الإســـــلام
وثقافة الإنسان

سميح عاطف الزين

الإســـــلام
وثقافة الإنسان

﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا
وَنَذِيرٗا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾

الدار الافريقية العربية

3

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدّمة

الكتبُ الإسلاميّةُ التي اشتهرَ أصحابُها بدقّةِ المعرفَةِ، وحسُنِ الأسلوبِ، وبحثِ الموضوعِ بحثاً مسهباً أو موجزاً، كثيرةٌ والحمدُ للَّهِ.

والذي دَفَعني إلى تأليفِ هذا الكتابِ لم يكن ناشئاً عن الشعورِ بقلّةِ المؤلفاتِ في مثلِ هذا الموضوعِ، بل لأني وجدتُ العالمَ الإسلاميّ يَتَخَبّطُ في دياجيرِ الفَوْضَى الفِكريّةِ، وتشابكِ المفاهيم، حيثُ الشبابُ الناشىءُ يُقبلُ على العلمِ بشتّى أنواعِهِ، ولكَنْ قَلّ مَنْ يحاولُ التفكيرَ فيما يحصِّلُ من معلومات.

ثم رأيتُ ضحالةً فكريةً، عندَ العامّةِ من المسلمينَ وغيرِ المسلمينَ، جاءَ بها القرنُ العِشرونَ على لِسانِ الموَجّهين الَّذين تخلّوا عن الوقائعِ والنتائج، وَسَعَوْا وراءَ الكلماتِ الرنّانَةِ فنَسُوا أنّ الكلمةَ لهَا مدلولٌ، لا يجوزُ أنْ تخرجَ عنْ واقعِهِ، وإلاّ فقدَ الكلامُ معناهُ وفحواهُ ومنطوقَهُ ومفهومَهُ. فلفظة «كرسيّ» لا تَعْني قلماً، ولفظةُ «طبيب» لا تعني محامياً، ولفظة ملك لا تعني رئيساً للجمهوريّة، ولفظة امبراطور لا تعني خليفةً، ولفظةُ «إسلام» لا يقصد منها اشتراكيّة، واشتراكيّة لا يقصد منها ديمقراطيّة؛ لأنّ كل كلمةٍ من تلك الكلمات لها مدلولٌ ونتيجةٌ ينتجان عن واقعِها.

ولكنّ التشويشَ الذي تعمّدوهُ، واستجابَ لهُ مُعْظَمُ شبابنا الناشىء، أبعدَهم عن حقيقةِ ما يصبُون إليه، ويسعَونَ لتركيزه، فقالوا عن الإسلام: إنه ديمقراطيٌّ

ونشرُوا كتباً، أطلقُوا عليها: «الديمقراطيّة في الإسلام». وقالوا عنه إنّه اشتراكِيٌّ وصَدّروا كتباً بالاشتراكيّةِ في الإسلام. والذي يُدهشُني ويُثيرُ عجَبَ كلِّ مفكِّرٍ، كيفَ يمكنُ أن يكونَ الإسلامُ اشتراكيّاً وديمقراطيّاً، والديمقراطيّةُ والاشتراكيّةُ تتصارعانِ في العالم فكريّاً وعمليّاً؟ أم كيف يُمكِنُ أنْ يكونَ الإسلام مُتفقاً مَعَ الديمقراطيّة والاشتراكيّة، وهو الذي يتناقضُ معهما في الأصلِ والتّوجيهِ والنتائج؟ أمْ كيفَ لمبدإ الإسلام، أن يحتويَ على مبدأين متناقضينِ يَعمَلانِ جاهدَين على إقصائه عن الواقع العمليّ في الحياةِ.

يجبُ أنْ يكونَ واضحاً أنّ الأمّةَ إذا فقدَتْ أعزّ أبنائِها، وأكثرَ قُوّتها، ومُعْظَمَ ثروتِها، ثمّ احتفظت بقواعِدها الفكريّةِ السامية، فَسُرعان ما تُجدِّدُ قُوّتها، وتنمي ثروتَها، وتعودُ إلى مركزها الموموقِ وإلى مكانتها الدوليّةِ.

والأمّةُ التي يكثُرُ عددُها، وتزدادُ عُدّتُها، وتَعْظُمُ ثروتُها، ثمّ تتَخلّى عن قواعدِها العمليّةِ، وأفكارِها الساميةِ المُحَدّدَةِ، فلا يُنْتَظَرُ منها إلا الشتاتُ والانحطاطُ والانحدارُ من المستوى الذي كانت عليه؛ وسُرْعانَ ما تتألّبُ عليها الأمَمُ لاستنزافِ خيراتِها، واستعبادِ أبنائِها؛ وعلى هذا تكونُ القوى الفكريّةُ بمثابةِ الرّادعِ العظيمِ لأعدائها، والحافظِ الأمينِ لأبنائها.

نحنُ، المسلمينَ، اليومَ كثيرٌ عَددُنا قليلٌ مفكِّرونا. وحين تُوزَنُ الأممُ بميزانِ الرُّقيّ والتقدُّمِ والقوى، لا توزن بكثرةِ العددِ ولا ترجَحُ فيها إلا كِفّةُ المفكِّرينَ.

والتراثُ الفِكْرِيُّ يجبُ أنْ يكونَ قائماً على قواعدَ ثابتةٍ سليمةٍ يُؤْمِنُ بها الأفرادُ كما يُؤمِنُ بها المفكِّرُونَ. وعندها تَزْدَهِرُ الأمّةُ ولا تبقى في واقِعِها السّيىءِ. وجميعُ الموجّهينَ في العالم الإسلاميّ شعَرُوا بِمرَارَةِ الواقع السيّىءِ فحاولوا معالجَتَهُ بالأخذِ منه. ولمّا كانَ سَيّئاً فمنَ البديهيّ أنّ جميعَ المعالجاتِ كانت تنتقلُ من سيّىءٍ إلى أسوأ. لأنّ الواقع يحتاجُ إلى المعالجةِ من الأساسِ.

ولكي تعودَ الأمّةُ الإسلاميّةُ إلى ما كانتْ عليه من مجدٍ وسؤددٍ، يجبُ أنْ

تهتمّ بالناحيةِ الفكرّيةِ، وأنْ تفهمَ مادتها، وأنْ تتوحّدَ على أساسِ قاعدتِها، وأن تُقادَ أخيراً قيادةً فكريّةً صحيحةً متراصّة، وأن تقف صفّاً واحداً في وجهِ كلِّ مَنْ تُسَوِّلُ له نفسُهُ الاعتداءَ على مقدّساتِها. ولكن المشاهد المحسوس من واقعِها التي هي عليهِ اليوم أنّها تقادُ قيادةً عاطفيّةً منبثقةً عن إحدى غرائزِها أو حاجاتها العضويّةِ، وهذا ما هوى بها إلى الحضيضِ، وجَعَلَهَا أُلعوبةً بين أيدي أعدائِها مِنَ المفكرينَ في هذا العالَمِ الّذي تَعيشُ مجَزّأَةً بين أرجائهِ.

وها أنا ذا، اليوم، أُقَدِّمُ كتابِي هذا علّه يكونُ أداةً للتثقيفِ على أساسِ القواعِدِ الفِكريّةِ الواردةِ فيه، وبالتالي علّهُ يُحقّقُ، بعون الله، قيادةً فكريّةً صحيحةً نحن بحاجةٍ ماسّةٍ إليها، لدحضِ جميعِ هذه الأفكارِ الباطلةِ، بإظهارِ فسادِها، وبإظهارِ الواقعِ على حقيقتهِ ليكونَ مَوْضِعاً للتفكيرِ لا مصدراً لهُ، حتى تتمكّنَ الأمّةُ من إعدادِ تفكيرٍ انقلابيٍّ شاملٍ.

وهذا الكتابُ يشتملُ على ثلاثةِ أقسامٍ لا يتعدّاها وهي:

١ ـ فَهْمُ العقيدةِ فَهْماً صحيحاً، يتفقُ معَ الفِطرةِ، ويُقْنِعُ العقلَ، ويُطَمْئِنُ القلبَ.

٢ ـ جمعُ الأفكار، ثم تنقيتها، ثم إرجاع كُلِّ فكر إلى مصدرهِ ومنشئهِ.

٣ ـ وضعُ خطوطٍ عريضةٍ عن الثقافَةِ الإسلاميّةِ والقواعدِ الأساسيّةِ المحدّدةِ، لتحقيقِ نهضةٍ فكريّةٍ على أساسها.

القسمُ الأوّل

فَهْمُ العَقِيدَةِ فَهْماً صَحِيحاً يَتَّفِقُ مَعَ الفِطْرَة

خاصية الإنسان، الفكر ـ العقل ـ الإدراك
الإيمان بالله عن طريق الفكر المستنير
حاجة الإنسان إلى الرسل، القرآن الكريم
القراءة على سبعة أحرف، «الديالكتيك» والتطور
الوازع الديني أو الإيمان بالله، المتكلمون
نشأة القضاء والقدر
انتهاء الأجل هو السبب الوحيد للموت، الرزق بيد الله
المفاهيم والمعلومات، العقلية والنفسية
ثغرات في سلوك المسلمين، الهدى والضلال
الفتنة أو التجربة
الاستمرار في المعصية استسلام للشيطان
الحلول الصحيحة، الفرق بين الإيمان والإسلام
العقيدة الإسلامية

خاصّية الإنسان[1]

الإنسانُ بفطرتهِ التي فُطِرَ عليها، وبما عنده من غرائزَ وحاجاتٍ عضويّةٍ دافعةٍ إلى البحث والتنقيبِ عن الوسائلِ التي تَرْوي وتُشْبع حاجاتهِ وغرائزَه، يَفْقَهُ طبيعته، أَو عليهِ أنْ يَفْقَهَها.

أمّا الحاجاتُ العضويّةُ فهي: الطعامُ والشرابُ والنوم.

وأمّا الغرائز فهيَ: غريزةُ النّوع ـ والتديّن ـ وحُبّ البقاء.

وللحاجاتِ العضويّةِ والغرَائزِ مظاهرُ مُعَيّنةٌ:

من مظاهرِ الحاجاتِ العضويّة: الجوعُ والعَطَشُ والنعاس.

- غريرة النوع: الحنانُ ـ والعَطْفُ ـ والميلُ الجنسيّ الخ..
- ومِنْ مظاهرِ غريزة التديّنِ: التقديس ـ والخشوع والخضوعُ والطاعةُ ـ والتقرّب لشيءٍ معيّنٍ الخ..
- ومِنْ مظاهر غريزة حبِّ البقاءِ: التملّك ـ والحرص ـ والأمل ـ والطمع ـ والخوف والتكتل الخ...

ولما كان الجوعُ والظمأُ هما الدافعين للإنسانِ للبحثِ والتنقيبِ عن الطعامِ

(١) الخاصية: هي ما يعطيه الشيء نفسه وينتج عنه، كالرؤية في العين، والقطع بالسكين والإحراق في النار، فيقال: خاصية العين الرؤية، وخاصية النار الإحراق الخ..

والشرابِ فليسَ لهُ بدٌّ من البحثِ والتنقيبِ عن الوسائلِ الكفيلةِ التي تُشْبعُ غرائزَه أيضاً. والغرائِزُ، وإنْ كانَتْ أقلّ خطراً من الحاجاتِ العضويّة، إلاّ أنّها ذاتُ خَطَرٍ شديدٍ على سيرِ الإنسانِ. نحنُ نؤمنُ بأنّ الحاجات العضويّةَ إذا لم يُسرعِ المرءُ إلى إشباعِها، تؤدي به إلى الفناءِ، وكذلك الغرائزُ إذا لم يُسْرعِ الإنسانُ إلى إشباعِها تقذفُ به إلى أحضانِ الشقاءِ. وفي الحالتين يحتاج الإنسانُ، بلا ريبٍ، إلى فكرٍ مستنيرٍ يُنَظّمُ كيفيّة الإشباع.

الفِكر ـ العَقْل ـ الإدرَاك
(بمَعْنَى واحِد)

الفكرُ ومعناهُ ـ الفكرُ وعوامله ـ الفكرُ وعمليّتهُ، الفكرُ وأقسامهُ.

١ ـ الفكرُ ومعناه: الحكمُ على الشّيءِ.

٢ ـ عوامل الفكر: في طبيعةِ الإنسانِ ووجودهِ كانت الحواسّ الخمسُ: النظرُ ـ الشمّ ـ السمعُ ـ اللمسُ ـ الذّوقُ ـ وكان الدماغُ الذي فيه قوّةُ الربط المنطوي على قابليّةِ التمييزِ، فإذا شمّ الإنسانُ شيئاً يمتازُ برائحةٍ معيّنةٍ أو نظرَ إليهِ سُمّيَ هذا الشيءُ واقعاً لأنه وقع تحت طائلةِ إحدى الحواسّ الخمس. فالروائِحُ واقعٌ محسوسٌ، والأشياءُ الماديّة، كالفَيْجَنِ (نباتٌ ورقُه كالصعتر) والقَلَم والرّغيفِ أيضاً واقعٌ محسوسٌ، لكنّ النّظر للفَيْجَنِ وشمَّ رائحتِهِ لأوّلِ مرّةٍ من دون سابقِ علم عنه لا يُعْطِيانِكَ حكماً صحيحاً علَيه؛ فالعوامل الثلاثة التي هي: الواقعُ والإحساسُ والدماغُ لم تعُطِ صورةً فكريّةً كاملةً عن هذا الشيء. التمييزُ، إذاً، حَصَلَ، والإحساسُ وقَعَ، والواقِع ظَهَرَ، ولكنْ ليس بالإمكانِ إعطاءُ حكم عليه، إلاّ بعدَ الحصولِ على المعلوماتِ السّابقةِ، كالمسمّى لهذا الشيءِ ألا وهو الفيجن؛ (نبات ورقهُ كالصعتر) وأنّ رائحتَه كذا ومنفعتَهُ كذا.

وكذلك لو سُئِلتَ أيُّها القارىء عن معنى كلمة وضيمة لَوَقفتَ متحيراً

مرتبكاً بماذا تجيب! وقلتَ أخيراً لا أدري، مع أنّ كلمةَ وضيمة هي الواقعُ الذي وقعَ تحت طائلةِ سمعك وسُمّيت واقعاً لأنه وَقَعَ عليها أحدُ الحواسِّ الخمسِ، وكل شيء يقعُ تحتَ طائلةِ إحدى الحواس الخمسِ يُسَمّى واقعاً، وكلمة وضيمة التي هي الواقع والتي وقعت تحت السمع نُقِلت فوراً بواسطة السمع إلى الدماغِ فانطبعت فيه ومُيّزت عن سواها من الانطباعات، فنتيجة لهذه العملية التي جمعت ثلاثة عوامل ألا وهي:

١ ـ الواقعُ: الذي هو كلمة وضيمة.

٢ ـ الإحساس بالواقع: ألا وهو السمع.

٣ ـ الدماغ: الذي يُمَيِّزُ الانطباعات.

تكون العملية الفكريّةُ قد احتاجت إلى العاملِ الرابعِ ألا وهو المعلومات السابقة، لذلك لم يتوفرْ عندَ صاحبِها حكمٌ واضحٌ على الواقعِ، أي: عن معنى كلمة وضيمة؟ معَ أنك أيّها القارىء لو سُئِلتَ عن مَعنى كلمة وَليمة لأجبت على الفورِ: دعوة إلى الطعامِ، لماذا أجبتَ بهذه السرعة؟ لأنّهُ متوفّرٌ لديك العوامل الأربعة، ألا وهي:

١ ـ الواقع: معنى وليمة.

٢ ـ الإحساس: الذي نَقَلَ هذا الواقعَ إلى الدماغ.

٣ ـ الدماغ: الذي ميّزَ انطباع هذا الواقع.

٤ ـ المعلومات السابقة: التي رُبِطَتْ بالعوامل الثلاثة؛ ونتيجة لهذه العملية الفكرية كان الحكم على الواقع واضحاً، وكذلك عندما يقال لك إنّ كلمة وضيمة تعني: دعوة إلى الطعام في حالةِ الأتراح (الأحزان) ووليمة تعني دعوة إلى الطعامِ في حالةِ الأفراح.

والسؤال الذي يجب أن تسأله أيها القارىء أخيراً ما هي هذه المعلومات السابقة؟ وما هو مقياسها؟ وما هو الدليل على صحتها؟

الجواب على ذلك: إن الفكر مؤلف من أربعة عوامل: عاملان من تكوين الإنسان هما الحواس الخمس أولاً، والدماغ ثانياً. وعاملان خارجان عن تكوينه هما حقيقة الواقع، أولاً، وحالته واسمه ثانياً. فبالإمكان نقل معلومات مشوهة وملفقة عن حالةِ الواقع واسمه مثل أن يقال لك: إن المطارَ ضرب فتذهب للتأكّدَ فترى أن المطارَ ما زال سليماً. فإن حقيقة الواقع نفت التشويهَ والتلفيق والتضليل، فمقياس المعلومات السابقة والدليل على صحتها أو كذبها يكون حقيقة الواقع الموجود.

وبناءً على هذا يكون ما تعني هذه اللفظة وما طعم هذه الفاكهة، وما ينفع أو يضر هذا المركب، وما اسم هذا الشيء، هذه هي المعلومات السابقة التي تعطى مسبقاً للإنسان ليربطها، فالعبرة ليست بإعطائها فقط بل العبرة بإعطائها وربطها معاً لإنتاج الفكر، لأن التدريبَ على الربط منذ الصغرِ هو الذي يؤلّفُ العوامل الأربعة التي هي الواقع والإحساس بالواقع والدماغ المميز والمعلومات السابقة فيوجد الفكر أي الحكم على الواقع، إلا أن هذه المعلومات إذا كانت صحيحة كان الحكم على الواقع صحيحاً، وإن كانت كاذبة كان الحكمُ كاذباً، والمقياسُ على ذلك هو حقيقة الواقع الموجود.

لَقَدْ أَخْطأ القُدامَى حين بحَثُوا عن العقلِ، وحاولُوا معرفَةَ مكانهِ، أفي الرأسِ هُوَ أمْ في القَلْبِ، أم هو في غَيْرِهمَا؟ وربّمَا كانَ الظّنّ بأنّ العَقْلَ عضْوٌ مُعَيَّنٌ، أوْ أنّ لهُ عضْواً مُعَيّناً، فَنَشَأ ذَلِكَ الخطأُ. وأخْطَأ المُحْدَثونَ حينَ جَعَلوا الدّماغَ مَحَلّ العقلِ والإدراكِ والفِكرِ. وَيَسْتوي في ذلكَ الذينَ قالوا إنّ الفِكْرَ انعكاسُ الدماغِ على الواقِعِ، أو الذينَ قالُوا إنّ الفِكْرَ انعكاسُ الواقِعِ على الدماغِ، لأنّ الدماغَ عضْوٌ كسائِرِ الأَعضاءِ لا يَحْصلُ مِنْهُ أيّ انعِكَاسٍ، ولاَ يَحْصل عَليهِ أَيّ انعكاسٍ، لأنّ الانعكاساتِ تَنْشَأُ عَنْ تَسْليط الضوءِ على الشيءِ، وارتدادِهِ عَنْهُ، أوْ تَسْليطِ الشيء على جِسمٍ فيه قابليّةُ الانعكاسِ وارتدادهِ عنْهُ مَعَ وُجُود الضوءِ، وذلك كَتَسليطِ مصباحٍ كَهْربائيٍّ على جِسمٍ، ثم ارتدادِ الضوءِ عَنْ هَذَا الجِسْمِ فَيُرى الجِسمُ ويُرى الضّوءُ.

وكَتَسْليطِ جِسْمٍ على مِرْآةٍ مَعَ وُجُودِ الضَّوْءِ فَيَرْتَدّ الضّوْءُ، وترتَدّ صُورَةُ الجِسْمِ عَنِ المِرْآةِ، فَيُرَى على حَقيقَتِهِ، إذْ ترتدُّ صُورَتُه وكَأنّها مَرْسُومَةٌ خَلْفَ المِرآةِ، فَتَلوح ـ وهي في حقَيقتِهَا لم تَرْتَسِم ـ وإنّما انعَكَسَتْ كمَا يَنْعَكِس الضّوءُ على أيّ جِسْمٍ؛ فَهَذَا هُو الانْعِكاسُ.

وأما الإبصار فإنه ليس من هذا القبيل فليس هو انعكاساً، وإنما ينكسر الضوءُ الآتي من المادة في العين فيوجد صورتها على الشبكة فيحصل حينئذ من هذا الانكسار إبصار فيكون أيضاً ما يحصل من نقل الواقع بواسطة حسّ الإبصار إلى الدماغ ليس انعكاساً وإنما هو انكسار؛ ولهذا كله فإن موضوع الانعكاس، من حيث هو، غير موجود في عملية الفكر مطلقاً.

ويقولون: إن الإنسان الأول قد اصطدم بالأشياء فانعكست عليه فصار بالحسّ يعرف أن هذه الثمرة تؤكل وهذه لا تؤكل، وصار يعرفُ أن هذا الحيوان يؤذيه فيتجنبه، وهذا لا يؤذيه فيستخدمه ويركبهُ. وصار يعرفُ من الحسِّ والتجربة أن الخشب يطفو على الماءِ فصار يستعمله لقطع البحار والأنهار، وصار يعرف أن النوم في الكهفِ يقيه المطرَ والبردَ والوحوش المفترسةَ فاتخذ المأوى. وهكذا توصل الإنسانُ الأول بالحسِّ إلى إصدارِ حكمهِ على الأشياءِ والتصرف تجاهها حسب هذا الحكم أيْ حسب هذا الفكر؛ وهذا يدل على أن الفكر هو نقلُ الواقعِ إلى الدماغِ بواسطة الحسّ دون الحاجة إلى وجود معلوماتٍ سابقة. والجوابُ على هذا القول هو أن ما كان عليه الإنسانُ الأولُ مجهولٌ وغائبٌ، وما نريدُهُ هو الفكرُ والتفكيرُ الذي يحصل عند الإنسانِ الحالي، فلا يقاس المعلوم على المجهول ولا الحاضر على الغائب، وإنما العكس هو الصحيح فيقاس المجهول على المعلوم والغائب على الحاضر، فلا يصحّ أن نقيس الإنسان المعلومَ الذي أمامنا، على الإنسانِ الأولِ الغائبِ والمجهولِ، لنعرفَ من ذلك معنى الفكر عند الإنسان الحالي، وإنما نقيسُ الإنسانَ الأولَ على الإنسانِ الحالي فنعرف، من معرفةِ الفكرِ والإدراكِ عند الإنسانِ الحالي، الفكر والإدراك عند الإنسانِ الأول. ولهذا كان من الخطإ إيرادُ هذا القول.

ثم إن ما يرويه التاريخ عن الإنسان الأول أو كما يقولون الإنسان في العصر الحجري أنّه كان يبحث عن طعامهِ فيستعملُ الأدواتِ الحجريّةَ لقطفِ الثمارِ في الغاباتِ وصيدِ الأسماكِ وبناءِ المساكن ودفعِ أذى الوحوش المفترسة. هذا إذا صح فإنه شيءٌ يتعلق بإشباعِ الغرائزِ ولا يتعلّقُ بالفكرِ أي يتعلق بالإدراك الشعوري، أي التمييز الغريزي ولا يتعلق بالإدراك العقلي. وقد يقال إنه قد يحصلُ أن يعطى شخص آلة معقدة وليست لديه معلوماتٌ سابقةٌ عنها ويطلب منه حلّها وتركيبُها، فيأخذها الشخصُ ويحاول إجراء تجارب متعددة عليها فيصل من هذه التجارب إلى حلّها ثم إلى تركيبها. فهذا وصل إلى فكر دون حاجة إلى معلوماتٍ سابقة. والجواب على ذلك هو أن هذا الشخص لديه معلوماتٌ متعددةٌ. فأخذ بتجاربه المتعددة يربط المعلومات التي لديه بالواقعِ الذي بين يديهِ وبالمعلوماتِ مع بعضها حتى توصل إلى إيجاد معلوماتٍ يفسر بواسطتها حلّ الآلة وتركيبها، وبهذه المعلومات التي توصَّل إليها وصل إلى الفكر. فهذا لا يؤتى به مثالاً، لأنه توجد لدى الشخص معلوماتٌ، وإنما المثال الذي يؤتى به هو الطفلُ الذي لا توجد لديهِ معلوماتٌ إطلاقاً، أو الرجل الذي ليس لديه معلومات يمكن أن يستعين بها على إيجاد معلومات يفسر بها الواقعَ كأن تأتي بأعرابي وتدخله مختبراً وتتركه يجرب، أو أن تأتي بعالم من علماء الاقتصاد وتضعه في مختبر الذرّة وتطلب منه الوصول إلى سر القنبلة الذرية، فهذا ليس لديه معلوماتٌ ولذلك لا يصلُ إلى الفكرِ، وهو الذي يجب أن يؤتى به مثالاً، وليس هو الشخصَ الذي لديه معلوماتٌ يمكن أنْ يستعملها.

وعليه فالدماغ ليس محلّ الفكر. والحاصلُ أن الحواسّ تنقُلُ صورة عن الواقع المادي إلى الدِّماغِ، وهذهِ الصُّورَة تَتْبَعُ الحاسّةَ التي نَقَلَتِ الواقِعَ، فإن كانتْ بَصراً نَقَلَتْ صورَةَ الجِسْم، وإنْ كانَتْ سَمْعاً نَقَلَتْ صُورَةَ صوْتِهِ، وإنْ كانَتْ شَمّاً نَقَلَتْ صورَةَ رَائحتِهِ، وهكذا فيرْتَسِمُ الواقِع كما نُقِلَ في الدماغِ، أيْ حَسَبَ الصّورَةِ التي نُقِلَتْ، وبذلكَ يَتِمُّ الإحساسُ بالواقِع فَقَطْ؛ ولا يَنْشَأُ عنْ ذلكَ التفكيرُ بل تَمَيّزٌ غَريزي فَقَط مِنْ حَيْثُ كوْنُه يُشْبعُ أوْ لا يُشْبعُ، يُؤلِمُ أوْ لا

يُؤلمُ، يُفرحُ أوْ لا يُفرحُ، يَلَذّ أوْ لا يَلَذّ. وَلا يَحْصلُ أكثرُ منْ ذلكَ، فإنْ كانَتْ هُنالكَ مَعلومات سابقَةٌ رَبَطتْها قُوّةُ الرّبطِ الدماغيّةُ بالواقِعِ المحسوس الذي ارْتَسَمَ في الدماغِ، عندئذٍ تَتمّ العمليّةُ الفكريّةُ، وينتجُ إدْراكُ الشّيءِ، ومعرفَةُ ما هو، وإلا يَبقى عِنْدَ حَدّ الإحساسِ أو عندَ حدّ التّمييزِ الغريزيّ فقطْ، وأمّا الذي يَتمّ من محاولاتِ التّفكيرِ مع عَدمِ توفّرِ الواقعِ المحسوسِ، ومع عدمِ توفّرِ المعلوماتِ السّابقةِ، فلا يتعدّى تَخَيّلاتٍ فارغَةً تُسيطر على صاحبها بَعْدَ بُعْدِهِ عن الواقعِ المحْسُوسِ، ممّا يؤدّي بهِ إلى الانحرافِ نحوَ الأوهامِ والوقوعِ في الضّلالِ، ورُبما أدّى إلى إجهادِ الدماغِ، فيُصابُ بأمراض الخلَلِ والصرعِ وما شاكلَ ذلكَ؛ فلا بدّ إذَنْ من وجودِ الواقعِ المحسوسِ، والمعلوماتِ السّابقةِ، كما لا بدّ من وجودِ الدماغِ والحواسِ. وعليهِ فالفِكْرُ أوِ الإدراكُ أوِ العقْلُ هو نَقْلُ الواقعِ عنْ طريقِ الحواسِ إلى الدماغِ، مقترِناً بمعلوماتٍ سابقةٍ تُعينُ على تفسيرِ هذا الواقعِ.

هذا هو تعريفُ الفِكرِ، وهذهِ العمليّة تحْصلُ للمفكِّرِ الّذي يُنتِجُ الفكرَ لا لِمَنْ يُنْقَلُ إليه الفِكْرُ. أما مَن يُنْقَلُ إليه الفِكْرُ فلا تحْصلُ له هذه العمليّةُ، لأنّ الفِكْرَ نَتَج وانْتهى، فيُعطيهِ مُنْتِجُهُ للنّاسِ، وينْقُلُهُ النّاسُ لِبعضِهِمْ، ثمّ يُعبّرُون عَنهُ باصطلاحاتِ اللّغةِ. والفِكْرُ المنقولُ للآخرينَ يُنظرُ فيه، فإنْ صارَ لهُ الواقِعُ وتصوّره المنقُولُ له كما نُقلَ وصدّقهُ، كأنّهُ أحسّهُ، وسلّم به؛ فهُوَ، في هذه الحالة، قدْ أدْرَكَهُ وأصبحَ هذا الفِكْرُ مَفْهوماً منْ مفاهيمهِ، كما لو نتجَ هذا الفكرُ عنْهُ بالذّاتِ، وإنْ لمْ يكنْ لهذا الفِكْر واقِع عند الشخص الذي نُقِلَ إليه، بلْ فهِمَ الجُمْلَةَ وفَهِمَ الفِكر والمراد منه، ولكنْ لمْ يتكوّنْ لهُ واقِعٌ في ذهْنِهِ لا حِسّاً، ولا تصْديقاً وتَسْليماً، كان معلومات فَقط أي مجرَّد معارف عنْ أشْياء، ولذلك لا تؤثّرُ المعلوماتُ في الأشخاص وإنّما تؤثّرُ المفاهِيمُ، لأنها أفْكارٌ لها واقعٌ في ذهنِ مَنْ أدْرَكَهَا. ولهذا السببِ لمْ يكن بُدّ منْ معرفةِ الفِكْرِ ما هو، حتى يعرِفَ كَيْفَ يؤثّرُ الفِكْرُ، وإنْ لم يفْعَلْ ذلك لا يكونُ قَدْ نَقَلَ للنّاسِ أفكارَهُ، بلْ نَقَلَ إليهم معْلوماتٍ فَيُصبحونَ بها مُتعلّمين لا مُفكّرين.

التمييز الغَريزيّ

كثيراً ما يَخْلطُ النّاسُ الفِكْرَ بالتّمييزِ الغريزيّ، ويَعجزُونَ عن إدراكِ الفرقِ بَيْنَهُمَا. ومن هنا كان الوقوعُ في أخطاء مضْحِكَة حِيناً ومُضلّلَةٍ أحْياناً، فمنهم مَنْ جَعَلَ للطفلِ منذُ ولادتِهِ عَقْلاً وفِكْراً، ومنهمْ مَن جَعَلَ للحيوانِ فِكْراً، ومنْهُمْ مَنْ جَرّهُ عدمُ التّمييزِ بينَ الفِكْر والغَريزةِ أو الاهتداء الغريزيّ إلى الضّلال في تعريفِ الفِكر، ولهذا كانت معرفَة الاهتداء الغريزيّ ضروريّةً ضرورةَ معرفةِ الفكرِ أوِ العَقْلِ، أو الإدراك.

يتمّ الاهتداءُ الغريزيّ عندَ الحَيَوَانِ منْ تكرار إحساسه بالواقِع، لأنّ لَدَى الحيوانِ دماغاً، ولديه حواسّ كَما هي الحال في الإنسان، لكنّ دماغَ الحيوانِ عاجزٌ عنِ الرّبط؛ وكلّ ما فيه مَرْكزٌ للإحساسِ فَقَطْ؛ فليسَ لديه معلوماتٌ سابقةٌ يَرْبطُها بالواقعِ، أو بالإحساسِ، بل كلّ ما لديه انطباعاتٌ عنِ الواقِع، ويستعيدُ هذه الانطباعاتِ حينَ الإحساس بالواقِع. وهذه الاستعادَةُ لَيْسَتْ ربْطاً وإنما هي تَحَرُّكٌ لمركزِ الإحساسِ، وهي ناشئةٌ عن الإحساسِ بالواقعِ الأولِ أوْ بواقعٍ جديدٍ يتصل بالواقع الأول، فيحصلُ عندئذٍ للإحساسِ تمييزٌ غريزيّ، وهو الذي يُعَيّنُ سلوكَ الحيوانِ، وتحرّكهُ نحوَ إشباعِ الغريزةِ أوِ الحاجةِ العضويّةِ.

ويكونُ هذا السّلوكُ فقطْ للإشباع، أو عدمِ الإشباع، فإذا قدّمَ لهِر ـ مثلاً ـ لحْمٌ وعنَبٌ عَرَفَ بغريزته أيّهما يُؤْكَلُ وأيّهما لا يُؤكلُ، فيقبلُ على ما يُؤكل ويُعْرِضُ عمّا لا يُؤكلُ؛ والأمرُ كذلكَ إذا قُدّمَ لحِصَان شعيرٌ وتُرابٌ. إنّهُ يحاولُ أنْ يختبرَ أيّهما فيه إشباعٌ، فإذا وجدَ ذلكَ في الشّعير، لا في التّرابِ، تركّزَ عنده الإحساس بأنّ الشعيرَ، يُشْبعُ حاجَتهُ، والتّرابَ لا يُشبعُهَا، وعندئذٍ يَتْرُكُ التّرابَ لمجرّدِ الإحساسِ به، ويأخُذُ الشّعير لمجرّدِ الإحساسِ به إذا كانَ جائعاً، وهكذا بالنّسبة لكلّ حيوانٍ، والطفلُ كالحيوانِ حينَ الولادةِ فإنّ دماغَهُ وإنْ كانَ فيهِ قابليّةُ الرّبطِ، ولكنْ ليسَ لديهِ معلوماتٌ يربطُها بالإحساسِ بالواقعِ الجديدِ حتى يميّزَهُ. ومن هنا لا يكونُ عنده فِكْرٌ، بلْ تَمييزٌ أوِ اهْتِداءٌ غريزيّ فقطْ للشيءِ من حيْثُ

كوْنه يُشْبع أوْ لا يُشْبع، وليستْ عندَهُ معرفَةٌ عن حقيقة الشيء الذي مَيّزَ الإشباعَ به، فهوَ لا يعْرفُ ما هوَ الشيءُ الذي أشبَعَ، ولا ما هُو الشيءُ الذي لم يُشْبعْ، فإذا عُرِض على الطفلِ تمر وفحم، جرّب أحدَهُما ثمّ الآخر، فما وجدَ فيهِ الإشباعَ أكلهُ وأعرضَ عن الآخر.

ولكنْ إذا كانتْ لديه المعلوماتُ السابقةُ اسْتَعْمَلَهَا طبيعيّاً، لأنّ الرّبْطَ جُزْءٌ مِنْ تكوينِ دماغِهِ. بناءً على ذلكَ فإنّ التمييزَ أوِ الاهتداءَ الغريزيّ لا يتعدّى الإحساس بالواقعِ الذي يؤدّي إلى كوْنِ الشَّيءِ يُشبعُ، أوْ لا يُشْبعُ، بخلاف الفِكْرِ؛ فالفكرُ إذاً هوَ الحكمُ على الشيءِ؛ وكيفيّةُ وجودِه عمليّةٌ تحتاجُ إلى واقعٍ وإحساسٍ ودماغٍ ومعلوماتٍ سابقةٍ.

٣ ـ علميةُ الفكر أي طريقةُ التفكيرِ، وهي تنقسمُ إلى قسمين:

- قسمٍ يحتاجُ إلى ملاحظةٍ وتجربةٍ واستنتاجٍ.
- وقسمٍ يحتاجُ إلى ملاحظةٍ واستنتاجٍ.

فالأولى تُدْعى الطريقةَ العمليّةَ ـ والثانيّةُ تُدعَى الطريقة العقليّةَ..

الطريقة العمليّة والطريقة العَقلية

الطريقةُ العلميّةُ مَنْهَجٌ معينٌ في البحثِ. يُسْلَكُ هذا المنهجُ للوصولِ إلى معرفة حقيقةِ الشيءِ الذي يبحثُ عنه، عن طريقِ إجراءِ تجاربَ على هذا الشيءِ؛ ولا تستعملُ هذهِ الطريقةُ إلا في بحثِ المواد المحسوسةِ، لا في بحثِ الأفكارِ. ولا تكونُ إلاّ بإخضاعِ المادّةِ لظروفٍ وعواملَ غيرِ ظروفِها وعوامِلِهَا الأصليّة، وملاحظة المادّةِ والظروف والعوامِلِ الأصليّة التي أُخْضِعَتْ لها. ثمّ يُسْتَنْتَجُ من هذهِ العمليّةِ على المادّةِ حقيقةٌ ماديةٌ ملموسةٌ، كما هي الحالُ في المختبرات.

وتفرضُ هذه الطريقة التخليَ عن جميعِ المعلومات السّابقةِ عن الشيءِ الذي يُبْحَثُ، ثمّ يُبْدأُ بملاحظةِ المادّةِ، وتجربتها، لأنها تقتضي، أن يمْحُوَ الباحثُ من رأسه كلّ رأيٍ، وكلّ إيمانٍ سابقٍ في هذا البحثِ، وأن يبدأ بالملاحظةِ والتجربةِ،

ثمّ بالموازنةِ والترتيبِ؛ ثم بالاستنباطِ القائم على هذه المقدّماتِ العمليّةِ؛ فإذا وصلَ إلى نتيجة من ذلكَ كانتْ نتيجةً علميّةً أي حقيقة علمية خاضعةً للبحثِ والتّمحيصِ، ولكنّها تظلّ حقيقة عِلْمِيّةً، ما لم يُثْبِتِ البحثُ العِلْمِيّ تَسَرّبَ الخطإِ إلى ناحيةٍ من نواحِيها.

على أنّ هذا لا يَعْني أنّ الطريقةَ العِلميّةَ طريقةٌ خاطئةٌ، بلِ الخطأُ جَعْلُها أساساً للتفكير، في حين أنها ليستْ أصلاً يُبْنَى عليه، وإنما هي فَرْعٌ بُني على الأصلِ؛ ولأنّ جَعْلَها أساساً يُخْرِجُ أكثرَ المعارفِ والحقائقِ عن البحثِ؛ وقد كان اتخاذُ الطريقةِ العلميّةِ أساساً للتفكيرِ، وجعْلُها حكَماً في الحكمِ على الأشياءِ خَطأً؛ يجبُ أن يُصحّحَ. وعلى العالمِ أنْ يجعلَ الطريقةَ العقليّة أساسَ التفكيرِ، وأنْ يرجعَ إليها في الحكمِ على الأشياءِ.

لأن الطريقة تَفْرِضُ التخلّي عن المعلوماتِ السّابقةِ. والطريقةُ العقليّة تُحَتّمُ وجودَ المعلومات السّابقة. والطريقةُ العقليّةُ هيَ الأساسُ في التّفكيرِ، وبها، وحْدَها، ينشأُ الفِكْرُ.

فبواسطةِ الطريقةِ العقليّةِ تُدْرَكُ الحقائقُ العلميّةُ على أساسِ الملاحظةِ والتجربةِ والاستنتاج؛ كما تُدركُ حقائق التاريخ ويتميّزُ الخطأُ من الصواب؛ وبواسطتها تتحقق الفكرة الكليّةُ عن الكون والإنسان والحياة.

أقسَام الفِكر: سطحي ـ عمِيق ـ مستنير

أ ـ سطحي: النظرُ إلى الشيء والحُكْمُ عليهِ من دون فهمٍ.

ب ـ عميق: النظرُ إلى الشيءِ وفَهْمُهُ ثمّ الحُكمُ عليه.

ج ـ مستنير: النظرُ إلى الشيءِ وفَهْمُهُ وما يتعلّقُ به ثم الحكمُ عليه.

أيْ أنْ ينظُرَ الإنسانُ إلى شجرةِ مشمشٍ فيراها تتألّفُ من ثمرٍ وورقٍ وخشبٍ، ثمّ يعيدُ النظرَ إلى الورقِ الأخضرِ الذي يكسُو الشجرةَ فيحكُمُ بأنّ النّفعَ

الورقيّ محصورٌ بالزينةِ. فهذه النظرةُ العابرةُ الخاليةُ من التأمّلِ أدّتْ إلى إعطاءِ حكمٍ سريعٍ، كانَ بالتّأكيدِ حكماً سطحيّاً.

أمّا إذا أتى بهذهِ الورقةِ منَ المشمشِ، وأخذها إلى المختبرِ وأجرى عليها الفحوصاتِ اللاّزمةَ، فسيرَى أنّها تحتوي على رِئةٍ تنفسيّةٍ تأخُذُ الكربونَ منَ الهواءِ، وعلى حُبَيْباتٍ صغيرةٍ، ـ وتدعى اليَخْضُور ـ تدور ضِمْنَ الورقَةِ كما يدورُ محرّكُ السيّارةِ، وعلى عروقٍ صغيرةٍ متّصلةٍ بها من الغصونِ تحملُ لها النموّ من الأرضِ؛ وبنتيجةِ العواملِ المتّحدةِ، والدّائبةِ في تأديةِ وظيفتها، يتمُّ تزويدُ حبّةِ المشمش بالسكّرِ والنّشَاءِ. فإجراءُ فحْصٍ دقيقٍ على الورَقَةِ في المختبرِ يؤدّي إلى إعطاءِ حُكْمٍ عميقٍ عنْها. هذا، إذاً، هوَ الحكمُ العميقُ، وبعْدها يَبْحَثُ الباحث عن علاقَتهاً بما يُحِيطُ بها فَيَنْتَهي إلى القول: صُنْعُ اللَّهِ الذي أتْقَنَ كلّ شيءٍ. وهذا هو التفكيرُ المُسْتنيرُ. أمّا أنْ يقول: صُنْعُ اللَّهِ الذي أتقنَ كلّ شيءٍ، دونَ أن يكونَ قدْ لجأ أوّلاً إلى ما توجبُهُ النّظرةُ العميقةُ، فإنّهُ، والحالةُ هذه، يبقى عندَ حدودِ الفكرِ السّطحيّ، وعلى هذا فلنْ يكون فكرٌ مستنيرٌ حتى تَسْبِقَهُ النّظرةُ العميقَةُ.

ويستطيعُ الإنسانُ، باستعمالِ أيّ قسمٍ منْ أقسامِ الفكرِ إشباعَ غرائزِهِ وحاجاتِهِ العضويّةِ؛ ولكنْ تَخْتَلِف طريقةُ الإشباعِ بالنسبةِ إلى عمليّةِ الفكرِ ونوعيّتِهِ. لأنّنا إذا لاحظنا الفارقَ بينَ الإنسانِ والحيوانِ وجدنا أنّ الإنسانَ يُبْدع ويرتقي ويتقدّمُ باستمرارٍ، بينما الحيوانُ باقٍ على حالهِ؛ ومعَ هذا يبحثُ الحيوانُ عن وسائلَ تُشْبِعُ غرائزَه وحاجاتِهِ العضويّةَ، كالإنسانِ. ولكنّ بحثَه وتنقيبَه مقتصرانِ على الإشباعِ فقط؛ وفي حال حصولهِ على أيّةِ وسيلةٍ، مهما كان نوعُها ومصدرها، تُحَقّقُ غايتَهُ بإشباعِ حاجتهِ أو غريزتِهِ، يكتفي ويستريح.

أمّا الإنسانُ فإنّه يطلبُ الأسمى: فنراهُ يكافحُ في سبيلِ حياةٍ أفضلَ؛ وهذا يعودُ لسببٍ واحدٍ عليه يتوقّف سيرُ الحياةِ، وقدرةُ الأممِ، وهو أنّ الإنسانَ لديهِ قوّةُ الرّبطِ بينَ الدماغِ والإحساسِ والمحسوسِ والمعلومات السابقةِ، بينما لا

يوجدُ لدى الحيوانِ ربطٌ بينَ المعلوماتِ السابقةِ والواقعِ والإحساس والدّماغِ.

وبدون ربطِ المعلوماتِ السابقةِ، ينعدمُ الرّقيّ والإنشاءُ، ومن هنا كانَ الفكر المستنيرُ قاعدةً للانطِلاقِ، وعنهُ نشأتِ الأسئلةُ: من أين أتيتُ؟ ولماذا أتيتُ؟ وإلى أينَ المصيرُ؟

فعن طريقِ الفكر المستنيرِ، يستطيعُ الإنسان أنْ يجيبَ عن أسئلته بأجوبةٍ تُقنعِ عقلَهُ، وتُطَمْئِنُ قلبَهُ، وتريحُ نفسَهُ، فعلينا، إذاً، أنْ نستعملَ العمليّةَ الفكريّةَ، أي طريقةَ التفكيرِ العقليّةَ. ولا نستطيعُ هنا أن نستعملَ الطريقةَ العلميّةَ لأننا لا نستطيعُ أنْ نضعَ الإنسانَ تحتَ التجربةِ، أي في المختبرِ، لأنّهُ ليسَ مادّةً للإذابَةِ وللتّفْتيتِ، بلْ علينا أنْ نلاحظَ ونستنتجَ؛ ومن تكرارِ ملاحظتنا نستنتجُ الحكمَ على الواقعِ، ونصلُ إلى حقيقةِ وجودِ الله سبحانه عن طريق الفكر المستنير.

الإيمانُ باللّه عَن طريق الفِكر المُسْتَنِير

إنّ الأشياءَ التي يدرِكُها العقلُ هيَ الإنسانُ والحياةُ والكون؛ وهذه الأشياءُ محدودةٌ، فالإنسانُ محدودٌ لأنّهُ ينمو في كلّ شيءٍ إلى حدٍّ ما ولا يتجاوزُهُ، فهو محدودٌ. والحياة محدودة لأنّ مظهرَها فرديّ فَقَطْ. والمشاهدُ بالحسّ أنّها تنتهي في الفرد فهي محدودةٌ. والحكم على الإنسان لا يجوز أن ينصَبّ على مجموعه، لأن جنسه ليس مركباً من مجموعه، وإنما الحكم عليه يجب أن ينصبّ على ماهيته، أي على جنسه، فما يصدق على الماهية في فرد يصدق على الجنس كله مهما تعدد أفراده. وبما أن الماهية متحققة كلها في الفرد الواحد وفي كل فرد، وبما أنّ الفرد الواحد يموت فمعناه أنّ جنس الإنسان يموت. وما دامت الحياة تنتهي في الفرد الواحد فمعناه أن جنس الحياة ينتهي وأنّ الحياة كلَّها محدودة.

والحياةُ في الإنسانِ عينُ الحياةِ في الحيوانِ، وهي ليستْ خارجَ هذا الفردِ، بل فيهِ، وهي شيءٌ يُحَسّ وإنْ كانَ لا يُلْمَسُ. ويُفَرّق بالحسّ بين الحيّ والميت، فهذا الشيءُ المحسوسُ ـ وهو موجودٌ في الكائنِ الحيّ ومن مظاهِرِهِ النموّ والحركةُ ـ ممثّلٌ كليّاً وجزئيّاً في الفردِ ولا يرتبِطُ بأيّ شيءٍ غيرِه مطلقاً.

