل" الحريات الدينية" ما كانت مطروحةً بالفعل تحت هذا العنوان، بل كان المطروح آليات العيش وإمكانياته. وهي كانت واقعاً معقولة وإن لم يحالفْها القَبول من جانب سائر الأطراف.

ومما يدل على ما ذهبنا إليه في قضية الحريات، وأنّ المسائل ما كانت تُفهم انطلاقاً منها قضية **الردة**. وهي تعني لدى الفقهاء أن يترك المسلم دينه على اختلاف حالات ذلك. فقد يكون التارك للإسلام مسيحياً أو يهودياً اعتنق الإسلام ثم بدا له. وقد يكون مولوداً مسلماً ثم تأثر بهذا التصرف أو ذاك، وبهذا التفكير أو ذاك، فترك الدين الذي وُلد عليه. والفقيه رافضٌ لهذا الأمر ابتداءً وليس مستعداً للتسليم به. لكنه تفصيليٌّ كعادته. فقد لا يكونُ المرءُ الذي أظهر اختلافاً مع الاعتقادات العامة تاركاً للدين، وإنما أعرض عن بعض المُواضعات والمسلَّمات وهي ليست معلومةً من الدين بالضرورة. والفقيه في هذه الحالة يعتبره مبتدعاً وقد يستدعيه ويزجره أو يعاقبه. لكنه إذا رأى أنّ المتهم مُنكرٌ للوحدانية أو النبوة مَثَلاً فإنه يعتبره مرتداً ويستتيبُهُ، ويظلُّ مصراً على "استعادته" إلى حدّ التهديد بالقتل أو إنفاذه(١٣). والواقع أنّ أكثر الحالات الواردة بشأن الردة في التجربة التاريخية لها ظروفٌ سياسيةٌ أو ثقافية. وقليلاً ما أدّت إلى الإعدام. وأكثر الحالات القليلة شهرةً حالة الحسين بن منصور الحلاّج، الذي صُلب بتهمة الردة عام ٣٠٩هـ. ولا شكَّ أنّ ما جرى بشأن الردة وديوان الزنادقة في عالم الإسلام، لا يمكن مقارنته بمحاكم التفتيش لدى المسيحيين في العصور الوسطى بأوروبا ولو من بعيد. إنما من جهةٍ أُخرى ظلَّ **للردة** حدٌّ هو القتل. ويريد مجتهدون ومؤوّلون مُحْدَثون – استناداً إلى القرآن وأنه لا يحدّد للردة حداً دنيوياً– أن يعتبروا في الردة شرطاً آخر غير إنكار بعض العقائد اليقينية. وهم يؤسسون ذلك على ما ورد في الحديث الصحيح أنّ عقوبة القتل إنما ترد بحقّ " التارك لدينه **المفارق للجماعة**". ففراقُ الجماعة إلى الأعداء(= الخيانة؟) هو الذي يؤدّي إلى هدر دم من يغادر ديار بني قومه إلى ديار أولئك الأعداء. والخيانة أمرٌ مختلفٌ تماماً ولا ترتبط بالدين وإنما بعوامل أُخرى، فليس من شرط من يتجسس للبيزنطيين مَثَلاً أن يترك الإسلام، بل قد يكون أَدعى إلى "الرغبة" فيه بقاؤه على دينه استتاراً به لخدمة أعداء الدولة الإسلامية. وظروف الناس في العصور الوسطى لدى المسلمين والبيزنطيين مختلفةٌ حقيقةً عن الظروف الحاضرة، فلا ندري تماماً كيف تصير الردة خيانةً(سياسية) إذا بقي الرجل (المرتد) في دار الإسلام؟! ففي كل الظروف والأحوال ما كان سؤال "الحرية الدينية"