والكونُ محدودٌ لأنّهُ مجموعُ أجرام، وكلّ جِرْم منها محدودٌ، ومجموع المحدودات محدودٌ بداهةً، وذلكَ لأنّ كلّ جِرْمٍ منهاً له أوّل ولهُ آخر. فمهما تعدّدت هذه الأجرام فإنها تظلّ تنتهي بمحدودٍ، والمحدودُ هو العاجزُ والناقصُ

والمحتاجُ لإيجادِ شيءٍ ما مِنَ العدمِ، أيْ عاجزٌ عنْ إيجادِ ما احتاج إليهِ. ولا يقالُ إنّ الأشياءَ المدركة المحسوسة احتاجت لبعضها، ولكنها في مجموعها مستغنيةٌ عن غيرها؛ لا يقال ذلك لأن الحاجة إنما تبين وتوضح للشيء الواحدِ، وتلمس لمساً ولا تفرض فرضاً نظرياً لشيءٍ غير موجودٍ فيفرض وجوده، فلا يقال إن النارَ احتاجت لجسم فيه قابليّةُ الاحتراقِ، فلو اجتمعا معاً لاستغنيا ولم يحتاجا إلى غيرهما، لأنّ هذا فرضٌ نظري. فالحاجةُ للنار وللجسم القابل للاحتراقِ هي حاجةٌ لشيءٍ موجودٍ حساً، ومحسوسٍ بإحدى الحواس، أو مدرك عقلاً، وهو بالطبع مما يقع الحس على مدلوله حتى يتأتى إدراكُهُ عقلاً، فالحاجةُ لشيء موجود، والنار والجسم لا يوجد من اجتماعهما شيء يحصل فيه الاستغناء أو الحاجة[١].

وكذلك الأشياء التي في الكون لا يحصل من اجتماعها شيءٌ يحصل فيه الاستغناءُ أو الحاجة. فالحاجةُ والاستغناء متمثلة في الجسم الواحد، ولا يوجد شيء يتكون من مجموع ما في الجسم الواحد، ولا يوجد شيء يتكون من مجموع ما في الكون حتى يوصف بأنه مستغن أو محتاج. فإذا قيل إن مجموع الأشياء التي في الكون مستغنٍ أو محتاجٌ، فإنه يكون وصفاً لشيءٍ متخيل الوجود لا لشيءٍ موجود. والبرهانُ يقوم على حاجةِ شيءٍ معين موجودٍ في الكون، لا مجموعة أشياء يتخيل لها اجتماع يتكون منه شيء. ويعطى له وصف الحاجة أو الاستغناء ولذلك لا يرد هذا السؤال لأنه سؤال فرضي تخيلي، وليس هو واقعياً، حتى ولا فرضاً نظرياً. ولا يقال إن الأشياء احتاجت لبعضها، فلا يكون دليلاً على أنها محتاجة، لا يقال ذلك لأن احتياج الشيء، ولو إلى شيء واحدٍ في الدنيا، يثبت أنه لا يوجدُ في الكون شيءٌ هو مُسْتَغْنٍ الاستغناء المطلق. يعني أنّهُ محتاجٌ ولو لشيءٍ واحدٍ في الوجود، أي يثبت له وصف الاحتياج، كمن يمشي

(١) مفهوم الاحتياج متعلق بعدم الاستغناء، ومفهوم الاشتراط الماركسي متعلق بعدم فصل الأشياء بعضها عن بعض.

خطوةً واحدة، أو يتكلّم كلمة واحدة. فقد ثبت له وصف المشي، ووصف التكلم، فالاحتياج والمشي والتكلم، وغير ذلك، مما يدل على الماهية، فإن ثبوت المرَّة الواحدة فيه يثبت الوصف لماهيته. فإنَّ احتياج كل جزءٍ إلى جزءٍ آخر يثبتُ له قطعاً وصف الاحتياج. وهذا كلّه ملموس محسوس بالنسبة لجميع الأشياءِ الموجودةِ على سطح الأرضِ. أما بالنسبة للكونِ والإنسانِ والحياة فإنَّ الكونَ مجموعة أجرام، وكلّ جرم منها يسير بنظام مخصوص لا يملك أن يغيّره. وهذا النظام إما أن يكون جزءاً منه، أو خاصية من خواصّه، أو شيئاً آخر غيره، ولا يمكن أن يكون غير واحد من هذه الثلاثة مطلقاً. أما كونُهُ جزءاً منه فباطل، لأن سيرَ الكواكبِ يكون في مدارٍ معيّن لا يتعدّاه، والمدار كالطريق هو غير السائر. والنظام الذي يسير به ليس مجرد سيره فقط، بل تقييده بالسير في هذا المدار.

ولذلك لا يمكنُ أن يكون هذا النظام جزءاً منه. وأيضاً فإن السير نفسه ليس جزءاً من ماهية الكوكب، بل هو عمل له، ولذلك لا يمكن أن يكون جزءاً منه. وأما كونُهُ خاصية من خواصّه فباطلٌ، لأن النّظامَ ليس هو سيرَ الكوكبِ فحسب بل سيره في مدارٍ معيّن. فالموضوع ليس السير وحده، بل السير في وضع معيّن. فهو ليس كالرؤيةِ في العينِ التي هي من خواصِّها. بل هو كونُ الرؤيةِ في العينِ لا يكون إلا بوضع مخصوص. ومثل كونِ تحوّلِ الماءِ من ماءٍ إلى بخار لا يتأتى إلاّ بنسبة معيّنةٍ، فالموضوع ليس سير الكوكب، أو رؤية العين، أو تحول الماء، بل الموضوع هو سير الكوكب في مدارٍ مخصوصٍ، ورؤية العين في أحوال مخصوصة وتحوّل الماء بنسبة معيّنة، هذا الوضع المفروض على الكوكبِ، وعلى العينِ، وعلى الماءِ هو النظام.

وهو أي الكوكب، وإن كان السير من خواصِّهِ، إلاّ أنه عاجزٌ عن أن ينظّم سيرَ نفسِهِ، أي لا يستطيع أن ينظم نظاماً آخر ما دام التنظيمُ ليس من خواصه. وما دام التنظيمُ ليس جزءاً منه، وليس من خواصه، فيكون قد احتاجَ إلى غيرِه.

ولا يقالُ كون الكوكب مسيراً في مدار معين هو خاصية ناتجة عن اجتماع

الكواكبِ مع بعضِها في جسمٍ واحدٍ وهو جزءٌ لا يتجزّأ من هذا الجسم، فينتجُ عن اجتماعها خاصية كونِ السيرِ في مدار معين، كالإيدروجين وحدَه له خاصية، والأكسجين وحده له خاصية، فإذا اجتمعا معاً صارت لهما خاصية أُخرى، وكذلك الكواكب. لا يقالُ ذلك لأن الإيدروجين والأكسجين حين اجتمعا كوّنا جسماً آخر، فصارت له خاصية أُخرى، فهي خاصية جسم لا خاصية وجودهما في الكون، بخلاف الكواكبِ. فإن الكوكبين أو الكواكبَ لم تكن لكلّ منهما خاصية وهو منفرد، ثم صارت له خاصية بالاجتماع في جسم واحد، بل ظلت هذه الخاصية خاصية لكل كوكب بمفرده خاصية له وحده. ولم يجتمعا ويكونا جسماً واحداً قط. ولذلك تكونُ الخاصية لكوكب ولا تكون لاجتماع كوكبين أو لاجتماع الكواكب في جسمٍ واحد، لأن الاجتماعَ الذي يُشكّل جسماً آخر لم يحصل.

وأما الحياةُ فإن احتياجَها إلى الماءِ والهواءِ ملموس محسوس. وأما الإنسانُ فإن احتياجَهُ إلى الطعام وغير ذلك ملموس ومحسوس. وعليه فإن الكونَ والحياةَ والإنسانَ كائنة في حالةَ احتياج دائم. .

ومدلولُ كلمة محتاج يعني أنه مخلوق، لأن مجرّد حاجته تعني أنه عاجزٌ عن إيجادِ شيءٍ ما من العدم، أي عاجز عن إيجاد ما احتاج إليه فهو ليس خالقاً، وما دام ليس خالقاً فهو مخلوق. لأن الوجودَ كلّهُ لا يخرج عن خالق ومخلوقٍ، ولا ثالث لهما قطعاً وهذا ليس فرضاً، وإنما الواقع المحسوس للمخلوقِ يدل عليه. وهذا المخلوقُ إما أن يكونَ مخلوقاً لنفسِهِ أو مخلوقاً لغيره، أما كونُهُ مخلوقاً لنفسه فباطلٌ، لأنه يكونُ مخلوقاً لنفسه وخالقاً لنفسهِ في آنٍ واحدٍ وهذا باطلٌ، فلا بد أن يكون مخلوقاً لغيرِهِ، وهذا الغيرُ هو الخالق.

وأما كونه أزلياً أي لا أول له، فلأنه إذا كان له أول كان مخلوقاً، إذ قد بدىء وجوده من حد معين، فكونه خالقاً يقضي بأن يكون أزلياً. إذ الأزلي تستند إليه الأشياءُ ولا يستند إلى شيء.

والمحدوديّة والأزليّةُ ليستا اصطلاحاً وضع له تعريف اصطلاحي، ولا مدلولاً لكلمة وضع لها من اللغة لفظ يدلّ عليها، وإنما واقع معين كالبحث في الفكر سواء بسواء. فنحن حين نقولُ إن الكونَ محدودٌ إنما نشير إلى واقعٍ معيّن وهو كونُهُ له بدايةٌ وله نهاية، فالبحث هو في هذا الواقعِ، وليس في كلمة محدود. وكونه له بداية وله نهاية قد قام البرهانُ الحسيّ عليها، فيكونُ البرهانُ على واقع معيّن لا على معنى الكلمة لغويّاً.

فواقعُ المحدودِ هو أنه له أوّلٌ وله آخِر، وواقع الأزلي هو ما ليس له أوّلٌ ولا آخر فيكون واقع المحدود غير واقع الأزلي، فيكون الكلام عن واقع معيّن لا عن مدلول الكلمة لغوياً.

والبرهانُ على أنّ وجودَ الخالقِ حقيقة ملموسة محسوسة هو في منتهى البساطة. فإن الإنسان يحيا في الكونِ فهو يشاهدُ، في نفسه وفي الحياة التي يحياها، وفي كلِّ شيء في الكونِ، تغيّراً دائماً وانتقالاً من حال إلى حال، ويشاهد وجودَ أشياء وانعدامَ أشياء، ويشاهد دقةً وتنظيماً في كلِّ ما يرى ويلمس، فيصل من هذا عن طريقِ الإدراكِ الحسيّ إلى أن هناك موجداً لهذا الوجودِ المدرك المحسوس. وهذا أمرٌ طبيعيّ جداً، فإن الإنسانَ ليسمعُ صوتاً فيظنّ أنه صوتُ رجلٍ أو حيوان أو آلة، ولكن يوقنُ أنّه صوت ناتج عن شيء فيوقن بوجود شيءٍ خرج منه هذا الصوت. فكان وجود الشيء الذي نتج عنه الصوت أمراً قطعيّاً عند من سمعه. فقد قام البرهان الحسيّ على وجوده، فيكون الاعتقادُ بوجودِ شيءٍ نتج عنه الصوت اعتقاداً جازماً قام البرهانُ القطعيّ عليه، ويكون هذا الاعتقاد أمراً طبيعياً ما دام البرهانُ الحسيّ قد قام عليه، وكذلك فإن الإنسان يشاهد التغيّر في الأشياءِ ويشاهدُ انعدامَ بعضها ووجود غيرها، ويشاهد الدقة والتنظيم فيها، ويشاهد أن كل ذلك ليس منها، وأنها عاجزة عن إيجاده وعاجزة عن دفعه فيوقنُ أن هذا كلّهُ صادر عن غير هذه الأشياءِ ويوقن بوجود خالقٍ خلق هذه الأشياءَ، وهو الذي يغيرها ويعدمها وينظمها، فكان وجودُ هذا الخالقِ الذي دلّ عليه وجودُ

الأشياءِ وتغيرها وتنظيمُها أمراً قطعيّاً عند من شاهد تغيّرها ووجودَها وانعدامها ودقة تنظيمها. فقد قام البرهانُ الحسيّ بالحسِّ المباشرِ على وجودِهِ وهو برهانٌ بمنتهى البساطة. ولذلك جاءت أكثر براهين القرآن الكريم لافتة النظر إلى ما يقع عليه حسّ الإنسان للاستدلال بذلك على وجود الخالق كقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾[١] ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۝٥ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ۝٦ يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ وَٱلتَّرَآئِبِ﴾[٢] ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾[٣]، وكقوله تعالى: ﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٨٤ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ۝٨٥ قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ۝٨٦ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ۝٨٧ قُلْ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٨٨ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ ۝٨٩ بَلْ أَتَيْنَٰهُم بِٱلْحَقِّ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ۝٩٠ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[٤].

لكنّ هناكَ أُناساً من البشر يَأبَوْنَ البساطةَ ويعقّدون الأمورَ، فيبحثون في هذا الأمرِ البسيطِ، وكأنّهُ المشكلُ المعقّدُ، فيصلون إلى أشياء جديدة تعقّد الأمور؛ ولذلك كان لا بدَّ لهم من براهين على هذه الأمور الجديدة التي وصلوا إليها. فمن ذلك أن بعضَ الناسِ في العصرِ القديم رأوا أنّ العالمَ متغيّرٌ بالمشاهدةِ والحسّ، وهذا أمرٌ لا يستطيعُ أحدٌ إنكارَهُ وهذا يعني أنّ العالمَ حادثٌ، لأنّ كلّ متغيِّرٍ حادثٌ، وما دام حادثاً فهو مخلوق، أي وجد بعد أن لم يكن، ولكنهم رأَوْا أن تغيّرَهُ إنما هو في أجزائه التي يتكون منها، أما هو ككل فرأوه كما هو، فالكواكبُ لا تزال كما هي كواكبَ لم تتغيّرْ، والحياةُ لا تزال في الأحياءِ هي الحياةَ لم تتغيّرْ والإنسان لا يزالُ هو الإنسان لم يتغيّرْ، فتوصلوا من ذلك إلى أن العالمَ ليس حادثاً وإنما هو قديم أزلي لا أول له فهو، إذاً، ليس مخلوقاً لخالق.

(١) سورة الغاشية، الآية: ١٧.
(٢) سورة الطارق، الآيات ٥ ـ ٧.
(٣) سورة الطور، الآية: ٣٥.
(٤) سورة المؤمنون، الآيات: ٨٤ ـ ٩١.

ومن ذلك أن بعض الناسِ في العصرِ الحديثِ رأوا أن حوادثَ العالم متعددةٌ كما يشاهد ذَلكَ بالحس فهي تنتقلُ من حالٍ إلى حالٍ، ونقلُها هذا وجعلَها في حركة دائمة ليس ناتجاً منها، فإنها بذاتها ومفردها لا تستطيعُ ذلك ولا تملك دفعهُ عنها. فكان الأمر الطبيعي أن يتوصلوا بذلك إلى وجود خالقٍ للعالم، ولكنهم توصلوا إلى عكس ذلك تماماً، إذ قالوا إن العالمَ بطبيعتهِ ماديّ، وإن حوادثَ العالم المتعددةَ هي مظاهر مختلفة للمادة المتحركة، وإن العلاقاتِ المتبادلةَ بين الحوادث وتكييف بعضها بعضاً بصورة، متبادلةٍ، هي قوانينُ ضروريةٌ لتطوّرِ المادةِ المتحركةِ وإن العالم يتطور تبعاً لقوانينِ حركةِ المادةِ، وتوصلوا من ذلك إلى أن العالمَ ليس بحاجةٍ إلى عقلٍ كليٍّ، فليس بحاجةٍ إلى خالقٍ يخلقهُ، لأنهُ مستغنٍ بنفسه. ومن هنا يتبين أنه في القديم والحديث لم يأتِ إنكار وجودِ الخالق طبيعياً وإنما جاء على مخالفةٍ للأمر الطبيعي بتفسيرِ ما يلزم بالاعتراف بوجودِ الخالقِ تفسيراً مغلوطاً يؤدي إلى إنكارِ وجوده.

فبالنسبة للقديم تجد أنّ تغيّرَ العالم أمرٌ لا يمكن إنكارُهُ. والتغيّرُ ليس من أجزائِه فحسب بل فيه أيضاً ككل. غير أنّ التغيّرَ لا يعني أن حقيقته قد تغيّرت، وإنما وضعه في تغيّر دائم، فالإنسان والحيوان ونبتة الزرع والشجرة والحجر تتغيّر من حالٍ إلى حالٍ بالمشاهدةِ، ولكن تغيرها لا يعني أن الحجر يصبح برتقالةً أو الحديد يصبح نبتة زرع. وإنما التغيّر يكونُ بالصفاتِ ويكون بالأحوالِ، وأما تغيّرُهُ إلى شيءٍ آخرَ فهو تبدل، والتبدلُ ليس هو البرهانَ وإنما البرهانُ هو وجود التغيّرِ، وبناءً على هذا ليس صحيحاً أنّ العالمَ ككلٍّ لم يتغيّرْ، وليس صحيحاً أن الكواكبَ لا تزال كما هي لم تتغيّر، وليس صحيحاً أنّ الإنسانَ كما هو لم يتغيّرْ، وليس صحيحاً أنّ الحياةَ كما هي لم تتغيّرْ. فالعالم في مجموعه بكل ما فيه من كون وإنسانٍ وحياةٍ يتغيّر، فالكواكب متغيّرة بالمشاهدةِ ومجرد حركتها هو تغيّرٌ، والإنسان متغيّر بالمشاهدةِ وانتقالهُ من طفلٍ إلى شابٍّ إلى هرمٍ هو تغيُّرٌ، والحياةُ، متغيّرة بالمشاهدة وكونها تظهرُ في الإنسانِ والحيوان والنبتةِ والشجرةِ دليلٌ على وجود التغيّر فيها فهي متغيّرة حتماً، وبذلك ينقضُ ما ذهبوا إليه بأن العالمَ ليس

حادثاً لأنه ليس متغيراً ككل، وهذا كاف لإثبات وجود الخالق.

وأما بالنسبة لما قاله الشيوعيون في العصر الحديث، فإننا نجدُ أن موضعَ الإنكارِ عندهم هو أنهم يقولون إن العلاقاتِ المتبادلةَ بين الحوادثِ، وتكييف بعضها بعضاً بصورة متقابلةٍ، هي قوانينُ ضروريةٌ لتطوّر المادة المتحركة، وإن العالم يتطور تبعاً لقوانينِ حركةِ المادة. هذا هو موضع إنكارِ وجود الخالق عندهم. فالتعقيدُ جاء إليهم من تفسير ما في العالم من تغيّرٍ وانتقالٍ من حالٍ إلى حالٍ، وما فيه من وجود بعضِ الأشياءِ بعد أن لم تكن وانعدامِ بعض الأشياءِ بعد أن كانت، أو على حدِّ تعبيرهم من تشكل المادة بأشكال مختلفة، ويفسرون ذلك بأنه يحدث من قوانين المادة وليس من شيءٍ غيرها، فقوانين حركة المادة هي التي تؤثر في العالم، وهو يتطور تبعاً لقوانين حركة المادةِ. هذا هو موضع الإنكار، ولذلك كان المطلوب هو حلّ هذه العقدةِ عندهم، أي كان محلّ البحث هو قوانين المادة وليس تغير العالم. فإذا ثبت أن هذه القوانينَ لم تأتِ من المادة، ولا هي خاصية من خواصها، وإنما هي مفروضة على المادة فرضاً من غيرها ومن خارجها، فإنه يكون هناك غير المادة هو الذي يؤثر فيها، وبذلك تبطلُ نظريتُهم وتحل العقدةُ عندهم، لأنه يكون العالم ليس سائراً تبعاً لقوانينِ حركةِ المادةِ، بل سائراً بتسيير من أوجد له هذه القوانينَ وفرضها عليه فرضاً، وأجبره على أن يسير بحسبها، فتنتقض النظرية وتحل العقدة.

أما كونُ هذه القوانينِ لم تأتِ من المادةِ فلأن القوانينَ هي عبارةٌ عن جعلِ المادّةِ في نسبةٍ معيّنةٍ أو وضعٍ معيّن، فالماء حتى يتحوّل إلى بخار أو إلى جليد، إنما يتحول حسب قوانين معيّنة، أي حسب نسبة معينة من الحرارة، فإن حرارةَ الماءِ ليس لها في بادىء الأمر تأثيرٌ في حالتِهِ من حيث هو سائل، لكن إذا زيدت أو أنقصت حرارةُ الماءِ جاءت لحظة تعدلت فيها حالةُ التماسك التي هو فيها وتحوّلَ الماء إلى بخار في إحدى الحالات وإلى جليدٍ في الحالةِ الأخرى، فهذه النسبةُ المعيّنةُ من الحرارةِ هي القانونُ الذي بحسبه يجري تحوّلَ الماءِ إلى بخار أو

إلى جليد، وهذه النسبةُ، أي كونُ الحرارةِ بمقدارٍ معيّنٍ من الماءِ لم تأتِ من الماءِ، لأنه لو كانت منه لكان بإمكانه أنْ يغيّرها وأنْ يخرج عنها وإنما هي مفروضةٌ عليه فرضاً فدلّ ذلك على أنها ليست منه قطعاً، وكذلك لم تأتِ من الحرارةِ، بدليل أنها لا تستطيعُ أن تغيّرَ هذه النسبةَ أو تخرجَ عنها، وأنها مفروضةٌ عليها فرضاً، فهي ليست منها قطعاً، فتكون هذه القوانين ليست من المادة.

فأما كونُ هذهِ القوانينِ ليست خاصية من خواصِّ المادة فلأن القوانينَ ليست أثراً من آثارِ المادةِ الناتجةِ عنها حتى يقال إنها من خواصّها، وإنما هي شيءٌ مفروضٌ عليها من خارجها.

ففي تحوّلِ الماءِ ليستِ القوانين فيه من خواصّ الماء ولا من خواصّ الحرارة، لأن القانونَ ليس تحوّلَ الماء إلى بخارٍ أو إلى جليد، بل القانونُ هو تحوّله بنسبةٍ معيّنةٍ من الحرارة لنسبةٍ معيّنةٍ من الماءِ. فالموضوع ليس التحوّلَ، وإنما هو التحوُّلُ بنسبةٍ معيّنةٍ من الحرارةِ لنسبةٍ معيّنةٍ من الماءِ، فهو ليس كالرؤية في العينِ التي هي من خواصها، بل هو كون الرؤية لا تكون إلا بوضع مخصوص. هذا هو القانون، فكون العين ترى هو خاصية من خواصها، ولكن كونها لا ترى إلا في وضع مخصوص فهو ليس خاصية من خواصها، وإنما هو أمر خارج عنها؛ كالنار، فإنّ من خواصها الإحراق، ولكن كونها لا تحرق إلا بأحوال مخصوصة ليس خاصية من خواصها بل هو أمر خارج عنها، فخاصية الشيء هي غير القوانين التي تسيره، إذ الخاصية هي ما يعطيه الشيء نفسه وينتج عنه كالرؤية في العين وكالإحراقِ في النار وما شاكل ذلك، ولكن القوانين التي تسيّر الأشياء هي كون الرؤية لا تحصل من العين إلا بأحوال مخصوصة، وكون الإحراق لا يحصل من النار إلا بأحوال مخصوصة، وكون الماء لا يتحول إلى بخار أو جليد إلا بأحوال مخصوصة وهكذا. .

وبهذا ثبت أن قوانين المادة ليست خاصية من خواص المادة، وإنما هي أمرٌ خارجٌ عنها.

وبما أنه ثبت أن هذه القوانينَ ليست من المادة ولا خاصية من خواصها فتكون آتيَةً من غيرها، ومفروضةً عليها فرضاً من غيرها ومن خارجها، وبذلك يثبت أن غيرَ المادةِ هو الذي يؤثر فيها، وبذلك أيضاً يثبت بطلانُ نظرية الشيوعيين لأنه يثبت أن العالمَ ليس سائراً تبعاً لقوانينِ حركةِ المادةِ بل هو سائرٌ بتسيير من أوجد هذه القوانين وفرضها عليه فرضاً، فيكون العالم بحاجةٍ لمن وضع له هذه القوانينَ وفرضها عليه. وما دام بحاجة إلى من فرض عليه هذه القوانين، فالعالم إذاً ليس أزلياً، وما دام ليس أزلياً فهو مخلوق. لأن كونه ليس أزلياً يعني أنه وجد بعد أن لم يكن فهو مخلوقٌ لخالق. وهذا الأزليّ الخالقُ هو مدلول كلمةِ الله، أي هو الله سبحانَهُ وتعالى.

التدَيّن

والتديّنُ غريزةٌ طبيعيّةٌ ثابتةٌ، وشعورٌ بالحاجَةِ إلى الخالِقِ المُدبّرِ، بغَضِّ النّظَرِ عنْ تفسير هذا الخالِقِ المُدبّرِ. وقَدْ وُجِدَ بوجُودِ الإنسان، سواءٌ كانَ مُؤمناً بوجودِ الخالِقِ أوْ كافراً به، مُؤمناً بالمادّةِ أوِ الطّبيعةِ. وهذا الشعورُ الإنسانيّ حتْميّ لأنّهُ يُخْلقُ مَعَهُ، هوَ جُزءٌ من تكوينهِ، لا يمكِنُ أنْ يَخْلُوَ منْهُ أوْ ينفصلَ عنهُ؛ وهذا هو التديّنُ، والمظهَرُ الذي يظهَرُ بهِ هوَ التقديسُ لما يعتقدُ أنّهُ الخالِقُ المدبّرُ، أوْ ما يتصوّرُ أنّهُ قدْ حلّ بهِ الخالِقُ المدبّرُ. وقد يظهرُ التقديسُ بمظهرِهِ الحقيقيّ، فيكونُ عبادةً، وقد يظهرُ بأقلِّ صورةٍ، فيكونُ التعظيمُ والتّبجيلُ والتقديسُ: مُنتهى الاحترام القلْبيّ، وهوَ أمرٌ فِطْريّ، وله مظاهرُ متعدّدَةٌ أعلاها العبادةُ بأنواعها، وليس بناتِجٍ عنِ الخوْفِ، بلْ عن التديّنِ لأنّ التقديسَ لا يمكِنُ أنْ يكونَ مَظْهَراً مِنْ مظاهِرِ الخَوْفِ، لأنّ الخوْفَ مَظْهَرٌ مِنْ مظاهِرِ المَلَقِ، أوِ الدّفاعِ، أوِ الهُروبِ، وذلك يُناقِضُ حقيقةَ التّقديس. والتديّنُ، إذنْ، غريزةٌ مستقلّةٌ تختلِفُ عَنْ غريزةِ البقاءِ، ولذلك نجدُ الإنسانَ متديّناً، ومُنذُ أوْجَدَهُ الله على الأَرْضِ عَبَدَ الشّمْسَ والكواكبَ والنارَ، والأصنامَ ثم عَبَدَ شيْئاً، حتى الشعوب التي أجبرَها السّلاطينُ على تَرْكِ التديّنِ أبَتْ إلاّ أنْ تكونَ متديّنَةً، رغْمَ القوّةِ التي سُلّطَتْ عليها، وتَحمّلَتَ الأذى في سبيلِ عبادَتِها وأدائها، ولمْ تستطعْ

أَيّةُ قوّةٍ أنْ تنزعَ مِنَ الإنسانِ تديّنَهُ، أوْ تُزيلَ تقديسَ الخالقِ منْ نفْسِهِ أوْ تَمْنَعَهُ عنِ العبادةِ، وإنما استْطاعَتْ أن تكبتَ ذلكَ إلى زمنٍ، لأنّ العبادَةَ مَظْهَرٌ طبيعيّ كما أشرنا. أمَّا ما يَظْهَرُ على بعضِ الملحدينَ منَ الكفرِ أوِ الاسْتِهزاءِ بالعِبادَةِ، فلا يَعني الكُفْرَ المُطْلَقَ، بلْ تحويلَ غريزَةِ التدينِ عَن عبادةِ الله إلى عبادةِ المخلوقاتِ، وتقديسِ الطّبيعةِ، أو الأبْطالِ، أوْ ما شاكلَ ذلكَ مستعملاً في سبيلها المغالطاتِ والتفسيراتِ الخاطِئَةَ للأشياءِ، ومن هُنا كانَ الكُفْرُ أصْعَبَ من الإيمانِ، لأنّهُ تحويلُ الإنسانِ عنْ فِطْرَتِهِ وعنْ مظاهِرِها الحقيقيّةِ، وذلك يحتاجُ إلى جُهْدٍ كبيرٍ. وما أصعَبَ أنْ ينْصرِفَ الإنسانُ عن خصائصِ طبيعَتِهِ وفِطْرَتِهِ، ولذلك نجدُ المُلحدينَ ـ حينَ يَنْكَشِفُ لهمُ الحقّ ويشعُرونَ بوُجودِ الله، ثم يُدْرِكُونَ وجودَهُ بالعَقْلِ إدراكاً جازماً ـ يُسرِعونَ إلى الإيمانِ، ويشعُرُونَ بالرّاحةِ والاطمئنانِ، ويزولُ عَنْهُمُ الكابوسُ الذي كانَ يرهقهمْ.

وإيمانُ هؤلاءِ وأمثالهمْ يكونُ راسخاً قويّاً لأنّهُ نابعٌ مِنَ الإحساسِ المؤدّي إلى اليقينِ، لأنّ عقْلهم ارتبطَ بوجدانهم، فأدركوا إدراكاً يقينياً وجودَ الله، وشَعروا شُعوراً دقيقاً بوجُودِهِ، والتقَتْ فطرتُهُمْ بعقلِهِمْ، فكانتْ قوّة الإيمانِ لديهمْ.

العِبَادة

لا يجوز أنْ تُتْرَكَ العِبادةُ للوجْدانِ يقرّرها كما يتطلّبُ، أوْ يؤدّيها الإنسانُ كما يتخيّلُ. بلْ لا بُدّ وأنْ يشترِكَ العقلُ معهُ لتعيينِ ما تجِبُ عبادَتُهُ، لأنّ الوجدانَ عرضةٌ للخطإِ ومدْعاةٌ للضّلالِ. وكثيراً ما يُدْفَعُ الإنسانُ لِعِبادَةٍ يجِبُ تحْطِيمُها، وكثيراً ما يُدْفَعُ لتقديسِ أشياء مُحْتَقَرَةٍ؛ فإذا ترِكَ الوجدانُ وحدَهُ يُقرّرُ ما يَعْبُدُهُ الإنسانُ أدّى إلى الضّلالِ في عبادةِ غيرِ الخالِقِ، أو إلى الخرافاتِ في التقربِ إلى الخالقِ بما يبعدُ عنهُ، ذلكَ أنّ الوجْدَانَ أوِ الضّميرَ إحساسٌ غريزيّ أو شُعورٌ يتراءى أمامَ واقعٍ محسوسٍ فيتجاوبُ مَعَهُ، أو تفكيرٌ يُثيرُ هذا الشعورَ، فإذا أحدث الإنسانُ رَجْعاً لهذا الشعورِ بمجرّد وصولهِ دونَ تفكيرٍ، فربّما أدّى إلى الخطإِ

والضّلالِ. قدْ تَرى ـ مثلاً ـ في الليلِ شيئاً فتظنّهُ عدُوًّا لكَ؛ فتتحرّك فيكَ غريزَةُ البقاءِ في مظْهَرِ الخوْفِ فإذا استجَبْتَ لهذا الشّعورِ وأحْدَثْتَ الرّجْعَ الذي يتطلّبُه، وهو الصراخُ أوِ الهربُ، كانَ ذلكَ خطأً منكَ، لأنكَ تكونُ، عندئذٍ، سخريّةَ السّاخرينَ. ولكنْ حينَ تستعمِلُ عَقْلَكَ وتفكّرُ في هذا الشّعُورِ قبلَ أنْ تُحدِثَ الرّجْعَ، يتبيّنُ لكَ ما يجبُ أن تقومَ بهِ من الأعمالِ؛ فقدْ يكونُ الشّبَحُ عموداً كهربائياً أوْ شجرةً أوْ حيواناً. وحينئذٍ يتبدّدُ خَوْفُكَ وتَظَلّ سائراً إلى منزلكَ أو تتسلّقُ شجرةً للنّجاةِ، ولذلكَ لا يجوزُ أنْ يضطربَ الإنسانُ بِناءً على دافِعِ الوجْدانِ وَحْده، بَلْ لا بُدّ مِنِ اسْتِعْمَالِ العقلِ معهُ. ولا يجوزُ أنْ تكونَ عبادةٌ إلاّ وفْقَ ما يُرشِدُ إليه العقلُ حتى تكونَ لِمَنْ تَهْدِي الفِطْرَةُ لِعِبَادَتِهِ، وهو الخالقُ المُدبّرُ الذي يُشْعِرُ الإنسانَ بالحاجَةِ إليهِ.

حَاجة الإنسَانِ إلى الرّسل

وبقيَ علينا أن نتّصلَ بهذا الخالقِ العظيم، لنسألَه لماذا خَلَقَنَا؟ أوْ أنْ يتصلَ بنا ليشرَحَ لنا سببَ خَلْقِنا. ولمّا كُنّا محدودينَ، وكانَ المحدودُ لا يستطيعُ أنْ يتصل بغير المحدودِ، شَاءَ الله العظيم الخالق المدبر أن يتصل هو بنا.

ثمّ أتتْ رسلٌ تخبرُ أنها أُرْسِلَتْ مِنَ الله، ببراهينَ تفوقُ عقلَ الإنسانِ؛ فأتى موسى وعيسى ثمّ محمّدٌ. فكما حكم العقلُ، أنا بحاجةٍ إلى رسولٍ لِيُخْبِرَنا عن الغايةِ مِنْ خَلْقنا، كان لا بُدّ أن نؤمنَ بأنّ الذي أتى به هو من عندِ الله؛ فعلى هذا يكونُ البرهانُ الذي يأتي به الرسولُ هوَ المعجزةَ البشريّةَ التي تثبتُ حقيقَتَهُ، وبأنّهُ مرسلٌ من عند الله؛ والمعجزةُ الموجودةُ بين أيدينا، هي القرآنُ الكريمُ، لأن القرآنَ يتحدّى المحسوسَ وغيرَ المحسوس، لقوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾[1].

فَلْنَعْرِفْ، إذاً، كيفَ لا يستطيعونَ أنْ يأتوا بمثله؟.

(١) سورة الإسراء، الآية: ٨٨.

القُرآن الكريم

اختارَ الله لوحيهِ أسماء مخالفةً لما سمّى العربُ به كلامَهُمْ جُمْلَةً وتفصيلاً، ورُوعيتْ في تلكَ الألقابِ أسرارُ التّسميةِ وموارِدُ الاشتقاقِ، واشتهرَ منها لقبانِ: الكتابُ والقرآنُ.

وفي تسميتهِ بالكتابِ إشارةٌ إلى جَمْعِهِ في السطورِ، لأنّ الكتابَةَ جَمْعٌ للحروفِ، ورَسْمٌ للألفاظِ.

كما أنّ في تسميتهِ بالقرآنِ إيماءَةً إلى حِفْظِهِ في الصّدور، لأنّ القرآنَ مصدَرُ القِراءةِ، وفي القراءةِ استذكارٌ.

على أنّ الذي غَلَبَ استعمالُهُ، من بينِ هاتينِ التسميتينِ، هو لفظُ القرآنِ بالمدلولِ المصدريِّ حتى بات علماً شخصياً لهذا الكتاب الكريم.

والقرآنُ الكريمُ، بمقدارِ ما يختلفُ واقعُهُ عَنْ واقعِ غيرِهِ مِنَ اللّفْظِ والمعنى والوَقْعِ على النّفْسِ، يظهرُ إعجازهُ. فالواقِعُ المحسوسُ أنّ البشر يموتُ منهم أفرادٌ، ويَحْيَا أفرادٌ، ولو تُرِكَ الأمواتُ بينَ الأحياءِ لأثّروا فيهم تأثيراً شديداً من حيثُ سيْرُ عيشهم؛ وكذلكَ بالنسبةِ للشجرةِ، فإذا يبسَ منها فرعٌ يفرخ فيها فرعٌ آخر، ولو تُرِكَ الفرعُ اليابسُ لأثّرَ في الشجرةِ بكاملها. وكذلكَ الأمرُ بالنسبةِ للغةِ، فبعدَ حدوثِ مشاكلَ، واختراعِ أشياء جديدةٍ، واكتشافِ أشياء جديدةٍ، تحتاجُ إلى أسماء جديدَةٍ؛ كما أنّهُ يخفّ ويَبطلُ استعمالُ ألفاظٍ معيّنةٍ لمسمّياتٍ معيّنَةٍ، إمّا

بتغييرِ اسمِ الشيءِ تغييراً كاملاً، وإما لعدمِ استعمالِ هذا الشيءِ، وإمّا لعدمِ الحاجةِ إليه، فتكونُ الألفاظُ التي خفّ استعمالُها أو بَطُلَ، موتى، أو أصبحَ منها ألفاظٌ على طريقِ الموتِ، فعلينا إذاً أن نواريَ الألفاظَ التي لَفَظَت أنفاسَها الأخيرةَ، ونشذِّبَ الألفاظَ التي تدبّ فيها الحياة.

ولمّا كانَ واقِعُ القرآنِ الكريم يختلفُ عن واقعِ البَشَرِ، مِنْ حيثُ إنّ ألفاظَهُ تدلّ على معانٍ لها وقعٌ فريد، فإنَّ الخلودَ مكتوبٌ لهذا القرآنِ الكريمِ الذي لمْ يلاحِظْ أحدٌ أنّهُ يُسْتطاعُ أخْذُ لفظةٍ واحدةٍ منه واعتبارها في عدادِ الأمواتِ، ولا لفظة وُلِدَتْ حديثاً لتخلف لفظةً قديمةً لم تَعُدْ تُسْتَعْملُ. إنّ هذا يدلّ دلالةً قاطعةً على أنّ العالمينَ لا يستطيعونَ أنْ يأتُوا بمثلِهِ ولو كانَ بعضُهُم لِبعْضٍ ظهيراً.

ومما يلفت النظر تماسُكُ الوقْعِ على النّفْسِ معَ المعنى، في اللّفظة الواحدة، مثل كلمة «ضيزى» فنادراً ما تُستعملُ حالياً لمَعْنَيَي جائرةٍ وظالمةٍ. وهاتانِ كلمتان شاعَ استعمالهما حالياً: ولكنّك لا تستطيعُ أن تحكم أنّ لفظةً من هاتين اللفظتينِ تحلّ محلّ كلمة «ضيزى» لأن «ضيزى» عندما وُضِعَت، راعت المعنى معَ النسج البلاغيّ، ومع وقعٍ معيّنٍ على النّفسِ. نَعم هو نسْجٌ بلاغيّ انفردَ بهِ القرآنُ الكريمُ.

﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا[1] كَثِيرًا﴾[2].

والدليلُ على أنّ القرآنَ مِنْ عِندِ الله عقليّ، فالقرآنُ واقعٌ محسوسٌ، ويمكنُ للعقْلِ أنْ يدركَ أنّهُ من عند الله. إنه كلامٌ عربيّ في ألفاظِهِ وجُمَلِهِ، والعربُ نطقوا بكلام منهُ الشِّعْرُ بأنواعِه، ومنهُ النثرُ بأنواعِهِ، وكَلاَمهم مُدوّنٌ في الكُتُبِ، ومنقولٌ عنهمُ استظهاراً، نقله الخلفُ عنِ السّلَفِ، ورواهُ بعضُهم عن بعْضٍ، فهو إمّا أنْ يكونَ من طرازِ كلامِهِمْ، من حيثُ هو، فيكونُ قدْ قالَهُ عربيّ بليغٌ، وإمّا أن يكونَ من غيرِ طِراز كلامِهِمْ فيكونُ الذي قَالَهُ غيرُ العربِ. وهو إمّا أن يقدِرَ العربُ

(١) اختلافاً كثيراً أي: اختلاف ناقص، اختلاف تفاوت أو اختلاف تلاوة، أو جميع هذه الاختلافات.
(٢) سورة النساء، الآية: ٨٢.

فيقولوا مثلهُ، وإمّا أنْ يعجزوا عن أنْ يقولوا مثلهُ، مع أنّهُ كلامٌ عربيّ. فإن قالوا مِثْلَهُ، فيكونُ كلامَ بشرٍ مثلهم، وإنْ عجزُوا عَنِ الإتْيَانِ بمثلِهِ، مع أنّهُ كلامٌ عربيّ، وهمْ فُصحَاءُ العربِ وبلغاؤهم، لم يكُنْ كلامَ بشرٍ. والنّاظِرُ في القُرآنِ، وفي كلامِ العربِ، يجدُ أنّ القرآنَ طرازٌ خاصّ مِنَ القَولِ، لمْ يسبِقْ للعربِ أن قالوا مثلهُ، ولا أتوا على هذا النمطِ منَ القولِ بشيءٍ، لا قَبْلَ نزولِ القرآنِ ولا بَعْدَهُ، فدلّ ذلكَ على أنّ العربَ لم يقولوا هذا القولَ فهو إذاً كلامُ غيرهم. وقد ثَبَتَ، بالتّواتُرِ الذي يُفيدُ القطْعِ واليقينَ، أنّ العربَ عجزُوا عن أنْ يأتوا بمثلِ القرآنِ معَ تحدٍّ لهمْ فقد قالَ: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾(١). وقالَ: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾(٢) وقالَ: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾(٣) وعلى الرغم منْ هذا التحدّي الصّارِخِ، فإنّهمْ عجزُوا عنْ أنْ يأتوا بمثلِهِ. وإذا ثَبَتَ أنّ القرآنَ لم يقُلْهُ العربُ، ولم يستطيعوا أنْ يأتوا بمثلِهِ، فقدْ ثَبَتَ أنّهُ مِنْ عِنْدِ الله.

هوَ كلامُ الله لأنهُ يستحيلُ أنْ يقولَهُ غيرُ العربِ لأنّهُ كلامٌ عربيّ ولأنّهُ أعْجَزَ العربَ. ولا يُقالُ إنّه كلامُ محمّدٍ، لأنّ محمّداً عربيّ ومنَ العربِ، فإذا ثبتَ العجزُ على جنسِ العربِ، فقد ثبتَ العجزُ عليهِ. وطرازُ التّعبير من حيثُ الألفاظُ والجُمَلُ يخْضَعُ لهُ كلّ إنسانٍ، بحَسَبِ ما هو مُتَعَارَفٌ عليهِ في عَصْرِهِ أَوْ ما رُوِيَ عن كلامِ السابقينَ لهُ، وحينَ يُجَدِّدُ في التّعبيرِ، فإنّما يجدّدُ في استعمالِ الألفاظِ والتعابيرِ لمعانٍ جديدةٍ أوْ بقالبٍ جديدٍ؛ ويستحيلُ أنْ ينطقَ بما لم يسبقْ ما أحسّهُ. والمشاهدُ في طِرازِ القرآنِ أنّ التعبيرَ فيهِ، من حيثُ الألفاظُ والجملُ، لم يكنْ معروفاً في عصرِ الرُّسولِ، ولا من قبلِهِ، لدى العربِ، فيستحيلُ عليه كبَشَرٍ

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٣.
(٢) سورة يونس، الآية: ٣٨.
(٣) سورة هود، الآية: ١٣.

أنْ ينطِقَ بشيءٍ لمْ يسبِقْ أنْ وقَعَ عليه حسّهُ، لاستحالَةِ ذلك عقلاً. فيستحيلُ أنْ يكونَ طرازُ التّعبيرِ القرآنيّ، من حيثُ الألفاظُ والجُمَلُ، صادراً عن محمد ﷺ، ما دام لم يسبقْ لحسّهِ أنْ وقَعَ عليهِ، فيكونُ القرآنُ كلامَ الله، وقد أتى به محمّدٌ من عنده، وذلكَ ثابتٌ بالدليلِ العقليّ، حيثُ نزلَ القرآنُ، وثابتٌ بالدليلِ نفسه، لأنَّهُ ما يزالُ مُعجزاً للبشر عنْ أنْ يأتوا بمثلِهِ، ولا يزالُ هذا الإعجازُ ثابتاً بالحسِّ. والحاصلُ أنّ القرآنَ إمّا أن يكونَ مِنَ العربِ، أوَ مِن محمدٍ، أو مِنَ الله، ولا يمكنُ أن يأتيَ من غير هؤلاءِ الثلاثةِ. أما إنّهُ مِنَ العربِ، فباطلٌ، لأنهم عجزُوا عنِ الإتيان بمثلهِ، وأقرّوا بعجزِهم، وما زالوا حتى اليوم عاجزينَ عنِ الإتيانِ بمثلهِ، وعليه فإمّا أنْ يكونَ منْ محمّدٍ وإمّا مِنَ الله عزّ وجلّ. وما محمدٌ إلاَ واحدٌ منَ العربِ، ومهما سما العبقريّ فإنّهُ لا يمكنُ أنْ يخرجَ عن عصرهِ كليّاً؛ فإذا عجزَ العربُ عجزَ محمّدٌ لأنّه واحدٌ منهمْ. وقد رُوِيَ عن محمدَ ﷺ بطريق التواترِ قولُهُ: «**مَنْ كَذَبَ عليّ مُتَعَمِّداً فَلْيَتَبَوَّأْ مقعَدهُ مِنَ النّارِ**»[1] وإذا قورنَ كلامُ محمد بالقرآنِ لا يظهرُ أيّ تشابهٍ بين الكلامين، فدَلّ ذلك على أنّ القرآن لَيس كلامَ محمّدٍ، وهو ما يُثبِتُ أنّهُ كلامُ الله.

على أنّ جميعَ الشعراء والكتّاب والفلاسفة والمفكّرينَ في العالَم يبدأُونَ بأسلوب فيهِ بعضُ الضَّعْفِ، ثمّ يأخُذُ أُسْلُوبُهُمْ في الارتفاعِ إلى أنْ يصلُوا إلى ذرْوَةِ قُدْرَتِهِمْ؛ ولذلكَ يكونَ أُسلوبُهُمْ مختَلِفاً قُوَّةً وضَعْفاً، فَضلاً عَنْ وجُودِ بعضِ الأفكارِ السّخيفَةِ والتعابير الركيكةِ في كلامِهِمْ، في حين نجدُ القرآنَ منْ أوّلِ يوْم نزلَتْ فيه أوّلُ آية: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾[2] إلى آخرِ آية: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[3] في الذروةِ مِنَ البلاغةِ والفصاحةِ وعلوّ الأفكارِ وقُوّةِ التعبيرِ. ولا تجدُ فيه تعبيراً واحداً ركيكاً ولا فكراً واحداً سقيماً، بل هوَ على نسقٍ واحدٍ. وكلّهُ في

(١) صحيح مسلم رقم ١٠.
(٢) سورة العلق، الآية: ١.
(٣) سورة المائدة، الآية: ٣.

الأسلوبِ، جملةً وتفصيلاً، كالجُمْلَةِ الواحدة، ممّا يدلّ على أنّهُ فوقَ كلامِ البشرِ المُعرّضِ للاختلافِ في التعبيرِ والمعاني، وذلكَ يثبت أنه كلامُ ربّ العالمينَ. إن القرآنَ اعتَمَدَ في الدّعوةِ على أساسٍ فطريٍّ؛ ثمّ خاطبَ النّاسَ بما يتّفِقُ ومداركهم، لأنّ في النّاسِ العالِمَ والجاهلَ والذكيّ والبسيطَ، وهؤلاءِ جميعاً مدعوّون ليُؤْمنوا بالله إيماناً عقليّاً، وبالقرآنِ الكريمِ عن طريقِ العقلِ.

وحينَ نزلتْ آياتُ القرآنِ الكريم على رسول الله ﷺ، وبلّغها للناسِ آمنَ بها المسلمونَ وحفِظوها عنْ ظهرِ قلْبٍ، ولمْ يَرَوْا فيها أيّ تناقض يحتاجُ إلى التدقيقِ، بل فهِموا كلّ آيةٍ في الجانبِ الذي جاءت تصفهُ أوْ تقرّرهُ، فكانتْ منسجمةً في واقِعِها، وفي نفوسهم، وقد آمنوا بها وصدّقوها وفهِموها فهماً مجملاً، واكتَفَوا بهذا الفَهْمِ، واعتبروها وصفاً لواقعٍ أو تقريراً لحقائقَ.

﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾[١].

القُرآن الكريم: نزولُه ـ جمعُه ـ رسمُه

نزلَ القرآنُ على النبيِّ محمد ﷺ مُفَرّقاً في مُدّة ثلاث وعشرينَ سنةً، وكانَ نُزُولُهُ تارةً يتتابعُ، وتارةً يتراخى.

وإنما نزلَ مُنجّماً[٢]، ولم يُنزّلْ دفعةً واحدةً لحكمة ذكرها الله تعالى في القرآنِ الكريم قال: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً ۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۖ﴾[٣]، أي كذلكَ أُنزل مُفَرّقاً نُقوّي بتفريقِهِ فؤادكَ حتى تعيَهُ وتحفظه.

وقال تعالى: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا﴾[٤] أي على مهلٍ وتؤدَةٍ وتَثَبّتٍ نزلناه تنزيلاً على حسب الحاجةِ ووقع الحوادث.

---

(١) سورة الملك، الآية: ١٤.

(٢) مُنَجّماً أي متفرقاً على دفعاتٍ متتالية.

(٣) سورة الفرقان، الآية: ٣٢.

(٤) سورة الإسراء، الآية: ١٠٦.

جمع القرآن

لقد ثبتَ بالدليلِ اليقينيِّ الجازم أنّ النبيَّ ﷺ حين التحق بالرفيق الأعلى كان القرآنُ كلُّهُ مكتوباً في الرِّقاعِ[١] والأكتافِ[٢] والعسبِ[٣] واللخافِ[٤]، وكان كلُّه محفوظاً في صدورِ الصحابَةِ رضوانُ الله عليهمْ. فقد كانت تنزلُ الآيةُ أو الآياتُ فيأمرُ حالاً بكتابتها بينَ يديهِ. وكان لا يمنعُ المسلمينَ مِنْ كتابةِ القرآنِ غيرَ ما كانَ يُمليهِ على كتَّاب الوحي كما هو حالُنا اليومَ عندما نكتبُ كتابةً عاديّةً فيكونُ رسمُها رسماً إملائياً لا رسماً قرآنياً. أَخرجَ مسلمٌ مِنْ حديثِ ابنِ مسعودٍ قال: قالَ رسولُ الله ﷺ: «**لا تكتبُوا عنّي شيئاً غَيْرَ القرآن**». وكانَ ما يكتُبُه كتَّابُ الوحي مجموعاً في صحفٍ. قالَ تعالى: ﴿رَسُولٌ مِّنَ ٱللَّهِ يَتْلُواْ صُحُفًا مُّطَهَّرَةً﴾[٥] أيْ يقرأُ قراطيسَ مطهَّرةً مِنَ الباطلِ فيهَا مكتوباتٌ مستقيمةٌ قاطعةٌ بالحقِّ والعدلِ. وقالَ تعالَى: ﴿كَلَّآ إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ * فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُ * فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ * مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ * بِأَيْدِى سَفَرَةٍ * كِرَامٍ بَرَرَةٍ﴾[٦]. أيْ أنَّ هذهِ التذكرةَ مثبتةٌ في صحفٍ مكرّمةٍ عند الله مرفوعةِ المقدارِ منزهةٍ عن أيدي الشياطين، قد كُتبتْ بأيدِي كتبةٍ أتقياء. وقد ترك ﷺ جميعَ ما بينَ دَّفَّتَي المصحفِ مكتوباً قد كُتِبَ بينَ يَدَيْه. عن عبدِ العزيزِ بنِ رفيعٍ قال: دخلتُ أنا وشدادُ بْنُ معقلٍ على ابنِ عباسٍ رضيَ الله عنهما. فقال له شدادُ بنُ معقل: أَتَرَكَ النبيُّ ﷺ مِنْ شيءٍ؟ قالَ: مَا تركَ إلاّ ما بينَ الدَّفَّتَيْن. قالَ ودخلتُ على محمد بنِ الحنفيَّةِ فسألَناهُ فقال: مَا تركَ إلاّ ما بينَ الدَّفَّتَيْن. فالإجماعُ منعقدٌ علَى أنَّ جميعَ آياتِ القرآنِ في سُوَرِهَا قَدْ كُتبتْ بَيْنَ يَدَي الرسولِ ﷺ حينَ كانَ ينزِلُ بهَا الوحيُ مُباشرةً، وَأَنهَا كُتِبَتْ في صُحُف. وَتُوُفِّيَ الرسولُ الأَعْظمُ وَهُوَ قريرُ العينِ علَى القرآنِ معجزتِهِ الكبرى الّتي قامتْ حُجَّةً علَى

(١) الرِّقَاع: واحدتها الرُّقعة بالضم وهي ما يكتب عليه كرقّ الغزالِ سابقاً والورقِ حاضراً.
(٢) الأَكتاف: مفردها كتف: عظم عريض خلف المنكب.
(٣) العَسب: جريدة من النخل كُشطَ خوصُها أي ورقُها.
(٤) اللِّخاف: بالكسر حجارة بيض رقاق واحدتها لَخْفَة بوزن صَحْفَة.
(٥) سورة البينة، الآية: ٢.
(٦) سورة عبس، الآية: ١١ ـ ١٥.

العربِ وعلى العالَم أجمعَ. وَلَمْ يكنْ يخشَى على آياتِ القرآنِ الضياعَ لأَنَّ اللَّهَ سبحانَهُ وتعالَى حفظَ القرآنَ بنصٍّ صريح: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾(١) ولأنهُ كانَ قَدْ ثبَّتَ هذهِ الآياتِ كتابةً بين يديهِ في صُحفٍ وحِفْظاً في صدورِ الصحابةِ رضوانُ الله عليهمْ. فكانت الصحفُ بعد وفاةِ رسول الله ﷺ عندَ أبي بكرٍ ـ كونه خليفة ـ حتّى توفّاهُ الله ثمَّ عندَ عمَرَ في حياتِهِ ثمَّ عندَ حفصةَ بنتِ عمر أمِّ المؤمنين حَسَبَ وصية عمرَ رضي الله عنهم وأرضاهم.

في السنةِ الثانية أوِ الثالثةِ مِنْ خلافةِ عثمانَ، أيْ فِي سنةِ خمسٍ وعشرينَ للهجرةِ كان حذيفةُ بنُ اليمانِ يغازِي أهلَ الشام في فتحِ أرمينيةَ وأذربيجانَ معَ أهلِ العراق، فأفزعَه اختلافُهمْ في قراءةِ القرآن. فإنهُ رأَى أهلَ الشام يقرأُونَ بقراءةِ أُبَيِّ بنِ كعبٍ فيأتونَ بِمَا لَمْ يسمعْ أهلُ العراق، ورأَى أهلَ العراقِ يقرأُون بقراءةِ عبدِ الله بنِ مسعودٍ فيأْتُونَ بِمَا لَمْ يسمعْ أهلُ الشّام، فيكفِّرُ بَعْضُهُمْ بعضاً. وَإِنَّ اثنينِ من أهل الشام اختلفَا في آيةٍ من سورةِ البقرةِ: قرأَ هذَا: وأتمُّوا الحجَّ والعمرةَ لله، وقرأَ هذا: وأتِمُّوا الحجَّ والعمرةَ للبيتِ، فغضبَ حذيفةُ واحمرَّتْ عيناهُ. وَقَدْ حدَّثَ ابنُ شهابٍ أنَّ أنَسَ بنَ مالكٍ حدّثَهُ أَنَّ حذيفةَ بْنَ اليمانِ قَدِمَ على عثمانَ رضي الله عنه فقال لهُ: يا أميرَ المؤمنينَ أَدْرِكْ هذهِ الأُمّةَ قبلَ أنْ يختلفُوا في الكتابِ اختلافَ اليهودِ والنصارَى. فأرسلَ عثمانُ إلى حفصةَ أنْ أرسلي إلينَا الصُّحفَ نَنْسخْهَا في المصاحِفِ ثُمَّ نردَّهَا إليكِ فأرسلَتْ بها حفصةُ إِلى عثَمانَ فأمرَ زيدَ بنَ ثابتٍ وعبدَ الله بنَ الزبيرِ وسعيدَ بنَ العاصِ وعبدَ الرحمنِ بنَ الحارثِ بنِ هشامٍ فنسخُوهَا، وَعندَما انتَهَوْا مِنْ نَسْخِها ردها عثمان إلى حفصة، وأرسل إلى كلِّ أفق بِمصحفٍ وأَمَرَ بِمَا سواهُ مِنَ القرآنِ في كلِّ صحيفةٍ أوْ مصحفٍ أنْ يُحرق. وَقَدْ كانَ عددُ النُّسخِ الّتي نُسِخَتْ سبعَ نُسخ، فقد كُتبتْ سبعةُ مصاحفَ إلى مكةَ وإلى الشامِ وإلى اليمنِ وإلى البحرينِ وإلى البصرةِ وإلى الكوفةِ وَحُبِسَ بالمدينةِ واحدٌ.

وعلَى هذَا لَمْ يكنْ عملُ عثمانَ جمعاً للقرآنِ وإنما هو نسخٌ ونقلٌ لِعَيْنِ مَا

(١) سورة الحجر، الآية: ٩.

نُقِلَ عن رسولِ الله ﷺ كما هو. فإنه لم يصنع شيئاً سِوَى نسخ سبع نُسَخ عن النُّسخةِ المحفوظةِ عندَ حفصةَ أمِّ المؤمنينَ، وجمَعَ الناسَ عَلَى هذا الخطِّ والإملاء وحدَهُما ومُنعَ أيَّ خط أو إملاءٍ غيرِهما. واستقرَّ الأمرُ على هذهِ النسخةِ خطاً وإملاءً، وهما عينُ الخطِّ والإملاءِ اللذين كُتبتْ بهما الصحفُ الّتي كُتبتْ بينَ يَدَيْ رسولِ الله ﷺ حِينَ نَزَل الوحيُ بِهَا. ثمّ أخذَ المسلمونَ ينسخونَ عَنْ هذهِ النُّسخِ لَيْسَ غَيْر، وَلَمْ يبقَ إلاَّ المصحفُ الذي أمر عثمان بِرسمِهِ. وَلَمّا وُجِدَتِ المَطابعُ صارَ يُطبعُ المصحفُ عَنْ هذهِ النسخةِ بنفسِ الخطِّ والإملاءِ.

فيكون المصحف الّذي هو بينَ أيدينا هُوَ عينَهُ الّذي نزلَ علَى رسولِ الله ﷺ. وَهُوَ عينُهُ الّذي كانَ مكتوباً في الصحفِ الّتي كُتبتْ بَيْنَ يَدَيْ رسولِ الله ﷺ، وَهُوَ عينُهُ الّذي نَسَخَ عنهُ عثمانُ النُّسخَ السَّبع وأمرَ أنْ يُحْرقَ ما عدَاهَا، وَهُوَ عينُهُ القرآنُ الكريمُ في ترتيبِ آياتِهِ بالنسبةِ لبعضِهَا وترتيبِهَا في سُوَرِهَا وفي رسمِهِ وإملائِهِ. وأَمَّا النُّسخةُ الّتي أملاهَا رسولُ الله ﷺ عَنِ الوحي وَجُمِعَتْ صحفُها وجرَى النَّسخُ عَنْهَا، فإنّها ظلَّتْ محفوظةً عندَ حفصةَ أُمِّ المؤمنينَ إلى أنْ كانَ مروانُ والياً على المدينةِ. عن ابن شهاب قَال: أخبرني سالمُ بنُ عبدِ الله بنِ عمرَ قالَ: «كانَ مروانُ يُرسِلُ إلى حفصةَ ـ يعني حينَ كانَ أميرَ المدينةِ مِنْ جهةِ مُعاوية ـ يسألُها الصّحُفَ الّتي كُتبَ فيها القرآنُ فتأَبَى أن تُعطيَهُ. قالَ سالمٌ: فلّما تُوفيتْ حفصةُ ورجعنَا مِنْ دَفْنِها أرسلَ مروانُ بالعزيمةِ إلى عبدِ الله بنِ عمرَ لَيُرْسِلَنَّ إليهِ تلكَ الصحُفَ، فأرسلَ بِها إليهِ عبدُ الله بنُ عمرَ فأمرَ بِهَا مروانُ فَشُقِّقَتْ. وقالَ إنّما فعلتُ هذَا لِأنّي خَشِيتُ إنْ طالَ بالناسِ زمانٌ أنْ يرتابَ في شأنِ هذهِ الصحفِ مُرتابٌ».

رَسْمُ المُصحف

رسمُ المصحفِ توقيفيٌّ لا تجوزُ مخالفتُه. والدليلُ على ذلكَ أنَّ النبيَّ ﷺ كانَ لهُ كُتَّابٌ يكتبونَ الوحيَ. وقد كتبُوا القرآنَ فعلاً بهذا الرسم وأقرّهُمُ الرسولُ على كتابتِهِمْ. ومضَى عهدُهُ ﷺ والقرآنُ على هذهِ الكِتْبَةِ لم يحدثْ فيهِ تغييرٌ ولا

تبديلٌ، مَعَ أنّ الصحابةَ قد كَتَبُوا القرآنَ، وَلَمْ يُرْوَ عَنْ أحدٍ أنّهُ خالفَ هذه الكِتْبَةِ، إلى أن جاءَ عثمانُ في خلافتِهِ فاستنسخَ الصحفَ المحفوظةَ عندَ حفصةَ أمِّ المؤمنينَ في مصاحفَ على تلك الكِتْبَةِ، وأمرَ أنْ يُحرقَ ما عداها مِنَ المصاحِف. إنّ تلك الكِتبة هي توقيفية عن الله عز وجلّ. ولذلكَ لا يقالُ لماذَا كُتبتْ كلمةُ «الرِّبَا» في القرآنِ بالواوِ والألفِ «الرِّبَوا» وَلَمْ تُكْتَبْ بالياءِ أو الألف. وَلاَ يُقَالُ مَا هُوَ سببُ زيادةِ الألفِ في «مائة»، وزيادةِ الألفِ في «سعَوْا» بِالحجِّ ونقصانِها مِنْ «سعَوْ» بسبأ، وزيادتِهَا في «عَتَوْا» ونقصانِهَا مِنْ «عَتَوْ» في الفرقانِ وزيادَتِهَا في «آمنُوا» وإسقاطِهَا مِنْ «بَاءُو» و«جاءُو» و«فاءُو» بِالبقرةِ، وزيادتِهَا في «يعفُوا الّذي» ونقصانِهَا مِنْ «يعفُو عنهمْ» في النساء. ولا يقالُ كذلكَ ما هُوَ وجهُ حذفِ بعضِ أحرفٍ مِنْ كلماتٍ متشابهةٍ دونَ بعضٍ: كحذفِ الألفِ مِنْ «قُرءناً» بيوسفَ والزُّخرفِ وإثباتِهَا في سائِرِ المواضِع، وإثباتِ الألفِ بعدَ واوِ «سمٰوات» في فُصّلتْ وحذفِهَا مِنْ غيرِها؛ وإثباتِ الألفِ في الميعادِ مطلقاً وحذفِهَا مِنَ الموضعِ الّذي في الأنفال، وإثباتِ الألفِ في «سراجاً» حيثُمَا وقعَ وحذفِهَا مِنْ موضعِ الفُرقان. فهذَا الاختلافُ في كتابةِ الكلمةِ الواحدةِ بينَ سورةٍ وسورةٍ مِنْ حيثُ الرسمُ مَعَ عدمِ اختلافِ المعنَى واللفظِ دليلٌ علَى أَنهُ فعلٌ مردُّهُ إلى السَّماعِ لا إلى الاجتهادِ والفهمِ، وكلُّ مَا كَانَ مردُّهُ إلى السَّماعِ فهوَ توقيفيّ. وَلَمْ يُنقلْ خلافٌ في رسمِ المصحفِ على هذهِ الكِتْبَةِ الّتي كُتِبَتْ بينَ يَدَيِ الرَّسولِ، كَمَا لَمْ يُنقلْ خلافٌ في ترتيبِ الآياتِ، ممَّا يدلُّ علَى أنَّ الرسمَ توقيفيّ. فإقرارُ الرسولِ على هذهِ الكِتْبَةِ، وإجماعُ الصحابةِ عليهَا، وواقعُ الاختلافِ في رسمِ الكلمةِ الواحدةِ بَيْنَ سورةٍ وسورةٍ مَعَ اتّحادِ اللفظِ والمعنَى، كلُّ ذلكَ دليلٌ واضحٌ على أنَّ هذَا الرسمَ الَّذي عليهِ المصحفُ هُوَ رسمٌ توقيفيٌّ يجبُ أنْ يُلْتَزَمَ وحدَهُ، وَيَحرُمُ أنْ يُكتبَ المصحفُ على رسمٍ غيرِ هذَا الرسم، فلا يجوزُ العدولُ عنهُ مطلقاً. ولا يقالُ إنَّ الرسولَ كانَ أُميّاً فلا يعتبرُ تقريرُهُ لها، لأنَّ لهُ كُتَّاباً يعرفونَ الخطوطَ فكانُوا يصفونَها له، عِلاوةً على أنهُ كانَ يَعْرِفُ أشكالَ الحروفِ كما وردَ في بعضِ الأحاديث. علَى أنَّ كتابةَ كُتّابِهِ للكتبِ الّتي كانَ يرسلُها للملوكِ والرؤساءِ كانتْ

على رسم الكتابةِ العاديّة، وعلى غيرِ الرسم الّذي كانُوا يكتبونَ بهِ الصحفَ الّتي يكتبونَ فيهَا القرآنَ حينَ نزولِهِ، مَعَ أنَّ المُمْلِيَ واحدٌ والكتابَ هُمُ هُمُ. أمّا كتابةُ القرآنِ استشهاداً، أوْ كتابتُهُ علَى اللوحِ للتعليمِ أو غيرُ ذلكَ ممّا يُكتبُ في غيرِ المصاحفِ، فَهُوَ جائزٌ لأنَّ الإقرارَ مِنَ الرسولِ والإجماعَ مِنَ الصحابةِ حصلَ في المصحفِ وَحْدَهُ دونَ غيرِه، ولا يقاسُ عليهِ لأنهُ أمرٌ توقيفيٌّ لغيرِ علّة، فلا يدخُلُه القياس.

أمّا أنْ نقولَ: قولُهُ تعالى: ﴿إِذْ تَلَقَّوْنَهُۥ بِأَلْسِنَتِكُمْ﴾[1] قد قُرِىءَ «تُلِقُونَهُ» فهذا مخالفٌ للرسم، فضلاً عَنْ كونِهِ مخالفاً للمبنى والمعنَى. إذْ إنَّ معنى «تَلَقَّونَهُ» مأخوذٌ من تلقَّيتُ الحديثَ مِن فلان أيْ أخذتُهُ منهُ وقبلتُهُ مِنْ غيرِ دليل. وأمّا «تَلِقُونهُ» فمعناها مأخوذٌ من «وَلِقَ» أَيْ أسرعَ. والولَقُ: الإسراعُ. يقالُ: وَلِقَ الرجلُ يَلِقُ وَلَقاً: أسرعَ. وَوَلِقَ في الكذِبِ: استمرَّ فيه.

كذلكَ أنْ يُقرأَ أَوْ يُكتبَ قولُهُ تعالى: ﴿أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ﴾[2] «يرتعِ» فهذا مخالفٌ أيضاً للرّسم فضلاً عن مخالفتِهِ للمبنى والمعنى. فكلمةُ «يرتعِ» من رتعتِ الماشيةُ في المَرعى أيْ أكلتْ وشربتْ ما شاءَتْ مِنْ عشبٍ وماءٍ. ويُشارُ للإنسانِ بمعنى التّنعُّم. فيكونُ معنَى الآيةِ: يلعبْ ويتنعّمْ بالطعامِ والشرابِ والهواءِ العليل.

وأما قولُهُمْ «يرتعْ» مِنْ رعَى، فأصلُ الرَّعْي هو حِفْظُ الحيوانِ: إِمَّا بغذائِهِ الحافِظِ لحياتِهِ، وإِمَّا بِذَبِّ العدوِّ عنه. يُقالُ: رَعَيْتُهُ أَيْ: حَفِظْتُهُ وأدرتُ شؤونَهُ. وأَرْعَيْتُهُ: جعلتُ لَهُ مَا يُرْعَى مِنَ النّبات.

وأمّا لماذا شُكِّلَتْ بِنَظَرِهِمْ «يرتعْ» بسكونِ آخرِها فلأنّها جاءتْ جواباً للطلب في فعلِ «أرْسِلْهُ». وفي حالِ «يرتعِ» تكونُ الكلمةُ مجزومةً بحذفِ حرفِ العلة مِنْ آخِرِها لأن أصلها «يَرْتَعي».

(١) سورة النور، الآية: ١٥.
(٢) سورة يوسف، الآية: ١٢.

القراءاتُ هي باختلافِ اللّهَجاتِ لا بتغييرِ الرّسم

اختلافُ اللّهَجَاتِ يكونُ في الفتحِ والإمالةِ والتفخيمِ والهمزةِ وكسرِ حروفِ المضارعةِ وقَلبِ بعضِ الحروفِ وإشباعِ ميم الذكور وإشمام[١] بعض الحركات. مِنْ ذلكَ قولُهُ تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ﴾[٢] وقولُهُ: ﴿بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُۥ﴾[٣] قُرِئَ بإمالةِ (أتِي) و(موسِي) و(بلِي) نحو الكسر. وقولُهُ تعالى: ﴿خَبِيرًۢا بَصِيرًا﴾ بترقيقِ الرّاءينِ. (والصلاة) و(الطلاق) بتفخيمِ اللاّمين.

وهذا كلُّهُ كانَ يتوقَّفُ على السمعِ فقط، لا على الرَّسم والكتابة. ويبقى الرسمُ توقيفيًّا عن الله الحكيم العليم. وعندما نسمعُ اليومَ أنّ القرآنَ الكريمَ يُرسمُ حَسَبَ القراءاتِ فهذا يعني أنّهُ يوجدُ بينَ أيدي المسلمينَ رسومٌ متعدّدةٌ للقرآنَ. وهنا نسألُ هؤلاءِ القائلينَ برسم القرآن حسب القراءة: لماذا أمرَ الخليفةُ عثمانُ رضي اللَّهُ عنه، وبموافقةٍ منَ الصحابة كلِّهم، بحرقِ كلّ الصحفِ الأخرى ما عدا تلكَ الّتي نُسِختْ مِنَ المصحفِ الأساسيّ؟ ولو كان جائزاً أن يُكتَبَ القرآنُ الكريمُ بأكثرَ من رسم واحد ما اعتمد المسلمون هذه النسخة الأساسيّة وحدها على مرِّ الأجيال فاتّقُوا اللَّهَ يا عبادَ اللَّهِ في كتابِ اللَّهِ الكريم. واعلمُوا عِلماً يقينيًّا أنّ القرآنَ الكريمَ: جَمْعَهُ ورَسْمَهُ وبيانَهُ وقرآنَهُ وترتيبَ آياتِهِ وسُوَرِهِ.. إنَّ جميعَ هذا توقيفيٌّ منَ الله العليِّ العظيم لقولهِ تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ﴾[٤] وقوله: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾[٥] وقوله سبحانه: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[٦]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[٧] مِنْ كلّ تحريفِ وتصحيفٍ وتغييرٍ وتبديلٍ وزيادةٍ أو نُقصان.

---

(١) الإشمام عند القرّاء أو النحاة: الإشارةُ إلى الحركةِ بالشفة مِنْ غير تصويتٍ وذاك بأنْ تُضمَّ الشفتانِ بعد الإسكانِ في المرفوعِ والمضمومِ من غيرِ صوت.

(٢) سورة طه، الآية: ٩.

(٣) سورة القيامة، الآية: ٤.

(٤) سورة القيامة، الآية: ١٧.

(٥) سورة القيامة، الآية: ١٩.

(٦) سورة فصلت، الآية: ٤٢.

(٧) سورة الحجر، الآية: ٩.

ونختمُ قولنا أخيراً بسؤالنا لهؤلاء الذين قالوا بوجود أكثر من رسم واحدٍ للقرآنِ الكريمِ: هل كانت تلك النسخةُ الأساسيةُ التي اعتُمدت مكتوبةً برسمينِ أو أكثر؟

الإعجاز

الإعجازُ هو أنْ تضعفَ القُدرةُ الإنسانيةُ في محاولَةِ المعجِزةِ، وأن يستمرَّ هذا الضّعفِ على تراخي الزّمنِ وتقدّمهِ. فكأنّ العالمَ كلّهُ في العجزِ إنسانٌ واحدٌ.

إعجاز القرآن الكريم

لا يُشْرِكُ العلماءُ معهُ كِتاباً، في خَطَرِهِ ومنْزِلَتِهِ، وبُعْدِ غَوْرِهِ، وإحكامِ ترْتيبهِ، وقُوّةِ حُجّتِهِ، وبَسْطِ عبارتِهِ، وتوثيقِ سَرْدِهِ.

فكأنّ القرآنَ قطعةٌ واحدةٌ، على خلاف ما أنتَ واجدٌ في كلامِ كلِّ بليغٍ، مِنَ التفاوُتِ باخْتِلافِ الوُجوهِ التي يُصرّفُهُ فيها، والعلوّ في مَوْضعٍ، والنزول في موضعٍ، ثمّ ما يكونُ مِنْ فترَةِ الطبْعِ ومسْحَةِ النفسِ، في جهةٍ بعثَ عليها الملَلُ، أو جهةٍ استأنفَ فيها النشاط.

وقدْ يتحدّى القرآنُ أهلَ البيانِ في عباراتٍ قارعةٍ محرجة، ولهجةٍ قويّةٍ جزْلةٍ[١] مُرْغمةٍ أنْ يأتوا بمثلهِ أو سورَةٍ منهُ، فما فعَلوا، ولو استطاعُوا لما تأخروا، لشدّة حِرْصِهِمْ على تكذيبهِ ومعارضَتِهِ، بكُلِّ ما ملكتْ أيمانهمْ واتسَعَ لهُ إمكانُهُمْ. هذا العجزُ الوضيعُ بعدَ ذاكَ التحدّي الصّارخ هوَ أثرُ تلك القدرةِ الفائِقةِ. وهذا السّكوتُ الذليلُ، بعد ذلكَ الاستفزازِ الشّامخ، هو أثَرُ ذلكَ الكلامِ العزيز..

والقرآنُ هو اللّفْظُ المنزّلُ على سيّدنا محمد ﷺ بما يدلّ عليهِ مِن معانيهِ. فالمعنى وحدَه لا يُسمّى قُرآناً، واللّفظُ وحدَهُ لا يَتَأَتّى أنْ يكونَ دونَ معنًى مُطلقاً، لأنّ أصلَ الوَضْعِ في اللّفْظِ إنما هوَ في الدّلالَةِ على معنى مُعَيّنٍ، ولذلكَ وصفَ اللَّهُ القرآنَ بوصْفِ لفظه فقال عنهُ: إنّهُ عربيّ في قولهِ: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾[٢]

(١) الجزْل: ضدّ الركيك.
(٢) سورة يوسف، الآية: ٢.

وقالَ: ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾[١] والعربيّةُ وصفٌ لِلَفْظِ القرآنِ لا لمعانيهِ، لأنّ معانيَهُ معانٍ إنسانيّةٌ، وليست معانيَ عربيّةً. وهي للإنسانِ وليْسَتْ للعربِ فقط.

ولا يصحّ أنْ يُقالَ عن كتابةِ بَعْضِ معانيهِ بغير اللغةِ العربيّةِ: إنّها قرآنٌ؛ فعربيّةُ القرآنِ حتميّةٌ وهِيَ عربيّةُ لَفْظِهِ فَحسب. والقرآنُ معجزةُ النبيّ محمّد عليهِ الصّلاةُ والسّلامُ: وليسَ بمعجزٍ للعربِ الذينَ كانوا في أيّامِ الرّسول فقط، ولا للعربِ وحدَهمْ في كلِّ مكانٍ وزمانٍ؛ بل هو معجزةٌ للنّاسِ أجمعينَ لا فرْقَ في ذلكَ بين قبيلٍ وقبيلٍ؛ لأنّ الخطابَ للنّاسِ أجمعينَ. قالَ تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾[٢] ولأنّ آياتِ التحدّي عامّةً تقولُ: ﴿وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾[٣] وذلكَ يَشمُلُ النّاسَ جميعاً، ولأنّ القرآنَ أخْبَرَ عَنْ عجْزِ الجنِّ والإنس، فقال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾[٤] وعجزَ العَربُ عَنْ أنْ يأتوا بمثلِ هذا القرآنِ، وعجزَ الناسُ جميعاً عن أن يأتوا بمثلِهِ.

وكانَ العرَبُ إذا سَمِعوا القرآنَ أقبلُوا عليهِ مأخوذينَ بسحْرِ بلاغَتِهِ حتى إنّ الوليدَ بنَ المُغيرةِ قالَ للناسِ، وقدْ سمِعَ النبيَّ ﷺ يقرأُ القَرآنَ: «**والله ما مِنْكُم رجلٌ أعْرَفُ بالأشعارِ مني، ولا أعْلَمُ برَجزِهِ وقصيدِهِ مني، واللَّهِ ما يُشْبهُ الذي يقولُهُ شيئاً مِنْ هذا؛ والله إنّ لقولِهِ الذي يقولُه لحلاوةً، وإنّ عليهِ لَطَلاوَةً، وإنّهُ لمورقٌ أعلاه، مغدقٌ أسْفَلُهُ، وإنّهُ ليعلو ولا يُعْلى عليه**»، معَ أنّ الوليدَ لمْ يؤمنْ وأصرَّ على كُفْرِهِ. فالإعجازُ آتٍ من ذاتِ القرآنِ، لأنّ الذينَ سمعوهُ والذينَ يسمعونه إلى يوم القيامةِ يشهدونَ ويتحيّرونَ مِنْ قوّةِ تأثيرِهِ، وقُوّةِ بلاغَتِهِ، لمجرّدِ سماعِهِمْ له: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾[٥] ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً

(١) سورة فصلت، الآية: ٣.
(٢) سورة سبأ، الآية: ٢٨.
(٣) سورة هود، الآية: ١٣.
(٤) سورة الإسراء، الآية: ٨٨.
(٥) سورة الزمر، الآية: ٦٧.

فَأَنۢبِذۡ إِلَيۡهِمۡ عَلَىٰ سَوَآءٍۚ﴾[١] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمۡۚ إِنَّ زَلۡزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيۡءٌ عَظِيمٞ ۝١ يَوۡمَ تَرَوۡنَهَا تَذۡهَلُ كُلُّ مُرۡضِعَةٍ عَمَّآ أَرۡضَعَتۡ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمۡلٍ حَمۡلَهَا وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ ٱللَّهِ شَدِيدٞ﴾[٢] وهكذا تُتْلى آيةٌ مِنَ القرآنِ أو آياتٌ فإذا بألفاظِها وأُسلوبها ومراميها تستغْرق أحاسيسَ الإنسانِ وتستولي عليهِ. وإعجاز القرآنِ أظهر ما يَظْهَر في فصاحتَه وبلاغَتِهِ وارتفاعِهِ إلى دَرَجةٍ مدهِشَةٍ، ويتجلَّى ذلكَ في أُسلوبِ القرآنِ المُعْجزِ؛ فإنّ في أُسلوبهِ، من الوضوح والقوّةِ والجمالِ، ما يعجز البشر عَنْ أَنْ يصِلُوا إليهِ. ومع كونِهِ طرازاً خاصّاً ونسيجاً منفرداً واضحاً كلّ الوضوح تجده يقول: ﴿وَيُخۡزِهِمۡ وَيَنصُرۡكُمۡ عَلَيۡهِمۡ وَيَشۡفِ صُدُورَ قَوۡمٖ مُّؤۡمِنِينَ﴾ ويقول ﴿لَن تَنَالُواْ ٱلۡبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَۚ﴾.

ولوْ نُظِمَتِ الآيتانِ لكانتا بيتينِ مِنَ الشّعرِ:

ويُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عليهِم ... وَيشفِ صدور قوم مُؤمنين

لن تنالُوا البِرَّ حتى ... تُنْفِقُوا مما تُحِبُّون

ولكنّهما ليستا شعْراً، وإنما هما نوعٌ من النثْر فريدٌ. وفي الوقتِ الذي تجدُ القرآنَ يقولُ هذا النوعَ منَ النثرِ تجدُهُ يقولُ: ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَٱلطَّارِقِ ۝١ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلطَّارِقُ ۝٢ ٱلنَّجۡمُ ٱلثَّاقِبُ ۝٣ إِن كُلُّ نَفۡسٖ لَّمَّا عَلَيۡهَا حَافِظٞ ۝٤ فَلۡيَنظُرِ ٱلۡإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۝٥ خُلِقَ مِن مَّآءٖ دَافِقٖ ۝٦ يَخۡرُجُ مِنۢ بَيۡنِ ٱلصُّلۡبِ وَٱلتَّرَآئِبِ﴾[٣].

وهوَ نثر بعيدٌ عن الشّعرِ كلّ البعْدِ. وبينما تجده يقولُ في مكان.

﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ وَلَوۡ أَنَّهُمۡ إِذ ظَّلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ جَآءُوكَ فَٱسۡتَغۡفَرُواْ ٱللَّهَ وَٱسۡتَغۡفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُواْ ٱللَّهَ تَوَّابٗا رَّحِيمٗا﴾[٤] فيطيلُ الفقْرَةَ والنّفس في النثرِ. تَجِدُهُ يقولُ في مكانٍ آخر: ﴿وَٱلشَّمۡسِ وَضُحَىٰهَا ۝١ وَٱلۡقَمَرِ إِذَا

(١) سورة الأنفال، الآية: ٥٨.
(٢) سورة الحج، الآيتان: ١ و٢.
(٣) سورة الطارق، الآيات: ١ إلى ٧.
(٤) سورة النساء، الآية: ٦٤.

نَلَىٰهَا ﴿٢﴾ وَٱلنَّهَارِ إِذَا جَلَّىٰهَا ﴿٣﴾ وَٱلَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰهَا﴾[١] فيُقَصّرُ الفقْرَةَ والنّفَسَ في النّثرِ مع أنّ كُلاًّ منهما نُثِرَ في فقرات. وبينما تجدُهُ يُبدعُ في النثر المرسَلِ حيثُ يقَولُ: ﴿۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ ۛ وَمِنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ ۛ سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّٰعُونَ لِقَوْمٍ ءَاخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ ۖ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ مِنۢ بَعْدِ مَوَاضِعِهِۦ ۖ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَٰذَا فَخُذُوهُ وَإِن لَّمْ تُؤْتَوْهُ فَٱحْذَرُواْ ۚ وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتْنَتَهُۥ فَلَن تَمْلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ۚ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ ۚ لَهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا خِزْىٌ ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[٢] تجِدُهُ يُبدعُ في النّثرِ المُسَجّع، حيثُ يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ ﴿١﴾ قُمْ فَأَنذِرْ ﴿٢﴾ وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ﴿٣﴾ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴿٤﴾ وَٱلرُّجْزَ فَٱهْجُرْ ﴿٥﴾ وَلَا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ ﴿٦﴾ وَلِرَبِّكَ فَٱصْبِرْ﴾[٣] ثمّ يتسامى في الازدواجِ، فيقول: ﴿أَلْهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ ﴿١﴾ حَتَّىٰ زُرْتُمُ ٱلْمَقَابِرَ﴾[٤].

ويُطيلُ، فيقولُ: ﴿قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ ﴿١٧﴾ مِنْ أَىِّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ﴿١٨﴾ مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُۥ فَقَدَّرَهُۥ ﴿١٩﴾ ثُمَّ ٱلسَّبِيلَ يَسَّرَهُۥ ﴿٢٠﴾ ثُمَّ أَمَاتَهُۥ فَأَقْبَرَهُۥ ﴿٢١﴾ ثُمَّ إِذَا شَآءَ أَنشَرَهُۥ ﴿٢٢﴾ كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَآ أَمَرَهُۥ﴾[٥] وبينما يسير بسجعةٍ معيّنةٍ، إذا هو يعدلُ عنها بسجعَةٍ أُخرى، مثل: ﴿فَإِذَا نُقِرَ فِى ٱلنَّاقُورِ ﴿٨﴾ فَذَٰلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ ﴿٩﴾ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٍ﴾[٦] ثمّ يعدلُ في الآيةِ التي بعدها مُباشرةً، فيقولُ: ﴿ذَرْنِى وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴿١١﴾ وَجَعَلْتُ لَهُۥ مَالًا مَّمْدُودًا ﴿١٢﴾ وَبَنِينَ شُهُودًا ﴿١٣﴾ وَمَهَّدتُّ لَهُۥ تَمْهِيدًا ﴿١٤﴾ ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ ﴿١٥﴾ كَلَّآ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ لِـَٔايَٰتِنَا عَنِيدًا ﴿١٦﴾ سَأُرْهِقُهُۥ صَعُودًا﴾[٧] وبعدها يعدل إلى غيرها مباشرةً، فيقولُ: ﴿إِنَّهُۥ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ﴿١٨﴾ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿١٩﴾ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ﴾[٨] وهكذا إذا تَتَبّعْتَ جميعَ القرآنِ وجدتَهُ ملتزماً شيئاً ممّا

(١) سورة الشمس، الآيات: ١ ـ ٤.
(٢) سورة المائدة، الآية: ٤١.
(٣) سورة المدثر، الآيات: ١ ـ ٧.
(٤) سورة التكاثر، الآيتان: ١ و٢.
(٥) سورة عبس، الآيات: ١٧ ـ ٢٣.
(٦) سورة المدثر، الآيات: ٨ ـ ١٠.
(٧) سورة المدثر، الآيات: ١١ ـ ١٧.
(٨) سورة المدثر، الآيات: ١٨ ـ ٢٠.

في أُسلوبِ العربِ، من شعرٍ أوْ نَثرٍ في مختَلِفِ الأنواعِ، لكنْ لا يشبهُ أيّ قولٍ من أقوالِ العربِ شعراً أو نثراً، ولا يُشبِهُ أيّ قولٍ منْ أقوالِ البشرِ. إنّكَ تجدُ أسلوبَهُ واضحاً قويّاً جميلاً يؤدّي المعاني بكيفيّةٍ معيّنةٍ من التعبيرِ ويصورها أدقّ تصوير. فتجدُهُ حينَ يكونُ المعنى رقيقاً، مثل: ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا ۝٣١ حَدَآئِقَ وَأَعْنَٰبًا ۝٣٢ وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا ۝٣٣ وَكَأْسًا دِهَاقًا﴾[1] يأتي بالألفاظِ الرقيقةِ والجملِ السلسةِ؛ وحينَ يكونُ المعنى جَزْلاً مثل: ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ۝٢١ لِّلطَّٰغِينَ مَـَٔابًا ۝٢٢ لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحْقَابًا ۝٢٣ لَّا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا ۝٢٤ إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا ۝٢٥ جَزَآءً وِفَاقًا﴾[2] يأتي بالألفاظ الفخمَة والجُمَل الجزْلَةِ. وحينَ يكونُ المعنى مُسْتَنْكَراً يأتي باللفظ المُسْتَنْكَرِ لهذا المعنى، فيقولُ: ﴿أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ ۝٢١ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ﴾[3] ويقولُ: ﴿وَٱغْضُضْ مِن صَوْتِكَ ۚ إِنَّ أَنكَرَ ٱلْأَصْوَٰتِ لَصَوْتُ ٱلْحَمِيرِ﴾[4] وقدْ صاحَبَتْ تأديةُ المعنى، بهذهِ الكيفيّةِ مِنَ التعبيرِ التي تصوّرُ المعاني، مراعاةَ الألفاظِ ذاتِ الجرْسِ الذي يُحرّكُ النّفْسَ، عند تصورها لهذهِ المعاني وإدراكِها، ولذلكَ كَانَتْ تبعثُ في السّامعِ المُدركِ، لعُمْقِ هذهِ المعاني وبلاغةِ التعبيرِ، خشوعاً عظيماً، حتى كاد بعضُ المفكّرينَ العربِ منَ البُلغاءِ أنْ يسجدوا لها، على الرغمِ من كُفْرِهِمْ وعنادِهِمْ.

إنَّ المدَقِّقَ في أَلفاظ القرآنِ الكريم وجُمَلِهِ يجدُ أنّهُ يراعي، عند وضع الحروفِ مع بعضها، الأصواتَ التي تَحْدُثُ منها عند خروجها من مخارجها، فيجعلُ الحروفَ المتقاربَةَ المخارج متقاربةَ الوضعِ في الكلمَةِ والجملَةِ، وإذا حصلَ تباعدٌ بينَ مخارِجها، فصلَ بيْنَها بحرفٍ يُزيلُ وَحْشَةَ الافتعال، وفي نفسِ الوقتِ يجعلُ حرفاً محبّباً، من مخرجٍ خفيفٍ على الأذن، يتكرّرُ كاللازمةِ في الموسيقى، فلا يقولُ كالباعق المُتدفّقِ، وإنما يقولُ: كَصَيّبٍ، ولا يقول: «الهعخع» وإنما يقولُ: «سندس» ولا يقولُ «كالبعاق» بل يقولُ: «كمزن». وإذا

(١) سورة النبأ، الآيات: ٣١ ـ ٣٤.
(٢) سورة النبأ، الآيات: ٢١ ـ ٢٦.
(٣) سورة النجم، الآيتان: ٢١ ـ ٢٢.
(٤) سورة لقمان، الآية: ١٩.

اقتضى الأمرُ أنْ يستعملَ الحروفَ المتباعدةَ وضعَها في المعنى الذي يليقُ بها، ولا يؤدي غيرها؛ مثل كلمة «ضيزى»، إذْ لا تنْفَعُ مكانها كلمة «ظالمة»، ولا «جائرة»، مع أنّ المعنى واحدٌ. ومع هذه الدقّة في الاستعمالِ فإنّ الحرفَ الذي يجعلُهُ لازمةً يردُ في الآياتِ واضحاً في التردّد. فآيةُ الكرسيّ، مثلاً، تردّدت اللاَّمُ فيها ثلاثاً وعشرين مرّةً بشكلٍ محبّبٍ يؤثّرُ في الأذُنِ حتى تُرْهَفَ للسماع وللاستزادةِ من هذا السماعِ.

وهكذا تجدُ أنّ القرآنَ طرازٌ خاصّ، وتجدُه يُنْزِلُ كلّ معنى مِنَ المعاني في اللفظ الذي يليقُ به وبالألفاظ التي حولَهُ، والمعاني التي معهُ، ولا تجدُ ذلكَ يختلفُ في آيةٍ منْ آياتِهِ، فكان إعجازُه واضحاً في أُسلوبِهِ؛ فهوَ طرازٌ خاصّ منَ القولِ لا يُشْبِهُ كلامَ البشرِ، ولا يُشْبِهُهُ كلامُ البشرِ، منْ حيثُ إنزالُ المعاني في الألفاظِ والجُمَلِ اللائقةِ بها، ومنْ حيث وقعُ ألفاظِهِ على أسماعِ مَنْ يُدْرِك بلاغَتَها ويتعمّقُ في معانيها، فيخشعُ حتى يكاد يسجدُ لها، وعلى أسماع من لا يدركُ ذلكَ فيأسِرُهُ جرْسُ الألفاظِ في نسقٍ يخشعُ له السامع قَسراً، ولو لمْ يُدْرِكْ معانيه، ولذلك كان معجزةً، وسيظلّ مُعجزَةً، حتى قيامِ الساعةِ.

مِن القُرآن الكريم: «سورة التكوير»

تعالج ثلاث حقائق لا تنقطع صلتها بالعقيدةِ والإيمان:

١ ـ حقيقة الانقلاب الكونيّ:

﴿إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ ۝١ وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتْ ۝٢ وَإِذَا ٱلْجِبَالُ سُيِّرَتْ ۝٣ وَإِذَا ٱلْعِشَارُ عُطِّلَتْ ۝٤ وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ ۝٥ وَإِذَا ٱلْبِحَارُ سُجِّرَتْ ۝٦ وَإِذَا ٱلنُّفُوسُ زُوِّجَتْ ۝٧ وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ۝٨ بِأَىِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ ۝٩ وَإِذَا ٱلصُّحُفُ نُشِرَتْ ۝١٠ وَإِذَا ٱلسَّمَآءُ كُشِطَتْ ۝١١ وَإِذَا ٱلْجَحِيمُ سُعِّرَتْ ۝١٢ وَإِذَا ٱلْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ ۝١٣ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّآ أَحْضَرَتْ﴾[1].

(١) سورة التكوير، الآيات: ١ ـ ١٤.

٢ ـ حقيقة الوحي الخالد والدعوة العالمية:

﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلۡخُنَّسِ ۝١٥ ٱلۡجَوَارِ ٱلۡكُنَّسِ ۝١٦ وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ ۝١٧ وَٱلصُّبۡحِ إِذَا تَنَفَّسَ ۝١٨ إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ ۝١٩ ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي ٱلۡعَرۡشِ مَكِينٖ ۝٢٠ مُّطَاعٖ ثَمَّ أَمِينٖ ۝٢١ وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجۡنُونٖ ۝٢٢ وَلَقَدۡ رَءَاهُ بِٱلۡأُفُقِ ٱلۡمُبِينِ ۝٢٣ وَمَا هُوَ عَلَى ٱلۡغَيۡبِ بِضَنِينٖ ۝٢٤ وَمَا هُوَ بِقَوۡلِ شَيۡطَٰنٖ رَّجِيمٖ ۝٢٥ فَأَيۡنَ تَذۡهَبُونَ ۝٢٦ إِنۡ هُوَ إِلَّا ذِكۡرٞ لِّلۡعَٰلَمِينَ ۝٢٧ لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ﴾[1].