مطروحاً، وإنما الذي كان واقعاً وجود مجموعات دينية لا يستطيع أحدٌ أن يخرج منها بدون أن يتحمل أعباءً ومسؤوليات. ولأنّ سلطة "المحاسبة" كانت مشتركةً بين الفقهاء والسلطة السياسية، ومصالحُهُما وأفهامُهُما مختلفة؛ فإنّ الفقهاء القائمين على صَون الدين والشريعة والجماعة من الأهواء والضلالات، يظلُّون هم الأكثر مسؤوليةً في مسائل التعرض لحقوق الأفراد وحرياتهم في المجال الديني- وسواء أكانوا هم أم السلطة السياسية مَنْ بادر إلى اتهام هذا الفرد أو ذاك بالخروج من دين الأمة والجماعة. لقد كان همُّ النظام القضائي الإسلامي فضّ النزاعات بين الأفراد والتصدي لتغوُّل السلطات على الحقوق. أمّا في **مسألة الردة** فإنهم تدخلوا مبادرين أو مسلِّمين لغير صالح هذا الفرد أو ذاك وحريته في الاختيار الديني والاعتقادي. وربما كان الخوف على الاستقرار الاجتماعي وهيبة الدين، هو الذي دفعهم إلى ذلك، وجعلهم يقدّمون هذين الاعتبارين على المبدأ القرآني في:" لا إكراه في الدين". ونحن هناك لا نحاول التماس الأعذار، لكننا نبحث عن الفهم والإنصاف وقراءة التجربة ومراجعتها: و"تلك أمةٌ قد خلت لها ما كسَبت ولكم ما كسبتم ولا تُسألون عما كانوا يعملون"(البقرة: ١٣٤).

لقد قسمتُ هذا البحث إلى ثلاثة أقسام، فاعتنيتُ في القسم الأول بمصطلح رؤية العالم باعتبار أنّ فقه العيش يستند إليه. وبضمن هذا القسم اهتممت باستكشاف أُسُس أو ركائز رؤية العالم في القرآن والإسلام. وفي القسم الثاني من البحث درستُ رؤية العالم وفقه العيش في التجربة التاريخية الإسلامية. وقد اختبرتُ التجربة الوسيطة من خلال مسألة الحريات الدينية بالنسبة لأهل الذمة، وللمرتدين. وبالنظر للتعلقات السلطوية والاجتماعية والفقهية؛ فقد وجدْتُ أنه بين المجتمع والسلطات والفقهاء؛ فإنه في مسألة أهل الذمة تُعتبر السلطات أولاً في المسؤولية- بينما يتقدم اعتبارُ الفقه والفقهاء في مسألة الردة.

ونصلُ إلى فقه التغيير في الحاضر والمستقبل، ودائماً بين محوري رؤية العالم وعيش الإنسان المسلم في الزمان والمكان. ونحن نعلم أنه يمكن أن نحقّق كشوفاً جديدةً ومتقدمةً بالإقبال على رؤية المحاور الثلاثة لرؤية العالم في القرآن والإسلام، وهي : محور الضروريات الخمس، ومحور القيم القرآنية، ومحور الحاجيات والتحسينات في

أبواب الإدراكات والمصالح. وهذه الاستكشافات والكشوفاتُ إنما تتمُّ بالتفكير والعمل من ضمن عالم العصر وعصر العالم. والمقصودُ من الإقدام على التغيير من جانب الفقهاء والمثقفين هو أن يتمكن المسلمون من العيش بثقةٍ في مجتمعاتهم ومع الآخر العالَمي. ويتناولُ هذا العيش الواثق القيم المشتركة، كما يتناول التعامُلَ الرحْبَ من منطلقات التعارف والاعتراف والتفاهُم. وإذا كنا قد تأمَّلْنا ذلك في التجربة الإسلامية الوسيطة؛ فإننا ونحن مقبلون على تأمل التجربة الإسلامية الحديثة والمعاصرة، نجد أنّ القوى اللاعبة قد تغيرت تغيراً كبيراً، كما أنّ الآليات ما عادت هي ذاتها. فقد تحدث عبد الله العروي في "الأيديولوجيا العربية المعاصرة"(١٤)، عن ثلاث قوى تغييرية في القرنين التاسع عشر والعشرين، وهي : رجل الدين الإصلاحي، والسياسي صاحب المشروع في إصلاح إدارة الشأن العام، وداعية التقنية أو الإداري البيروقراطي المهتم بالواقع والفعالية وإنفاذ التغيير. ولأنّ مهمة الشيخ الإصلاحي في عمليات التغيير نجاحاً أو فشلاً كانت بارزة، فقد رأيتُ التركيز عليها، ومن طريق المراجعة لما قام أو لم يقم به، لكي يمكننا النظر في الحاضر واستشراف المستقبل. كان الشيخ الإصلاحي يمارس مهمات التعليم الديني والفتوى والإرشاد العام. وقد رأى ضرورةً للتغيير، ولذا فقد دعا من وراء تأمُّله للعالم إلى فتح باب الاجتهاد. والاجتهاد يعني استجلاب واستيعاب الوعي بمصادر جديدة للمعرفة والإضافة. وقد تناولت تلك المصادر التجريبية مسائل التطور الاجتماعي والتطوير السياسي وبناء الدولة الجديدة بمؤازرة التفكير الديني الجديد في بناء المؤسسات واستكشاف آفاق المصالح العامة- والقيام بمهمةٍ أُخرى لا يستطيع القيام بها غيره وهي إصلاح الشأن الديني رؤيةً وفعاليةً وعملاً في الواقع. وقد عمل الشيخ الإصلاحي أو الفقيه الجديد بالفعل على استكشاف آفاق أُخرى لأُصول رؤية العالم في الإسلام عندما اشتغل على مقاصد الشريعة باعتبارها تُطِلُّ على المصالح الضرورية التي تحدث عنها الفقيه القديم. وقد استعان بها الشيخ في القرن التاسع عشر ومطالع العشرين للإعانة دينياً في بناء المؤسسات وإعادة يناء الوعي بالشأن العام الإسلامي والعالمي. لكنه عندما وصل إلى الجانب الديني واجهته عقباتٌ كثيرةٌ جعلت أنظار المُصلحين في الجيلين الثاني والثالث تذهب في أحد اتجاهين: المُضيّ قُدماً في الحملة