٣ ـ حقيقة الإرادة الإنسانية المرتبطة بمشيئة الله العليم الحكيم:

﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾.

أما الانقلابُ الكونيّ فيبدُو في مَطْلَعِ السّورَةِ هائلاً مُرَوِّعاً، يشمُلُ الشّمسَ التي بَردَتْ وانطفأتْ شعلتُها، والنجومَ التي اندثَرَتْ وانْطَمَسَ ضياؤها، والجبالَ التي نُسِفَتْ وذُرّيَتْ هباءً في الهواءِ، وسُيِّرَتْ كالسرابِ ومرّتْ مرّ السّحابِ، والنوقَ الحبالى في شهرِها العاشرِ وقد أُهْمِلَتْ من الفزعِ في كلّ مكانٍ مع أنها لدى العربي أجودُ النّياقِ، والوحوشَ الشاردةَ في الشعابِ، وقدْ تجمّعَتْ منَ الهوْلِ وتلاصقَتْ منها الجنوبُ، والبحارَ التي التهَبَتْ مياهُها حتى تفجّرت بالنيرانِ، وفاضتْ بالحممِ والمُحْرقاتِ، والأرواحَ المتجانِسَةَ، وقد انضمّ بعضُها إلى بعضٍ، في زُمَرٍ وأزواجٍ، والأنثى التي وُئِدَتْ في غلْظَةٍ يطرحُ عليها وحدَها سؤالاً، وتخصّ وحدها بالاستجوابِ: ما سِرّ وأدها، وكيفَ يكونُ حسابُ مَنْ أقْدَمَ عليهِ، وهي على قيْدِ الحياةِ.

ويشمُلُ هذا الانقلابُ الكونيّ، أيضاً، نَشْرَ صُحُفِ الأعمال حتى لا تخفى يومئذٍ خافيةٌ، وإزاحةَ السّقفِ المرفوعِ في القبّةِ الزرقاءِ، وتسعيرَ الجحيمِ، وإذْكاءً حرِّها بوقودِها من النّاسِ والحجارَةِ وتقريبَ الجنّةِ مِنَ السّعداءِ، حتى لتبدو كالعروسِ في زينَتِها تغْري خطيبها بالدنوِّ منها والالتصاقِ بها واستنشاق عبيرِها،

(١) سورة التكوير، الآيات: ١٥ ـ ٢٨.

فيومئذٍ تعْلَمُ كلّ نفْسٍ ما قدّمتْ وأخّرَتْ، وما أحضرتْ معها من زادٍ يخفِّفُ عنها شيئاً من العذابِ.

وتمهيداً لذكرِ الحقيقةِ الثانيةِ المتعلّقة بالوحي وطبيعتِهِ، ينتقلُ السياقُ إلى قسم رشيقٍ أنيقٍ بمشاهد منَ الكونِ، خلعَتْ عليها الحياةَ وقذفت فيها الرُّوحَ. فبالكواكبِ التي تجري في السّماءِ ثمّ تعودُ لتُوَارى في أفلاكها كأنّها الظباءُ تعدو رشيقةً ثمّ تَرْجِعُ إلى كُنُسِها فتختبىءُ فيها وتلتمسُ الرّاحةَ بعدَ العَدْوِ الشّديدِ وبالليلِ الذي لَفّ الكونَ بسوادِهِ حتى باتَ لا يَرى نَفْسَهُ ولا يُبْصِرُ دبْرَهُ فهوَ يتخبّطُ في سُراهُ تَخَبّطَ الأعمى ويجسّ بيدِهِ كلّ شيءٍ في الظّلامِ مجسّةَ الأعمى، وبالصبحِ الذي وُلِدَ بعدَ ذهابِ الليلِ فأبْصرَ النّورَ وتحرّكَ وتفتَّحَ قلبُهُ للحياةِ، فخفَقَ وتنفّسَ بهذه المشاهد الكونيّةِ الحيّةِ، أقْسَمَ الله أنْ لا دخلَ لمحمّد في الوحْي، وإنّما يُلقّنُهُ إيّاهُ بأمْرِ ذي العَرْشِ مَلَكٌ كريمٌ، لهُ منَ القوّة ما يمكنُهُ من حمل أمانةِ السماءِ إلى أهلِ الأرْضِ، ولهُ منَ المكانَةِ ما يجعلُهُ مُطاعاً مِنَ الملائكةِ جميعاً في الملإِ الأعلى. وبهذه المشاهدِ الحيّةِ أقسمَ الله أنَّ محمّداً أمينٌ على الوحي، راجحُ العقلِ وقد صاحبهُ أهلُ مكّةَ أربعينَ عاماً قبلَ أنْ يَبْعَثَهُ، فعرفوهُ وسمّوهُ الصادقَ الأمينَ؛ وها هو ذا الآنَ يُخبرهُم بأنّه رأى مَلَكَ الوحي بعينه، في الأفقِ الواضحِ المبينِ الذي لا يرتفعُ عندهُ البَصَرُ ولا يطغَى؛ فكيف يظنونَ به الظنونَ وكيفَ يزعُمُونَ أنّهُ مجنونٌ تتنزّلُ عليهِ الشياطينُ؛ وفي هذا المقطعِ نفسه يذكّرُ الله أهلَ مَكّةَ بأنّ هذا الوحيَ لم يُوَجَّهْ إليهم وحدَهُمْ، بلْ هوَ دعْوَةٌ عالَميّةٌ، لا بدّ أن تنتصرَ مهما قاوموها الآنَ وطاردوا المؤمنين. وباب هذه الدعوةِ مفتوحٌ على مصراعيهِ لكلِّ مَنْ أرادَ أنْ يستقيمَ على الحقّ والهدى.

أمّا الحقيقَةُ الثالثة فقد خُتِمَتْ بها سورةُ التكويرِ بآيةٍ واحدةٍ حاسمة جازمةٍ، قرَّرَتْ بأنّ الإرادةَ الحقيقيّةَ الفاعلةَ هي إرادة الله سُبْحانَهُ وتعالى، فما لأحدٍ إرادةٌ منفصلةٌ عن إرادَةِ العليم الخبيرِ، بلْ هوَ الذي قدّرَ فهدى وألهمَ الإنسانَ إرادةً بها يختار، ولولاها لما شُرِّفَ بالتكليفِ.

«الدّيالكتيك» وَالتطوّر

الديالكتيك: كلمةٌ مأخذوةٌ منَ الكلمَةِ اليونانيّة (ديالِيغو) ومعناها «المحادثةُ والمجادلةُ والحوارُ». والتطوّرُ لغةً التحوّلُ من طورٍ إلى طورٍ، أو من حالٍ إلى حال، قال تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾[1] أي خلقكمْ طوراً نطفةً، وطوراً علقةً، إلى آخرِهِ.

وكانَ الديالكتيك يعني في عهدِ الأولينَ الوصولَ إلى الحقيقةِ، باكتشافِ المُتناقضاتِ التي يتضمنّها استدلال الخَصْم؛ وكانَ بعضُ الفلاسفةِ الأولينَ يعتبرونَ أنّ اكتشافَ الفكرِ والمصادمَة بينَ الآراءِ همَا خَيرُ وسيلةٍ لاكتشافِ الحقيقةِ.

أما الفلاسفة المحدثون فإنهم يقولون إنّ العالَمَ بطبيعته ماديّ، وإنّ حوادثَ العالمِ المُتعدّدَةَ هي مظاهرُ مختلفةٌ للمادّةِ المُتحرّكَةِ؛ والعلاقاتُ المتبادلةُ بينَ الحوادثِ وتكييفُ بعضِها بعضاً، كما تُقرّرُ الطريقةُ الديالكتيكيّةُ، هي قوانين ضروريّةٌ لتطوّرِ المادّةِ المُتحرّكةِ، والعالمُ يتطوّرُ تبعاً لقوانينِ حركةِ المادّةِ، ولا يحتاجُ إلى أيّ عقل كلي.

يقولُ انجلس: «إنّ الفَهْمَ المادّي يعني، بكلِّ بساطةٍ، فَهْمَ الطّبيعةِ كما هيَ، دونَ أيةِ إضَافَةٍ غريبةٍ»؛ وحينَ قرأ لينين المفهومَ الماديّ عند فيلسوفِ العهد

(١) سورة نوح، الآية: ١٤.

القديم هيراقليط الذي يقولُ إنّ: «العالم واحدٌ لمْ يخلقْهُ أيّ إلٰه أو إنسان، وقد كانَ ولا يزالُ وسيكونُ شعلةً حيّةً إلى الأبدِ تشتعلُ وتنطفىء، تبعاً لقوانينَ معيّنَةٍ»، حينَ قرأ لينين هذا، قالَ: «يا لهُ مِنْ شرحٍ رائعٍ لمبادىء الماديّةِ الديالكتيكيّةِ».

ولمّا أنكروا وجود خالقٍ مدبّرٍ، لهذهِ الحياةِ على اختلافِ مظاهرها، بدأوا بالتكهّنِ القائلِ: «فمن المحتملِ أنّ أولى الكائناتِ الحيّةِ التي عاشتْ على الأرضِ كانتْ عبارةً عن جزْئياتٍ بسيطةٍ من مادّةِ البروتين، وهيَ المادّة الأساسيّةُ في تكوين أجسامِ الكائناتِ الحيّةِ كافّة.

ثمّ أخذوا يتساءلونَ: «أليسَ منَ الممكنِ أنْ تكونَ جرثومةُ الحياةِ الأولى قد وصلتْ إلى عالمنا الأرضيّ مِنْ بعضِ الأجْرامِ الفلكيّة البعيدةِ؟» ولكنّ اللورد كالفني العالمَ الإنكليزيَّ المشهورَ قالَ: «يُحْتَمَلُ كثيراً أنْ تكونَ الحياةُ قد وصلتْ إلى عالمنا الأرضي منْ عوالمَ أُخرى» ومثل هذا القول، من مثلِ هذا العالمِ، لم يَدَعْ أيّ لبس عند أيّ مفكّرٍ بأنّ كلّ ما وضعوهُ وركّزوا عليه سيرَهُم في حياتهم الدنيا منْ عقائِدَ وآراء ومفاهيمَ، كانَ احتمالاتٍ وتكهّناتٍ فقطْ.

وإليكُمْ بعضَ نماذجَ عنْ أشهرِ العلماءِ: يقولُ سيلتر وداروين وجيرالد هيرد ما معناه:

«إنّ الحياةَ على الكرةِ الأرضيّةِ لمْ تظْهَرْ، أولَ ما ظهرتْ على الأرضِ، وإنّما تكوّنَتْ في البحرِ وانتَشرتْ منه إلى الأرض.

ولمّا ارْتَقَتْ أشكالُ الحياةِ في البحرِ وتمكّنَتْ مِنَ التّسَلّلِ إلى الأرضِ، لم تفعلْ هذا بطريقة مباشرةٍ، بلِ انتقلتْ منَ البحارِ إلى أنهارِ المياهِ العذبةِ ومنها تسلّلَتْ إلى الأرْضِ».

وفي رأي سيلتر: أنّ هذه العمليّةَ تَمّتْ منذُ حوالي (٣٠٠) مليون سنة. ويقول سيلتر إنّ بعضَ الأشكال الحيّةِ أنشأتْ لِنَفْسِها في ذلك الوقتِ (رئةً) لتتمكن بها من مقاومة القحط والجفاف ومع ذلك عادت هذهِ الأشكالُ (برئتها) إلى الماءِ منْ جديدٍ بينما ظلّتْ عمليّةُ التطوّرِ تسيرُ في مجراها الطّبيعيّ. وكوَّنتِ

الأسماكُ زعانفَ لها وتطوّرَتْ هذه الزّعانفُ معَ الزمنِ إلى سيقانٍ، فظهَرَتْ بذلكَ الحيواناتُ البرمائيّةُ؛ وكانَ غرضُ الطبيعةِ من تكوينِ تلكَ السيقانِ لتلكَ الأسماك تمْكينَها منَ الحصولِ على الغذاءِ منَ البركِ والمستنقعاتِ، فلمْ يكنِ الغرضُ في بادىءِ الأمرِ تمكينَها منَ المشيِ.

إلاّ أنّ هذهِ الحيواناتِ البرمائيّةَ أصبَحَتْ منَ النَّاحيَةِ العلميّةِ أصلاً في سلسلةِ التطوّراتِ التي انتَهَتْ بظهورِ الإنسانِ.

ويقولُ: إنّ على الأرضِ أكثرَ منْ مليونِ نوعٍ منَ الحيواناتِ، ولكنّ الإنسانَ هو أرقى الأنواعِ وأذكاها؛ وقد قطعَ صِلتهُ بأسلافِهِ منذُ حوالي مائةِ مليون سنة، ولم يكنْ لهُ مُخّهُ الحالي، منذُ حوالي ربع مليون سنةٍ، فلو حدَثَ أنْ جاءَ مخلوقٌ منَ الكواكِبِ الأخرى إلى الأرض خلال الـ ٥٠٠ مليون سنةٍ الماضيةِ ما كان ليجدَ عليها أيّةَ حياةٍ ذكيّة.

ولمثل هذا ذهبَ جيرالد هيرد مصوّرُ الحياةِ البشريّةِ، في أحد مؤلّفاتهِ حيثُ رأى أن الحياةَ تبدأُ في البحرِ.

نظرية التطوّر والارتقاء

وهيَ التي تبنّاها داروين، يقولُ: «إنّنا من سلالةِ القرودِ أوْ على الأقلّ من سلالةِ حيوانٍ شبيهٍ بالقردِ، ومنذُ مليونِ سنةٍ بدأتْ إحدى سلالاتِ القردة تتطوّرُ تطوّراً بطيئاً وئيداً، انتهى بإنجاب (الإنسان الشبيه بالقردِ) الذي ظَهَرَ منذُ نحو (مائتي ألفِ سنةٍ) وامتازَ عنْ أجدادِهِ بقدْرتِهِ على التفكير والابتكارِ، وعلى النطق والكلامِ، وعلى المشي مُنْتَصباً على قدميه، وبناءُ القرودِ العُليا يُشبِهُ بناء الإنسانِ، في كثيرٍ منْ الأمورِ التشريحيّةِ».

هيَ استنتاجاتٌ استخلصوها من خلالِ مشاهدتهم للحفريّات والتجاربِ التي أجروها.

وهذا يعودُ لعدم تمييزهم بينَ الطريقةِ العلميّةِ والطريقةِ العقليّةِ. فكانَ الخطأ أنهم بنوا عقائدهم على أساسٍ من الطريقةِ العلميّةِ وَحْدها.

الطبيعة

يتلخص البحث في الطبيعة من النظرة الديالكتيكية، حسب آراء الشيوعيين، في أربع نقاطٍ:

النقطة الأولى: إن الطبيعة كلٌّ واحدٌ متماسكٌ ترتبط فيه الأشياء والحوادث فيما بينها ارتباطاً تاماً.

الثانية: إن الطبيعة ليست في حالةٍ سكونٍ، بل هي في حالة تطوّر وتغيّر دائمين.

الثالثة: إن حركة التطور هي تطور ينتقل من تغيرات ضئيلة وخفية إلى تغيرات كيفيّة بشكل سريع وفجائي.

الرابعة: إن كلّ الأشياء وحوادثها تحوي تناقضات داخلية.

النقطَة الأولى

فهم يقولون: إن الديالكتيك لا يعتبرُ الطبيعةَ تراكماً عرضياً للأشياءِ، وإنّ حوادثَ بعضها منفصلٌ عن بعض، أو أحدها منعزل مستقل عن الآخر، بل يعتبر الطبيعة كلًّا واحداً متماسكاً، ترتبط فيه الأشياءُ والحوادثُ ارتباطاً عضوياً، ويتعلّق أحدها بالآخر، ويكونُ بعضُها شرطاً لبعضٍ بصورة متقابلة. لذلك يعتبرون أنّ أيّ حادثٍ من حوادثِ الطبيعةِ لا يمكن فهمه إذا نظر إليهِ منفرداً بمعزلٍ عن الحوادثِ المحيطةِ بهِ. إذ إن أي حادث في أي ميدانٍ من ميادين الطبيعةِ يمكن أن ينقلبَ إلى عبث فارغ لا معنى له إذا نظر إليه بمعزلٍ عن الشروطِ التي تكتنفُهُ، وإذا فصل عن هذه الشروطِ. وعلى العكس يمكنُ فهمُ أي حادث من الحوادث وتبريرهُ إذا نظر إليه من حيث ارتباطُه ارتباطاً لا ينفصمُ بالحوادثِ المحيطةِ به. أي إذا نظر

إليه كما تحدده وتكيّفه الحوادثُ التي تحيطُ بهِ. وهذا يعني أنَ الشَّمسَ مرتبطةٌ ارتباطاً لا ينفصمُ بحركتها وبحركةِ الكواكب المحيطة بها، ويعني أن الإنسانَ مرتبط بالبلدِ الذي يعيش فيه ارتباطاً لا ينفصم، ويعني أنّ الحياةَ الموجودة في الكائنِ الحيّ مرتبطةٌ بحلولها في الكائنِ الحيّ إنْ إنساناً أو حيواناً أو شجرة ارتباطاً لا ينفصم، وأنه لا يمكن فهم الشيءِ إلا بالحادثة التي تكتنفُهُ. كما لا يمكنُ فهم الحادثة إلا بالشيء والأشياء التي تكتنفُها. فيكون الشيء كما تحدّده الحوادث أو الأشياء التي تحيط به، وليس كما تحدّده ماهيّته.

الرَّد على النطقة الأولى

فهذه النقطةُ إن هي إلاّ مجرّد فروض، فإنّ الطبيعةَ هي مجموعُ الأجرام ومجموع النظام الذي تسير عليه، وبالنسبة لكوكب الأرض التي نعيش عليها هي عبارة عن القوانين التي تُسيّر الأرض وما فيها من قابليات الحياة مع الأرض والأشياء التي عليها. فهذه الطبيعةُ أي الأشياء وقوانينها كلٌّ متماسك الأجزاء من حيثُ الكونُ كلّهُ، ومن حيثُ الأرضُ كلّها، ومن حيث كلّ كوكب بوصفِهِ كلاًّ. أما من حيثُ كلّ كوكبٍ ومن حيثُ الأرضُ بالذاتِ، فإنها، في أشيائها وقوانينها الخاصّة بها، غيرُ مرتبطةٍ بغيرها، بل هي من هذه الجهة منعزلة عن غيرها، وتعيش في وسط يتعلّق بها وحدها من أشياء وقوانين، وإن كان ذلك يجري ضمن الإطار العام الجامع للكون. وكذلك الأشياء التي على الأرض مع قوانينها فإنها من حيث كل شيء فيما يتعلّق به منفردةً عن غيرها، ولكل شيء قوانين خاصة به، وغير مرتبطٍ بغيرِهِ، وإن كان ذلك يجري ضمن قوانين الأرضِ ثم ضمن قوانين الكون، وهذا فيما يتعلق بالكوكبِ وبالأرضِ بالذات قد ظهر جليّاً بشكل ملموس بعد رحلات الفضاءِ، حيث قد ثبت انقطاعُ الوزن عند وصولِ الشخص إلى مكان تعادل الجاذبيات، فلم تعد جاذبيّة الأرض تؤثر فيه، إذ في النقاط التي تتعادل فيها جاذبية كوكبين أو أكثر تنعدم الجاذبية فيكونُ الشخصُ كأنه خرج من جاذبية الأرضِ فلم تعدْ قوانينُها تؤثّر فيه، وهذا يعني أن للأرضِ قوانينَ

خاصّةً بها غير مرتبطَةٍ بغيرها، أي بغير الأرض من الكواكب، وتجري بشكل منفرد، وإن كان لها قوانين أخرى مرتبطة بغيرها من الكواكب. فكل كوكب مرتبط مع غيره بقوانينَ ومنفصل عن غيره بقوانين خاصة به غير مرتبطة بغيره. وهو فيما يتعلق بالأشياء والحوادث على الأرضِ واضح ملموس، فالزلازلُ في تركيا لم يتأثر بها لبنان، والبراكينُ في جهة ما لا تتأثر بها جهة أُخرى، وما يجري على الحيوان لا يجري على الإنسان، فالحيوان يمشي على أرجل متعددة، ويفقد الإدراك العقلي، ويعيش حسب الطاقةِ الحيويةِ من غرائز وحاجات عضويةٍ، والإنسان يمشي على رجليه ويستعمل يديه على خلاف استعمال رجليه، ويملك الإدراك العقلي، وسلوكه في الحياة إنما هو حسب مفاهيمِهِ وليس حسب غرائزِهِ وحاجاتِهِ العضوية فحسب. وما عليه الجمادات غير ما عليه الكائن الحيّ، فالجمادات لا تحتاج إلى غذاء والكائن الحي يحتاج إلى غذاء، والجمادات لا تحسّ، وبعض الكائنات الحيّة تحس، والجمادات ليست لديها طاقة حيوية من غرائز وحاجات عضوية. ثم إن الإنسان نفسه يسير في الحياةِ من حيثُ الخلقُ على قوانينَ واحدةٍ، ولكنه يسير في معيشتِهِ وعلاقاتِهِ على أَنظمةٍ مختلفةٍ، وهو يتمتّعُ بالاختيار التامِّ لما يريدُ من نظام، ومن تفكيرٍ ومن عيش. وليس مرتبطاً بالطبيعة ارتباطاً جبرياً، وليست هي التي تسيّره في عيشِهِ، بل هو الذي يسير من نفسه مختاراً. ومن هنا كانت هذه النقطة مجرد فرض. فإنهم لما رأوا أن الكون متماسك الأجزاء من حيثُ سيرُهُ ضمن قوانين معينة، وأن كوكب الأرض متماسك الأجزاء من حيث سيره ضمن قوانين معينة، قالوا إن الطبيعة كلّ متماسك الأجزاء، ونسوا أن هذه الكلية إنما هي في الكلية أي من حيثُ الكونُ كُلّهُ، أما من ناحية الأمور الخاصةِ بالأشياءِ فإنها متميزة عن غيرها، ومنفردة. فالأرض متميزة عن الزهرة ومنفردة وغير مرتبطة ارتباطاً حتميّاً بقوانينها الخاصة، والحديد متميّز عن الزئبق ومنفرد عنه وغير مرتبط به ارتباطاً حتميّاً في قوانينِهِ الخاصّةِ مع أنّ كلاًّ منهما معدن، والإنسان متميز عن الحيوان وغير مرتبط به ارتباطاً حتميّاً في قوانينه الخاصة، مع أنّ كلاًّ منهما حيوان وهكذا.

فالارتباطُ الحتميّ في كلّ شيء بين أجزاء الكون وما يحويه غير موجود، بل الموجود هو الارتباط العام فقط.

وعلى هذا يكونُ من الخطإ القولُ بأنّ الشيءَ إنما يكون كما تحدّده الحوادثُ والأشياءُ التي تحيط به، لأن الواقع أنّ الأشياءَ والحوادثَ إنما تحددها ماهيتها وليس الأشياء المحيطة بها. وبهذا كلِّهِ يظهر خطأ النقطة الأولى.

النقطَة الثانية

أما النقطة الثانية فإنهم لا يعتبرون الطبيعةَ في حالةِ سكون واستقرار، بل يعتبرونها في حالة حركة وتغير دائمين. ففيها دائماً شيءٌ يولد ويتطور، وشيء ينحلّ ويضمحلّ، ولهذا لا يصحّ أن يكتفى بالنّظرِ إلى الحوادثِ من حيثُ علاقاتُ بعضِها ببعض، ومن حيثُ تكييفُ بعضِها ببعض بل يجب أن ينظر إليها أيضاً من حيثُ حركتها، من حيث تغيرها وتطورها، من حيث ظهورها واختفاؤها. يقول انجلس «إن الطبيعة بأجمعِها من أضألِ الأجزاءِ إلى أكبرَ الأجسام، من حبّةِ الرّملِ إلى الشمسِ، من الخليةِ الحيّةِ إلى الإنسان، هي في حركةٍ دائمةٍ من النشوءِ والاضمحلالِ، هي في مدّ لا ينقطع، في حركة وتغير مستمرين أبديين» ويقول أيضاً: «ينظر بالدرجة الأولى إلى الأشياء، وإلى انعكاسها العقلي من حيث علاقاتها المتبادلة، من حيثُ تسلسلها، من حيثُ حركتُها، من حيثُ نشوؤها واضمحلالُها» وهذا يعني أنه يجبُ أن ينظرَ إلى أن ما في الكون من أشياء من حبّةِ الرّملِ إلى الشمسِ، ومن الخليةِ الأولى الحية في الإنسان، إلى أن الإنسان ليس مرتبطاً ببعضه ارتباطاً لا ينفصم فحسب بل هو أيضاً إلى جانب هذا يعيش في عملية حياة وفناء، وهذا يعني أن بعض ذرّاته تفنى وتحيا فيه ذرّات أُخرى غيرها. وعليه يجبُ أن ينظرَ إلى الشمس مرتبطةً بحركتها، وينظر إليها بوصفها مادّة تتغير وتتطور فتفنى فيها ذرّات وتحيا فيها ذرات، وكذلك الإنسان وكذلك أيضاً الحياة في كل منها الارتباط بحركتها، والارتباط بعملية الحياة، والإفناءِ الدائرة فيها.

الرَّدّ على النقطةِ الثانية

وأما النقطةُ الثانيةُ فصحيحٌ أن العالم في حالة تغيّر دائم، ولكنه ليس بصحيح أن كلّ شيء فيه يحوي أمرين معاً: هما الولادةُ والفناءُ، أي ليس بصحيح أنّ كلّ شيءٍ فيه يتجدّد. ففيه أشياء يكون تغيرها حالة تجدد، وفيه شيء يولد وشيء يموت كالغرسة وكالشباب، ولكن فيه أشياء أيضاً لا يوجد فيها شيءٌ يولد وشيءٌ يموتُ مثل الجماد. وفيه أشياءُ أيضاً يكون تطوُّرها حالة فناء كالشجرةِ الآخذةِ بالاضمحلال وكالشيخِ الهرم. فالادعاءُ بأنّ كلّ شيءٍ في العالم فيه شيء يولد ويتطورُ وشيء ينمو ويضمحل ادعاءٌ باطل يكذبه واقع الأشياء الموجودة في العالم. بل إن الشيوعيين أنفسَهُم يقولون إن الشيء الذي يبدو في لحظة معينة ثابتاً مستقراً، وهو في الواقع آخذٌ في الفناء، ليس مهماً ولا جديراً بالاعتبار، بل المهمّ والجديرُ بالاعتبار هو الشيءُ الذي يولد ويتطور، ويرتبون على ذلك أنه لا يصحّ أن يؤسسوا عملهم على الفئاتِ التي توقفت عن التطور، بل على الفئاتِ التي تتطور. وهذا اعتراف صريح منهم بأن هناك أشياء يوجد فيها شيءٌ يولد وشيءٌ يفنى وهي المتجددة وهناك أشياء يوجد فيها شيء يفنى وهي الآخذةُ بالاضمحلالِ، وهذا هو واقع الأشياء في العالم. ومن هذا يتبين أنّ القول بأنّ كلّ شيءٍ في العالم هو في حركة دائمةٍ من النشوءِ والاضمحلالِ قولٌ خاطئٌ مخالفٌ للواقعِ، وبذلك يظهرُ فسادُ النقطةِ الثانية.

النقطَة الثالِثة

وأما النقطةُ الثالثةُ، فإنهم يعتبرون أن حركةَ التطورِ هي تطور ينتقل من تغيّراتٍ كميّةٍ ضئيلةٍ وخفيّةٍ إلى تغيّرات ظاهرةٍ أساسيّة، أي إلى تغيرات كيفيّة. وهذه التغيرات الكيفية ليست تدريجية، بل هي سريعةٌ، فجائيةٌ، وتحدثُ بقفزات من حالةٍ إلى أخرى. وليست هذه التغيراتُ جائزةَ الوقوعِ بل هي ضروريّةٌ، وهي نتيجة تراكم تغيرات كمية غير محسوسة وتدريجية. أي أن التغيرات الكمية التي

تحدث في الماءِ من جرّاءِ الحرارة هي تغيرات كمية، وهي تغيرات غيرُ محسوسةٍ، وهي أيضاً تغيرات تدريجيّة، ولكنها حين تصلُ إلى نقطةِ الحرج أي إلى وضعٍ معيّن يحصل التغيرُ الكيفي بقفزةٍ، فيتحوّل الماءُ إلى بخار فينتقل من حالة إلى أخرى وهذا الانتقالُ ليس جائزاً بل هو ضروري. ولذلك يعتبر الشيوعيون أنّ من الواجب فهمَ حركة التطورِ. لا من حيثُ هي حركة دائرية، أو تكرارٌ بسيطٌ من نفسه، بل من حيثُ هي حركةٌ تقدميّةٌ صاعدةٌ، وانتقال من الحالة الكيفيّةِ القديمةِ إلى حالةٍ كيفيّةٍ جديدةٍ وتطور ينتقل من البسيط إلى المركبِ، من الأَدنى إلى الأعلى. أي لا يصحّ أن ينظر إلى حركةِ التطوّرِ بأنها عمليةُ حياةٍ وفناءٍ فحسب، أو عملية نشوء واضمحلال فقط بل يجب أن ينظر إلى أن هذا الفناءَ والحياةَ أو الاضمحلالَ والنشوءَ إنما يحدث في طريق تصاعدي فينقلُ المادةَ من حالٍ إلى حالٍ غير الحالة الأولى وأحسن منها، فحركتُها تصاعديّةٌ وتطورُها ارتقائيّ. . يقول انجلس: «إن الطبيعة هي محكّ الاختبار للديالكتيك، ولا بدّ منَ القولِ إن علومَ الطبيعةِ الحديثة قد وفرت لهذا الاختبار موادّ غنيّة إلى أقصى حدّ، وهذه المواد تزداد كلّ يوم. وهكذا برهنت هذه العلومُ أن الطبيعة تعمل في النتيجة، بصورةٍ ديالكتيكية لا بصورة ميتافيزيقية (علم ما وراء المادة أو العلم الإلهٰي)، وأنها لا تتحرّكُ في دائرةٍ تبقى هي ذاتها دائماً وتتكرّر إلى الأبد، بل إن لها تاريخاً واقعياً. وبهذه المناسبةِ ينبغي أن نذكرَ بالدرجةِ الأولى داروين الذي وجه ضربةً قاسيةً إلى الفهم المتيافيزيقي للطبيعة، بإثباتِ أن العالم العضويّ بأسرهِ كما هو موجودٌ اليومَ، أي النباتات والحيوانات وبالتالي الإنسان أيضاً، هي كلّها نتاجُ تطورٍ يجري منذ ملايين السنين» وبين انجلس أن التغيرات الكمية تنقلب إلى تغيرات كيفية في التطوّرِ الديالكتيكي فيقول: «في الفيزياء، كلّ تغيرٍ هو انتقال من الكمية إلى الكيفية، هو نتيجة التغير الكلي لكمية الحركة ـ كيفما كان شكلها ـ سواء أكانت ملازمة للجسم من داخله أم مضافة إليه من خارجه. فإن حرارة الماء مثلاً ليس لها في بادىءِ الأمر تأثيرٌ في حالته من حيث هو سائل، ولكن إذا زيدت أو نقصت حرارةُ الماءِ جاءت لحظة تعدلت فيها حالةُ التماسكِ، التي هو فيها،

وتحول الماء إلى بخار في إحدى الحالات، وإلى جليد في الحالةِ الأخرى. وكذلك نرى أن شريطاً من البلاتين يحتاج إلى تيار ذي قوّةٍ معينة لكي يصبح مضيئاً، ونرى أيضاً أن لكل معدن حرارة ذوبان، وأن لكلّ سائل موضوع تحت ضغط معين حدّاً معيّناً للتجمد والغليان وذلك بمقدار ما تسمح لنا وسائلنا بالحصولِ على درجاتِ الحرارةِ اللازمة، ونرى أخيراً أنّ لكلِّ غازٍ حرارة نقطة حرجة يمكن فيها تحويله إلى سائل ضمن شروط معينة من الضغط والتبريد. فالنقاط الثابتة كما يُقالُ في الفيزياء ليست على الغالب سوى النقاط العقدية التي تؤدي فيها زيادةُ الحركةِ أو إنقاصُها إلى حدوثِ تغيّرٍ كيفيّ في جسم ما. أي أنها النقاط التي تتحولُ فيها الكميّةُ إلى كيفيةٍ» ويقولُ عن الكيمياءِ: «يمكن القولُ إن الكيمياءَ هي علمُ التغيّراتِ الكيفيّةِ الناشئة في الأجسام عن تغيرات كمية» أي أن انجلس يبرهن بواسطة الفيزياء والكيمياء على التغيّر الذاتي الذي يحصل في الطبيعةِ من انتقال الأشياء من حالة إلى حالةٍ أُخرى أحسنَ من الحالةِ الأولى ويحصل الانتقال من كمّ إلى كيفٍ، ومن كيف إلى كيف بواسطةِ الكَم، فزيادة الذرات في الجزئية من اثنتين إلى ثلاث أعطت كيفية أُخرى غير الأولى، تماماً كما هو الحال في الفيزياء من زيادة الحرارة في الماء جعلته بخاراً، وهذا يعني أن حركة التطورِ التي تحصلُ في الطبيعةِ ليست حركةً بسيطةٍ تدورُ حولَ نفسها بل حركة تصاعدية تنتقل بزيادة الكم أو نقصانه إلى حالة أُخرى.

الرَّدّ على النقطةِ الثالثةِ

وأما النقطةُ الثالثة، فليس بصحيح أن التغيّر الذي يحصل في الأشياءِ هو تغيرٌ من أدنى إلى أعلى ومن سيّءٍ إلى حسنٍ، هذا مجرّدُ فرضٍ، فليس هو انتقالاً من حالٍ إلى حال أحسن، ولا من حال حسنة إلى حال سيئة، بل هو تغير ليس غير، ففي غير الكائن الحي من الجمادات تختلف التغيرات. فتعفّن الخبز، وتفتّت الأحجار، انتقال من حال حسنة إلى حال سيئة. وفي الكائن الحيّ، ينتقل الطفل في النمو من حال حسنة إلى حال أحسن، ومثله نبتة الزرع، وصغار

الحيوان. ولكن انتقال الإنسان من الشباب إلى الهرم انتقال من حال حسنة إلى حال سيئة. فالتغيُّرُ موجود في غير الكائن الحي وفي الكائن الحيّ، ولكنه مجرد انتقال من حال إلى حال بغضّ النظر عن الانتقال إلى الحسن أو إلى السيىء.

فالقولُ إن الحركة تقدمية صاعدة، وإن التغير يكون صاعداً وإلى أحسن قول ظاهر البطلان. والماءُ نفسه الذي جاءوا به للتدليل على نظريتهم هذه يكذب هذه النظرية، فإن الماء عندما يتحول إلى بخار يمكن أن يكثف ويبرد وبذلك يرجعُ إلى كيفيته الأولى. وهذا ليس تغيراً صاعداً، ولا إلى أحسن بل رجوعٌ إلى الصورةِ الأصلية أي إلى الماء.

وعليه فإنه ليس دائماً الجديد يكون حسناً، كما أنه ليس دائماً يكون سيئاً. وليس القديم يكون دائماً سيّئاً. كما أنه ليس دائماً يكون حسناً فالهرمُ جديد والشبابُ قديم والعجين قديم والخبز جديد والنطفة قديمة والطفل جديد، وهكذا ملايين الأشياء المتغيرة ليست جميعها حركةً صاعدةً ولا حركة نازلة. بل قد تكون صاعدةً كالماءِ يتحول إلى بخار والغرسة تصبح شجرة وما شاكل ذلك. وقد يكون تغيّر الأشياء حركة نازلة كالبخار حين يتحول إلى ماء والشباب حين يصبح هرماً والخبز حين يتعفّن وما شاكل ذلك، والتغير هو مجرد تغير لا يوصف بالصعودِ ولا بالنزولِ، لأن الصعودَ ليس خاصيّةً للحركةِ ولا خاصيّةً للتغير. وكذلك النزولُ ليس خاصيّةً للحركةِ ولا خاصيّةً للتغير فلا يكون أيّاً منهما ملازماً له.

ثم إن التغيّر من حال حسنة إلى حالٍ سيئةٍ ليس هو محصوراً في حالةِ الانتكاسِ فقط حتى يقال إن الانتكاس قد يحصل، وهذا موجودٌ في بحثِ الماركسيةِ في أبحاث ما يسمى بالردة. بل إن التغير قد يكون انتكاساً كما يحصل في البخار حين يرجع إلى ماء، وقد يكون ليس انتكاساً إلى الحالة الأولى بل إلى حالةٍ أُخرى غير الأولى، ولذلك فإن التطور من حيث هو بمعنى التجدد والانتقال إلى أحسن ليس هو الصفة الملازمة للأشياء في العالم، بل الصفة الملازمة للعالم

ولكل شيء هو التغير فقط سواء إلى الأمام أي إلى أحسن أم إلى الخلف كالانتكاس، أم إلى حالة أُخرى سيئة لم تكن موجودة من قبل كالتغير من الشباب إلى الهرم.

ثم إنّ التغير في الأشياء ليس حتمياً أن ينقلها إلى أشياء أُخرى غير الأولى، بل هو قد ينقلها إلى أشياء غير الأولى وقد تبقى على الرغم من التغير هي عينها الأشياء الأولى لم تتغير ويستحيل أن تتغير مهما حصل فيها من عوامل التغيير. فمثلاً يمكن في عملية كيميائيّة أن يُغيّر الشيءُ تغيراً كلياً فيصبح غير الشيء الأول كالذي جاء به أنجلس وهو لنأخذ الأكسجين فإذا جمعنا في جزئيته ثلاثَ ذرّات عوضاً عن اثنتين كالعادةِ حصلنا على جسم جديد هو الأوزون الذي يختلفُ اختلافاً بيناً برائحته وتأثيراته عن الأكسجين العادي.

ولكن هناك أمثلة كثيرة تغاير هذا ويستحيلُ أن تصبحَ شيئاً آخرَ غيرَ ما هي عليه ماهيتُها. فمثلاً الحديد لا يمكن لأية عملية أن تحوله إلى ذهب، والخروف إلى غزال ونطفة الرجل إلى طفل إذا وضعت في القرد أو الناقة أو أي كائن حي غير المرأة، والحجر لا يمكن لأي عملية أن تحوله إلى كائن حيّ، وهكذا ملايين الأشياء التي يستحيل أن تتحول إلى شيء آخر غير ماهيتها. وعليه فإن القولَ إن النباتاتِ والحيواناتِ وبالتالي الإنسانَ هي كلّها نتاجُ تطوّرٍ يجري منذ ملايين السنين، هذا القولُ فاسدٌ يكذّبه الواقع. فإنه إذا كان تراكم الأتربة والهواء والماء على شجرة قد جعلها على مرِّ السنين تتحجر، كما هو موجود حالياً في الولايات المتحدة الأمريكية في ولاية كاليفورنيا مثلاً. فإن نبتة القمح منذ عرف الإنسان القمح حتى الآن لم تتغيّر ماهيتُها وإن الفرس منذ عرف الإنسان هذا الحيوان حتى الآن لم تتغير، وإن الإنسان من ذكر وأُنثى لم يوجد فيه أدنى تغير في إنسانيته وفي حيوانيته ولا في الطاقةِ الحيويّةِ ولا في خاصية دماغه وهي الربط للحكم على الأشياء، أما ما يحصل من صغر حبة القمح وكبرها ومن صغر الفرس وكبرها ومن صغر حجم الإنسان أو حجم عظامه وجمجمته أو كبرها أو شكلها فإن هذه

كلها تغيرات في الشكل لا في الماهية. فالتغيرُ يحصلُ حتماً وقد يحصل في الحجم والشكلِ، ولكن التغير في الماهية ليس حتمياً أن يحصل. فقد يحصل فيصبح شيئاً آخر. وقد يكون من المستحيلِ حصولُه مهما حصل من عوامل التغير. وعليه فإنّه من الخطإ القولُ إن هذه الأشياءَ التي في العالم هي غيرُ الأشياء التي كانت فيه من قبلُ، وبذلك يظهرُ فساد ما ذهب إليه داروين من أن العالم العضوي بأسره كما هو موجودٌ اليوم هو نتاجٌ تطوري يجري منذ ملايين السنين، أي هو غيرُ العالمِ الأول قبلَ ملايين السنين.

فإن الحديدَ والماءَ والترابَ والهواءَ وما شاكلها هي نفسها مهما تقادم عليها العهد، وإن الناقة والأسد والدجاجة وغيرها من الحيوان هي نفسها مهما تقادم عليها العهد، وإن الإنسان هو نفسه منذ أن عرف وجوده على وجه الأرض لم يحصل فيه أدنى تغيير في ماهيّتِهِ. فالعالم يتغير ما في ذلك شك، ولكن لا يعني تغيره خروجه عن ماهيتهِ، ولا يعني تغير الأشياء فيه خروجها عن ماهيتها التي وجدت عليها.

ومن هذا كلّهِ يتبين أن التطورَ الذي يعنونه من حيث كونه حركة تقدمية صاعدة وانتقالاً من الأدنى إلى الأعلى ومن سيىء إلى حسن أو من حسن إلى أحسن، ومن حيث كونه ينقل الشيء إلى شيءٍ آخر، هذا التطوّر بهذا المعنى ليس خاصية من خواص التغير، وليس ضرورياً أن يحصل. فالعالمُ يتغيّرُ، ولكنّ تغيّرهُ هذا لا يعني التطورَ الذي يعنونه، وهذا التطور الذي يعنونه ليس حتمياً أن يحصل في الأشياء، فيكون الادعاء بأنه ملازم للتغيرِ لا ينفك عنه، والادعاء بحتميّةِ حصولِهِ في الأشياءِ، ادعاءً باطلاً يكذّبه الواقع. وبذلك يظهرُ فسادُ النقطةِ الثالثةِ.

النقطة الرابعَة

وأما النقطةُ الرابعةُ: فهي أن كلّ أشياءِ الطبيعةِ وحوادثَها تحوي تناقضاتٍ داخليةً، لأن لها جميعها جانباً سلبياً وجانباً إيجابياً، ماضياً وحاضراً، وفيها

جميعها عناصر تضمحل وتتطور، فنضال هذه المتضادات، أي النضال بين القديم والجديد، بين ما يموت وما يولد، بين ما يفنى وما يتطور، هو المحتوى الداخلي لحركة التطور، هو المحتوى الداخلي لتحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية. أي أن انتقال الماء بزيادة الحرارةِ إلى بخار أو بنقصانها إلى جليد لا يتم بواسطة تناسق الذرات في المادة، بل يتم بواسطة تشاد هذه الذرات مع بعضها وهذا معنى أنه يحصل بواسطة التناقضات. فالاصطدام الذي يحصل بين الذرات في المادة هو الذي يوجد هذا التحولَ، وهذا هو معنى قولهم: إنّ كلّ أشياء الطبيعةِ وحوادثَها تحوي ذراتٍ سالبةً وموجبةً فيحصل الاصطدام مع بعضها فينتج عن هذا الاصطدام التحول وهذا هو التناقضات. ولهذا تعتبرُ الطريقةُ الديالكتيكيةُ أن حركةَ التطورِ من الأدنى إلى الأعلى لا تجري لتطورِ الحوادث تطوراً تدريجياً متناسقاً، بل بظهورِ التناقضات اللازمة للأشياء والحوادث، بنضال الاتجاهات المتضادة التي تعمل على أساس هذه التناقضات. يقول لينين: «إن الديالكتيك، بالمعنى الخاص للكلمة، هو درسُ التناقضاتِ في ماهيةِ الأشياءِ نفسِها» ويقولُ: «التطور هو نضالٌ المتضادات».

الرَّد على النقطةِ الرابعة

وأما النقطةُ الرابعةُ فليس بصحيحٍ أنّ كلّ أشياء الطبيعةِ وحوادثَها تحوي تناقضات. فإن هذا مجرد فرض نظري. إذ ثبت أنه ليس كلّ شيء يوجد فيه حياة وفناء معاً. وهذا وحده يثبت أنه ليس كلّ شيءٍ يحوي تناقضاتٍ. وأيضاً فإنّ كونَ الأشياءِ تولدُ وتموتُ وتفنى وتوجد لا يعني أن هذا تناقضٌ لازمٌ لها. ففي الجسم الحيّ خلايا تولد وخلايا تموت، غيرَ أن ذلك لا يعني وجودَ تناقضٍ في الجسم الحي، ثم إن الأجسام غيرَ الحيّةِ يحصل فيها فناءٌ، ولكن لا تحصلُ ولادة، أي لا يحصلُ وجود.

ولهذا فإنّ ما يسمى بالتناقضاتِ ليس ملازماً للأشياء والحوادثِ.

أما بالنسبة للأشياء فظاهرٌ في الأجسام غير الحية، فإنَّ الماء إذا ترك كما هو

قد ينقص، ولكنه لا يزيد، ولا يحصل فيه لا سالبٌ ولا موجبٌ، ولا تحصل فيه تناقضات. والرمل إذا ترك كما هو لا يلاحظ عليه وجودُ تناقضات.

وأما الحوادثُ فإن عملياتِ البيع تجري دونَ حصولِ أيّ تناقضٍ فيها أي في إجراء العقد، وعملية الصلاة تحصل دون أي تناقض فيها. فالادعاء بملازمة التناقضات للأشياء والحوادث ادعاء باطل. فإذا كانت الاتجاهاتُ متضادةً ولم يحصل بينها توفيقٌ وحصل الاصطدام فإنه حينئذٍ يحصل ما يسمى بالتناقض في الجسم الحيّ وفي المجتمع، ولكن الاتجاهاتِ المتضادةَ إذا حصل بينها توفيق يرفع التضادّ كوقفِ الحرارةِ عن الماء قبل بدء التحوّلِ إلى بخار، فإنه لا يحصل التناقض ولا يجري التحول، وكإعطاءِ العمّالِ فوق كفايتهم فإنه لا يحصل الاصطدام مع أصحاب العمل. فالقولُ بحتميّةِ حصولِ التناقضاتِ قولٌ خاطئٌ، لأنها ليست حتميّةً في جميعِ الأشياءِ وليست حتميّة في المجتمع، وبذلك يظهر خطأ النقطةِ الرابعة.