على المؤسسة الدينية التقليدية التي تُقاومُ الإصلاح، أو الخروج من المشروع الإصلاحي كُلّه يأساً أو احتجاجاً.

إنّ الذين مضوا قُدُماً شأنَ الجيل الأول رأوا أنه يمكن دمج التيارين: تيار الإصلاح الديني، وتيار الإصلاح السياسي أو الدولتي. ويستطيع الفقيه بحكم مرجعيته في الشأن الديني أن يقدّم تأويلاتٍ ودعماً يمكن أن يُسهما في عمليات التقدم. فالقيم الإسلامية الأصيلة- وبغضّ النظر عن طريقة فهم النُخَب الدينية التقليدية لها- تتلاقى ومظاهر وأهدافَ التقدم الأوروبي؛ في التأسيسي لمدنيةٍ مستأنَفَةٍ وجديدة في الوقت نفسِه، بحيث تقوم دولةٌ مدنيةٌ حديثةٌ ومتقدمة. فالإسلام هو العنوان والمرجعية، وإرادةُ الناس وآمالُهُم في العيش ومجتمعات الثقة، والمشاركة في العصر، هي الأهدافُ التي ينبغي العملُ عليها والسعْيُ من أجل إحقاقها. على أنّ هذا الاتجاه والتفكير الذي أدى إليه ما تنبَّهَ بطرائق كافيةٍ إلى الاستنزافات التي عانت منها مجتمعاتُنا، ونالت أيضاً من التيارات الإصلاحية؛ في الوقت الذي أرادت فيه النُخَبُ المدنيةُ تحييدَ الدين ورجالاته في ظلّ الدولة الوطنية الجديدة(١٥). وكانت النتيجة التدريجية قيام حركات الهوية التي واجهت الدولة الجديدة، والمؤسسات التقليدية، والحركات الإصلاحية في الوقت نفسه. وفي النصف الثاني من القرن العشرين، كانت المؤسسات التقليدية الضعيفة قد استكانت في حضن الأنظمة، وكانت حركات الهوية المتحولة إلى أحزاب تصارع على المرجعية الدينية، وتسعى للوصول إلى السلطة باسم تلك المرجعية. وما لم تستطعه حركات وأحزاب التأصيل، توصلت إليه التظاهراتُ الزاخرةُ للشبان المدنيين، التي فتحت المجالَ لأحزاب الهوية والتأصيل لبلوغ أهدافها في إدخال الدين في بطن الدولة، تحت عنوان تطبيق الشريعة(١٦).