ومن نقضِ هذه النقاطِ الأربعِ يظهر خطأ آراءِ الشيوعيين في الطبيعةِ، وبالتالي يظهرُ خطأُ رأيهم بأن التطوّرَ في العالم بالمعنى الذي يعنونه أمرٌ حتميّ. فهم يعتبرون الطبيعةَ كلاًّ لا يتجزّأُ بمعنى أن كلّ شيءٍ فيها مرتبطٌ بالآخر، فما يحصلُ لشيءٍ من الأشياءِ يؤثّر في الآخر، فالمشاهد أنّ سكانَ الأرض لا يتأثرون بالمريخِ، وأن أهلَ الصينِ لا يتأثّرون بأهل الأرجنتين. فلو فرضنا وحصل نضال المتضادات في أشياء أو في أجزاء من العالم، فإنه ليس حتمياً أن يحصلَ في أشياء أُخرى أو في أجزاء أُخرى من العالم، وبهذا يثبت أن التطورَ، بالمعنى الذي يريدونه وهو الانتقال إلى حال أحسن وإلى حال غير الأولى، ليس حصولُهُ في العالم أمراً حتمياً، وبذلك يبرزُ فسادُ رأيهِمْ في الطبيعةِ.

الوازع الدّيني أو الإيمانُ باللهِ

كثيرونَ على وجْه الأرضِ، ولاسيّما في العالمِ الغرْبِيّ، يعتقدونَ بالله ويؤمنونَ بهِ، لكنَّ اعتقادَهُمْ وإيمانَهُمْ مبنيّ على أَنَّ الله فكرةٌ لا حقيقةٌ، وهؤلاءِ يَرَوْنَ أنّ الإيمانَ بوجود «إلٰه» إيمانٌ بوجودِ فكرةِ الألوهيّةِ، وهيَ فكرةٌ يقولونَ عنها إنها جميلةٌ لأنّ الإنسانَ يَتَخَيّلُهَا ويعتقدُ بها ويخضعُ لسلطانها؛ وما دامَ الأمرُ كذلكَ، فيبتعدُ عنِ الشرّ ويقتربُ من الخيرِ بدافع هذه الفكرةِ. فهي رادعٌ داخليّ يفعل أكثرَ مما يفعلُهُ الدافعُ الخارجيّ، ولذلكَ يَرَوْنَ أنّهُ يجبُ الإيمانُ باللّهِ، ويجبُ تشجيع الإيمانِ بهِ حتى يَظَلّ الناسُ خيرينَ مدفوعينَ إلى الخيرِ بدافعٍ داخليّ يُسمّونَهُ «الوازع الديني».

ما أسهَلَ ما يُجَرّ هؤلاءِ إلى الإلحادِ، وما أقرَبَ ما يرتدّونَ عنْ إيمانهمْ! هذا بمجرّدِ أنْ يندفعَ العقلُ بالتفكيرِ لِلَمْس هذه الفكرةِ، فإذا لمْ يَلْمسْها ولمْ يُدْرِكْ لهذا الوجود أثراً جَحَدَ الله وكَفَرَ بهِ؛ وفوْقَ هذا فإنَّ الإيمانَ بأن الله فِكْرَةٌ لا حقيقةٌ يجعلُ الخيرَ والشرَّ أيضاً فِكْرَةً لا حقيقةً. وعندئذٍ يقومُ الإنسانُ بالأعمالِ بقدرِ ما يَتَخَيَّلُ فيها من فكرَةِ الخيرِ، ويبتعدُ عنْها بقدرِ ما يَتَخَيَّلُ فيها منْ فكرَةِ الشرّ. والذي أدّى بهؤلاءِ إلى هذا النوع من الإيمانِ ابتعادُهُمْ عن العقلِ في الوصولِ إلى الإيمانِ بالله. ولم يهتدُوا لحلِّ العُقْدَةِ الكبرَى الناشئَةِ مِنَ الأسئِلَةِ الطّبيعيّةِ عنِ الكوْنِ والإنسانِ والحياةِ، وعمّا قبلَ الحياةِ الدّنيا وعمّا بعدها وعنْ علاقتها بما قَبْلَهَا ومَا بَعْدَها، حلاًّ عقلياً، وإنّما لُقنّوا الحلّ الذي يريدُهُ المُلَقِّنُ فسلّموا بهذا

الحلِّ وظلُّوا مُؤمنينَ دونَ أنْ يُدركوا بالحسِّ وُجودَ الذي آمنوا بهِ. وكثيرٌ منهمْ مَنْ كانَ يحاولُ أنْ يستعملَ عَقْلَهُ، فيُجابُ أنّ الدينَ فوق العَقْلِ، وعندئذٍ يُجْبَرُ على السّكوتِ. والصّوابُ أنَّ الله حقيقةٌ لا فكرةٌ وأنّ وجودَهُ مَلموسٌ مَحْسوسٌ بوجودِ مخلوقاتِهِ، فهي آياتٌ تدُلّ على حقيقةِ وُجودِهِ، ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ * وَفِيٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ * وَفِي ٱلسَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ * فَوَرَبِّ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِنَّهُۥ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَآ أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ﴾[1].

(١) سورة الذاريات، الآيات: ٢٠ ـ ٢٣.

المُتَكلّمونَ

نشأتهُم ومنهجُهُمْ

آمَنَ المُسْلِمُونَ بالإسلام إيماناً لا يتطرَّقُ إليهِ ارتيابٌ، وكانَ إيمانُهُمْ مِنَ القُوَّةِ بحيثُ لا يثيرُ فيهِمْ أيَّةَ أَسْئِلَةٍ مما فيهِ شبهةُ التّشكيكِ. ولَم يَبْحَثُوا في آياتِ القرآنِ إلاّ بحثاً يُدْركونَ فيه معانيه إدراكاً واقعياً في الأفكارِ. وَلَمْ يتطرّقوا إلى الفُروضِ التي تترتّبُ على ذلك، ولا النتائجِ المنطقيّةِ التي تُسْتَخْلَصُ مِنْهُ. وقد خرجوا إلى العالم يَحمِلُونَ هذهِ الدّعوةَ الإسلاميّةَ للنّاسِ كافّةً، ويُقاتِلونَ في سبيلها، وفتحوا البلدانَ ودانتْ لَهُمُ الشّعُوبُ.

وقدِ انصرمَ القرنُ الأوّلُ للهِجْرَةِ كُلُّهُ وتيّارُ الدّعوةِ الإسلاميّةِ يكتسحُ أمامَهُ كُلَّ شيء، والأفكارُ الإسلاميّةُ تعطى للنّاسِ كما تلقّاها المسلمونَ في فهمٍ مُشْرِقٍ، وإيمانٍ قَطْعِيٍّ، ووعيٍ مُدْهِشٍ.

إلاّ أنَّ حَمْلَ الدّعْوَةِ الإسلاميّةِ في البُلدانِ المفتوحَةِ أدّى إلى الاصطدام الفكريِّ مع أصحابِ الأديانِ الأخرى مِمّنْ لَمْ يدخُلوا الإسلامَ بَعْدُ، وممنْ دَخَلُوا في حظيرتِهِ. وكانَ هذا الاصطدامُ الفكريُّ عنيفاً، فقد كانَ أصحابُ الأديانِ الأخرى يعرفونَ بعضَ الأفكارِ الفلسفيّةِ، وعِنْدَهُمْ آراءٌ أخذوها عن أديانِهِم فكانوا يُثيرونَ الشُّبُهاتِ ويجادلونَ المسلمينَ في العقائدِ، لأنَّ أساسَ الدّعوةِ مبنيٌّ على العقيدةِ والأفكارِ المتعلّقَةِ بِهَا.

فكانَ حرصُ المسلمينَ على الدّعوةِ الإسلاميّةِ وحاجَتُهُمْ للردِّ على خصومِهِم قد حملا الكثيرينَ منهُمْ على تعلُّم بعضِ الأفكارِ الفلسفيَّةِ لتكونَ بيدهِمْ سلاحاً ضدَّ خُصُومِهِمْ. وقد دَفَعَهُمْ إلى هذا عاملانِ اثنانِ:

العامل الأول: إنَّ القرآنَ الكريمَ بجانبِ دعوتِهِ إلى التّوحيدِ والنّبوةِ عرضَ لأهَمِّ الفِرَقِ والأديانِ التي كانت مُنْتشرةً في عهدِ النّبيِّ ﷺ، فردَّ عَلَيْهِمْ وَنَقَضَ قولَهُمْ. فقد عَرضَ للشرْكِ بجميعِ أنواعِه وردَّ عليه، ولم يكتفِ بذلكَ بلْ أمرَ الرّسولَ ﷺ بمجادلةِ أهلِ الكتابِ في قولِهِ تعالى: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ وقوله: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[1] وَقَدْ كانتْ حياةُ الرّسولِ حياةَ صراعٍ فكريٍّ معَ جميعِ الّذينَ أنكروا نُبُوَّتَهُ من مشرِكينَ وأهلِ كتابٍ.

ورُوِيَتْ عنهُ الحوادثُ الكثيرةُ في مكَّةَ والمدينةِ وهوَ يناقِشُهُمْ ويجادِلُهُمْ أفراداً أو جماعاتٍ ووفوداً. فهذا الصرّاعُ الفكريُّ البارزُ في آياتِ القرآنِ وفي أحاديثِ الرّسولِ وأعمالِهِ يقرأه المسلمونَ ويسمعونَهُ، ولذلك كانَ طبيعيّاً أنْ يُناقِشُوا أهْلَ الأديانِ الأخرى وأنْ يَدْخُلُوا مَعَهُمْ في صراعٍ فكريٍّ، وأنْ يُجادِلُوهُمْ.

فأحكامُ دِينِهِمْ وطبيعةُ الدَّعْوَةِ الإسلاميَّةِ وَهِيَ تَصْطَدِمُ بالأفكارِ المناهضةِ والمعاديَةِ لها لا يمكنُ إلاّ أنْ يحصلَ بينها وبينَ هذهِ الأفكارِ صراعٌ ونقاشٌ وجدالٌ. أمّا الذي جعلَ الصرّاعَ يأخذُ ناحيتَهُ العقليَّةَ، فإنَّ القرآنَ نفسَهُ دعا إلى استعمالِ العقلِ وجاء بالأدلَّةِ العقليَّةِ، والبراهينِ الحسيّةِ. والدّعْوَةُ إلى عقيدتِهِ إنّما تَعْتَمِدُ على العقلِ لا على النَّقْلِ فكانَ من الحتميِّ أنْ يأخذَ الجدالُ والصراعُ الناحيَةَ العقليّةَ ويتّسِمَ بطابعها.

والعاملُ الثّاني: تسرَّبَتْ مسائلُ فلسفيّةٌ لاهوتيَّةٌ وَعُرِفَ مَنْطِقُ أرسطو بينَ المسلمينَ، واطَّلَعَ بعضُ المسلمينَ على بعضِ كُتُبِ الفلسفةِ، وتُرْجِمَتْ كتبٌ

(١) سورة العنكبوت، الآية: ٤٦.

كثيرةٌ من اليونانيَّةِ إلى السرّيانيّةِ ثمَّ إلى العربيّةِ، ثمَّ صارتِ الترجَمَةُ من اليونانيّةِ إلى العربيّةِ. فكانَ هذا مساعداً على وجودِ الأفكارِ الفلسفيّةِ.

وكانَ كثيرٌ من الأديانِ قَدْ تَسَلَّحَ بالفلسفة اليونانيّةِ وأدخلوها إلى بلادِ الإسلام، فأوجد ذلكَ كلُّهُ أَفكاراً فلسفيّةً حَمَلَتِ المسلمينَ على دراستِها. فهذانِ العاملانِ وَهُما: أحكامُ الإسلام وأفكارُهُ في الجدالِ ووجودُ أفكارٍ فلسفيّةٍ، هما اللذانِ برّرا ودفعا المسلمينَ لَلانتقالِ إلى الأبحاثِ العقليّةِ والأفكارِ الفلسفيّةِ يتعلّمونهَا ويتّخِذُونَها مادّةً في مُناقشاتِهِمْ ومجادلاتِهِمْ. إلاّ أنَّ ذلك كُلَّهُ لم يكنْ دراسةً فلسفيّةً كاملةً وإنّما دراسة أفكارٍ فلسفيّةٍ للردِّ على النَّصارى واليهودِ، لأنّهُ ما كانَ يتسنّى للمسلمينَ الردُّ إلاّ بعدَ الاطّلاعِ على أقوالِ الفلاسفَةِ اليونانِ، لاسيما ما يتعلّقُ منها بالمنطِقِ واللاهوتِ. ولذلكَ اندفعوا إلى الإحاطَةِ بالفِرَقِ الأجنبيَّةِ وأقوالها وحُجَجِها، وبذلكَ أصبحت البلادُ الإسلاميّةُ ساحةً تُعْرَضُ فيها كلُّ الآراءِ وكلُّ الدّياناتِ ويُتَجَادَلُ فيها. ولا شكَّ أنَّ الجدَلَ يستدعي النّظرَ والتفكيرَ وينيرُ مسائلَ متعدّدَةً تستدعي التأمُّلَ، وتحملُ كلَّ فريقٍ على الأخذِ بما صح عندهُ. فكان هَذا الجَدَلُ وهذا التّفكيرُ مُؤَثِّرَيْنِ إلى حدٍّ كبيرٍ في إيجادِ أشخاصٍ يَنْهَجونَ نهجاً جديداً في البحثِ والجدلِ والنّقاشِ. وقد أثرت عليهمُ الأفكارُ الفلسفيّةُ التي تعلّموها تأثيراً كبيراً في طريقةِ استدلالِهم وفي بعضِ أفكارِهِمْ، فَتَكَوَّنَ من جرّاءِ ذلك علمُ الكلامِ وصارَ فنّاً خاصّاً، ونشأت في البلادِ الإسلاميَّةِ بينَ المسلمينَ جماعةُ المتكلّمينَ. ولما كانَ هؤلاءِ المتكلّمونَ إنّما يدافعونَ عنِ الإسلامِ ويشرحونَ أفكارَهُ وأحكامَهُ، كان تأثُّرُهُمُ الأساسيُّ بالقرآنِ، وهوَ أساسُهُمُ الّذي يبنونَ عليهِ بَحْثَهُمْ. إلاّ أنَّهُمْ وَقَدْ تعلّموا الفلسفةَ للدّفاعِ عنِ القرآنِ، وتسلّحوا بها ضدَّ خصومِهِم، صارَ لهُمْ منهجٌ خاصٌّ في البحثِ والتقريرِ والتّدْليلِ يخالفُ منهجَ القرآنِ والحديثِ وأقوال الصّحابةِ، ويخالفُ منهجَ الفلاسفةِ اليونانيينَ في بحثِهم وتقريرِهم وتدليلِهم. أمّا مخالفَتُهُمْ لمنهجِ القرآنِ فذلكَ أَنَّ القرآنَ اعتمدَ في الدَّعْوَةِ على أساسٍ فِطْرِيٍّ، فقد اعتمدَ على هذه الفِطْرَةِ وخاطبَ الناسَ بما يتَّفِق مَعَها. واعتمدَ في نفسِ الوقتِ على الأساسِ العقليِّ، فقد اعتمدَ على العقلِ وخاطبَ العقولَ. قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُواْ ذُبَابًا

وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ﴾[١] وقال: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ ﴿٢٤﴾ أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا ﴿٢٥﴾ ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا ﴿٢٦﴾ فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ﴿٢٧﴾ وَعِنَبًا وَقَضْبًا ﴿٢٨﴾ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ﴿٢٩﴾ وَحَدَآئِقَ غُلْبًا ﴿٣٠﴾ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴿٣١﴾ مَّتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ﴾[٢] وقال: ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾[٣] وهكذا يسيرُ منهجُ القرآنِ في إثباتِ قُدْرةِ اللَّهِ وعلمهِ وإرادتِهِ على أساسِ الفطرةِ والعقلِ.

وهذا المنهجُ يتَّفِقُ مع الفطرةِ ويَشْعُرُ كلُّ إنسانٍ بأعماقِ نفسِهِ بالاستجابةِ لهُ والإصغاءِ إليه، حتى الملحد يعقِلُهُ ويعنو لَهُ. وهوَ منهجٌ يوافِقُ كلَّ إنسانٍ لا فرق بين الخاصّةِ والعامّةِ وبينَ المتعلِّمِ وغيرِ المتعلِّمِ.

الفلاسِفَة والمتكلّمونَ

الفلسفةُ، كلمةٌ مأخوذةٌ من الكلمةِ اليونانيّةِ «فيلوزوفي» ومعناها اللّغويّ: حبّ الحِكْمَةِ. وقدِ اصْطُلِحَ على مفهومِها بأنه «البحث في ما وراءَ الكونِ والإنسانِ والحياةِ».

والفلاسفةُ يعتمدون على البراهينِ وحدها، ويؤلّفونَ البرهانَ تأليفاً منطقياً، من مقدّمة صغرى، وكبرى، ونتيجةٍ، ويستعمِلُونَ ألفاظاً واصطلاحاتٍ للأشياءِ: من جوهرٍ وعرضٍ ونحوهما، ويثيرونَ المشاكلَ العقليّةَ، ويبنُون عليها بناءً منْطقيّاً لا بناءً حسيّاً أوْ واقعياً. أما منهجُ المتكلمينَ في البحْثِ فيُغايرُ ذلكَ، لأنَّ المُتكلّمِينَ آمنوا بالله ورسولِهِ، وما جاءَ به رسولهُ؛ ثمّ أرادوا أنْ يبرهنوا على ذلك بالأدلّةِ العقليّةِ المنطقيّةِ.. وأخذوا يبحثونَ في حدوثِ العالمِ، وإقامة الدليلِ على حدوثِ الأشياءِ، وأخذوا يتوسّعونَ في ذلكَ، ففُتِحَتْ أمامَهُمْ موضوعاتٌ جديدةٌ، ساروا في بحثها وبحثِ ما يتفرّعُ منها إلى نهايةٍ منطقيّةٍ. فهمْ لمْ يبحثُوا

(١) سورة الحج، الآية: ٧٣.
(٢) سورة عبس، الآيات: ٢٤ ـ ٣٢.
(٣) سورة النمل، الآية: ٦٢.

في الآياتِ بمنهجِ الفلاسفةِ وإنما آمنوا بها، وأخذوا يُقيمونَ البراهينَ على ما يفهمونَهُ هم منها. هذه ناحيةٌ من نواحي البحْثِ. أما الناحيةُ الأخرى وهيَ النظرةُ إلى الآياتِ المتشابهَةِ، فإنّ المُتكلّمينَ لمْ يقنَعوا بالإيمانِ بالمتشابهاتِ، جمْلةً من غيرِ تفصيلٍ، فجمعوا الآياتِ التي يظهرُ منها جسميّة الله تعالى، وسلّطوا عليها عقولَهم وجرؤوا على ما لمْ يجرؤ عليه غيرُهم، فأدّاهم النظرُ في كلَّ مسألة إلى رأيٍ بعيْنِهِ. فإذا وصلوا إلى هذا الرأي، عمدُوا إلى الآياتِ التي يَظْهَرُ أنها تُخالِفُ رأيهم فأوّلوها. ولذا كانَ التأويلُ أوّلَ مظهرٍ منْ مظاهرِ المتكلمينَ. وحينَ أدّى بهمُ البحثُ إلى نفيِ الجهةِ عن الله وأنّ أعينَ الناسِ لا يمكنُ أن تراهُ، أوَّلوا الأخبارَ الواردةَ في رُؤيةِ الناسِ لله. وهكذا كانَ التأويلُ عنصراً من عناصر المتكلمينَ، وأكبرَ مميّزٍ لهم عن السَّلفِ. فهذا المنهجُ بالذاتِ، مع إعطاءِ العقلِ حريَّةَ البحثِ في كلِّ شيءٍ، يؤدّي حتماً إلى جعلِهِ الأساسَ للقرآن، لا جَعْل القرآنِ أساساً لهُ. ثمّ استمرّ الجدلُ بينَ المسلمينَ مُنذُ أوائلِ القرنِ الثاني للهجرَةِ إلى يومنا هذا. وعِوضاً عنْ أنْ تُحملَ الدعوةُ الإسلاميّةُ بحرارتها، وقوَّتها السليمةِ الصريحةِ الصحيحةِ، وهيبتِها الإلٰهيَّةِ التي عجزَ أمامها العباقِرَةُ، عوضاً عن أنْ تُحملَ كما أمرَ الله أنْ تحمل بقولهِ تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[١] عوضاً عن هذا السموِّ الذي ليسَ بعدَهُ سموّ، كانَ ما رَأينا.

﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾[٢] وبعدَ ذلكَ: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ﴾[٣]. ويُلاحَظُ، خلالَ العصورِ التي مرّتْ، أنّ المُفكّرينَ العظامَ منَ المسلمينَ، عوضاً عن أن ينشروا الإسلامَ، أخذوا يُجادِلُونَ ويجادلونَ، حتى غلبَ عليهم حبّ المجادَلَةِ، ليُثبِتَ كلّ واحدٍ منهمْ أنّهُ قويّ الجدلِ، ليس إلاَّ.

(١) سورة النحل، الآية: ١٢٥.
(٢) سورة فصلت، الآية: ٣٣.
(٣) سورة الكهف، الآية: ٢٩.

عِلم المَنطِق

يستندُ علمُ المنطقِ إلى اقترانِ القضايا ببعضِها. واقتران القضايا ببعضها يَجْري فيه ترتيبُ المعقولاتِ على المعقولاتِ واستنتاجُ معقولاتٍ منها، ويجري فيه ترتيبُ المحسوسِ على المحسوساتِ واستنتاجُ محسوساتٍ منها. أمّا ترتيبُ المعقولات على المعقولاتِ فإنّهُ يؤدّي إلى الانزلاقِ في الخطإ، ويُؤدّي إلى التناقضِ في النتائج، ويُؤدّي إلى الاسترسالِ في سلاسلَ منَ القضايا والنتائج المعقولةِ، من حيثُ الغرضُ والتقديرُ، لا من حيثُ وجودها في الواقع، حتى أنَّ آخرَ الطريقِ في كثيرٍ من هذه القضايا أوهامٌ أو أخاليطُ. ومن هنا كانَ الاسْتِدلالُ بالقضايا التي يجري فيها ترتيبُ معقولاتٍ على معقولاتٍ عرضةً للانزلاقِ. يُقالُ منطقيّاً: القرآنُ الكريمُ كلامُ الله، وهوَ مُرَكّبٌ من حروفٍ مرتّبةٍ متعاقبةٍ في الوجودِ. وكلّ كلامٍ مركّبٍ منْ حروفٍ متعاقبة في الوجود حادثٌ، فالنتيجةُ: القرآنُ حادثٌ مخلوقٌ. هذا الترتيبُ للقضايا أوْصلَ إلى نتيجةٍ ليسَتْ مما يقعُ تحتَ الحسِّ، فلا سبيلَ للعقلِ إلى بحْثِها أو الحُكمِ عليها، ولكنْ يمكنُ بواسطةِ نفسِ المنطقِ أنْ يصلَ إلى نتيجةٍ تُناقِضُ هذهِ النتيجَة، فيُقالُ: القرآنُ كلامُ الله، وهو صفةٌ لهُ، وكلّ ما هو صفةٌ للَّهِ قديمٌ، فالنتيجةُ: القرآنُ قَديمٌ غير مخلوق؛ وبذلكَ يبرز التّناقُضُ في المنطقِ في قضيّةٍ واحدةٍ.

أمثلة أخرى على ذلك:

إسبانيا سُكّانُها، اليومَ، ليسوا مُسلمينَ، وكلّ بلَدٍ سُكّانُهُ ليسوا مُسلمينَ لا يُعَدّ بَلَداً إسلامياً. معاويةُ بنُ أبي سُفيانَ رأى الرسولَ واجْتمعَ بهِ، وما كلّ مَنْ رأى الرّسولَ واجْتمعَ بهِ صحابيٌّ، وإلاّ كانَ أبو لهبٍ صحابيّاً. مثلٌ آخر: أمريكا بلدٌ ترتفعُ فيهِ الناحيةُ الاقتصاديةُ، وكلّ بلدٍ ترتفعُ فيهِ الناحيةُ الاقتصاديةُ بلدٌ ناهضٌ، فالنتيجةُ: أمريكا بلدٌ ناهضٌ. هذه النتيجةُ صحيحةٌ بالنسبةِ لأمريكا، مَعَ أنّ إحدى القضيتين منها غيرُ صحيحةٍ، فليْسَ كلّ بلدٍ ترتفعُ فيهِ الناحيةُ الاقتصاديةُ بلداً ناهضاً، بلِ البلدُ الناهضُ هوَ الذي ترتفِعُ فيهِ الناحيةُ الفكريّةُ وإلاّ لكانت (بروناي) بلداً ناهضاً.

وجه خطإ منهجِ المُتكلّمينَ ظاهرٌ في أربعةِ وجوهٍ هي:

١ ـ اعتمادُهم في إقامةِ البرهانِ على الأساسِ المنطقيّ، لا على الأساسِ الحسيّ. بحيث جعلوا المسلمَ في حاجةٍ إلى أنْ يتعلّمَ المنطقَ، حتى يستطيعَ إقامَةَ البرهانِ على وجودِ اللَّهِ. ومعنى ذلكَ أنّ مَنْ لا يعرفُ المنطقَ يعجزُ عنَ البرهَنَةِ على صِحّةِ عقيدتهِ.

٢ ـ خروجُهُمْ على الواقعِ المحسوسِ، وتجاوزُهم إلى غير المحسوسِ، فقد بحثوا في ما وراءَ الطّبيعةِ في ذاتِ اللَّهِ وصفاتهِ، في ما لا يصلُ إليه الحسّ. وأفرطوا في قياسِ الغائبِ على الشاهدِ، أعني في قياسِ الله على الإنسانِ، فأوجبوا على الله العدلَ كما يتصوّرُهُ الإنسانُ.

٣ ـ إعطاؤهُمْ العقلَ حريّةَ البحثِ في كلِّ شيءٍ، في ما يُحَسُّ وما لا يُحَسّ؛ ثم جَعْلُهُ أساسَ البحثِ في الإيمانِ كلّهِ. فترتّبَ على ذلك كلّه أنْ جَعَلُوا العقلَ أساساً للقرآنِ، ولم يجعلوا القرآنَ أساساً للعقلِ.

٤ ـ جعلُوا خصومَةَ الفلاسفةِ أساساً لبَحْثِهِمْ. فالمعتزلةُ أخذُوا من الفلاسفةِ، ثمّ ردّوا عليهمْ؛ وأهلُ السنّةِ والجبريّةِ ردّوا على المعتزلةِ، وأخذوا مِنَ الفلاسِفَةِ ورَدّوا عليهِمْ، في حينَ أنَّ موضوعَ البحثِ هوَ الإسلامُ، وليسَتِ الخصومةُ مَعَ الفلاسفَةِ ولا معَ غيرهِمْ.

كان عليهم أنْ يقِفوا عند حدِّ القرآنِ والحديثِ، وعندَ حدِّ بحثِهِ، بِغَضِّ النظرِ عن أيّ إنسانٍ؛ ولكنّهم لم يفعلوا ذلك، بل حوّلوا تبليغَ الإسلام، وشرْحَ عقائدهِ، إلى مناظراتٍ ومجادلاتٍ؛ حتى انتهى بهمُ المطافُ إلى أنْ يتصفوا بصفةٍ جدليّةٍ، ومهنةٍ كلاميّةٍ.

الفَرق بين المتكلِّمين والفلاسفةِ المسْلِمين

١ ـ أقرّ المتكلمونَ بصحّةِ قواعدِ الإيمانِ، وآمنوا بها، ثمّ اتخذوا أدلّتهم العقليّةَ للبرهنةِ عليها، فهم يعتمِدونَ البحثَ العقليّ بالأسلوبِ المنطقيّ لإثباتِ عقائدهم.

٢ ـ إنّ أبحاثَ المتكلّمين محصورةٌ في ما يتعلّقُ بالدفاع عن عقيدتهم، ودحْضِ حججِ خُصومِهِمْ، سواءٌ أكانوا مسلمينَ يخالفونَهم في الفَهْمِ، من معتزلةٍ ومرجئة وخوارجَ وغيرِهم، أم كانوا غيرَ مسلمينَ كالنصارى واليهودِ وغيرِهم.

٣ ـ أبحاثُ المتكلمينَ أبحاثٌ إسلاميّةٌ، وتُعتبرُ على اخْتِلافِها وتناقُضِها آراءً إسلاميّةً، ويعتبرُ كلّ مسلمٍ اعتنقَ رأياً منها معتنقاً رأياً إسلامياً.

وأما منهجُ الفلاسفةِ فإنّهُ يتلخّصُ فيما يلي:

أ ـ إنّ الفلاسفةَ يبحثونَ المسائلَ بحثاً مجرّداً. ومنهاجُ بحثِهِمْ هوَ النّظَرُ في المسائلِ، كما يدلّ عليها البرهانُ؛ ونظرتُهم في الإلٰهيّاتِ نَظْرَةٌ في الوجودِ المطلقِ، وما يقْتضيهِ لذاتهِ.

وهم يبدأُونَ النظرَ منتظرينَ ما يؤدّي إليهِ البرهانُ، سائرينَ حتى يصلوا إلى النتيجةِ، كائنةً ما كانَتْ، فيعتقدوا بها؛ وبحثهم إذاً بحْثٌ فلسفيّ مَحْضٌ لا علاقَةَ لهُ بالإسلام. كثيراً ما يُسلِّمُ الفلاسفةُ المسلمونَ في بحثِهِمْ بأشياءَ سمعيّةٍ لاَ يمكنُ إقامةُ البرهانِ العقْليّ على صحّتِها أو بُطلانها، كالبَعْثِ والنُّشورِ والمعاد الجسمانيّ؛ وكثيراً ما كانوا يُبْدُونَ بعضَ الآراءِ في الفلسفةِ اليونانيَّةِ متأثّرينَ بعقيدَتهم الإسلاميّةِ.

وكثيراً ما كانوا يحاولونَ التّوْفيقَ بينَ بعضِ قضايا الفلسفةِ والقضايا الإسلاميّةِ، ولكنْ ليسَ هُناكَ تأثرٌ فكريٌّ يجعلُ الإسلامَ أساساً، كما هي الحالُ عندَ المتكلمينَ؛ إنّهُ تأثّرٌ يشبهُ إلى حدٍّ بعيدٍ تأثّرَ الفلاسفةِ المسيحيينَ بالمسيحيّةِ، والفلاسفةِ اليهود باليهوديّةِ. وهو تأثّرٌ، بالديانتينِ، ضعيفٌ. أما تأثّرُ الفلاسفة المسلمينَ الحقيقيّ فقدْ كانَ تأثّراً بالفلسفةِ اليونانيّةِ. لقد كتبوا أفكارَهُمُ الفلسفيّةَ بعدَ نُضْجِها بهضم الفلسفةِ اليونانيّةِ.

ب ـ لمْ يكنْ همّ الفلاسفةِ المسلمينَ الدّفاعَ عنِ الإسلام لأنهم كانوا

يقفونَ عندَ تقريرِ الحقائقِ ثمّ يبرهنُونَ عليها، ولا يدخلُونَ، في حكايةِ الأقوالِ المخالفَةِ والردّ عليها، دفاعاً عنِ الإسلامِ، وإن كانوا قد تأثّروا بها بعْضَ التأثّرِ.

البحثُ العقليّ هوَ الأصلُ، وهوَ الموضوعُ ولا يوجدُ غيرُهُ في بُحوثِهِمْ.

ج ـ إنَّ أبحاثَ الفلاسفةِ المسلمينَ أبحاثٌ غيرُ إسلاميةٍ، بلْ هيَ أبحاثٌ فلسفيّةٌ، لا علاقةَ للإسلامِ بها.

هذا هو الفرقُ بينَ منهجِ المتكلمينَ ومنهج الفلاسفة المسلمينَ. ومنَ الظّلم والدسِّ على الإسلامِ أن تُسمَّى الفلسفةُ التي اشتَغَلَ فيها أمثالُ الكِنْدِي والفارابيّ وابن سينا وغيرهم من الفلاسفةِ المسلمينَ فلسفةً إسلاميّةً، لأنها لا تمتّ للإسلام بصلةٍ، بل هيَ تتناقضُ معَ الإسلامَ تناقُضاً تامّاً، من حيثُ الأساسُ، أوْ منْ حيثُ التفاصيلُ الكثيرةُ. أمّا من حيثُ الأساسُ فإنّ هذه الفلسفةَ تبحثُ في ما وراءَ الكونِ أي في الوجودِ المطلقِ، بخلافِ الإسلامِ الذي يبحثُ في الكونِ وفي المحسوساتِ، ويمنعُ البحثَ في ذاتِ الله وما وراءَ الكونِ، ويأمرُ بالتسليمِ المطلقِ.

وأمّا من حيثُ التفاصيلُ فإنّ في هذه الفلسفةِ أبحاثاً كثيرةً، يعتبرُها الإسلامُ كُفْراً كالقولِ بقدمِ العالمِ وأنّهُ أزليّ، وأبحاثاً تقولُ إنّ نعيمَ الجنّةِ رُوحانيّ لا ماديّ، وأبحاثاً تقول: إنَّ الله يجهَلُ الجزئياتِ.. وأبحاثاً غيرَ ذلكَ، مما هو كفرٌ صراحٌ في نظرِ الإسلامِ. فكيفَ يُقالُ عنْ هذه الفلسفَةِ إنها فلسفةٌ إسلاميّةٌ مع هذا التناقضِ البيِّنِ. أجل لا توجَدُ في الإسلامِ فلسفةٌ مطلقاً، لأنّ حصْره للبحثِ العقليّ في المحسوساتِ، ومنعَهُ العقلَ منْ أنْ يبحثَ في ما وراءَ الكونِ يجعلانِ أبحاثَهُ كافّةً بعيدةً عن الفلسفةِ، سائرةً في غيرِ طريقها. وليسَ في الإسلام سوى بحث في القرآنِ الكريم والسنّةِ النبويّةِ، فهما، وحدهما، أصلُ الإسلامِ، عقيدةً وأحكاماً وأمراً ونهياً واختياراً.

صِفاتُ اللَّهِ

لما جاء المتكلّمونَ، تسرّبتِ الأفكار الفلسفيّة، ودبّ الخلاف بين

المتكلّمين في صفاتِ اللَّهِ. قال المعتزلة: «إنّ ذاتَ الله وصفاتِهِ شيءٌ واحدٌ. فالله حيّ، عالمٌ، قادر، بذاته، لا بعلم وقدرةٍ وحياةٍ زائدةٍ على ذاته، لأنه لو كان عالماً بعلم زائدٍ على ذاته، وحيّاً بحياةٍ زائدةٍ على ذاته، كما هو الحال في الإنسانِ، للزمَ أن يكونَ هناك صفةٌ وموصوفٌ، وحاملٌ ومحمولٌ، وهذه هي حالة الأجسام والله منزّهٌ عن الجسميّةِ. فلو قلنا كلّ صفةٍ قائمةٌ بنفسها لتَعَدّدَ القدماءُ، وبعبارةٍ أخرى لتعدّدت الآلهةُ.

وقال أهلُ السُنّةِ: «لله، سبحانه وتعالى، صفاتٌ أزلِيّةٌ قائمةٌ بذاته، وهي لا هو، ولا غيرُه». أما كونُهُ له صفات، فلِما ثبتَ من أنه عالمٌ حيّ قادرٌ.. إلى غير ذلك. ومعلومٌ أن كلاًّ من العلم والحياة والقدرةِ وما شاكلَها، يدلّ على معنى زائدٍ على مفهوم الواجبِ، وليس الكلّ ألفاظاً مترادِفَةً، فلا يمكنُ أن يكونَ كما تقولُ المعتزلةُ من أنه عالمٌ لا بعلم، وقادرٌ لاَ بقُدْرةٍ. إلى غير ذلك، فإن المحال ظاهرٌ بقولنا الأسوَدُ لا سوادَ له. وقد نطَقَتِ النصوصُ بثبوتِ علمِهِ وقدرَتِهِ وغيرهما، ودلّ صدورُ الأفعالِ على وجودِ عِلْمِهِ وقدرتِهِ لا على مجرّدِ تسميته عالماً قادراً. وأما كونُ صفاتِهِ تعالى أزليّة فلاستحالَةِ الحوادث بذاتِهِ تعالى. إن القديمَ الأزليّ يستحيل أن يقومَ به حادثٌ، وأما كوْنُها قائمةً بذاته تعالى، فإن ذلك من الضروریاتِ للوجودِ. لأنه لا معنى لصفةِ شيء إلا ما يقوم به. فلا يعني كونه عالماً قيام الصفة بالمعلوم، بل معنى كونِهِ عالماً قيام صفة العلم به. وأما كونُه لا هو ولا غيره، فإن صفاتِ الله ليستْ غيرَ الذاتِ، لأن العقلَ يحتم أن الصفة غير الموصوفِ فهي معنى زائدٌ من الذات، ولأنها صفة الله فليست هي الله، إذ هي ليست شيئاً ولا ذاتاً ولا أيناً، وإنما هي وصفٌ لذاتٍ، فهي مع كونها ليستْ ذاتَ الله فهي ليست غيرَ الله، بل هي صفة الله.

وأما قول المعتزلةِ لو جُعِلَتْ كلّ صفةٍ قائمة بنفسها، لتعدّد القدماء، فإنّ هذا حاصلٌ فيما لو كانتِ الصفَة ذاتاً، أما وهي وصفٌ للذاتِ القديمةِ فلا يلزم من إلصاقِ الذاتِ بها تعدّدُ الذواتِ، بل يلزمُ تعدّد صفاتِ الذاتِ الواحدةِ. وذلكَ لا يتنافى مع الوحدانيّةِ. وبذلك أثبتَ أهلُ السنّةِ، عقلاً، أن للَّهِ صفاتٍ هي غيرُ

ذاتهِ، وهي غير غيرِهِ، لأنّ الصفةَ غيرُ الموصوفِ، ولا تنفصلُ عنه؛ ثم بيّنوا كلّ صفة من هذه الصفات الأزليّةِ فقالوا: إن صفةَ العلم، وهي صفةٌ أزليّةٌ، تكشف المعلومات عند تعلّقها بها. والقدرةُ هي صفةٌ أزليّة تؤثرُ في المقدوراتِ عند تعلّقها بها، إلى آخره.

وهكذا بيّنَ أهلُ السنّة ما تعنيه صفاتُ الله، بعد أن أثبتوا أن لله صفاتٍ أزليّةً. إلا أنّ المعتزلة نفوا أن تكونَ هذه الصفاتُ هي المعاني لصفاتِ الله فقالوا: إذا ثَبَتَ أن الله قادرٌ، عالمٌ، محيطٌ، وأنّ ذاتَ الله وصفاتهِ لا يلحقها تغيّرٌ، لأن التغيرَ صفةُ المحدثاتِ، والله منزّهٌ عن ذلك، فإذا وجد الشيء وكان غيرَ موجودٍ وعُدِمَ وكان موجوداً، وقدرة الله وإرادته تولّتا ذلك فأوجدتا الشيء بعد أن لم يكن، وأعدمتاه بعد أن كان؛ فكيف تتعلق القدرة الإلهية القديمة بالشيءِ الحادث فتوجده؟ ولمَ أوْجدَتْهُ في هذه اللحظةِ، دون غيرها، وليس زمنٌ أولى من زمَن؟

فمباشرَةُ القُدْرةِ لشيء، بعد أن كانت لا مباشرة، تَغَيُرٌ في القدرة؛ وقد ثَبَتَ أنّ اللَّهَ لاَ يلحقه تغيّرٌ وهو شأنُ القديم الأزليّ، وكذلك القولُ في الإرادةِ، ومثلُ ذلك يقالُ في العلمِ.

فالعلمُ، انكشافُ المعلوم على ما هو عليه، يتغيّرُ من حين لآخرَ. فوَرَقَةُ الشجرةِ تسقُطُ بعد أن كانت غيرَ ساقِطةٍ، والرطبُ يتحوّلُ يابساً، والحيُّ مَيْتاً، وعِلْمُ اللَّهِ ينكشفُ بالشيءِ على ما هو عليه. فهو عالمٌ بالشيء قبلَ أن يكونَ، على أنه سيكونُ، عالمٌ بالشيء إذا كان، وعالمٌ بالشيء إذا عُدم، على أنه عُدِم. فكيف يتغيّرُ عِلْم الله بتغير الموجودات، والعِلم المُتغيّر بتغيّرالحوادثِ عِلْمٌ محدَثٌ، والله تعالى لا يقوم به محدثٌ، لأنّ ما يتعلّق به المُحدث محدَثٌ.

وأهل السنّة تقول: إن للقدرةِ تعلّقين: أزلياً لا يترتّب عليه وجودُ المقدِرَة بالفعلِ. وحادثاً يترتبُ عليه وجودُ المقدورِ بالفعلِ. فالقُدْرَةُ تعلّقت في الشيءِ فأوْجدتْهُ، وكانت موجودةً قبل تعَلّقِها به. فتعلّقها لا يجعلها حادِثةً، ومباشرَتُها للشيء بعد أن كانت لا مُباشرَةً، لا يكونُ تغيراً في القدرة. فالقدرةُ هي هي دائماً

تعلّقَت في الشيء فأوْجدَتْه، فالمقدور هنا هو الذي تغير، أما القدرة فلمْ تتغيّر.

وأما العِلْم فإن جميعَ ما يمكن أن يتَعَلّق به معلومٌ بالفعلِ، إذا اقتضى للعالميّة ذاته تعالى، والمعلوميّة ذوات الأشياء. ونسبة الذات إلى الجميع على السواء. والعلم لا يتغيّر حسب الذاتِ وإنما يتغير من حيث الإضافيّة، وهذا جائزٌ، وإنما المستحيل تغيّر العلم نفسه والصفاتِ القديمةِ كالقدرةِ والعلم وغيرهما، ولا يلزم من قِدَمِها قدم تعلّقاتها، فتكون قديمةً وتتعلّق بالمحدثاتِ.

ويبدو أن الذي حمَلَ المتكلّمين على سلوك هذه الطريقَةِ في البحثِ، أمران أحدهما: أنهم لم يكونوا يُدْرِكونَ تعريفَ العقلِ، بعد ما رُوي عنهم أنهم عرفوه بقولهم: «إن العقلَ هو للقوّةِ قوّةِ النفسِ والإدراكِ، هو غريزةٌ يتبعُها العلمُ بالضروریاتِ عند سلامةِ الآلات» ويقولون إن العقل هو جوهرٌ تُدْرَكُ به الغائباتُ بالوسائط والمحسوساتُ بالمشاهدةِ. ومَنْ كانَ فَهْمُهُ للعقل هذا الفهمَ فليس غريباً عليه أن يُطلِقَ العنان، فيرتب فِطْرياً قضايا متعدّدة، ويخرج منها بنتيجةٍ لا وجودَ لها؛ ويقول عن نفسه إنه أدركَ بالفعل هذه النتيجة..

والثاني: أنهم لا يميّزون بين طريقةِ القرآنِ في إدراك الحقائقِ، وطريقة الفلسفةِ في إدراكها. لأن القرآنَ يبحثُ في الإلٰهيات، والفلاسفةَ يبحثون فيها أيضاً، أما بحثُ الفلاسفةِ فقائم على النظر في الوجود المطلقِ، وما يقتضيه لِذاتِهِ، فهم لم يبحثوا في الكون، وإنما بحثوا في ما وراء الكونِ، وأخذوا يُرتّبون البراهينَ بمقدّماتها، وتوصلوا منها إلى نتائج، ثم رتّبوا على هذه النتائج نتائج أخرى.. وهكذا حتى توصلوا أخيراً إلى ما اعتبروهُ حقيقةً عن الذاتِ وعن مقتضياتٍ حقيقيّة بنظرهم هي الذاتُ. وهم جميعاً على اختلاف النتائج التي توصّلوا إليها، قد سلَكوا في بحثهم طريقةً واحدةً، هي بحثُ ما وراء الطبيعة، أي ما وراءَ الكونِ، وإقامةُ البراهين المرتّبة إمّا على فروضٍ نظريّةٍ، أَو على براهين أخرى، والوصولُ إلى نتائجَ يَعْتبرونها قطعيّةً.

وهذه الطريقةُ في البحثِ تُخالفُ طريقَةَ القرآنِ الكريم، لأن القرآنَ الكريمَ،

إنما بحثَ في الكوْنِ نفْسهِ، والموجوداتِ المحسوسةِ، أي في الكائنات والحيوانِ والإنسانِ.

وتوصّل منها إلى أن يدركَ السامع خالقَ الكونِ، خالقَ الموجوداتِ. وحين يبحث فيما وراءَ الكونِ مما لا يقعُ تحتَ الحسّ، ولا يُدْرَكُ من الموجودات، فإنه لا يصف واقعاً أو يقرّر حقيقةً ويأمرُ بالإيمان بذلك أمراً قاطعاً، ولا يَلفِتُ نظرَ الإنسان إلى إدراكه، ولا إلى شيء لِيُدركَهُ منه، وذلك كصفاتِ الله وكالنار والجنّ والشياطين وما شابه ذلك. وهذه الطريقةُ فَهِمَها الصحابةُ، وساروا عليها، واندفعوا في البلاد يحملونَ للناس رسالةَ الإسلام، ليسعدوهم بها كما سعدوا هم بهذه الرسالةِ. إلى أن تسرّبت الأفكار الفلسفيّة من الفلسفةِ اليونانيّةِ وغيرها، ووُجدَ المتكلمونَ، وصارَ الجدال في ذاتِ الله، وفي صفاتِ الله، فوقَ كونهِ جدلاً عقيماً، لا يعتبر بحثاً عقلياً مطلقاً، لأنه بحثٌ في شيء لا يقع عليه الحسّ، وكلّ ما لا يقعَ عليه الحسّ لا مجال للعقل في بحثه.

على أن البحثَ في صفات الله والتساؤل: أهي عين الذّاتِ أم غير الذاتِ؟ هو بحثٌ في الذاتِ، والبحثُ في الذاتِ ممنوعٌ أصلاً ومستحيلٌ. ولذا كان بحثُ المتكلّمين جميعاً في صفاتِ الله في غير محلّه، فصفات الله توقيفيّةٌ فيما ورد منها في النصوص القطعية، وقد ذكرناه بالقَدرِ الذي وَرَدَ في النصوص لا غير؛ فلا يجوزُ أن نزيدَ صفةً لن تردَ، ولا أن نشرَح صفةً بغير ما وردَ عنها بالنصّ القطعيّ.

نشأَة القضاء والقدر

١ ـ كيف نشأت مسألة القضاء والقدر؟

إن مسألة «القضاء والقدر» قد بحثَها الفلاسفة اليونان وأطلقت عليها ثلاث تسميات: «القضاء والقدر»، «الجبر والاختيار»، «حرية الإرادة»، وكلها تدور حول ما يَحدث من الإِنسان من أفعالٍ، وهل هو حرٌّ في إِحداثِها أو عدم إحداثها، أم أنه مُجْبَرٌ على القيام بها؟.

وقد اختلف الفلاسفةُ اليونان في نظرتهم إلى هذه المسألة؛ فرأى الأبيقوريون[١] أن الإرادةَ حُرة في الاختيار، والإنسان يَفعل جميع الأفعال بإرادته واختياره دون أي إكراه. أما الرِّواقيُّون[٢] فقد قالوا بأن الإِرادة مُجْبَرةٌ على السير في طريقٍ لا يمكنها أن تتعداها. والإِنسانُ لا يفعل شيئاً بإرادته وإنما هو مُجبرٌ على فعلِ أيِّ شيء، ولا يملك أن يفعل أو لا يفعل.

وقد تأثر الفلاسفة المسلمون بالفلسفة اليونانية، وكانت أهمُّ المسائل التي

(١) الأبيقوريّ هو المنسوب إلى أبيقورس الذي يقوم مذهبه على إسعاد الذات بلذة معنوية يكون الإنسان حاذقاً في اختيارها عارفاً في دقائق قيمِها، إذاً، الإنسان هو الذي يختار.

(٢) سموا بالرواقيين لأن زينون الفيلسوف صاحب هذا المذهب كان يعلم تلاميذه في رواق. والرواقيّ يرى أن السعادة في الفضيلة وهو لا يفرح بشيء أتاه، ولا يحزن على شيء فقده، لأن الانسان جزء من الكون، ويرى أن كل ما يقع في الطبيعة إنما هو بتأثير القدر أي بتأثير ما قدره العقل الكليّ منذ الأزل، فإذاً هو مسير ولا دخل له في كل ما يجري له.

شغلت أفكارهم مسألة صفة العدل الإلٰهيّ.. فالله تعالى عادلٌ، ويترتَّب على العدل الإلٰهيّ مسألةُ الثَّواب والعِقاب، كما يترتب عليه مسألة قيام العبد بأفعاله، وذلك جَرْياً على منهج البحث الذي ساروا عليه في بحث المسألة وما يتفرع عنها، وتأثرهم بما درسوه من أفكار فلسفية تتعلق بالموضوعات التي انكبوا على درسها وتفنيدها والرد على الفلاسفة اليونان، أحياناً، بشأنها.

ويُعتَبرُ **المُعتزِلةُ** هم الأصل في بحثِ مسألةِ القضاء والقدر، بل في جميع أبحاث علم الكلام. فقد كانت نظرةُ المُعتزِلة إلى عدلِ الله تعالى نظرةَ تَنزيهٍ له عن الظُّلم، ووقفوا أَمامَ مسألة المَثُوبة والعُقوبة الموقفَ الذي يتَّفق مع تَنزيه الله تعالى ومع عَدله. فَرأَوا أَنَّ عدلَ الله لا يكون له معنى إلا بتقرير حُرية الإرادة في الإنسان، وأَنَّهُ يختار أعمالَ نفسِه، وأنَّ في إمكانه أن يفعل الشيءَ أو لا يفعل، فإذا فعلَ بإرادته، أو تركَ بإرادته كانت مثوبته أو عُقوبتهُ معقولةً وعادلة. أما إن كان الله سبحانه يخلق الإنسان ويَضطرُّه إلى العمل على نحوٍ خاصٍّ، فَيضطَرُّ المطيعَ إلى الطاعةِ، والعاصي إلى العصيان، ثم يعاقِبُ هذا ويُثيب ذاك، فليس هذا من العدالة في شيء.

والمعتزلة في هذا النمط من التفكير كانوا يقيسون المغيَّب على المشاهَد، بمعنى أنهم حاولوا أن يقيسوا الله تعالى الذي لا يَرونه، على الإنسان، وأن يخضعوه سبحانه ـ عز وجل ـ لقوانين هذا العالَم، تماماً كما فعل فريق من فلاسفةِ اليونان الَّذين أَلْزَمُوا الله بالعدلِ كما يَتصوَّرُه الإنسانُ. فأصلُ البحثِ هو الثَّوابُ والعِقابُ من الله على فعلِ العبد، وهذا هو موضوعُ البَحثِ الذي أُطلِق عليه اسمُ «القَضاء والْقَدر» أو «الْجَبْر وَالاختيار» أو «حُرِّيةِ الإرادة». وبَحثوا في الإرادة وفي خَلْقِ الأفعالِ.. ففي مسألة الإرادة قالوا: إنَّا نرَى أن مُريدَ الخير خيِّر، ومُريدَ الشرِّ شِرِّيرٌ، ومُريدَ العدل عادلٌ، ومريد الظلم ظالمٌ. فلو كانت إرادة الله جلَّ وعلا تَتعلَّق بكلِّ ما في العالَم من خيرٍ وشرٍّ، لكان الخيرُ والشرُّ مُرادينِ من الله تعالى، فيكون المُريدُ مَوْصوفاً بالخيريَّة والشرِّية، والعدلِ والظلم، وذلك محال في حقِّ الله سبحانه. وهم يقولون بأنَّ الله لو كانَ مُريداً لِكُفْرِ الكافر

وعصيان العاصي ما نَهاهما عَن الكُفرِ والعِصيان. وكيف يُتَصَوَّرُ أَن يُريد الله من أبي لَهَبٍ أَنْ يَكفر ثم يأمُره بالإيمان وينهاه عن الكفر؟ ولو فعل هذا أحد من الخلق لَكان ظالماً.. تعالى الله عن ذلك عُلوًّا كبيراً. ولو كان كُفْرُ الكافرِ وعصيانُ العاصي مُرَادَيْنِ من الله تعالى ما استحقَّا عُقوبةً، ولَكان عملُهما طاعةً لإرادته. وهكذا يمضون في الاسْتِدلال في قضايا منطقيَّة، ثم يعقبون ذلك بأَدلَّةٍ نَقليَّةٍ من القرآن الكريم، فيستدلُّون بقولِه تعالَى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾[١] وبقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾[٢] وبقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾[٣]. وأَوَّلوا ما وردَ من آيات تخالف رأيَهم هذا، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[٤] ومثل قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ﴾[٥]، وقوله تعالى: ﴿بَل طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾[٦] وخَلَصُوا من ذلك إلى الرأي الذي اعتنقوه ودَعَوا له، وهو رأيهم المعروف من أن الإنسان له حُرِّيةُ الإرادة في أن يفعلَ الفعل أو يتركَهُ، فإذا فعل فبإرادته، وإذا ترك فبإرادته.

أما في مسألة خلْقِ الأفعال فقد قال **المعتزلةُ**: إنَّ أفعال العباد مخلوقةٌ لهم، ومن عَمَلِهم هم، لا من عمل الله تعالى. ففي قُدرتِهم أَنْ يَفعلوها وأَنْ يتركوها من غير دخلٍ لقدرة الله. ودليل ذلك ما يَشعر به الإنسان من التَّفرقةِ بين الحركة الاختياريَّة والاضطراريّة كحركة من أراد أن يحرك يده أو كحركة المُرتعِش، وكالفَرق بين الصاعِد إلى منارة والساقط منها. فالحركةُ الاختياريةُ مقدورة للإنسان

(١) سورة غافر، الآية: ٣١.
(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٤٨.
(٣) سورة الزمر، الآية: ٧.
(٤) سورة البقرة، الآية: ٦.
(٥) سورة البقرة، الآية: ٧.
(٦) سورة النساء، الآية: ١٥٥.

فهو الذي يُنْشِئها ويَفعلُها، والحركةُ الاضطراريةُ لا دَخْلَ له فيها. وأيضاً لو لم يكنِ الإنسان خالقَ أفعاله لَبَطَلَ التكليفُ، إذْ لَو لم يكن قادراً على أن يفعل، وألاَّ يَفعل، ما صَحَّ عقلاً أن يقال له: افعلْ ولا تَفعلْ، وَلَمَا كان هذا الفعل محلَّ المدحِ والذَّمِّ، والثَّوابِ والعِقاب. وهكذا يمضون في الدّلالة بقضايا مَنطقيَّةٍ على رأيهم، ثم يُعقِبون ذلك بأدلَّة نَقليَّة فَيستدلُّون على رأيهم هذا بآيات كثيرة كقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾[١] وقوله تعالى: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾[٢] وقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾[٣]، وأوَّلُوا ما ورد من آيات تُخالِفُ رأيَهم هذا مثل قولِهِ تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[٤]، وقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾[٥] وخلصوا من ذلك إلى الرأي الذي اعتنقوه في مسألة خَلْقِ الأفعال، وهو أن الإنسانَ يَخلق أفعال نفسه، وأنه قادر على أن يفعل الشيء وقادر على أن لا يفعلَه.

هذه هي مسألة «القضاء والقدر» في رأي المعتزلة، وفَحواها أنها إرادة فعلِ العبد، وما يحدث في الأشياء من خاصيات نتيجة فعلِ الإنسان. وفحوى رأيهم أن العبد حُرُّ الإرادة في أفعالِه كلِّها، وأنَّهُ هو الَّذي يخلق أفعالَهُ، ويخَلق الخواصَّ الَّتي تحدث في الأشياء من أفعالِه.

الجبرية

وهذا الرأي من **المعتزلة** أثارَ ثائرة المُسلِمين، وكان رأياً جديداً عليهم، ورأياً جريئاً في أساس العقيدة. ولذلك انبَروا يردُّون عليه. فقام جماعة يُسَمَّوْنَ «الجبريَّة»، ومن أَشْهَرِهم جَهْمُ بنُ صفوان، فقال هؤلاء الجبريون: إن الإنسان مُجْبَرٌ، وليست له إرادةٌ حُرَّةٌ ولا قدرةٌ على خلْق أفعالِه، وهو كالرِّيشة في مَهبِّ

(١) سورة البقرة، الآية: ٧٩.
(٢) سورة النساء، الآية: ١٢٣.
(٣) سورة غافر، الآية: ١٧.
(٤) سورة الصافات، الآية: ٩٦.
(٥) سورة الرعد، الآية: ١٦.

الرِّيح، أو كالخشبة بين يَدي الأمواج، وإنما يخلق الله الأعمالَ على يدَيه. فالله هو خالقُ فعلِ العبدِ، وبإرادتِه وحدَهُ فعلَ العبدُ الفعلَ. ويرَون أن أفعال العبادِ واقعةٌ بقُدرة الله وحدها وليس لِقُدرةِ العبد تأثيرٌ فيها، وليس الإنسان إلا محلاً لما يُجْريهِ الله على يَدَيْهِ فهو مُجْبَرٌ جَبْراً مُطلقاً، وهو والجماد سواء لا يختلفان إلا في المظهر. وهكذا يمضون في البرهان على رأيهم ويستدلون عليه كذلك بآيات من القرآن الكريم، مثلَ قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾[٣] وقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾[٤].

القدرية: وهم أصحاب معبد الجهني، وقد زعموا أن علم الله تعالى لم يسبق وجود الأشياء عند حدوثها، لذلك عرف عنهم قول «الأمر أُنُفٌ» أي يستأنف الله علم الأشياء عند حدوثها، ولا علم له بها قبل ذلك. وهذا قول باطل، وكفر صريح، لأنه ينسب إلى الله تعالى الجهل بالأشياء قبل حدوثها. ويقولون إن الله خلق أصول الأشياء ثم تركها فلا يعلم جزئياتها. ويقولون إنَّ أفعال الله ليست عن علم سابق، ولا عن تدبير سابق ـ تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً ـ وهذا كله يخالف ما ورد بنص القرآن الكريم من أن الله خالق كل شيء، صغيراً كان أم كبيراً، أصلاً كان أم فرعاً، وأنه تعالى قدَّر كل شيء قبل وجوده، أي كتبه في اللوح المحفوظ، أي عَلِمَهُ قبل أن يوجد. هذا والقدرية يتركون للإنسان تقدير أعمال نفسه بعلمه، ثم يتوجه إليها بإرادته، وينفذها بقدرته.

على أن أتباع «القدرية» انقرضوا جميعاً، ولم يبق أحد من المسلمين، والحمد لله، على هذا المذهب الذي يقود إلى الكفر والإضلال.

الأشاعرة: وهم فريق من أهل السنة والجماعة. يقولون: إن «القضاء» هو إرادة الله أزلاً المتعلقة بجميع الأشياء، خيرها وشرها، على ما هي عليه، أي في

(١) سورة الإنسان، الآية: ٣٠.
(٢) سورة الأنفال، الآية: ١٧.
(٣) سورة القصص، الآية: ٥٦.
(٤) سورة الرعد، الآية: ١٦.

الواقع. وأما «القدر» فهو، في رأيهم، إنجاز قضائه تعالى، وإخراجه إلى حيز الوجود على قدر مخصوص.

الماتريدية: وهم فريق آخر من أهل السنة والجماعة، يقولون: «القدر» هو تحديد الله تعالى أزلاً لكل مخلوق بحدِّه الذي يوجد عليه من صورة، وحسن وقبح، وغير ذلك، فيرجعون «القدر» إلى علم الله تعالى، ويرجعون «القضاء» إلى القدرة. ويقولون: القضاء هو إيجاد الله الأشياء مع زيادة الإِحكام والإِتقان.

ويتلخص قول الأشاعرة والماتريدية بما يلي:

يجب الإِيمان بأن الله تعالى علم وأراد جميع الموجودات وقضى بها، ثم تعلقت قدرته سبحانه بها فأوجدها على ذلك القدر المحكم: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[1]. وليس للإِنسان إلا الكسب الذي به يثاب وعليه يعاقب. والخالق لكل شيء هو الله سبحانه وتعالى.

وفي الواقع إن المعاني التي أطلقها الأشاعرة والماتريدية حول كل من «القضاء» و«القدر» لا تؤدي إلى اعتقاد فاسد كما فعل الجبرية والقدرية.

٢ ـ المقصود بخير القدر وشره وحلوه ومره

إن القدر من حيث هو علم الله تعالى وقدرته ومشيئته لا شرَّ فيه بوجه من الوجوه، بل هو خير محض، وإنما يدخل الشر الجزئي الإضافي في الشيء المقضي والمقدَّر، ويكون شرّاً بالنسبة إلى محل، وخيراً بالنسبة إلى محل آخر، وقد يكون خيراً بالنسبة إلى المحل القائم به من وجه، كما هو شرّ له من وجه آخر. بل هذا هو الغالب، وذلك كالقصاص فإنه شر بالنسبة إلى من يقام عليهم من وجه، وخير بالنسبة إلى غيرهم من وجه آخر، لما فيه من مصلحة الزجر والردع عن ارتكاب الجنايات.

(١) سورة القمر، الآية: ٤٩.

أما الحلاوة والمرارة فتعودان إلى مباشرة الأسباب في العاجل، والخير يرجع إلى حسن العاقبة، والشر إلى سوئها. فالقدر حلو ومر في مبدئه وأوله، وخير وشر في منتهاه وعاقبته. وقد أجرى الله تعالى سنته أن حلاوة الأسباب في العاجل تعقب المرارة في الآجل، وأن مرارتها في العاجل تعقب الحلاوة في الآجل، فحلو الدنيا مرُّ الآخرة، ومر الدنيا حلو الآخرة، يؤيده قوله ﷺ في الحديث الصحيح: «**حُفَّتِ الجنة بالمكاره، وحُفَّتِ النار بالشهوات**»، أي: أن احتمال ما تكرهه النفوس في العادة من مشاق الطاعات، والكف عن المحرمات هو الفاصل بين الإنسان والجنة فإذا اخترقه دخلها، وأن الانغماس في لذائذ الشهوات العاجلة هو المؤدي في العاقبة إلى النار. وقد قال تعالى عن الكافرين المغرورين بمتاع الحياة الدنيا: ﴿مَتَٰعٌ قَلِيلٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾(١).

القَضَاءُ وَالقَدَر

موضوعُ البحثِ الذي يجبُ أنْ تُبْنى مسألةُ القضاءِ والقَدَرِ على أساسه، هو موضوعُ الثوابِ والعقابِ. أي هلِ العَبْدُ مُلْزَمٌ بالقيامِ بالفعلِ خيراً كان أم شرّاً، أو هو مخيّرٌ فيه؟

والمُدقِّقُ بأفعالِ العبادِ يرى أنّ الإنسانَ يَعيشُ في دائرتَيْنِ، يسيطرُ على الأولى، وهيَ التي تقعُ في نطاقِ تصرّفاتِهِ، وفي نطاقِها تحصُلُ أفعالهُ التي يقومُ بها بمحض اختيارِهِ.

والأخرى تُسيطرُ عليهِ، وهيَ الدائرةُ التي يقعُ في نطاقِها، وتقعُ في هذه الدائرة الأفعالُ التي لا دخل لهُ بها. سواء وقَعَتْ منهُ أو عليه.

والأفعالُ التي تَقَعُ في الدائرةِ التي تسيطرُ عليهِ قسمانِ:

قسمٌ يقتضيه نظامُ الوجودِ مباشرةً، فهيَ تُخضعهُ لها، ولذلكَ يسيرُ بحسبِها سيراً جبرياً كعجزِهِ مثلاً عنِ الطيرانِ بجسمِهِ في الهواءِ، وعنِ السيرِ على الماءِ..

(١) سورة النحل، الآية: ١١٧.

وقسمٌ لا يقتضيهِ نظامُ الوجودِ مباشرةً، وإنْ كانَ كلّ شيءٍ لا يخرج عن نظام الوجودِ. فالأفعالُ التي ليستْ في مقدورِهِ والتي لا قبلَ لهُ بدفعِها، ولا يقتضيها نظامُ الوجودِ، هي الأفعال التي تحصُلُ منَ الإنسانِ أو عليه ولا يملكُ دَفْعَها، كما لوْ زَلّتْ قَدَمُ شَخْصٍ وسقطَ في وادٍ، وكما لو اصْطَدَمَت سيّارةٌ بإنسانٍ فَقَتَلَتْهُ. فهذِهِ الأفعالُ التي حصلَتْ، ليس في مقدُورهِ دَفْعُها، فهي داخلةٌ في الدائرةِ التي تسيطرُ عليهِ، وهيَ تسمّى قضاءً، ولذلك لا يُحاسَبُ الإنسان على وقُوعها مهما كانَ فيها مِنْ نَفْع أو ضَرَرٍ، فهو لا يُثابُ ولا يُعاقَبُ عليها. ويقالُ حينئذٍ إنّ الفعلَ وقع قضاءً، وعلى الإنسانِ أن يؤمنَ بأنَّ القضاءَ هو منَ الله سبحانهُ وتعالى.

أمّا الدائرة التي يُسيطرُ عليها الإنسان وعلى أفعالِهِ فيها، فهيَ الدائرة التي يسيرُ فيها مُخْتاراً ضِمْنَ النظام الذي يختارُهُ سواءٌ كانَ هذا النظامُ شريعةَ الله أو غيرَها، ويمتنعُ عنْ ذلكَ وقْتَ يشاءُ. ولذلك يُسْأَلُ عنِ الأفعالِ التي يقومُ بها ضمنَ هذه الدائرةِ، فيُثابُ على الفعلِ إنْ كانَ يستحق الثوابَ، ويُعاقَب عليه إنْ كانَ يستحقّ العقابَ. وهذه الأفعالُ لَا دَخْلَ للقضاء بها، لأنّ الإنسانَ هو الذي قامَ بها بإرادتهِ واختيارِهِ.

وأمّا القدرُ فيعني أنَّ الأفعالَ التي تحصُلُ سواء أكانتْ في الدائرةِ التي يُسيطِرُ عليها الإنسانُ أوْ في الدائرةِ التي تُسيطرُ عليهِ، تقعُ من أشياء على أشياء من مادةِ الكونِ والإنسانِ والحياةِ، فيُحْدِثُ هذا الفعلُ أثراً أي يترَتَّبُ على هذا الفعلِ وجودُ أمرٍ مَا، فهل هذا الذي يحدثهُ الإنسانُ في الأشياءِ منْ خاصيّاتٍ، قد خَلَقَهُ الإنسانُ فيها؟ أو خلقهُ الله سُبحانَهُ وتعالى في هذه الأشياءِ كما هي الأشياءُ نفسها؟ والمُدَقِّقُ يجدُ أنّ هذهِ الأمورَ التي يُحْدِثُها الله في الأشياءِ هيَ مِنْ خواصِّ الأشياءِ، لا مِنْ فِعْلِ الإنسانِ، بدليلِ أنّ الإنسانَ لا يستطيع أنْ يُوجِدَها إلاّ في الأشياءِ التي تكونُ خاصّةً من خواصّها، أما الأشياءُ التي ليْسَتْ من خواصّها فلا يمكنُ للإنسانِ أن يوجِدَ فيها ما يريدُهُ. ولهذا لم تكنْ هذهِ الأمورُ من أفعالِ الإنسانِ، وإنما هيَ خواصّ الأشياءِ. فالله تعالى خلق الأشياءَ، وقدّرَ فيها خواصَّها على وجهٍ لا يتأتى منها غيرُ ما قدّره فيها، كتقديرِ النواةِ بأنْ ينبتَ منها النّخلُ، دون البرتقالِ. وقد

خلقَ الله للأشياءِ خواصّ مُعيّنَةً، فخلَقَ في النارِ خاصيّةَ الإحراقِ، وفي الخشبةِ خاصيّةَ الاحتراقِ، وجعلها لازمةً، حسبَ نظامِ الوجود، لا تتخلفُ.

وحينَ يظهرُ أنّها تخلّفَتْ يكونُ الله تعالى قد سَلَبَهَا تلكَ الخاصيّةَ، وكان ذلك أمراً خارِقاً للعادةِ، وهو يحصُلُ للأنبياء ويكونُ معجزةً لهم. فهذه الخاصيّاتُ المُعيّنَةُ التي أوْجَدَها الله سُبْحانَهُ في الأشياءِ، وفي الغرائز، وفي الحاجاتِ العضويّةِ التي في الإنسانِ، هي التي تسمّى القدرَ؛ وعلى الإنسانِ أنْ يُؤمنَ بأنَّ الذي قَدَّرَ في الأشياءِ خواصَّها هو الله.

ومن هنا كانَ القَضاءُ والقدرُ أفعالَ العبدِ التي تقعُ في الدائرةِ التي تسيطرُ عليهِ.

ولذلك كانَ الإنسانُ مختاراً في الإقدامِ على الفعلِ أوِ الإحجامِ عنهُ، بما وَهَبَهُ الله تعالى منَ العَقلِ المُميّزِ، وجعلَهُ مناطَ التّكليف الشرعي.

ولهذا جعلَ له الثّوابَ على فعلِ الخيرِ لأنهُ اختارَ القيامَ بأوامر الله. وجعلَ لَهُ العقابَ على فعلِ الشّرّ لأنّه اختارَ مخالفَةَ أوامرِ الله. وعلى ذلكَ كانَ الإنسانُ مسؤولاً عن سعيه وكَسْبِهِ، وقد قال تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾ وَأَنَّ سَعْيَهُۥ سَوْفَ يُرَىٰ ﴿٤٠﴾ ثُمَّ يُجْزَىٰهُ ٱلْجَزَآءَ ٱلْأَوْفَىٰ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿كُلُّ ٱمْرِئٍۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾[2].

معنى القَدَرِ اللغويّ والشرعيّ

لَقَدْ وردَتْ كلمةُ القَدَرِ في عدّةِ معانٍ. يُقال في اللغة قَدَرَ الأمر أي دبّرَه، والشيء قاسَه به وجعلَهُ على مقدارِهِ، وقَدَرَ الشيءَ قدارةً أي هيّأه. وَقَدَرَ الأمْرَ نظرَ إليهِ ودبّرَهُ، وقَدَرَ قدراً اللَّهَ أي عظَّمَهُ، وَقَدَرَ اللَّهُ عليهِ الأمر أي قضى وحكَمَ.

ووردتْ كلمةُ القَدَرِ في القرآنِ الكريمِ بعِدَّةِ معانٍ، قال تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ

(١) سورة النجم، الآيات: ٣٩ ـ ٤١.

(٢) سورة الطور، الآية: ٢١.

قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾[١]، أي أمْراً أو قضاءً مُحْكماً. وقالَ تعالى: ﴿فَٱلْتَقَى ٱلْمَآءُ عَلَىٰٓ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ﴾[٢] أيْ على حدث قد كَتَبَهُ الله في اللوحِ المحفوظِ وقالَ: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا﴾[٣] أي جَعَلَ فيها خاصيّةَ إنباتِ الأقواتِ، وقال تعالى: ﴿فَكَّرَ وَقَدَّرَ﴾ أي فكَّرَ ماذا يقولُ وهيّأهُ، وقالَ: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾[٤] أيْ خَلَقَ كلّ شيءٍ فسوَّاهُ تَسْويَةً وقدَّرَ لكلٍّ مخلوقٍ ما يُصْلِحُهُ فهداهُ إليهِ وعرّفَهُ وجْه الانتفاعِ بهِ. وقال تعالى: ﴿وَقَدَّرْنَا فِيهَا ٱلسَّيْرَ﴾[٥] أي جعلْنا فيها سهولةً وقالَ: ﴿قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَىْءٍ قَدْرًا﴾[٦] أَيْ توْقيتاً، ﴿إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾[٧] أي بتقديره ﴿إِلَىٰ قَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ أي إلى وقتٍ معلوم. ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ ٱلْمَوْتَ﴾[٨] أي جعلْنا تقديرَ الموتِ بينكم على اختلافٍ وتفاوُتٍ في أعماركُم ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[٩] أي بمقدارٍ مَعْلوم ﴿ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يَٰمُوسَىٰ﴾[١٠] أي أتيتَ على وقتٍ مُعيَّنٍ. ومن قولِ رسول الله ﷺ: «**إذا ذُكِرَ القَدَرُ فَأمْسِكوا**»[١١] أي إذا ذُكِرَ علمُ الله وتقديرُهُ للأشياءِ، فلا تَخوضوا في ذلكَ. منْ هنا يَتَبَيّنُ أنّ كلمةَ «قَدَرَ» منَ الألفاظِ المُشْتركةِ التي لها عِدّةُ معانٍ.

مَعنى القضاءِ اللغويّ والشرعيّ

يُقالُ، في اللغةِ: قضى يقضي قضاءً الشيءَ وَضَعَهُ بإحكامٍ وقَدَّرَهُ، وقضى بينَ الخَصْمينِ حَكَمَ وفَصلَ. وقد وردتْ كلمةُ القضاءِ في آياتِ القرآنِ في عِدّة

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٣٨.
(٢) سورة القمر، الآية: ١٢.
(٣) سورة فصلت، الآية: ١٠.
(٤) سورة الأعلى، الآيتان: ٢ و٣.
(٥) سورة سبأ، الآية: ١٨.
(٦) سورة الطلاق، الآية: ٣.
(٧) سورة القمر، الآية: ٤٩.
(٨) سورة الواقعة، الآية: ٦٠.
(٩) سورة الحجر، الآية: ٢١.
(١٠) سورة طه، الآية: ٤٠.
(١١) الموطأ باب القدر رقم ١.

آياتٍ. قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[١] أي إذا أبْرَمَ أمراً فإنما يدخلُ تحتَ الوجودِ من غيرِ امتناعٍ ولا توقّفٍ، وقالَ تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن طِينٖ ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلٗاۖ﴾[٢]، أي جعلَ لهذا المخلوقِ الذي خَلَقَهُ من طينٍ أجَلاً بينَ إيجادِهِ وموْتِه، وقال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[٣] أي أمراً مقطوعاً به ألاّ تعبدوا سواهُ، وقالَ تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٖ وَلَا مُؤۡمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمۡرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُ مِنۡ أَمۡرِهِمۡۗ﴾[٤] أي إذا حَكَمَ بحكم، وقال تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ﴾[٥] أي فحكم. وقال تعالى: ﴿لِّيَقۡضِيَ ٱللَّهُ أَمۡرٗا كَانَ مَفۡعُولٗا﴾[٦]، أيْ ليبرمَ أمراً كانَ واجباً أنْ يُفْعَلَ، وقالَ تعالى: ﴿وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُۚ﴾[٧] أي تمَّ، وقالَ تعالى: ﴿لِيُقۡضَىٰٓ أَجَلٞ مُّسَمّٗىۚ﴾[٨] أي ليُبْرَمَ الأجَلُ الذي سمّاهُ وضرَبَهُ لبعْث الموتى. وقال تعالى: ﴿قُل لَّوۡ أَنَّ عِندِي مَا تَسۡتَعۡجِلُونَ بِهِۦ لَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ بَيۡنِي وَبَيۡنَكُمۡۗ﴾[٩] أي لانْتهى الأمرُ، وأهلَكْتُكم عاجلاً، وقال تعالى: ﴿كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتۡمٗا مَّقۡضِيّٗا﴾[١٠] أي محتوماً، أي كانَ وُرُودُهُمْ واجباً على الله وأوجبهُ على نفسهِ وقضى بهِ.

وعلى هذا فإنَّ كلمةَ «قضاء» من الألفاظِ المُشترَكَةِ التي لها عِدّةُ معَانٍ. ولكنْ على تَعَدّدِ هذهِ المعاني لمْ يَرِدْ مِنْها أَنّ القضاء هو حكم الله في الكليَّاتِ فقط، كما لم يردْ أنّ القَدَرَ هو في الجزئيات، وأنّ هذهِ الآياتِ والأحاديثَ تتحدّثُ عن صفاتِ الله تعالى وأفعالِهِ. والقضاءُ والقدَرُ يبحثُ عن فعْلِ العبْدِ.

(١) سورة آل عمران، الآية: ٤٧.
(٢) سورة الأنعام، الآية: ٢.
(٣) سورة الإسراء، الآية: ٢٣.
(٤) سورة الأحزاب، الآية: ٣٦.
(٥) سورة فصلت، الآية: ١٢.
(٦) سورة الأنفال، الآية: ٤٢.
(٧) سورة البقرة، الآية: ٢١٠.
(٨) سورة الأنعام، الآية: ٦٠.
(٩) سورة الأنعام، الآية: ٥٨.
(١٠) سورة مريم، الآية: ٧١.

والبحثُ في هذه الآياتِ شرعيٌّ، ومعانيها لغويّةٌ، وبحْثُ القضاءِ والقَدَرِ عندَ المتكلمينَ عقليّ، ومعنى اصطلاحيّ هم وضعوهُ.

القدَرَ والقدَريّة الغيبيّة

كان المسلمون عموماً يفهمونَ القدرَ كما جاءَ في الكتاب والسنّةِ، وهو كتابةُ كلّ شيءٍ في الوجودِ في اللوحِ المحفوظِ منذُ الأزلِ، وأنّ ذلك لا دخلَ له في أفعالِ العبادِ ولا في تكليفِ اللَّهِ لهم بالتكاليفِ الشرعيّة.

وقد ظلَّ الحالُ كذلك حتى النصف الثاني من القرنِ الثاني الهجري، أي حتى أواسط عصر العباسيين. فحصل، من جرّاءِ ترجمةِ الفلسفاتِ الأجنبيةِ كاليونانيةِ والفارسيةِ والهندية غشاواتٌ على الأذهانِ. فنشأ عن معرفةِ المسلمينَ لهذه الفلسفات فكرةُ القضاءِ والقدرِ. وفشت وطغت على مفهومِ القدرِ لديهم، ثم بعدَ ذلكَ نشأت القدريّة الغيبيةُ ثمَّ فشت في الناسِ جميعاً وأثّرت فيهم وتحكمت في سلوكهم، وكانت من أسبابِ انحطاطِ المسلمينَ. ولما جاء العصرُ الهابط كانت من أهم العواملِ التي حالت دون نهضة المسلمينَ من كبوتهم.

والقدريةُ الغيبيةُ نشأت مما اختلط على الناسِ بينَ واقعِ القدر وبين ما ينتج عنه من التسليم به، ونسيان واقعِ القدر والاقتصار على ما ينتجُ عنهُ من التسليم. فمن جرَّاءِ هذا الاختلاطِ وعدمِ التمييز الدقيق بين المعنيين أو الواقعين نشأت القدريةُ الغيبيةُ، ولذلك لا بد من شرحِ الواقِعَيْنِ وبيانِ الفرقِ بينهما. فأمّا القدرُ فهو ما قدرهُ الله في الأزلِ وما كتبه في اللوحِ المحفوظِ، وهذا ما ورد في النصوص الشرعيّةِ التي جاءت أدلّةً على القدر. فاللَّهُ تعالى حينَ يقولُ: ﴿إِلَّآ ءَالَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٥٩ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَآ إِنَّهَا لَمِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ﴾[١] وحينَ يقولُ: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۖ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾[٢] وحين يقول: ﴿قُل لَّن

(١) سورة الحجر، الآيتان: ٥٩ ـ ٦٠.

(٢) سورة الأحزاب، الآية: ٣٨.

يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا﴾[١] وحين يقول: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ﴾[٢]. فالله تعالى حين يقول ذلك وأمثاله إنما يعني أنه ما من شيءٍ في هذا الوجودِ إلا قدره الله في الأزلِ وكتبه في كتابٍ مبين.

وحين يقول الرسولُ ﷺ: «**واعلم أن الأمةَ لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيءٍ لم ينفعوك إلا بشيءٍ قد كتبهُ اللَّهُ لك، وإن اجتمعوا على أن يضروك بشيءٍ لم يضرّوك إلا بشيءٍ قد كتبهُ اللَّهُ عليكَ، رفعت الأقلام وجفّت الصحف**»[٣] حين يقول الرسول ﷺ ذلك وأمثالَهُ إنما يعني أنه ما من شيءٍ في هذا الوجودِ إلا قدرهُ اللَّهُ سبحانَهُ وتعالى في الأزلِ وكتبه على الإنسانِ، وأنه لا يقع شيءٌ في الوجودِ ولا يحدثُ فعلٌ في الكونِ إلا كان مقدّراً في الأزلِ، ولا يقع إلا وفق ما كتبه الله وقدّره.

هذا هو معنى القدر. فالمسلمُ يعرف هذا ويؤمنُ به، لأن هذا ما دلّت عليه الآياتُ: ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا﴾ وبناءً على ذلك آمن المسلمُ بالقدر بهذا المعنى وبهذا الفهم. فلم يكن هناك غبارٌ على عقيدتِه، ولم تشبها أيةُ شائبة.

إلا أن المسلمين بعد أن غزتهم الفلسفات الأجنبيّةُ وأوجدت غشاوةً على أذهانهم، وعلى هذا المعنى لديهم، ونقلتهم من مجرد الإيمان بهذا المعنى والوقوف عند حد الإيمان إلى ملاحظة هذا الإيمانِ عند القيام بأفعالهم، وجعل أفعالهم مسيّرةً بهذا الإيمانِ، وسائرةً بحسبه، فحصلَ عندهم التسليمُ بالمقدورِ، أي أن ما قدره الله واقعٌ لا محالة سواءٌ فعلوا كذا أم فعلوا خلافه. على أنهم يوقنون أنه يستحيل على العبد الاطلاعُ على القدر أي يستحيل الاطلاعُ على أن الله قدر ذلك أم قدر ذاك.

(١) سورة التوبة، الآية: ٥١.
(٢) سورة فاطر، الآية: ١١.
(٣) سنن الترمذي باب القيامة رقم ٥٩.

فنشأ من جرَّاء هذا ما يعرف بالقدرية الغيبية، وصارت شيئاً آخر غير الإيمان بالقدر. لأن القدر مسألة تتعلّق بالإيمانِ، أي تتعلّق بالعقائدِ، ولا تتعلق بالأفعال، فمحلُّها العقائد وصفات الله لا أفعال العباد، فهي مثلُ الاعتقادِ بوجودِ الله وبوحدانيّتِهِ وقدرتِهِ وغير ذلك من الصفاتِ، لأنها داخلةٌ في الاعتقادِ بعلم الله. فلا بدّ من جعلها موضوعاً آخر غير الأفعال لأن اقترانها بالأفعالِ هو الذي سبّبَ الانزلاقَ في العصر الهابطِ حيث تفشّت فيه القدريّة الغيبيّة من جراءِ عدمِ وضوحِ معنى الإيمانِ بالقدر. أو بتعبيرٍ آخرَ من عدمِ تجريدِ الإيمانِ بالقدر عن جميعِ الأشياءِ وعن جميعِ الملابسات، فوجدت ملاحظة القدر عند القيام بالأفعال، أي وجد التسليمُ بالقدرِ فصار النجاحُ والفشلُ ينسبان إلى القدرِ، وكذلك الطاعةُ والمعصيةُ، وهكذا تنسب الأفعالُ كلها إلى القدر. ونتج عن ذلك القعودُ عن عظائمِ الأعمالِ، وعدمُ اقتحام الصعوبات والاستسلام المطلق لكل ما ينال الناسَ من خَير أو شر، لأنّه كلّه في نظرهم مقدورٌ، ولا يقع في ملكِ الله إلا ما يشاءُ، ولا يحصلُ إلا ما قدّره الله. فكانت القدريةُ الغيبيّةُ هي ملاحظةَ القدرِ في كلِّ شيءٍ وفي كل فعل وفي كلّ ما يقعُ وما لم يقع. أي هي الإيمان بالقدر والتسليم به. وهي من أخطرِ العقائدِ على الأمةِ ومن أشدِّها ضرراً، وهي فظيعةُ النتائج مهلكةٌ للفرد وللمجتمعِ أيّاً كان هذا المجتمع. لذلك لا بدّ من مقاومتِها، ولا بدّ من التفريقِ بينَها وبينِ الإيمانِ بالقدرِ.

وإذا كان الله قد علمَ كلّ شيءٍ في الأزل، أي قدّرَ كلّ شيءٍ وكتبه في الأزل، فإن ذلك لا يصحّ أن يلاحظَ في الحياةِ ولا في تصرّفات الإنسانِ فرداً كان أو جماعة، ولا عند القيام بأيّ عملٍ من الأعمالِ، فنحنُ لا نعلم قبل وقوعِ الشيءِ أو قبل النجاحِ أو الإخفاقَ أيَّ شيء عمّا قدره الله. هل قدر وقوع الفعل أو قدر عدم وقوعه، هل قدر النجاح أو الإخفاق، هل قدر المعصيةَ أم لم يقدرها؟ ونحن لا نعلمُ ما هوَ المقدّرُ فلا يصحّ أن نلاحظ المقدور لأننا لا نعلمه ويستحيل علينا أن نعلمه، لذلك لا نسلم به ولا نستسلم له. بل نجعل حاجزاً كثيفاً بين الذهن وبينه. ونمتنع بشكل قاطع عن تصوّرهِ أو ملاحظتهِ أو مجرد تحريك الذهن

بالتفكير به، بل نحصر همنا بالأمر الذي نريد أن نقوم به وما يجبُ له من أسبابِ النجاحِ، وما يجبُ تجنّبُهُ من أسباب الإخفاقِ وعوامِلِهِ. فيحصر الذهن بالفعل وحدَه ويبعد القدر من حيث هو إبعاداً تاماً، ويحال بينه وبين الذهن بكلِّ ما يضمنُ الحيلولةَ دون تسرّبِ أيةِ خاطرةٍ من خواطِرِهِ.

لقد روى عليٌّ كرّم الله وجههُ فقال: ذهبنا وراءَ جِنازةٍ إلى مقبرةِ البقيع. فأتى رسولُ الله ﷺ فقعدَ وقعدنا حوله. ثمّ أشار الرسولُ ﷺ إلى القبورِ وقال: «**ما منكم من أحدٍ إلاّ كُتِبَ شقياً أو سعيداً**». قالوا: وأين عملُنا، أفندعُ العملَ يا رسولَ الله؟ فأجاب: «**ما عملَ أحدُكم من عملٍ إلاَّ ويُسِّرَ له، إنْ خيراً فخير وإن شرًّا فشرٌّ**»، ثمَّ تلا قولَهُ تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَٱتَّقَىٰ ۝٥ وَصَدَّقَ بِٱلْحُسْنَىٰ ۝٦ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْيُسْرَىٰ ۝٧ وَأَمَّا مَنۢ بَخِلَ وَٱسْتَغْنَىٰ ۝٨ وَكَذَّبَ بِٱلْحُسْنَىٰ ۝٩ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْعُسْرَىٰ﴾[1].

فمِنْ قولِ رسولِ الله ﷺ، ومِنْ معاني هذه الآياتِ الكريمةِ ودلالتها، نفهمُ أنّ الإنسانَ إذا قام بعملٍ حسنٍ يسّر اللَّهُ له الأعمالَ الصالحةَ، وإذا قام بعملٍ سيِّءٍ يُسِّرَت له الأعمال السيِّئة. ولذا يكونُ العملُ الصالحُ أو الطالحُ هو الأصلَ والتيسيرُ هو الفرع.

وقال رسولُ الله ﷺ: «**كلٌّ إنسانٍ مُيَسَّرٌ لما خُلقَ له**». فتكونُ الكتابةُ في اللوح المحفوظِ سابقةً لعلمنا وليست سائقةً لنا. وهذا ما يُبيِّنه الإمامُ الحسنُ سيّدُ شباب أهل الجنّةِ بقوله: «مَنْ لم يؤمن بالله وقضائِهِ وَقَدَرِهِ فقد كَفر، ومن حمَّلَ ذنبَهُ على ربِّه فقد فجر. إن اللَّهَ لا يُطاعُ استكراهاً ولا يُعصى لِغَلَبة، لأنه المليكُ لما ملّكهم، والقادرُ على ما أقدرهم. فإن قاموا بالطاعاتِ لم يَحُلْ بينهم وبينَ ما قاموا به، وإن عملُوا بالمعاصي فليس هو الذي أجبرهم على ذلك، فلو أجبرَ الله الخلقَ على الطاعاتِ لسقطَ عنهمُ الثواب، ولو أجبرهم على المعاصي لأسقطَ عنهمُ العقاب، ولو أهملهم لكانَ عجزاً في القدرة. ولكن لهُ فيهم المشيئةُ التي غيَّبها عنهم. فلو عملُوا بالطاعاتِ كانت له المِنّةُ عليهم، ولو عملُوا بالمعاصي كانت لهُ الحُجَّةُ عليهم».

(١) سورة الليل، الآية: ٥ ـ ١٠.

انتهاء الأجَل هو السبَبُ الوَحيد للمَوْت

وذلكَ أنّ الشيءَ حتى يمكنَ أنْ يكونَ سبباً لا بدّ أنْ يُنْتِجَ المُسبّبَ حتماً، وأنّ المُسبّبَ لا يمكن أنْ يَنْتُجَ إلا عنْ سبَبِهِ وحدهُ. وهذا خلافُ الحالةِ، فإنها ظرفٌ خاصّ يحصلُ فيها الشيءُ ولكنّهُ قدْ يتخلّفُ ولا يحْصُلُ. فالحياةُ مثلاً سببُ الحركةِ في الحيوانِ فإذا تمت الحياة فيهِ تمتِ الحركةُ، وإذا تلاشتِ الحياةُ فيهِ تلاشتِ الحركةُ، والطاقةُ سببٌ لتحرّكِ «الموتور»، فإذا كملتِ الطّاقَةُ تحرّكَ الموتور وإذا لم تكمل فلا حركةَ. وهذا بخلافِ المطرِ بالنسبةِ لإنباتِ الزّرعِ، فإنّه حالةٌ من الحالاتِ التي ينبتُ بها الزرعُ لا سببٌ لإنباته، وذلكَ أنّ المطرَ يُنْبِتُ الزرعَ، ولكنْ قدْ ينْزِلُ المطرُ ولا ينبتُ الزرعُ، وقد ينْبُتُ الزّرعُ منْ رطوبةِ الأرضِ وحدها، كالزّرعِ الصيفيّ فيَنْبُتُ بدونِ نزولِ المطرِ. فقدْ يحصُلُ شيءٌ يؤدّي إلى الموتِ جَزْماً، كمرض إنسان بالطاعون أو إصابته بانفجار، ثم لا يموتُ الشَّخْصُ، لأنهما حالتان من حالات الموت وليستا من سبب الموت لأن السبب الوحيد للموت هو انتهاء الأجل فقط، وقد يحصُلُ موتٌ فَجْأَةً، دونَ أنْ يظْهَرَ أي سببٍ لهُ. فكأنّ الإرواء والحرارةَ والحياةَ صفةٌ مِنْ صفاتِ الشيءِ الطبيعيّةِ، معَ كونِهَا خاصيّةً من خواصهِ، فلا يكونُ وجودُ الخاصيّةِ في الشَّيءِ سَبَب العَمَلِ الذي هوَ أثرٌ لها. ولا يكونُ حينئذٍ انعدامُ الخاصيّةِ مُسبّباً لانعدامِ العَمَلِ الذي هو أثرٌ لها. ولذلكَ ليْسَ وجودُ خاصيَّةِ الحياةِ في القَلبِ كافياً لإيجادِ الحياةِ فلا يصلحُ أنْ يكونَ سبباً للحياةِ فيكونُ حينئذٍ انعدامُ خاصيّةِ الحياةِ منَ القلبِ ليس سبباً لانعدامِ الحياةِ. وعلى ذلكَ لا يُقالُ إنّ ذهابَ الشّيءِ سببٌ لذَهابِ خاصيّاته. بلِ الذي

يكونُ سبباً لذهابِ خاصيّةِ الشيءِ هو أمرٌ خارجٌ عن الشيءِ نفسِهِ فتَذْهَبُ خاصيّتهُ ويبقى الشيءُ ذاتهُ دونَ خاصيّتِهِ، أو يذهبُ الشيءُ نفسهُ فتذهَبُ معهُ خاصيّته فيكونُ الشيءُ الذَي أذهبَ الخاصيّةَ أو أذهبَ الشيءَ وأذهبَ معهُ خاصيّتهُ، سبَبَ ذهابِ الخاصيّة، وليسَ الشيءُ نفسُهُ سبباً لذَهابِ خاصيّتِهِ. وعليهِ فإنّهُ من هذه الجهةِ أيضاً، أي من جهةِ كونِ الحياةِ خاصيةً من خواصِّ وجودِ الرأسِ على الجسمِ، وخاصيّةً من خواصِّ القلْبِ. لا يُقالُ: إنّ إزالةَ الرأسِ عنِ الرّقبةِ سببُ الموتِ، ووقْفَ القلبِ سببُ الموتِ، بل مظَنَّةُ السببِ هوَ الذي أزالَ الخاصيّةَ منَ الرْقبةِ بإزالتها، ومنَ القلبِ بوقفهِ، لا قطْع الرقبةِ ووَقف القلبِ، لأنّهُ يستحيلُ أنْ يحْصُلَ أيّ إتلافٍ للعضوِ إلا بمؤثّرٍ خارجيّ، ولأنّ الحياةَ خاصيّةٌ مِنْ خواصّهِ، فإنّ العضوَ وذهابَهُ لا يكونُ من نفسِ العضوِ، وإنما بمؤثّرٍ خارجيٍّ أزالها أي الخاصيّة، أو أزالهُ وأزالها معه. كما أزال الله القادرُ سُبحانه وتعالى خاصيَّة الإحراق من النار وأبدلها برداً وسلاماً على إبراهيم عليه السلام ولذلك لا يكون سبَبَ الموتِ المؤثرُ الخارجيّ، لأنّه ثَبَتَ عقلاً وواقعاً أنّهُ قد يحصُلُ هذا المؤثّرُ الخارجيّ، ولا يحصُلُ الموتُ، وقد يحصُلُ الموتُ دونَ أن يحصُلَ هذا المؤثرُ الخارجيّ، والسّبب لا بُدّ أن يُنْتِجَ المُسببَ حتماً، فلمْ يبقَ إلاّ أنّ سببَ الموت الحقيقيّ الذي يُنتِجُ المسبّبَ حتماً، هو الموتُ وهو غيرُ هذهِ الأشياءِ.