لقد نجح الفقيه الإصلاحي في استثارة الاهتمام بتجديد الاجتهاد، وتجديد النظر في إدارة الشأن العام. لكنه لم ينجح في تجديد التفكير الديني أو تجديد فهم رجالات المؤسسة لمهامّهم في قيادة العبادات (من أجل صَون الوحدة الشعائرية)، والتعليم الديني، والفتوى، والإرشاد العام. وقد اختلطت الأمور بسبب تراجع المشروع الإصلاحي، لأنّ جماعات الهوية التي اندفعت في الفراغ استخدمت الدين بكثافة في

عمليات الصراع على السلطة في المجتمع والدين والدولة. وهكذا اضطربت" رؤيةُ العالم" لدى قطاعات واسعة من المجتمع في فهم علاقة الأمة بالدين، وعلائق الدين بالدولة. ولذا يكون علينا للخروج من المأزق إعادة الاتّساق إلى "رؤية العالم" في الدين والمجتمع. وذلك من طريق القيم القرآنية التي يعاد اتصالها بالحاجيات والتحسينيات في أفق الضروريات الخمس. فليس للدين مصلحةٌ في تعطيل قيمه ودوافعه للتعارف والخير العامّ؛ من أجل التركيز على الدخول في الصراع على السلطة. إنّ التغيير الحاصلَ وليس الحاضر لا مصلحة له في تفعيل القيم القرآنية، لكنّ النُخَب الدينية لا يمكن أن تتجدَّد لجهتي الوعي والدعوة إلاّ بمعزلٍ عن التدخل في إدارة الشأن العام. بل إنّ هذا التدخُّل هو الذي يحول دون تجدد فقه التغيير من أجل العيش الصالح والمشارك في العالم. وهذه أمورٌ تتطلب الشجاعة والنزاهة والخروج بالوعي والفعل من مخاضات الفراغ والاستنزاف التي عشناها في القرن العشرين.

الحواشي

(١) Wilhelm Dilthey: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften Suhrkamp, ١٩٨١, pp. ٣٣٢-٣٣٥;

Hans-Ulrich Lessing: Wilhelm Dilthey. Böhlau- UTB. ٢٠١١. pp. ١٥٣-١٧٤.

(٢) الحارث بن أسد المحاسبي: العقل وفهم القرآن. تحقيق ودراسة حسين القوتلي. بيروت دار الفكر، ١٩٧١، ص ص ١٦٢-١٦٣، ٢١١-٢١٢.

(٣) قارن برضوان السيد: المفهوم القيمي والأخلاقي في العقل الإسلامي. نشر وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بسلطنة عُمان، ص ص ٣٤٩-٣٦٤.

(٤) الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، م١، ص ص ١٨٣-١٩٢- ٢٥٨-٢٥٩.

(٥) الشاطبي: الموافقات، مصدر سابق، ١/١٨٤.

(٦) الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية. تونس: الدار التونسية، ١٩٨٦، ص ص ١١٨-١٢١.

(٧) قارن برضوان السيد: النظام القيمي في التجربة الإسلامية. مجلة **التفاهم** العُمانية، م ٣٥، ٢٠١٢، ص ص ٦٤-٨٤.

(٨) قارن برضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام. بيروت: دار جداول، ٢٠١١، ص ص ١١٣-١٣٦.

(٩) قارن بريتشارد سوذرن: صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى. ترجمة وتقديم رضوان السيد: بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٦، ص ص ٥٥-٦٣.

(١٠) J.M. Fiey: Chrétiens syriaques sous les Abbanides. ١٩٨٠. pp. ١١٤-١٣٨)

(١١) ابن قيم الجوزية: أحكام أهل الذمة. تحقيق الدكتور صبحي الصالح. دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٣.

(١٢) ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣.

(١٣) قارن بالإرادات لابن النجار ١/٣٣٥، والبيان والتحصيل لابن رشد الجد٤/١٨٦-١٨٩. وانظر آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة، ١٩٤٠،١/٧٢-٧٤.

(١٤) عبد الله العروي: الأيديولوجيا العربية المعاصرة. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٧٠، ص ١١٢-١١٣.
(١٥) رضوان السيد: سياسيات الإسلام المعاصر. بيروت: دار الكتاب العربي ١٩٩٧، ص ص ٢٢٦-٢٤٢.
(١٦) رضوان السيد: الدين والدولة في زمن الثورات، المنظور النهضوي ومطالبه. مجلة **المستقبل العربي**. العدد ٤٠٦. ديسمبر ٢٠١٢/١٢. ص ص ٢٣-٣٨.