وهذِهِ الأشياءُ التي أدّتْ إلى الموْتِ ليستْ أسْبابَهُ، إذْ لوْ كانَتْ أسْباباً لما تخلفَتْ أبداً، فمجرّد تخلفها يدلّ قطعاً على أنها ليستْ أسْباباً، بلْ حالات. وسببُ الموتِ الحقيقيّ الذي يُنْتِجُ المسبّبَ هوَ غيرُها، ولم يستطِع العقلُ أنْ يهْتديَ إليهِ لأنّهُ لا يَقَعُ تحتَ الحسِّ، والعِلْمُ بهِ ناشىءٌ عنْ إخْبارِ الله سُبحانَهُ وتعالى، ووردَ ذلكَ بآياتٍ متعدّدَةٍ: بأَنّهُ الأجلُ، وأنّ الله هوَ الذي يُميتُ، وأنّ الأجَلَ إذا جاءَ، جاءَ في حينِهِ المحْتوم فلا يُقدّمُ ولا يؤخَّرُ، ولا يستطيعُ أيّ إنسانٍ أنْ يتوقّى الموتَ، أوْ يهرُبَ منهُ مطلقاً فهوَ آتٍ لا محَالةَ ﴿يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِى بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ﴾[1] وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالُواْ لِإِخْوَٰنِهِمْ وَقَعَدُواْ لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُواْ قُلْ فَٱدْرَءُواْ

(١) سورة النساء، الآية: ٧٨.

عَنْ أَنفُسِكُمُ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[١] أمّا ما أمرَ الله بهِ الإنسانَ أنْ يتوقّاه ويعْمَلَ على إبعادهِ وأنْ لا يُعَرّضَ نفسَه له فهوَ الحالات المؤدّية إلى الموت.

ومن ذلك كله يتبَيّن أن الدليلَ العقليّ يدلّ على أنّ الأشياءَ التي يحصل منها الموت عادةً، هي حالاتٌ وليست أسباباً، وأنّ السبَبَ الحقيقيّ هو غيرها مما لا يَقَع تحتَ الحسِّ.

وثَبَتَ بالدّليلِ الشرْعيّ أن هذه الأشياء التي يحصل منها الموت ليست هي التي تُوجد الموتَ وليست هي أسباباً له. ودلّت الآيات القطْعِيّة على أن سببَ الموتِ هو انتهاء الأجل وأن المميت هو الله سبحانه وتعالى لقوله: ﴿۞ قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾[٢]. وقال سبحانه وتعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾[٣].

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٦٨.
(٢) سورة السجدة، الآية: ١١.
(٣) سورة يونس، الآية: ٤٩.

الرزق بيَدِ الله

الرّزقُ غيرُ الملكِيّةِ ـ لأن الرزقَ هو العطاء ـ فرَزَقَ معناها: أعطى. وأما المِلكيّةُ فهي حيازةُ الشيء عن طريق شرعيّ.

ويكون الرزقُ حلالاً وحراماً، وكله يقالُ عنه: رِزْقٌ. فالمالُ الذي يأخُذُه المقامرُ من غيرِه في لعبِ القمارِ رزقٌ، لأنه مالٌ أعطاه الله لكل مِنْهما، حين باشرَ حالَةً مِن الحالات التي يحصُلُ فيها الرّزقُ. وقد غَلَبَ على الناسِ الظنّ بأنهم هم الذين يَرزُقُونَ أنفُسهم ويعتبرونَ الأوضاعَ التي يحوزون فيها الثروة أسباباً للرزقِ، وإن كانوا يقولون، بألسِنَتِهم، إن الرّزّاقَ هو الله. فأسبابُ الرزقِ من هؤلاء محسوسةٌ ملمُوسَةٌ، وهي الأوضاعُ التي تؤدّي إلى كسبِ المالِ. وقد ورَدَتِ الآياتُ الكثيرة التي تدلّ بصراحةٍ لا تقبل التأويلَ على أن الرزقَ من الله تعالى وحده وليس من الإنسان.

ولم تَرِدْ نسبة الرّزْقِ بمعنى فاعِلِه إلا لله تعالى كقوله: ﴿نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ﴾ فإذا وضحَ هذا كان الرزق ما يحوزه الإنسان بسَعْيٍ أو بغير سَعْيٍ، وقد يكون ملْكاً له، وقد لا يكون. أمّا الحالة التي يتمّ فيها الرزق والسبب الذي يُوصِل إليه، فإن الفرقَ بينهما: أنّ الحالاتِ التي يأتي فيها الرزق لها أوْضاعٌ مِنْ شأنها أن تُوصِلَ القائم بها إليه وليست موصِلةً للرّزق حتماً، فقد تأتي الحالة، ولا يأتي الرزق، وقد يأتي من غير حُصولِ حالةٍ مِنَ الحالاتِ. فقد يشتغِل الموظّف ـ مثلاً ـ طوال الشهرِ، وفي ساعةِ قبض راتِبه يُسرق منه، أو يضيع أو يحجزُ.

ففي مثلِ هذه الحوادثِ حصلتِ الحالةُ التي تأتي بالرزق ولم يحصُلِ الرزقُ.

وقد يرِثُ الإنسانُ أموالاً طائلةً من غير أيّ سعْيٍ لها، وقد تأتيهِ هِبةٌ من جِهَة لا يُفكّرُ بها، وهذا يدُلّ على أن هذه الأوضاعَ التي يُظنّ أنها أسبابٌ للرزقِ هي حالاتٌ، وليست أسباباً، بدليل تخلّفِها في حوادثَ كثيرةٍ. وقد يحصُلُ رزقٌ، ولا تكونُ حاصلةً بخلاف ما لو كانت أسباباً فإنها عندئذٍ تُوجدُ الرزقَ حتماً لأنّ السبب يُنتج مُسَبّبه حتماً، والمسبّب لا يَنتج إلا عن سببهِ، أو سببٍ من أسبابه، وبهذا يتبيّن أن هذه الأوضاعَ ليْست أسباباً حتميّةً حتى تُوصِلَ له.

وقد جاء الإسلام فحثّ على مُباشرة العبدِ لهذه الحالات طلباً للرزق معَ الاعْتِقاد بأنها ليست أسبابه، وأن الرازق هو الله تعالى، لا هذه الحالاتُ. وقد قال: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ﴾[١]. والرسول ﷺ يقول: «**ما عالَ مَنِ اقْتَصَد**»[٢] وقال لمن أراد أن يُوصي بمالِهِ كلهِ للفُقراء: «**إنك إن تَذر وَرَثَتَكَ أَغْنِياء خَيْرٌ مِنْ أن تَذَرهُمْ عالَةً يتكَفّفونَ الناس**»[٣]. ويقول: «**خيرُ الصّدَقَةِ ما كانَ عَنْ ظَهْرِ غِنى**»[٤]. ويقول: «**نِعمَ المالُ الصالحُ للمَرْء الصالح**»[٥] وثَبَتَ عنه ﷺ أنه ادّخر طعاماً لأهله. وهذا يدلّ على وُجُوبِ السّعي للرزق، وقد جَعَلَهُ الله فَرْضاً على الرجال، وحرّمَ القُعُودَ عن السّعْيِ للرزقِ.

ولكن هذا السعي الذي يقومُ به الإنسان يُعتبر حالةً مِنَ الحالاتِ التي يحصل فيها الرزق لا سبباً للرزقِ. ويقوم به الإنسان استجابَةً لأمرِ الله سُبْحانَه وتعالى، مع الاعْتقادِ بأن الرزق بِيَدِ الله فقط، وأنه وحده هو الرزّاق الكريم.

(١) سورة الملك، الآية: ١٥.
(٢) أحمد بن حنبل جزء أول رقم ٤٤٧.
(٣) ابن ماجة باب الوصايا رقم ٥.
(٤) سنن الدارمي جزء أول رقم ٣٨٩.
(٥) أحمد بن حنبل جزء رابع رقم ١٩٧.

ولهذا يجب على المسلمين أن يَسْعَوا في طَلَبِ الرزقِ بجدٍّ واهتمام في كل حالةٍ يمكن أن يكونَ من شأنها أن يحصلَ فيها، ولكن منَ الواجبِ أن يظلّوا على اعتقادهم أن الرزقَ بيَدِ الله سُبحانه وتعالى لقوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ۝٥٧ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾[١] وقوله: ﴿لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكَ ۗ وَٱلْعَـٰقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ﴾[٢].

ورُوِيَ عن النبيّ ﷺ أنه قال: «**لو أنّكُمْ تَتَوَكّلُونَ على اللَّهِ حَقّ تَوَكله لَرَزَقَكُم، كما يَرْزُقُ الطّيْرَ، تَغْدُو خِماصاً وتعودُ بِطاناً**»[٣]. وقال عليٌّ كرم الله وجهه: الرزق رزقان: رزق تطلبه، ورزقٌ يطلبك. وهو يشير إلى معنى قوله تعالى ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ﴾[٤] فهذا هو الرزق الذي تطلبه. وأما قوله تعالى: ﴿يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾[٥] فهذا هو الرزق الذي يطلبك. وفي هذه النصوص أسنِدَ فِعْلُ الرزقِ إلى الله ونُسب إليه، فهو يدلّ بصراحةٍ على أن اللَّهَ هُوَ الذَي يَرْزُقُ الناسَ ولم تَرِدْ نسبةُ الرزقِ إلى الإنسان لا في آية ولا في حديثٍ، وإنما ورَدَتْ نسبَة الرزق إلى إنسان يُعطي غيرَه. قال تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَـٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ﴾[٦] فالمراد أعْطُوهم طعاماً إذْ لو كانَ المراد الرزقَ بمعنى المالِ، أي كل ما يَتَحَوّل، لما قال: ﴿وَٱكْسُوهُمْ﴾ ومثله قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُو۟لُوا۟ ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينُ فَٱرْزُقُوهُم مِّنْهُ﴾[٧] أي فامنحوهم من هذا الرزقِ الذي أصابَكم. فهوَ أمْرٌ بالإعطاء من الرزق لا نسبة الرزقِ إليهم.

---

(١) سورة الذاريات، الآيات: ٥٦ ـ ٥٨.
(٢) سورة طه، الآية: ١٣٢.
(٣) ابن ماجة باب الزهد ٥.
(٤) سورة الملك، رقم: ١٥.
(٥) سورة آل عمران، رقم: ٣٧.
(٦) سورة النساء، الآية: ٥.
(٧) سورة النساء، الآية: ٨.

المفاهيمُ والمَعلُومات

المفاهيم: معاني الأفكار لا معاني الألفاظ، فاللفظُ كلامٌ دلّ على معانٍ، قد تكونُ موجودةً في الواقع، وقد لا تكون، فالشاعر حين يقول:

وأَخَفْتَ أهل الشرْكِ حتى إنّه لَتَخَافُكَ النُّطَفُ التي لم تُخْلَقِ

فإن هذا المعنى في الشطر الأول موجودٌ في الواقع ومُدْرَكٌ حِسّاً.

ولكنّ المعنى في الشطر الثاني غيرُ موجود مُطْلقاً. فهذه المعاني للجُمَل، تُشرَحُ وتُفَسرُ ألفاظها. أما معنى الفكر فيتلخص في أنه إذا كان لهذا المعنى الذي تضمّنهُ اللفظُ واقعٌ يقعُ عليه الحسّ أو يتصوّرُه ويُصدّقُه الذهن كشيء محسوس فإنه يكون مفهوماً عند من يحسه ويتصوره ولا يكون مفهوماً عند مَنْ لا يحسّه ولا يتصوّره، فعلى المتلقّي أن يَفْهَمَ معاني الجملِ كما تدلّ عليه من حيث هي، لا كما يُريدها لافِظُها، وأن يدُرِكَ، في نفس الوقتِ واقعَ هذه المعاني في ذهنه، إدراكاً يُشخّص له هذا الواقع، حتى تُصبحَ هذه المعاني مفاهيمَ. فالمفاهيم هي المعاني المُدْرَك لها واقعٌ في الذهنِ، سواءٌ كان واقعاً محسوساً في الخارج، أم واقعاً مُسلّماً به أنه موجودٌ تسليماً مبنياً على واقعٍ محسوسٍ. وما عدا ذلك من معاني الألفاظِ والجُملِ لا يسمى مفهوماً، بل مجرّد معلوماتٍ. وتتكوّن هذه المفاهيم من رَبْطِ الواقع بالمعلوماتِ أو من ربطِ المعلوماتِ بالواقع.

وأفكار الإسلام مفاهيمُ وليست معلوماتٍ لمجرّد المعرفَةِ، وكونها مفاهيمَ

لها مَدْلولاتٌ واقِعةٌ في مُعتركِ الحياةِ، وليست مجرّد شرْحِ الأشياء التي يفْرض المنطِق المجرّد وجودَها، بل كلّ مدلول يدل عليه له واقعٌ يمكن للإنسان أن يضعَ إصبعَهُ عليه سواءٌ كانت مفاهيمَ عميقةً يحتاجُ إدراكُها إلى اسْتِنارَةٍ أو كانت ظاهِرَةً يمكن فَهْمُهَا بسهولَةٍ، وسواء كانت محسوسةً بالحواس كالمعالجاتِ والأفكارِ والآراءِ العامّةِ أو كانت غيبيّة. ولكن الذي أخبرنا عنها قد قطعَ العقلُ حساً بصدقِهِ كالملائكةِ والجنّة والنارِ؛ فكلّها وقائعُ موجودةٌ لها مدلولاتٌ واقعةٌ حساً وذهناً، أو مدلولاتٌ واقعةٌ ذهناً على شكلٍ قطعيٍّ جازم.

السّلوكُ

الأصلُ في السّلوكِ هو الطاقةُ الحيويةُ. والطاقةُ الحيويةُ هي الغرائزُ والحاجاتُ العضويةُ، فهذه الغرائزُ والحاجاتُ العضويةُ تدفعُ وتطلبُ الإشباعَ، فيقوم الإنسانُ بالتحرّكِ بالقولِ أو العملِ من أجلِ الإشباع. إلا أنّ الذي يعيّنُ هذا السلوكَ هو المفهومُ وليس الفكر فقط. فالفكرُ لا يؤثّرُ على السّلوكِ إلا إذا صدّقهُ الإنسانُ وارتبط هذا التصديقُ بالطاقةِ، فأصبح مفهوماً من مفاهيم الشّخص. فالقولُ بأنَّ سلوكَ الإنسانِ حسبَ مفاهيمهِ قولٌ يقينيٌّ، وغيرُ قابلٍ لَلشكّ، لأنّ التصديقَ بالفكرِ إذا ارتبطَ بالطاقةِ لا يمكنُ أن يكونَ السلوكُ إلا بحسبه. إلا أنَّ هناك أفكاراً ارتبطَ التصديقُ بها بالطاقةِ ارتباطاً متيناً، حتى لَيصعبُ على التصديقِ بفكرٍ آخرَ أن يُزيلَها أو يزيلَ آثارَها إلا بعد مرورِ زمنٍ. في هذه الحالةِ يبقى الفكرُ غيرَ متحوّلٍ إلى مفهوم، أو يتحوّلُ تحوّلاً مترجرجاً متقطعاً. وأكثرُ ما يكونُ هذا في مفاهيمِ الأعماقِ ولذلك يحتاجُ إلى معاناةٍ أكثرَ وزمنٍ أطولَ.

والفكرُ هو نتيجةُ العقلِ وهو غيرُ السلوك، والسلوكُ هو نتيجةُ الطاقةِ وهو غيرُ الفكرِ، وإذاً فإن التفكيرَ غيرُ الميلِ، وإن العقليّةَ غيرُ النفسيّة. هناك طاقةٌ تتطلبُ الإشباعَ وهناكَ عقلٌ يفكّر. وهما أمرانِ مختلفان، فإذا ارتبطا وحصلَ سلوكٌ حسبَ الأفكارِ كانت الشخصيّةُ. وإذا لم يرتبطا وظلاّ منفصلينِ كانتْ هناك ميولٌ وكانتْ هناك أفكار، إلا أن مخالفةَ السلوكِ للفكرِ أكثر ما تكونُ في بعضِ

الجزئيّات، ولا يؤثّرُ ذلك على الشخصيةِ وإنما يؤثّرُ على بعضِ التصرّفاتِ في بعضِ الأحيانِ.

ففي غزوةِ بني المصطلق تنادى الأنصارُ ضدّ المهاجرين وتنادى المهاجرون ضدّ الأنصار حينَ تحرّكت في الفريقين النعرةُ العصبية. في هذهِ الحالةِ انفصلَ السلوك عن الفكرِ مع أنّ المفهومَ واحدٌ عند الفريقين. إلاّ أن هذا المفهومَ في هذا الوقتِ لم يعد مفهوماً لأنه انفصلَ عن الارتباطِ بالطاقةِ فتصرّفَ كلُّ فريقٍ حسبَ ميولهِ لا حسبَ أفكارِه أي تحرّكتْ لديه مفاهيمُ الأعماق، دون أن يؤثرَ ذلك بشيءٍ على شخصيةِ الأنصار أو شخصيةِ المهاجرين لأن الفريقين ما لبثا أن عادا للمفهوم. وهكذا فانفصالُ السّلوكِ عن الفكرِ في بعضِ الأحيانِ لا يؤثّرُ على الشخصيّة. والقولُ بأنّ للإنسانِ وجهتيْ نظرٍ في الحياةِ قولٌ خاطىءٌ إذ لا يكونُ للإنسانِ إلاَّ فكرٌ أساسيٌّ واحدٌ عن الحياة تحوّلَ إلى مفهوم، فإذا وُجدَ فكر غيره فإنّه يبقى مجرَّدَ فكرٍ وليس بمفهومٍ.

العقلِيّة والنفسِيّة

عندما تتكوّن المفاهيمُ من ربط الواقع بالمعلومات، يتبلورُ هذا التكوين حسبَ القاعدةِ أو القواعدِ التي يجري عليها قياسُ المعلوماتِ والواقع، حين الربط، ثم تُوجد بذلك للشخص عقليّةُ تفهّم الألفاظ والجمل، لِتدْرِكَ المعانيَ بواقعِها المشخّص، وتُصدرَ حكمها عليه.

العقليّةُ إذاً هي الكيفيّةُ التي يُرْبَطُ فيها الواقع بالمعلومات، بقياسها إلى قاعدةٍ واحدةٍ أو قواعد معيّنة. ومن هنا يأتي اختلاف العقليّات كالعقلية الإسلاميّة، والعقليةِ الشيوعية، والعقلية الرأسمالية، والعقلية الفوضويّة، والعقليّة الرتيبة.

النفسية: هيَ الكيفيّة التي يجري عليها إشباعُ الغرائزِ والحاجاتِ العضويّةِ، وبعبارةٍ أُخرى هيَ الكيفيّة التي تُرْبَط فيها دوافع الإشباع بالمفاهيم، فهي مزيجٌ من الارتباط الحتميّ الذي يجري طبيعيّاً في داخلِ الإنسانِ، بينَ دوافعهِ والمفاهيمِ الموجودةِ لديهِ عنِ الإشباعِ، مربوطةً بمفاهيمهِ عنِ الحياةِ.

الشخصية: ومن هذه العقليّةِ والنفسيّةِ تتكوّن الشخصيّة، فالعقل أو الإدراك، وإنْ كانَ فطرةً، ووجودهُ حتميّ لدى كلِّ إنسانٍ، ولكنّهُ تكوينٌ يجري بفعلِ الإنسانِ. والميولُ لإشباعِ الغرائزِ والحاجاتِ العضويّةِ، وإنْ كانتْ فطريّةً في الإنسانِ، وجودُها حتميّ لدَى كلّ إنسانٍ، ولكنّ التكوينَ النفسيّ يجري بفعلِ الإنسانِ، فإنْ كانتْ هذهِ القاعدةُ أوِ القواعدُ التي يجري عليها تكوينُ النفسيّة، فقد

وجدتْ عندَ الإنسانِ شخصيّةً متميّزةً بلونٍ خاصٍّ، وإنْ كانتِ القاعدةُ أوِ القواعدُ التي يجري عليها تكوينُ النفسيّةِ، منفصلةً عنِ القواعدِ التي يجري عليها تكوينُ العقليّةِ، كانتْ عقليّةُ الإنسانِ غيرَ نفسيّتِهِ، لأنّهُ حينئذٍ يقيسُ ميولهُ على قاعدةٍ أوْ قواعدَ موجودةٍ في الأعماقِ، فيربطُ دوافِعهُ بمفاهيمَ غيرِ المفاهيم التي تكوّنتْ بها عقليّتهُ، فيصبحُ شخصيّةً مختلفةً متباينةً، أفكارهُ غيرُ ميولهِ، لأنّهُ يفهمُ الألفاظَ والجُمَلَ، ويدركُ الوقائعَ على وجهٍ يختلفُ عنْ ميله للأشياءِ.

الشخصية الإسلامية: عالجَ الإسلامُ أعمالَ الإنسانِ الصَادرةَ عن حاجاتهِ العضويّةِ وغرائزِهِ، بالأحكامِ الشرعيّةِ المنبثقةِ عنْ هذهِ العقيدةِ نفسِها، معالجةً صادقةً تُنَظِّمُ الغرائزَ ولا تَكْبتُها، وتُنسّقُها ولا تُطْلِقُها، وعلى هذا نجد أنّ الإسلامَ يكوّن الشخصيةَ الإسلاميّةَ بالعقيدةِ الإسلاميّةِ، فبها تتكوّن عقليّتُه، وبها ذَاتِها تتكوّن نفسيّتُه. إنّ جعْلَ الإسلامِ مقياساً لجميعِ الأفكارِ عمليّاً وواقعيّاً يجعل عندَ الإنسانِ عقليّةً إسلاميّةً ونفسيّةً إسلاميّةً. وهما اللتانِ تجعلانِ مُيولهما كلها على أساسِ الإسلامِ، فيكونُ الإنسانُ حينئذٍ بهذه العقليّةِ وهذه النفسيّةِ شخصيّةً إسلاميّةً، بغضِّ النظرِ عن كونهِ عالماً أو جاهلاً؛ لأنّ كلَّ مَنْ يفكِّرُ على أساسِ الإسلامِ، ويجعَلُ هواه تبعاً للإسلامِ يُكوِّن شخصيّةً إسلاميّةً. والإسلامُ أمرَ بالاستزادةِ منَ الثقافةِ الإسلاميّةِ، لتنمو هذِه العقليّة، وتُصبحَ قادرةً على قياسِ كلِّ فكرٍ منَ الأفكارِ، وأمرَ بأشياءَ ونهى عنْ أشياءَ لتقوى هذهِ النفسيّة، وتصبح قادرةً على ردعِ كلِّ ميْلٍ يخالفُ الإسلام. ومن هنا يأتي تفاوُتُ الشّخصيّاتِ الإسلاميّةِ، وتفاوُتُ العقليّاتِ الإسلاميّةِ وتفاوُتُ النفسيّاتِ الإسلاميّةِ. ولذلكَ يُخطِىءُ كثيراً أُولئكَ الذينَ يتصوّرونَ الشخصيّةَ الإسلاميّةَ بأنها مَلَكٌ سماويّ، فهمْ يبحثونَ عنِ المَلَكِ بينَ البشرِ، فلا يجدونهُ مُطْلَقاً، بلْ لا يجدونَهُ في أنفُسِهِمْ، فَييأسونَ وينفضونَ أيديهم منَ المسلمينَ. وهؤلاءِ الخياليّونَ يبرهنونَ بتصوّرهم على أنّ الإسلامَ خياليّ، وأنّهُ مستحيلُ التّطبيقِ مع أنّ الإسلامَ جاءَ ليُطبّقَ عمليّاً، وهو واقعيّ أي يُعالجُ واقعاً لا يصعبُ تطبيقهُ. وفي متناولِ كلّ إنسانٍ مهما بلغَ تفكيرهُ من الضعفِ ومهما بلغت غرائزه وحاجاته العضويّة منَ القوّةِ، فإنّه يمكن لهُ أنْ

يطبّقَ الإسلامَ على نفسهِ بسهولةٍ ويسر. المسلمُ عندما يُطبّقُ الإسلامَ على نفسهِ يصبحُ شخصيّةً إسلاميّةً، ويُصبحُ مؤهّلاً للجنديةِ والقيادةِ في آن واحدٍ، جامعاً بينَ الرّحمة والشدّةِ والزهدِ والنعيم، يفهمُ الحياةَ فَهْماً صحيحاً، فيستولي على الحياةِ الدنيا بحقّها، وينال الآخرةَ بالسَعيِّ لها.

ولذا لا تغلبُ عليهِ صفةٌ منْ صفاتِ عُبّادِ الدنيا، ولا يأخذهُ الهوسُ الدينيّ ولا التقشّفُ الهنديّ، وفي الوقتِ الذي يكون سريّاً يكون متواضعاً، ويجمع بينَ الإمارةِ والفِقْهِ، وبينَ التجارةِ والسياسةِ، وأسمى صفةٍ من صفاتهِ أنّه عبد اللَّهِ تعالى خالقهِ وبارئهِ.

ثغرات في سُلوكِ المسلمين

يُشاهَد، عندَ كثيرٍ منَ المسلمينَ، ظهور أعمالٍ تخالفُ عقيدَتهم الإسلاميّةَ، ويشاهدُ عندَ كثيرٍ منَ الشخصيّاتِ الإسلاميّةِ، سلوكٌ يتناقضُ معَ الشخصيّةِ الإسلاميّةِ، فيظنّ البعضُ أنّ ما صدرَ من أعمالٍ تخالفُ العقيدةَ الإسلاميّةَ قدْ أخْرجَتِ الشّخْصَ عنِ الإسلامِ، وأنّ ما بَرَزَ منْ سلوكٍ يتناقضُ معَ صفاتِ المسلمِ المتمَسّكِ بدينِهِ يُخرِجُ الشخصَ عن كونهِ شخصيّةً إسلاميّةً. والحقيقةُ أنّ وجودَ ثغراتٍ في سلوكِ المسلمِ لا يُخرِجُهُ عنِ الإسلامِ. ذلكَ أنّهُ قدْ يغفلُ الإنسانُ فيُغْفِلَ ربطَ مفاهيمِهِ بعقيدتهِ، أوْ قدْ يجهلُ تناقُضَ هذهِ المفاهيمِ معَ عقيدتهِ، أوْ معَ كونهِ شخصيّةً إسلاميّةً، أو قد يطغى الشيطانُ على قلبهِ فيُجافي هذه العقيدةَ في عَمَلٍ منَ الأعمالِ، فيقومُ بأعمالٍ تُخالِفُ العقيدةَ. ولذلكَ لا يصحّ أنْ يُقالَ: إنّهُ في مثلِ هذهِ الحالِ خرجَ عنِ الإسلامِ، أوْ أصبحَ شخصيّةً غيرَ إسلاميّة، لأنّ العقيدةَ الإسلاميّةَ، وهيَ الأساسُ، تصونهُ، فهوَ مسلمٌ وإنْ عصى في عملٍ منَ الأعمالِ، وما دامتِ العقيدةُ الإسلاميّةُ أساساً لتفكيرهِ وميولِهِ، يبقى شخصيّةً إسلاميّةً، وإن فسقَ في سلوكٍ معيّنٍ منْ أنواعِ سلوكهِ.

ولا يخرجُ المسلمُ عنِ الإسلامِ إلاّ بتركِ العقيدةِ الإسلاميّةِ قولاً وعملاً. فإذا طرأ خَلَلٌ على العقيدةِ خرجَ الشخصُ عنِ الإسلامِ بهذهِ الحال فقطْ، ولو كانتْ أعمالهُ مبنيّةً على أحكامِ الإسلامِ، لأنها لا تكونُ حينئذٍ مبنيّةً على الاعتقادِ، بل على العادةِ، أو على مجاراةِ النّاسِ.

الهدى والضَّلال

الهدى، في اللغة، الرشادُ. يقالُ: هداهُ للدّين: أرشدهُ لهُ، وهديتهُ الطريقَ هدايةً، عَرّفتَهُ، والضّلال ضدّ الرشاد. والهدايةُ شرعاً، الاهتداء إلى الإسلام والإيمان به. والضلال شرعاً الانحرافُ عنِ الإسلام. ومنهُ قولهُ ﷺ: «**لا تَجْتَمِعُ أُمّتي على ضَلالٍ**»[1]. وقد جَعَلَ الله الجنةَ للمهتدينَ، والنّارَ للضّالينَ، وهذا يدلّ على أنّ الهدايةَ والضّلالَ منْ فعلِ الإنسانِ، وليسا منَ الله إذْ لو كانا منَ الله، لما أثابَ على الهدايةِ وعاقبَ على الضلال. لأنّ ذلكَ يؤدّي إلى نسبةِ الظلم إلى الله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[2] وقد قال تعالى: ﴿وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[3].

إلاّ أنّه قدْ وردتْ آياتٌ تدلّ على نسبةِ الهدايةِ والضلالِ إلى الله تعالى مثل قولهِ: ﴿قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ﴾ وقوله: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾[4] وقوله: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾[5]. وقوله: ﴿مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[6] وقوله: ﴿وَقَالُوا۟ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا

(١) سنن الدارمي المقدمة ٨ رقم ٣٥.
(٢) سورة فصلت، الآية: ٤٦.
(٣) سورة ق، الآية: ٢٩.
(٤) سورة فاطر، الآية: ٨.
(٥) سورة الأنعام، الآية: ١٢٥.
(٦) سورة الأنعام، الآية: ٣٩.

لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ﴾[١] وقولهُ: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيًّا مُّرْشِدًا﴾[٢]، وقولُه: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَآءُ﴾[٣] فمنطوق هذهِ الآياتِ فيه دلالةٌ واضحةٌ على أنّ الذي يفعل الهدايةَ والإضلالَ هوَ الله سبحانهُ وتعالى، لا العبدُ، وهذا يعني أنّ العبدَ لا يهتدي منْ نَفْسهِ إلاّ إذا هداهُ اللَّهُ. ولكنّ هذا المنطوقَ قدْ جاءَتْ قرائنُ تصرفُ معناهُ عنْ جَعْلِ مباشرةِ الهداية والضلالِ منَ اللَّهِ، إلى معنى آخرَ، هوَ جَعْلُ خلقِ الهدايةِ وخلقِ الضّلالِ منَ الله، وأن المباشرَ للهدايةِ والضلال والإضلالِ هوَ العبدُ. أمّا هذهِ القرائن فشرعيّةٌ وعقليّةٌ.

القرينَة الشرعيَّة

جاءتْ آياتٌ كثيرةٌ تنسب الهدايةَ والضلالَ والإضلالَ إلى العبدِ. قالَ تعالى: ﴿فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِۦ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا﴾[٤] وقالَ: ﴿لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ﴾[٥] وقالَ: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُهْتَدُونَ﴾[٦] وقالَ: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ رَبَّنَآ أَرِنَا ٱلَّذَيْنِ أَضَلَّانَا مِنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ نَجْعَلْهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا﴾[٧] وقالَ: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا لِّيُضِلَّ ٱلنَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[٨] وقالَ: ﴿قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَآ أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِى﴾[٩] وقالَ: ﴿وَأَضَلَّهُمُ ٱلسَّامِرِيُّ﴾[١٠] وقالَ: ﴿وَدَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يُضِلُّونَكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ﴾[١١] وقالَ: ﴿وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن

(١) سورة الأعراف، الآية: ٤٣.
(٢) سورة الكهف، الآية: ١٧.
(٣) سورة القصص، الآية: ٥٦.
(٤) سورة يونس، الآية: ١٠٨.
(٥) سورة المائدة، الآية: ١٠٥.
(٦) سورة البقرة، الآية: ١٥٧.
(٧) سورة فصلت، الآية: ٢٩.
(٨) سورة الأنعام، الآية: ١٤٤.
(٩) سورة سبأ، الآية: ٥٠.
(١٠) سورة طه، الآية: ٨٥.
(١١) سورة آل عمران، الآية: ٦٩.

يُضِلَّهُمْ﴾[١]، فمنطوق هذهِ الآياتِ، فيهِ دَلالةٌ واضحةٌ على أنّ الإنسانَ هو الذي يَفْعَل الهدايةَ والضلالةَ، فيُضِلّ نفسَه ويُضِلّ غيرَه، وأنّ الشيطانَ يقوم بالإضلالِ أيضاً. فهذهِ قرينةٌ على أنّ نسبة الهدايةِ والإضلالِ إلى الله ليستْ نسبةً مباشرةً، بلْ هيَ نسبة خَلْق. فإنكَ إذا وضعتَ الآياتِ معَ بعضِها، وفهمتَها فَهْماً شرعيّاً يتبيّنُ لك انصرافُ كلٍّ منها إلى جهةٍ غير الجهةِ التي للأخرى، كالآيةِ التي تقول: ﴿قُلِ ٱللَّهُ يَهۡدِي لِلۡحَقِّۗ﴾[٢] والآيةُ الأخرى تقولُ: ﴿مَّنِ ٱهۡتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهۡتَدِي لِنَفۡسِهِۦۖ﴾[٣] فالأولى تدلّ على أنّ الله هوَ الذي هدى، والثانية تدلّ على أنّ الإنسانَ هو الذي اهتدى. وهدايةُ الله في الآيةِ الأولى هيَ خَلْقُ قابلية الهداية في نفسِ الإنسانِ. والآيةُ الثانية تدلّ على أنّ الإنسانَ هو الذي باشرَ بنفسه ما خلَقَه الله فيه من قابليّةِ الهدايةِ.

فهذهِ الآيات التي تنسب الهدايةَ والإضلالَ إلى الإنسانِ قرينةٌ شرعيّةٌ دالّةٌ على صَرْفِ مباشرة الهدايةِ عن اللَّهِ إلى العبدِ.

القرينة العقليّة

إنّ الله يحاسب الناسَ فيثيبُ المهتديَ ويعذّبُ الضّالّ، قال تعالى: ﴿مَّنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا فَلِنَفۡسِهِۦۖ وَمَنۡ أَسَآءَ فَعَلَيۡهَاۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ﴾[٤] وقالَ تعالى: ﴿إِنۡ أَحۡسَنتُمۡ أَحۡسَنتُمۡ لِأَنفُسِكُمۡۖ وَإِنۡ أَسَأۡتُمۡ فَلَهَاۚ﴾[٥] وقالَ تعالى: ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ شَرّٗا يَرَهُۥ﴾[٦]. فإذا جُعِلَ إذاً معنى نسبةِ الهدايةِ والضلالِ للَّهِ مباشرةً، فإنَّ عقابَهُ للكافرِ والمُنافقِ والعاصي يكونُ ظُلماً، وتعالى الله عن ذلكَ علوّاً كبيراً. ولذلك وجبَ أنْ يُصْرَفَ معناها على غيرِ

(١) سورة النساء، الآية: ٦٠.
(٢) سورة يونس، الآية: ٣٥.
(٣) سورة الإسراء، الآية: ١٥.
(٤) سورة فصلت، الآية: ٤٦.
(٥) سورة الإسراء، الآية: ٧.
(٦) سورة الزلزلة، الآيتان: ٧ و٨.

المباشرةِ، وهوَ خَلْقُ الهدايةِ منَ العدمِ والتوفيقُ إليها، فيكونُ الذي يُباشرُ الهدايةَ والإضلالَ هوَ العبدُ، ولذلكَ يُحاسَبُ عليها.

وأمّا منْ ناحيةِ الآياتِ التي تقترنُ فيها الهدايةُ والإضلالُ بالمشيئةِ مثل قولهِ تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ﴾[١] فإنّ معنى المشيئةِ هنا هوَ الإرادة. ومعنى هذهِ الآياتِ هوَ أنّه لا يهتدي أحَدٌ ولا يَضِلّ أحدٌ جبراً، بلْ يهتدي مَنْ يهتدي بإرادةِ الله ومشيئتهِ ويَضِلّ بإرادتهِ ومشيئتهِ. وكانَ السلف الصالح يفهَم هذا المعنى ويُدْركُه إدراكاً حِسّياً. وممّا ذكِرَ أنّ عليّاً عليهِ السّلام، بعدَ رجوعهِ من صفّين، سأله رجلٌ: هلْ كانَ ما حدثَ في صفّينَ بمشيئةِ الله وقضائهِ؟ فأجابه كَرَّمَ الله وَجْهَهُ: «**إنّ الله أمَرَ تخْيِيراً ونَهى تحذيراً وكَلّفَ يسيراً، فلمْ يطَعْ مُكْرَهاً، ولم يُعْصَ مغلوباً، ولمْ يُرسلِ الرسل عبثاً، ذلكَ ظَنّ الذينَ كَفَروا**». وأمّا فيما يتعلّق بأناس لا يهتدون أبداً ورد ذكرُهم في القرآن الكريم، في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾[٢] وقوله: ﴿كَلَّا بَلۡۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم﴾[٣] وقوله: ﴿وَأُوحِيَ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُۥ لَن يُؤۡمِنَ مِن قَوۡمِكَ إِلَّا مَن قَدۡ ءَامَنَ﴾[٤] فهذهِ الآيات إخبارٌ منَ الله لأنبيائهِ عنْ أُناسٍ مخصوصينَ بأنّهُمْ لن يُؤْمِنوا، وهذا داخلٌ في علمِ اللَّهِ، وليسَ معناه أنّ هناكَ فئةً تؤمن وفئةً لا تُؤمن، بل كلّ إنسانٍ فيهِ قابليّة الإيمانِ.

وأمّا قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡفَٰسِقِينَ﴾[٥] وقولُه: ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[٦] وقولهُ: ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾[٧] وقوله ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي مَنۡ

(١) سورة فاطر، الآية: ٨.
(٢) سورة البقرة، الآية: ٦.
(٣) سورة المطففين، الآية: ١٤.
(٤) سورة هود، الآية: ٣٦.
(٥) سورة المائدة، الآية: ١٠٨.
(٦) سورة البقرة، الآية: ٢٥٨.
(٧) سورة البقرة، الآية: ٢٦٤.

﴿هُوَ مُسۡرِفٞ كَذَّابٌ﴾[١] إنّ هذهِ الآياتِ تعني عدمَ توفيقِ الله لهمْ بالهدايةِ، إذ التّوفيق للهدايةِ هو منَ اللَّهِ، والفاسق والظالم والكافر والضالّ والمسرف الكذابُ، كل أُولئكَ يتصفونَ بصفاتٍ تتناقضُ وتتنافرُ مع الهدايةِ، والله لا يُوَفّقُ للهدايةِ مَنْ كانتْ هذهِ صفتهُ. لأنّ التوفيقَ للهدايةِ تهيئةُ أسبابٍ للإنسانِ، ومَنْ يتّصف بهذهِ الصفاتِ لا تَتَهَيّأ لهُ أسبابُ الهدايةِ، بلْ أسبابُ الضلالِ. ونظير ذلك قولُهُ تعالى: ﴿وَٱهۡدِنَآ إِلَىٰ سَوَآءِ ٱلصِّرَٰطِ﴾[٢] وقولُه: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾[٣] أيْ وَفّقْنا لأنْ نهتديَ، بمعنى يَسِّرْ لنا أسبابَ هذهِ الهدايةِ.

(١) سورة غافر، الآية: ٢٨.
(٢) سورة ص، الآية: ٢٢.
(٣) سورة الفاتحة، الآية: ٦.

الفِتنة أو التجربة

يمرّ على الإنسانِ حينٌ يتخلّى الله عنه، ليَضَعَه في الفتنةِ بعدَ أنْ يُقدِّمَ له البراهينَ والأدلّةَ الواضحةَ، وهناكَ يظهر للإنسان ضعفُه وتسيطر عليه شهوتُهُ، ويحاولُ أنْ يُكافحَ، ولكن بدونِ جدوى. وسَرْعَانَ ما يَسْتَسْلِمُ. فإذا كانَ هذا الرجلُ مؤمناً حقّاً، فسيندمُ أشدّ الندم، وربما، يأخذُ بالبكاءِ كما يبكي الطفلُ منْ فرطِ نَدَمِهِ، بينما تراهُ في الملمّاتِ القاسياتِ ثابتاً كالجبلِ لا يتزعزع. ولكنّه بعدَ البكاء المرِّ والندمِ الشديدِ والاستغفارِ المقلقلِ (أيْ غيرِ الثابتِ) يأخذ على نفسهِ بعزم وتصميم أنّه لنْ يعودَ لمثلِ هذهِ المعصيةِ، ويبدأُ بوضعِ وسائلِ الدفاعِ التي أمَرَه الله بها. ولكنْ إذا ما بقيَ في النفسِ شيءٌ منَ الشهوةِ لذلك العملِ الذي قامَ بهِ سابقاً، فترى جميعَ الوسائلِ التي صنَعَ منها جهازاً قويّاً للدفاعِ قد فشلت، وبدأ هذا الجهازُ بالانهيارِ تدريجياً بفعلِ البقيّةِ الباقيةِ مِنَ الشهوةِ الكامنةِ في النّفسِ.

والنّصرُ النهائيّ لهذا المؤمنِ من اللَّهِ سبحانهُ وتعالى، لا يكونُ إلاّ إذا ذكرَ هذا المؤمنُ الأشياءَ على حقائقها، وبعدها يرى العملَ الذي يقومُ به لا يساوي شيئاً بالنسبةِ لمعصيةِ الله سبحانه وتعالى، وبالنسبةِ إلى تفاهةِ العملِ نفسهِ، فيحاول جاداً انتزاعَ مَيْلَ هذهِ الشهوةِ منْ نفسهِ المؤمنةِ الحيرى.

والشّهوةُ: هِيَ مطالبةُ النّفسِ بفعلِ ما فيه اللذة. وهي منبثقةٌ عن غريزةِ النّوعِ إذا كانتِ المطالبةُ للاجتماعِ الجنسيِّ. والشهوةُ هي مظهرٌ من مظاهرِ غريزةِ النّوْعِ كالحنانِ والشّفقةِ فإنّهما أيضاً مظهرانِ من مظاهرِ غريزةِ النّوْعِ. والشّهوةُ ضروريّةٌ

فينا وهيَ من فعلِ الله سبحانَهُ وتعالى. فإذا كانت مطالبةُ النّفسِ عن طريقِ الحلالِ فعلى المرءِ أن يسارعَ لإشباعِها لأنَّ عدمَ الإشباعِ يسبب له شقاءً وانزعاجاً. وإذا كانت مطالبةُ النّفسِ بالإشباعِ عن طريقِ الحرامِ واستجابَ الإنسانُ المؤمنُ لهذهِ المطالبةِ، فإن الندمَ الشديد ينقضُّ عليه بعدَ قيامِه بالفعلِ. والندمُ: يكونُ نتيجةَ سهوٍ يغمرُ القلبَ ويغشي العينَ، ويُضْعِفُ الحِسَّ، وينافي العلم، وطبعاً هذا لا يكونُ لدى الإنسان إلا بعدَ أنْ تكونَ قد تعطّلتْ إرادتهُ لأنَّ الإرادةَ هي من فعلِ هذا الإنسانِ. والإرادةُ ليست كالشّهوةِ لأنَّ الشَّهوةَ كما ذكرنا سابقاً هي من اللَّهِ سبحانَهُ وتعالى.

ولكنّ التوفيقَ لا يُواكبُه إلاّ إذا باشرَ بإبعادِ نفسهِ عنْ فَلَكِ الشيءِ المُشتهى، ليبرهنَ، أمامَ الله وأمامَ نفسهِ، أنّه مؤمنٌ حقّاً، أو أنّ الله سبحانه بلطفهِ يُميت هذهِ الشهوةَ في النفسِ، أوْ يُعطّلُها بمرضٍ أو غيرهِ، أوْ يبعد الله هذا المُشتهى فيكون، بذلك، الفضل للَّهِ وحده. قالَ تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمۡۚ وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفٗا﴾(١).

وقولُهُ: ﴿أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتۡرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمۡ لَا يُفۡتَنُونَ ۝٢ وَلَقَدۡ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۖ فَلَيَعۡلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَلَيَعۡلَمَنَّ ٱلۡكَٰذِبِينَ﴾(٢).

(١) سورة النساء، الآية: ٢٨.

(٢) سورة العنكبوت، الآيتان: ٢ و٣.

الاستِمرار في المعَصِيَة استِسلام للشيطان

أنَا لا ألوم الذينَ يُذنِبونَ، ولكنّي ألُوم الذين يُصِرّونَ على ذُنُوبِهِمْ ولا يتوبُونَ إلى بارِئِهِمْ، ولا ألُوم الذينَ يُكرّرونَ الذنْبَ بِدافِعِ ضَعْفِهِمُ المُركّبِ وجِبِلّتِهِم التي جَبَلَهُمْ الله عليْها، ولكنّي ألُوم الذينَ لاَ يُحاولُونَ أنْ يتخلّصوا منْ هذِهِ الآثام بَعْدَ مَعْرِفَتِهِمْ إيّاها وخوْفِهِمْ مِنَ اللَّهِ في نهايتِها وإيمانهم بمراقَبةِ الله إيّاهُمْ. والسؤال الذي ينبغي أنْ يُسْألَ: كَيْفَ تكون المحاولة بعدَ ما وقَعَ الإنسانَ في شَرَكِ الشّيطانِ، وأصبَحَ هذا العمل عادةً قد امتزجَتْ في دمِهِ وحياتِهِ اليوميّةِ أوِ الأسبوعِيّةِ؟! والجوابُ: المُنْقِذُ هوَ الله سُبحانَهُ وتعالى. فعليْكَ أنْ تدعوَهُ خَوْفاً وتضرّعاً لأنّهُ هوَ الملجَأُ الوحيدُ. وعليْك أنْ تَستعمِل الإمكانيّاتِ التي وهبَكَ اللَّهُ إيّاها، ومكنَكَ مِنْها، وستتغلّبُ بعدها بحوْلِ الله وقوّتِهِ، على قَطْعِ الشراكِ التي نصَبَهَا لكَ الشيطان وأقامَها بمعونَةِ المُغرِياتِ التي مكّنَه الله منها.

وسَيَثْبُت إخْلاصكَ للَّهِ عزّ وجلّ ولنفسِكَ أيضاً. وإيّاكَ أنْ تيْأسَ منْ رَوْحِ الله، وترْتميَ نهائياً في أحضانِ الشيطانِ لأن الرجْعَة تكون صَعْبةً عليكَ ﴿وَمَن يَكُنِ ٱلشَّيْطَٰنُ لَهُۥ قَرِينا فَسَآءَ قَرِينًا﴾[1]، قال تعالى: ﴿ٱلشَّيْطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ وَٱللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾[2].

(١) سورة النساء، الآية: ٣٨.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٦٨.

الحلول الصحيحة

إنّ المشاكلَ والعُقَدَ المتنوّعةَ التي تقعُ على الإنسان، تحتاجُ إمّا إلى حلّ مادّيّ أو فكريّ. والحلولُ لنْ تكونَ حلولاً صحيحةً، إلاّ إذا كانَ هناكَ اقتناعٌ يقينيّ بصلاحيّتها.

وإنني لأرى أنّ أفضلَ الحلولِ هو قراءةُ القرآنِ الكريم. وربّ معترضٍ على ذلكَ يقولُ: لقدْ قرأتُ القرآنَ كلّهُ ولمْ أجدْ حلاً. فالجوابُ على ذلك: لقدْ فاتَتْكَ الآيات التي تتضمّن الحلولَ، وبعدَ فواتها، اصطدمتَ بالمشكلةِ، فأكملت القرآنَ ولم تعثرْ على الآياتِ التي تحلّ هذهِ المشكلةَ. فكرّرْ مراجعةَ القرآنِ ثانياً وثالثاً وتمَعّنْ في المشكلة، وبمعاني الآياتِ، وما تهدف إليهِ، وسوف تنتهي بحلولٍ مُقْنِعَةٍ بحولِ الله وقُوّتهِ، سواء كانتْ ماديّةً، أمْ فكريّةً لقولهِ تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾[1] ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾[2].

(١) سورة محمد، الآية: ٢٤.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٩.

الفَرق بَيْن الإيمانِ وَالإسْلام

قالَ الله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ۖ﴾[1] وَقَالَ تَعَالَى: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا۟ ۖ قُل لَّا تَمُنُّوا۟ عَلَىَّ إِسْلَٰمَكُم ۖ بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[2] وقالَ عَزّ وَجلّ: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ۗ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴿١٩﴾ فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِىَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِ ۗ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسْلَمْتُمْ ۚ فَإِنْ أَسْلَمُوا۟ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ ۗ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ﴾[3] وقالَ جَلّ شأنُه: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾[4].

وَرَوَى أنسٌ عَنِ النبيّ ﷺ قالَ: «**الإسْلام عَلانِية، والإيمان في القَلْبِ، وأشَارَ إلى صَدْرِهِ**».

وبَيْنَما كانَ رَسولُ الله ﷺ بارِزاً للنّاسِ أتاه رَجلٌ فَقَالَ: يا رسول الله، ما الإيمان؟ قالَ: أنْ تُؤمنَ بالله وملائِكَتِهِ وكِتابِهِ ولقائه ورسُلِهِ وتُؤمِنَ باليوم الآخِرِ. قالَ: يا رَسولَ الله، ما الإسلامُ؟ قالَ: «الإسلامُ أنْ تَعْبُدَ الله ولا تُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً،

(١) سورة الحجرات، الآية: ١٤.
(٢) سورة الحجرات، الآية: ١٧.
(٣) سورة آل عمران، الآيتان: ١٩ و٢٠.
(٤) سورة آل عمران، الآية: ٨٥.

وتُقيمَ الصّلاةَ المكتوبةَ، وتُؤدّيَ الزّكاةَ المَفروضةَ، وتَصومَ رمضَانَ» وبذلكَ يَتَبَيّنُ أنّ للإيمانِ خِصالاً، وأنّ للإسلام خصالاً. فَمَنْ جَمَعَ خصالَ الإيمانِ كانَ مُؤمِناً مُسْلِماً. وَمَنْ كانَتْ لَدَيْهِ خِصالُ الإسلام، وهوَ غَيْرُ مُنقادٍ لله، فَهُوَ مُسْلِمٌ لا يمكِنُ أنْ يُنْفى عنه الإسلام لأنّ مَنْ آمنَ بما جاءَ بهِ دين الإسلام كانَ مُسْلِماً، ولا يَكْفُر بِترْكِ بعضِ أوامرِ الإسلام أو نواهيه. ولكِنْ مَنْ كانَتْ لديْهِ بعضُ صفاتِ المسلم ظاهرةً ولكنّهُ يُبْطِن جُحوداً لِبَعْضِ ما جاءَ بهِ رسول الله ﷺ، فيُمْكِن أنْ يُقالَ عنهُ إنّهُ مُسْلِمٌ ويُوكَل أمْر إيمانِهِ للَّهِ تعالى. ومنذ بِعْثَةِ الرّسولِ ﷺ وحتى اليوم بل إلى قِيام السّاعةِ وجِدَ وسوف يوجدُ بينَ المُسلمينَ أُناسٌ يمْكنِ أنْ يُقالَ عنْهُمْ إنّهم مُسلِمونَ، ولكنّ مَسْألَةَ كَوْنِهِم مُؤمنينَ يَعْلَمُها الله وحده لأنّه يَعْلَم السِّرّ وأخْفى.

وقد قيلَ عنهُمْ إنّهم مُسْلِمونَ، لأنّهمْ يقومونَ بالأعمالِ التي أمَرَ بها الإسْلام منْ عبادةٍ وصلاةٍ وزكاةٍ وصَوْمٍ، وما إلى ذلكَ.

والإسلام المُعتَبر هوَ الإسلام الذي يظهرُ على المسلم الذي يجْمَع بينَ خِصالِ الإسلام وخِصالِ الإيمانِ. أمّا مَنْ جَمَعَ خِصالَ الإسلامِ، ولكنّه لا يَتّصف بخِصالِ الإيمانَ فإنه فعلاً مُسْلِمٌ، ولكنّه ضعيف الإيمانِ. ومَنَ النّادِرِ أنْ يكونَ شَخْصٌ ضعيف الإسلام، إلاّ إذا كانَ ذلكَ ناتجاً عندَه مِنْ ضعْفِ العقيدة. ومَنْ كانَ متّصِفاً بخِصال الإسلامِ ظاهِراً، ولكنّهُ يُبطِنُ جُحوداً قِيلَ عنْهُ إنّهُ مُسلمٌ ظاهراً. ومن أقر بدين الله فهو مسلم، ومن عمل بما أمر الله فهو مؤمن. فالإيمان لا يثبت إلا بالعمل، ولا يكون المسلم مؤمناً حتى يكون خائفاً راجياً، ولا يكون خائفاً راجياً حتى يكون عاملاً لما يخاف ويرجو.

العقيدة الإسلامية

هيَ الإيمان باللَّهِ وملائكتِهِ وكُتُبِهِ ورسُلِهِ واليوم الآخرِ. ومعنى الإيمانِ هوَ التصديق الجازِم المُطابِق للواقِعِ عن دليلٍ. فوجود الدليلِ شَرْط أساسيّ في وجودِ الإيمانِ، بغضِّ النّظرِ عن كونهِ صحيحاً أو فاسداً. والدّليل إمّا أنْ يكونَ عَقْليّاً أوْ نقْلِيّاً، والذي يُعيّن كونَ الدليلِ عقليّاً أوْ نقليّاً، واقع الموضوع. فإنْ كانَ الموضوعُ واقعاً محسوساً تُدْرِكُهُ الحواسّ، فإنّ دليلهُ يكونُ عقليّاً لا نقليّاً، وإنْ كانَ ممّا لا تُدْرِكُهُ الحواسّ يكونُ دليلُهُ نقليّاً.

ولمّا كانَ الدليلُ النقليّ نفسُه مما لا تُدركُه الحواسّ، لم يكنْ بدّ منْ أنْ يكونَ اعتبار الدليلِ النقليّ دليلاً يَصْلُح للإيمانِ، متوقّفاً على ثبوتِ كونهِ دليلاً بالدليلِ العقْليّ.

فمنْ مضمونِ الكتابِ الكريم المُرسَلِ منْ عندِ اللَّهِ تعالى، فهمنا أنه يجب علينا أنْ نقومَ بالتعاليم التي أنزلهَا الله، وأنْ نُكيّفَ أعمالَنا وظروفَنا، ونُسيّرَ أنفسنَا على خطّةٍ معيّنةٍ رسمها الرسول المُنزّل عليهِ.

فكما أنّنا أجبْنَا عنْ طريقِ الفكرِ المُستنيرِ منْ أينَ أتينا، ولماذا أتيْنا وإلى أينَ المصير؟ أصْبَحْنا نَعتقِد اعتقاداً جازماً، لا يعتريهِ شَكّ ولا ريْبٌ، بأنّ الله خَلَقَنَا وأنّه أرسلَ رسولاً للنّاسِ كافّةً، وأمَرَهُمْ باتباعه وطاعتِهِ، ثمّ دعاهُمْ للتسليمِ بأحْكامِهِ تسليماً كُليّاً. فإنْ نفّذوا أوامِرَه ونواهِيَه كانَ المصيرُ إلى جنّةٍ أُعدّتْ

للمطيعينَ. وإنْ خالفوه وابتعدوا عنْ سبيلِهِ كانَ المصير إلى نارٍ أعدّها للمستكبرينَ.

بقيَ علينا أنْ نُلْقِيَ نظرةً عامّةً على جميعِ المفاهيمِ والأفكارِ التي يحمِلها جميع الذينَ أجابوا أجوبةً تختَلِف عنِ الأجوبةِ التي أَجَبْنا عليها أنفُسَنا. إننا نلاحظ أنّ الدّعاةَ في العالمِ اليومَ، فكريّاً وعمليّاً، فريقانِ: دعاةُ الديمقراطيّةِ ودعاةُ الاشتراكيّةِ الشيوعيّةِ. دُعاة الديمقراطيّةِ لهُم نظرةٌ خاصةٌ في أسبابِ وجودِهِمْ، والغايةِ منه والمصير الذي ينتهونَ إليهِ. كما أنّ للشيوعيّةِ الاشتراكيّةِ نظرةً تختلِف كلّ الاختلافِ عنِ النّظرةِ الديمقراطية. علينا، إذاً، أنْ نعرِفَ كلّ نظرةٍ على حدة.

هاكمْ شرْحاً موجزاً عنِ النّظرةِ والقاعدةِ التي قامَ عليهما الإسلامِ، والديمقراطيّة، والاشتراكيّة، وكيفَ نشأ كلّ مبدإٍ، وعلى أيّ أساسٍ قام، وما هيَ نظرته إلى الحياةِ.

رابطَةُ المَبْدَأ هِيَ الرَابِطَةُ القوِيَّة المَتِينَة

وليسَتِ الرابِطَة القوميّة وَلا الوطنِيّة

وَالمَبْدَأ

هُوالذي رَبَط بَيْنَ مُحَمّدٍ العَرَبِيّ وَسَلمانُ الفارسِيّ

وصُهَيْب الرّومِيّ وَبلال الحبشِيّ مَعَ أنّهُمْ مُخْتلِفُو

اللغَاتِ وَالقَومِيّات وَالأوطانِ وَالعَاداتِ وَالتقاليد

وَالمَبْدَأ

هُوالذي بَاعَدَ بين مُحَمَّدٍ وَأبي سُفْيانَ وَأبي جَهْلٍ

وَأبي لَهَبٍ مَعَ أنّهُمْ من قَبيلةٍ وَاحِدَة وقوميّةٍ وَاحدةٍ

ولهُمْ نفسُ العَاداتِ وَالتقالِيد واللغَةُ وَاحِدَة

والمَبادِئُ في العَالَمِ ثَلاثة

الدّيموقراطية الرأسمالية و الاشتراكية الشيُوعيّة

وَالإسْلام

القِسم الثاني

المفاهيم ومَصَادِرُهَا

المبدأ، الندرة النسبية، الاشتراكية ومنها الشيوعية مبدأ الإسلام مبدأ، المجتمع، الأخلاق، الدستور والقانون الفرق بين الحضارة والمدنيّة، علوم النفس والاجتماع والتربية العمل برأي الأكثرية ومتى يجوز، الأشياء والأفعال الشركات الرأسمالية، التأمين، الجمعيات التعاونية المصارف «البنوك»، الأسواق المالية، الرّبا، الرّبا والصرف النقود، الشركات في الإسلام، سياسة القروض واقع التجارة الخارجية
السياسة الصناعية الحركة العمالية في العالم التنمية الاقتصادية أو «زيادة الثروة»، الثقافة الإسلامية علم الحديث، التاريخ، الفقه
الأهداف العليا لصيانة المجتمع الإسلامي العقوبات في الإسلام، الجنايات، العقيدة والحكم الشرعي بعض الأحكام الشرعية، الاحتكار، الإجارة الرشوة والهدية، الرهن، المفلس، الحوالة تحديد النسل، الاسترقاق، القمار، الإسلام طبق عملياً عوامل ضعف المسلمين، السياسة والسياسة الدولية العولمة والحرب على أفغانستان

المَبْدَأ

المبدأُ، في اللّغةِ، مصدرٌ ميميّ منْ بدَأ يبدَأُ مَبْدَأً؛ وفي الاصطلاحِ العامِّ فكرٌ أساسيّ تُبْنى عليهِ الأفكار الفرعيّة؛ غيرَ أنّ الناسَ أطلقُوا المبادىء على أفكارٍ فرعيّةٍ، يمكِن أنْ تُبنى عليها أفكارٌ أُخرى فرعيّةٌ أيضاً، على اعتبارِ أنّها أفكارٌ أساسيّةٌ. فقالوا: إنّ التعاونَ مبدأ، وإنّ الاجتماعَ مبدأ، وقالوا: مبادىء الاقتصادِ، ومبادىء الأخلاقِ، ومبادىء الاجتماع، وهكذا. والحقيقة أنّ هذهِ ليستْ مبادىءَ، بَلْ قواعدُ أوْ أفكارٌ، وكون هذه الأفكارِ والقواعدِ تُبنى عليها أفكارٌ فرعيّةٌ، لا يُخَوّلها أن تصبحَ مبادىءَ، لأنّها ليستْ أفكاراً أساسيّةً؛ فالوفاء فرعٌ لا أساسٌ. والصدق فرعٌ لا أساسٌ، وهما حكمانِ شرعيّانِ مأخوذانِ منَ القرآنِ الكريمِ. وهما صفَتان جميلتَان نافِعتَان مأخوذتَان عن الفكرِ الرأسماليّ.

وعلى هذا لا يُسمّى الفكر مبدأ، إلاّ إذا كانَ فِكْراً أساسيّاً تنبثق عنه أفكارٌ، أوْ عقيدةٌ عقليّةٌ، ينبثق عنها نظامٌ.

نشوءُ المَبْدَأ

والمبدَأُ لا بُدّ أنْ ينشَأ في ذهنِ شخصٍ، إمّا بوحيِ الله له بهِ وأمْرِهِ بتبليغِهِ، وإمّا بِعَبْقَرِيّةٍ إشْرَاقِيّةٍ في ذِهْنِ صاحِبِهَا.

أمَا المبدأُ الذي ينشأُ بوحيِ الله فهوَ المبدأُ الصحيح لأنّه من خالقِ الكونِ والإنسانِ والحياةِ، وهوَ مبدأ قطْعِيّ.

وأمّا المبدأُ الذي تُوحيهِ العبقريّة فباطلٌ لأنّه ناشىءٌ عنْ عقْلٍ محدودٍ يعجز عنِ الإحاطةِ بالوجودِ، هذا منْ ناحيةٍ، ومنْ ناحيَةٍ أُخرى فإنّ فَهْمَ الإنسانِ للتنظيمِ عُرْضةٌ للتفاوتِ والاختلافِ والتناقضِ والتأثرِ بالبيئةِ التي يعيش فيها، مما ينتج النظامَ المتناقضَ المؤدّي إلى شقاءِ الإنسانِ.

الرأسمَاليّة مَبْدَأ

والقيادة الفكريّة الرأسماليّة مبنيّةٌ على الحلِّ الوسطِ بينَ رجالِ الكنيسةِ والمفكرينَ، لا على العقلِ؛ وهي حلّ ترضِيَةٍ أوْ وسَطٍ. ولذلكَ تجد «الوسط» أصيلةً عندهمْ فهمْ دائماً يُقرّبونَ بينَ الحقِّ والباطلِ والإيمانِ والكفرِ والنورِ والظلام بحلٍّ وسطٍ، بالرّغمِ منِ انعدامِ وجودِهِ إذْ لا وسَطَ بينَ الحقِّ والباطلِ والإيمانِ والكفرِ والنورِ والظلامِ.

والرأسماليّة لا تعترف بالدين ولا تُنكِره، ولا تجعل الاعترافَ بهِ أوْ إنكارَه موضعَ بحثٍ، ولكنّها تُقرِّر مبدئيّاً فَصْلَ الدينِ عنِ الحياةِ لأنّها تريد أنْ يكونَ سير الحياةِ نفعيّاً بحتاً لا شأنَ للدينِ بهِ.

وهذهِ الفكرة هيَ عقيدتُها، وهيَ قيادتُها الفكريّةُ، وقاعدتها أيضاً. وبناءً على هذه القاعدةِ الفكريةِ كانَ الإنسان هوَ الذي يَضَعُ نظامَه في الحياةِ، ولمْ يكنْ بدٌّ منَ المحافظةِ على الحريّاتِ الأربَعِ للإنسان: حريّةِ العقيدةِ، وحريّةِ الرأي، وحريّةِ الشخصيّةِ، والحريّةِ الملكيَّةِ، وقد نتَجَ عن حريّةِ الملكيَّةِ النظام الاقتصاديّ الرأسماليّ فكانتِ الرأسماليَّة أبرزَ ما في هذا المبدإ وأبرزَ ما نتجَ عن عقيدتهِ. لذلكَ أُطْلِقَ عليهِ أنّهُ المبدأُ الرأسماليّ، من باب تسميةِ الشيءِ بأبرزِ ما فيهِ.

الديمقراطيَّة

والديمقراطيّةُ التي أخذَ بها هذا المبدأُ آتية من جهةِ أنّ الإنسانَ هو الذي يضعُ نظامَهُ، ولذلكَ كانتِ الأمّةُ مصدرَ السلطاتِ.

والديمقراطيّةُ الرسماليّةُ مبدأٌ فرديّ، يرى أنّ المجتمعَ مكوّنٌ منْ أفرادٍ، ولا ينظر للمجتمَع إلاّ نظرةً ثانويّةً ويخصّ نظرته بالفردِ، ولذلكَ يجب أن تضمن الحرياتُ الأربعُ للفردِ.

والحريات الأربع هيَ:

١ ـ الرأي.

٢ ـ العقيدة.

٣ ـ الشخصيّة.

٤ ـ الملكيّة.

حرّيَّة الرأي

(١) **حرية الرأي**: تجعل لكُلِّ فردٍ كلاماً مسموعاً ورأياً مُحْتَرماً في تقريرِ الحياةِ العامّةِ، وَوَضْعِ خطَطِهَا، وسَنِّ قوانينِها، وتعيينِ السلطاتِ القائمَةِ لحِمايتِها، لأنّ نظامَ الحُكْمِ فيها يتّصِل اتّصالاً مُباشراً بحياةِ كلِّ فردٍ منْ أفرادِها، ويؤثّر تأثيراً حاسِماً في سعَادتِهِ، أوْ شقائِهِ. وسواءٌ كانتْ هذه الآراء صحيحةً أوْ خاطِئَةً، بَنّاءةً أوْ هدّامَةً، فالأمرانِ سيّانِ لديهِمْ. وأَمّا الإسلام فما أطلَقَهَا على هواها، ولا قَيّدها، بلْ مَنَعَ الأخبارَ الكاذبةَ، والآراءَ المُضلِّلَةَ، وسمَحَ للآراءِ الصّائِبَةِ البَنّاءَة المقومةِ لاعوِجاجِ الدولَةِ والرعيّةِ؛ وأكثر منْ ذلكَ فقد شجّعَ الإسلام انتقادَ الحاكِمِ الأعوجِ ـ ما دامَ النّقد صحيحاً ـ وفضّلَه على كلِّ عملٍ يقومُ بهِ المُسلِمُ لِنَيْلِ رضوانِ الله وقدْ قالَ رسولُهُ الكريمُ: «**أفضلُ الجهادِ عندَ الله كلمةُ حقٍّ عنْدَ سُلْطَانٍ جائِرٍ**»[١] وقالَ: «**سَيّدُ الشُّهداءِ حَمْزَةُ ـ ورجلٌ قامَ إلى سُلْطَانٍ جائِرٍ فنَصَحَهُ، فقَتَلَهُ**»[٢].

(١) نهج الفصاحة جزء أول رقم ٧٥.

(٢) ابن ماجة باب الفتن رقم ٢٢٣٣.

حرّية العقِيدة

حرية العقيدة: تعْني أنْ يعيشَ النّاس أحراراً في عَقَائدهِمْ، يُفكّرونَ كَمَا يحْلُو لَهُمْ، ويعتقدونَ ما تُوحِيهِ إليهِمْ شَهَواتُهُمْ وأهواؤهُمْ بدونِ عائقٍ مِنَ السّلطَةِ وسواءٌ عَبَدَ هذا الفرد إلٰهاً أوْ أنْكَرَ وجودَه أوْ عَبَدَ غَيْرَه فالأمرانَ سيّان لَدَيْهِمْ.

فالدَّولة لا تسلبُه حُرّيته، ولا تمنعُه عنْ مُمَارسةِ حقِّهِ فيها والإعلانِ عنْ أفكارِهِ ومُعتقداتهِ والدّفاعِ عنْ وجهاتِ نظرِهِ. وقدْ دعا الإسلامُ بالنّسبةِ لِلْعقيدةِ الإنسانَ لِلتفكرِ في خَلْقِ السموَاتِ والأرضِ، في قوْلِهِ تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَـٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَـٰذَا بَـٰطِلًا﴾[1] ثمّ دعا للتيقّنِ بحقيقةِ وجودِهما ومصدَرهِمَا كَقَوْلِهِ تعالى: ﴿وَفِى ٱلْأَرْضِ ءَايَـٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾ وَفِى ٱلسَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ﴿٢٢﴾ فَوَرَبِّ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِنَّهُۥ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَآ أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ﴾[2] وبعدَ هذهِ البراهينِ الدّامِغَةِ، والحقائقِ الواضحَةِ، جَعَلَ المُسْلِم مُقيّداً بالحقيقةِ وعاقَبَه مُعاقَبَةَ المُرْتَدِّ إذا ما ابتعدَ عنْها؛ ومنْ هنا نرى أنّ الإسلامَ ما تركَ لأهْلِ الباطِلِ حُريّةَ العقيدةِ حتى يعبَثُوا كما يشاؤونَ.

الحرّية الشخصيّة أي «السُّلوك الشخصيّ»

الحرّيّة الشخصيّة، ومعَ اختلافِ المبادىءِ «الرأسماليّ الديمقراطيّ والاشتراكيّ الشيوعيّ» في النظرةِ الأساسيةِ إلى الكوْنِ والإنسانِ والحياةِ، تتّفِق في أنّ المُثُلَ العُلْيا للإنْسانِ هيَ القِيَم التي يضعُها الإنْسَانُ نفْسُه، وأنّ السعادةَ هيَ الأخذ بأكْبَرِ نصيبٍ مِنَ المُتَعِ الجَسَدِيّةِ، لأنّها في نظرِها هيَ الوسيلة إلى السّعادةِ، بلْ هيَ السّعادة، وتتّفِق أيضاً على إعطاءِ الإنسانِ حرّيتَه الشَّخصيّةَ يتصرّف بها كيْفَ يشاء، وعلى نحْوِ ما يريد، ما دامَ يرى في هذا التصرّفِ سَعَادتَه، وليسَ في هذا التصرّفِ اعتداءٌ على حرّياتِ الآخرينَ.

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٩١.

(٢) سورة الذاريات، الآيات: ٢٠ ـ ٢٣.

الحرّية الشخصيَّة ومَا نتج عَنْها مِنْ فوضى جنسِيّة في المجتمع

الغريزة لا تتحرّك داخليّاً مُطلقاً بعكْسِ الحاجةِ العضويّةِ التي تتحرّك داخليّاً مِنْ ذاتِها، وتُثار للإشبْاعِ خارجيّاً. فالشّعور الجنسيّ ـ مثلاً ـ لا يثور من نفسهِ مُطلقاً، وإنما يحتاج إلى ما يُثيره منَ الخارجِ، فلا رغبةَ في الاجتماعِ الجنْسيّ، ولا أيّ شُعورٍ بذلكَ إلاّ إذا رأى الإنسان واقعاً محسوساً يثيره أو تحدّثَ إنسانٌ أمامَه عمّا يُثيره مِنَ الوقائِعِ، أوْ تصوّرَ وقائِعَ مرّتْ عليهِ سابقاً، فعنْدها يُثَار الشعور المذكور. ووجود الغريزة في الإنسانِ لا يُسبّب قَلَقاً، بلْ إثارة الشّعورِ الذي يتطلّب الإشباعَ هي التي تُسَبّب القلقَ إذا لمْ يتأتّ الإشباع، فإذا لمْ يتكامَلْ شعورُ الإشباعِ لِعَدَم وجودِ ما يُثيره لا يتهيّأُ أيّ قَلَقٍ مُطلقاً. كما لا يتهيّأُ أيّ كبت إذا لمْ يَكُنْ واقِعٌ أوَ فِكْرٌ يُثيرها. وكانَ منَ الحماقَةِ وقصر النّظرِ أنْ تُوضَعَ بينَ النّاسِ الأفكارُ التي تُعطي المفاهيمَ عنِ الجنسِ كالمؤلّفاتِ الجنسيّةِ، والأفلامِ السّينمائيّةِ والرواياتِ، وغيرِ ذلكَ منَ الوسائلِ المختلفةِ. وكانَ منَ الحمقِ وقصرِ النّظرِ أنْ يفسَحَ المجال لإيجادِ الواقِعِ المَحْسوسِ الذي يُثير غريزَةَ النّوع باختلاطِ الرّجالِ بالنّساءِ، وإفساحِ المجالِ لهُمْ بالخلوَةِ والاحتكاكِ والمُشاهَدةِ على شواطىءِ البحارِ وغيرِها منَ الأمكِنَةِ المتعدّدةِ، لأنّ هذهِ الحماقاتِ تَشْغَلُ الشّابّ دائماً في تحقيقِ الإشباعِ أوْ تجعلُه قَلِقاً حينَ لاَ يُحقّق هذا الإشباعَ، وهذا هوَ الانحطاط الفكريّ أوِ الشّقاء الدائم، ولذلكَ كانَ إعطاء الحرّيّةِ الشخصيّةِ للفرْدِ سبَباً لِشُيُوع هذهِ الفوْضى الجنسيّةِ، وضَرَراً كبيراً على المُجتَمَعِ، وكارثةً مُروّعةً تُهدّد الأسرةَ، يوْميّاً بالدّمارِ، وما زالتْ تتفشّى هذهِ الفوضى وتزداد يوماً بعْدَ يوم حتى باتَتِ الأسَر مُهدّدةً في شرفِها؛ ولهذا كانتِ الحريّة الشخصيّة منْ أسوَإِ ما في النّظام الديمقراطيّ.. فلوْ رجَعَ النّاس إلى الإسلام لَوَجَدوا أنّه جاءَ بمفاهيمَ تُنَظِّم غريزةَ الجنسِ إيجابيّاً بِنظامِ الزّواجِ، وسلبيّاً بالحَيْلُولَةِ بينَ الإنسانِ وما يُثير الشُّعورَ الجنسيّ، ولا يحقق إشْباعَهَ، ولذلكَ حرّمَ الخَلْوَةَ بينَ الرجلِ والمرأةِ المحرّمةِ عَلَيْهِ. لأنّها تُثير غريزةَ النّوعِ، ولا يتحقّق له إشْباعُهَا وَفْقَ النظام الذي يعتنقُه فَيُسَبِّب له القَلَقَ أوْ مُخالَفَةَ النّظامِ مُخالَفةٌ فاحِشَةً. وقدْ جاءَ دليلَ هذا التحريمِ

واضحاً في قوْلِ رسولِ الله ﷺ: «**لا يَخْلُوَنَ أحدكُمْ بامرَأةٍ إلاّ معَ ذِي مَحْرَم**»[١] وقالَ: «**ما اجْتَمَعَ رجُلٌ وامرأةٌ إلاّ وكانَ الشيطان ثالثهما**»[٢]. كما قالَ: «**ما تركْت بعدي فِتْنَةً أضَرّ على رجالِ أُمّتي مِنَ النّساءِ**»[٣]. ولهذا يجب على المسلمينَ أنْ يُبْعدوا ما يثير غريزةَ النّوعِ، ويحرّك مشاعِرَهُمْ اسْتجابةً لأمْرِ الإسلام. ومنَ الواجِبِ إخفاء المُشوقاتِ لإثارةِ الغريزةِ الجنسيّةِ كالإفلام والمراقصِ والصّوَرِ والرِوايات والمُؤلفاتِ. وعندئذٍ يُصَفّى المُجتمَع، ويَهْدأُ الشّابّ ويثوب إلى رشدِهِ؛ ثم يعود إلى العَلاقَةِ الزّوْجيّةِ القائِمَةِ على بناءِ الأسْرَةِ والمُحافَظَةِ عَليها، وتعود النّظرة المُحتَرَمَة إلى المَرْأةِ على أساسِ أنّها أُمّ وربّة بيْتٍ، وعرضٌ يُصان. لا كما يُنْظَرُ إليها الآنَ وكأنّها مُتْعَةٌ، يتمتّعُ بها صاحبُها قدْرَ الاسْتطاعة.

الحريّة المُلكِيّة

وحريّةِ الملكيّةِ الاقتصاديّةِ: ترتكز على الإيمانِ بالاقتصادِ الحرِّ الذي قامَتْ عليهِ سياسة البابِ المفتوحِ، وتقرّر فتحَ جميع الأبوابِ، وتهيئَةَ كلّ الميادينِ أمامَ المواطن في المجالِ الاقتصاديّ، فيُباح التّحلّل للاستهلاكِ والإنتاجِ معاً، وتُباح الملكيّة الإنتاجيّة التي يتكوّن منها رأس المالِ، من غيرِ حدٍّ وتقييدٍ، وللجميعِ على حدٍّ سواء؛ فكل فردٍ مطلق الحريّةِ في انتهاجِ أيّ أُسلوب، وسلوك أيّ طريقٍ لكسبِ الثروةِ وتضخيمِها ومضاعفتِها، على ضوءِ مصالحهِ ومنافعهِ الشخصيّةِ.

وفي زعمِ بعضِ المُدافعينَ عنْ هذهِ الحريّةِ الاقتصاديّةِ، أنّ قوانينَ الاقتصادِ السياسيّ التي تجري على أُصولٍ عامّةٍ، كفيلةٌ بسعادةِ المجتمعِ، وحفظِ التوازنِ الاقتصاديّ فيه، وأنّ المصلحةَ الشخصيّةَ التي هيَ الحافز القويّ والهدف الحقيقيّ للفردِ في عملهِ ونشاطهِ، هيَ خير ضمانٍ للمصلحةِ الاجتماعيّةِ العامّةِ، وإنّ التنافسَ الذي يقوم في السوقِ الحرّة، نتيجةَ تساوي المُنتجينَ والمتجرينَ في

(١) صحيح البخاري باب النكاح رقم ١١١.
(٢) صحيح البخاري صفحة ٤٨.
(٣) صحيح البخاري باب النكاح صفحة ١٧.

حصّتهم منَ الحريّةِ الاقتصاديّةِ، يكفي وحدَه لتحقيقِ روحِ العدلِ والإنصافِ، في شتى الاتفاقاتِ والمعاملاتِ.

وإذا استعرضْنا النظامَ الاقتصاديّ في المبدإ الرأسماليّ وجدْنا أنّ الاقتصادَ عندهُمْ يبحث في حاجاتِ الإنسانِ ووسائلِ إشباعِها ولا يبحث إلاّ في الناحيةِ الماديّةِ منْ حياتِه. ويقوم على ثلاثةِ أُسُسٍ:

أحدها: مشكلة الندرةِ النّسبيّةِ للسّلعِ والخدماتِ بالنسبةِ للحاجاتِ، أي عدم كفاية السّلعِ والخدماتِ للحاجاتِ المُتجدّدةِ، المتعدّدةِ للإنسانِ، وهذهِ هيَ المشكلةُ الاقتصاديةُ التي تُواجِهُ المجتمعَ. في هذا النظامِ.

ثانيها: قيمةُ السّلعةِ، وهي أساسُ الأبحاثِ الاقتصاديّةِ وأكثرُها دراسةً.

ثالثها: الثمنُ والدور الذي يقوم بهِ في الإنتاجِ والاستهلاكِ والتوزيعِ، وهوَ حجر الزاويةِ في النظامِ الاقتصاديّ الرأسماليّ.

النّدرَة النِسْبيَّة

أما مشكلة الندرةِ النسبيّةِ للسلعِ والخدماتِ بالنسبةِ للحاجاتِ فهيَ المشكلة الأساسيّة أي أنّ عدمَ كفايةِ السلعِ والخدماتِ والحاجاتِ المتجدّدةِ والمتعدّدةِ عندَ الإنسانِ تبقى المشكلةَ الاقتصاديّةَ الكبرى في المجتمعِ.

السلع: وسائل تُشْبعُ الحاجاتِ العضويّةَ كالطّعامِ، وغيرَ العضويّةِ كالثوبِ والسكنِ وما أشبهَ.

الخدمات: وسائل الإشباعِ لما يُسمّى بالحاجاتِ المحسوسةِ، كخدمةِ الطبيبِ والمُعلّمِ والمهندسِ.

لذلكَ كانتْ مُهِمّة الاقتصاديِّ توفيرَ السلعِ والخدماتِ لإشباعِ الحاجاتِ الإنسانيّةِ.

أمّا ما يُشبع الحاجاتِ في السّلعِ والخدماتِ فإنّه في نظرهمْ المنفعة التي فيها. وهذه المنفعة خاصّةٌ إذا توفَّرَتْ في الشيءِ جَعَلَتْه صالحاً لإشباعِ حاجتهِ، وبما أنّ الحاجةَ معناها، اقتصادياً، الرغبةُ، فالشّيءُ النافِعُ اقتصاديّاً هو كلّ ما يُرْغَبُ فيهِ سواءٌ كانَ ضروريّاً أو غيرَ ضروريٍّ، وسواءٌ اعتبره بعض النّاسِ نافعاً واعتبره البعْض الآخر مُضِرّاً فإنّه يكون نافعاً اقتصادياً ما دامَ هنالكَ مَنْ يرغبُ فيهِ.

وهذا ما جعَلَهُمْ يعتبرونَ الأشياءَ نافعةً من الوجهةِ الاقتصاديّةِ ولو أنّ الرأيَ العامّ يعتبرُها غيرَ نافعةٍ أوْ مُضرّةً.

فالخمرةُ والحشيشةُ أشياءُ نافعةٌ عندَ الاقتصاديينَ ما دامتْ مرغوبةً لدى بعضِ الناس.

وعلى ذلك ينظرُ الاقتصاديّ إلى السلعِ والخدماتِ باعتبارها تُشْبع حاجةً بغضِّ النّظرِ عنْ أيّ اعتبارٍ آخرَ، أي يُنْظَر إلى الحاجاتِ والمنافِعِ كما هيَ لا كما يجب أن تكونَ. وعليهِ فالنّظَر عندَه إلى المَنْفعَةِ منْ حيثُ كونُها تُشْبعُ حاجةً، وإلى الخمرِ منْ حيثُ إنّ لها قيمةً اقتصاديّةً وإلى صانعِ الخمرِ باعتبارِهِ يؤدّي خدمةً لها قيمةٌ اقتصاديّةٌ، لأنّ الخمرةَ وخدمةَ صانعِ الخمرِ تشبعان حاجةَ الأفرادِ.

هذهِ هيَ طبيعةُ الحاجاتِ عندَهمْ. وهذه هي طبيعةُ وسائلِ إشباعِها. فالاقتصاديّ الرأسماليّ لا يهْتمّ بما يجبُ أنْ يكونَ عليهِ المُجْتَمَعُ، بلْ يهْتمّ بالمادّةِ الاقتصاديّةِ منْ حيثُ كونُها تُشْبعُ حاجةً. ولذلكَ كانَتْ مُهِمّةُ الاقتصاديّ توفيرَ السّلَعِ والخدماتِ منْ أجلِ إشباعِ حاجاتِ الإنسانِ بغَضِّ النّظرِ عنْ أيّ اعتبارٍ آخر.

وبناءً على هذا يبحث الاقتصاديّ عنْ توفيرِ وسائلِ الإشباعِ لحاجاتِ الإنسانِ. ولمّا كانتْ وسائل الإشباعِ محدودةً في نظرهمْ فإنّها لا تكفي لسدِّ الحاجاتِ البشريّةِ، لأنّ هذهِ الحاجاتِ غير محدودةٍ بنظرِهم.

فهناكَ الحاجات الأساسيّةُ التي لا بدّ للإنسانِ منْ إشباعِها بوصفه إنساناً، وهناكَ عددٌ منَ الحاجاتِ التي تزدادُ كلّما ارتقى الإنسانُ إلى مرتبةٍ أعلى في المدنيّةِ. وكلّما ازدادتْ أوْ نمَتْ احتاجتْ إلى إشباعِهَا كُلِّها إشباعاً كليّاً، ولا يُمْكِنُ أنْ يتأتّى ذلكَ مهما كثُرَتِ السِّلَعُ والخدماتُ.

ومنْ هنا نشأ أساسُ المُشكلةِ الاقتصاديّةِ التي قامَتْ على كثرةِ الحاجاتِ وقلّةِ وسائلِ إشباعِها. وعندئذٍ وُوجِهَ المجتمَعُ بالمشكلةِ الاقتصاديّةِ. وهيَ النّدرةُ النسبيّةُ للسّلَعِ والخدماتِ. والنتيجةُ الحتميّةُ لهذهِ النّدرةِ أنْ تظلّ بعضُ الحاجاتِ إمّا مشبعةً إشباعاً جزئيّاً فقط، أو غير مشبعةٍ إطلاقاً.

وما دامَ الأمرُ كذلكَ فلا بُدّ منْ قواعدَ يتواضعُ عليها أفرادُ المجتمع لِتُقَرِّرَ

أيّ الحاجاتِ ينبغي أنْ تحظى بالإشباعِ، وأيّها سيكونُ نصيبُها الحرمان، وبعبارةٍ، أُخرى لا بدّ من قواعد تقرّرُ كيفيّةَ توزيعِ الموارِدِ المحدودةِ على الحاجاتِ غيرِ المحدودةِ. فالمشكلةُ عندهُمْ، إذنْ، هيَ الحاجاتُ والمواردُ لا الإنسانُ. أيْ توفير الموارِدِ لإشباعِ الحاجاتِ، لا إشباع حاجاتِ كلّ فرْدٍ منَ الأفرادِ.

ولمّا كانَ الأمرُ كَذلكَ لمْ يكنْ بدّ منْ أنْ تكونَ القواعدُ الموضوعةُ قواعدَ تضمنُ الوصولَ إلى أرْفَعِ مُستوى ممكنٍ منَ الإنتاجِ حتى يتأتّى توفيرُ الموارِدِ.

ومنْ هُنا كانتْ مُشكلة توزيعِ السّلعِ والخدماتِ في نظرهم مرتبطةً ارتباطاً وثِيقاً بمشكلةِ إنتاجها.

وكانَ الهدفُ الأسمى للدراساتِ الاقتصاديّة عندهم هوَ العملُ على زيادة ما يَسْتَهْلِكُهُ مجموعُ النّاسِ منَ السّلَعِ والخدماتِ، ولهذَا كانتْ دراسَةُ العواملِ التي تؤثّرُ على حجم الإنتاجِ الأهلي تحتلّ مكانَ الصّدارةِ بينَ جميعِ الموضوعاتِ الاقتصاديّةِ، لأنّ البحثَ في زيادَةِ الإنتاجِ الأهليّ من أهمِ الأبحاثِ لمعالجةِ المشكلةِ الاقتصاديّةِ، ألا وهيَ الندرَةُ في السّلَعِ والخدماتِ بالنسبةِ للحاجاتِ. إذْ إنّهمْ يعتقدونَ أنّهُ لا تمكنُ معالجةُ الفَقْرِ والحرمانِ إلاّ عنْ طريقِ زيادةِ الإنتاجِ. فعلاجُ المشكلةِ الاقتصاديّةِ التي تواجهُ المجتمعَ إنما يكونُ بزيادةِ الإنتاجِ.

قيمة الشيء المنتج

وأمّا قيمةُ المنتجِ فتَعْني درجةَ أهميّتِهِ، إمّا بالنّسبةِ لشخصٍ معيّنٍ ويُطْلَقُ عليها «قيمة المنفعة». وإمّا بالنسبةِ لشيءٍ آخر، ويطلقُ عليها «قيمة الاستبدال». وقيمةُ المنفعةِ للشيءِ تتلخّصُ في أنّ «قيمة منفعةِ أي وحدة من شيء واحدٍ، تقدّرُ بمنفعتهِ النّهائيّةِ، أي بمنفعةِ الوحدةِ التي تُشْبعُ أضعفَ الحاجاتِ» وهذا ما يسمّونهُ نظريّةَ «المنفعة النهائيّة أو الحديّة» أي أنّ المنفعةَ لا تُقدّرُ بحسبِ وجهةِ نظرِ المنتج فتقدّر بتكاليفِ إنتاجِها، لأنها حينئذٍ تَكون قدْ رُوعيت فيها وجهةُ نظرِ العرضِ فقطْ دونَ الطّلبِ. ولا تُقَدّرُ بحسبِ وجهةِ نظرِ المستهلكِ، فتقدرُ بمقدارِ ما فيها من

منفعةٍ، ومن شعورٍ بالحاجةِ إلى هذه المنفعةِ مع ملاحظةِ عاملِ الندرة، لأنها حينئذٍ تكون قد رُوعيت فيها وجهةُ نظرِ الطلبِ فقط دونَ العرض، والواجبُ أن تُراعى فيها وجهةُ نظرِ العرضِ والطلبِ معاً؛ فتُؤخَذُ منفعتُها عندَ آخرِ حدٍّ تُشْبَعُ فيهِ الحاجةُ عندَ آخِرِ حدٍّ من إشباعِها. أيْ تُؤخَذُ قيمةُ الرّغيفِ عندَ آخرِ الجوعِ لا عندَ أوّله وفي وقتِ توفرِ الخبزِ في السوقِ توفُّراً اعتياديّاً، لا في وقتِ ندرتهِ. هذهِ هيَ قيمةُ المنفعةِ، أمّا قيمةُ الاستبدالِ فإنّها خاصّةٌ، إذا توفّرتْ في الشيءِ جَعَلَتْهُ صالحاً للاستبدالِ، ويُعرِّفونَها بأنها قوّةُ الاستبدالِ للشيءِ بالنسبةِ لغيرِهِ، فقيمةُ استبدالِ القمْحِ بالذرةِ تُقدّرُ بكميّةِ الذرةِ التي يجبُ التنازلُ عنها للحصولِ على وَحْدَة منَ القمحِ. ويُطْلَقُ على قيمةِ المنفعةِ اسمَ «المنفعةِ» فقط كما يُطْلَقُ على قيمةِ الاستبدالِ اسم «القيمة» فقط.

والاستبدالُ إنّما يتمّ بوجودِ بدلٍ للسلعةِ، أو الخدمةِ موازٍ لها، أو قريبٍ منها في القيمةِ. ومن هنا لمْ يكنْ بُدّ من بحثِ القيمةِ عندَ الاقتصاديّينَ الرأسماليينَ لأنّها أساسُ الاستبدالِ، ولأنّها هيَ الصّفةُ التي يمكنُ قياسُها، والمقياسُ الذي تُقاس بهِ السلع والخدمات وتمتازُ بهِ الأعمالُ المنتجةُ من غيرِ المنتجةِ؛ لأنّ الإنتاجَ خلْقُ المنفعةِ أو زيادتُها. ويتمّ بأعمالٍ، فللتمييزِ بينَ هذهِ الأعمال من حيثُ كونُها منتجةً أو غيرَ منتجةٍ، ولمعرفةِ أيّها أكثرُ إنتاجيّة من الآخرِ، لا بُدّ من مقياسٍ دقيقٍ للمنتجاتِ والخدماتِ المُختلفةِ.

وهذا المقياسُ الدقيقُ هو ذلكَ التقديرُ الجماعيّ للعملِ الذي يُبْذَلُ، أو الخدمةِ التي تُؤدّى، وقد أصبحَ هذا التقديرُ أمراً ضروريّاً، لأنّ الإنتاجَ على ذمّةِ الاستبدالِ قد حلّ في الجماعاتِ الحديثةِ محلّ الإنتاجِ على ذمّةِ الاستهلاكِ، فأصبحَ كلّ فرد قادراً أن يستبدلَ اليومَ إنتاجَهُ كلّهُ أو مُعْظَمَه بأشياءَ أُخرى كثيرةٍ أنتجها غيره منَ النّاسِ.

وهذا الاستبدال يتمّ بوجودِ بدلٍ للسلعةِ أوِ الخدمةِ، لذلكَ لا بُدّ من تقدير قيمةٍ للسلعةِ حتى يتمّ استبدالُها.

ومنْ هُنا كانتْ معرفة جوهرِ القيمةِ أمراً ضرورياً للإنتاجِ، وللاستهلاكِ. ولكنّ القيمةَ لهذا الاستبدالِ قد خُصّصَتْ في العصرِ الحديثِ بواحدةٍ من قيمتها، وصارَتْ هيَ الغالبَةَ.

ففي الجماعاتِ المتمدنّةِ لا تُنْسَب قيَم السلعِ بمقارنةِ بعضِها ببعض، وإنما تُنْسَب على سلعةٍ معيّنةٍ تسمّى «النقود».

وقد أطلقَ على نسبةِ استبدالِ الشيءِ بالنّقودِ اسم «الثمن» فالثمن هوَ قيمة استبدالِ الشيءِ بالنسبةِ للنقودِ. وعلى ذلكَ يكون الفرق بينَ قيمةِ الاستبدالِ والثمنِ أنّ قيمةَ الاستبدالِ هي نسبَة استبدالِ الشيءِ بغيرِهِ مطلقاً، سواءٌ كانَ نقوداً أو سلعاً أو خدمات.

أمّا الثمن فهوَ قيمة استبدال الشيءِ بالنقودِ خاصّةً.

ويترتّب على هذا أنّ أثمانَ السلَعِ يمكن أنْ ترتفِعَ كلّها في وقتٍ واحدٍ وتهبِط في وقتٍ واحدٍ في حين أنّه يستحيل أنْ ترتفعَ أو تهبِطَ قيمة استبدالِ كلِّ السّلَعِ بِبَعْضِها في وقْتٍ واحدٍ.

وكذلكَ يمكِن أنْ تتغيَّرَ أثمان السلعِ من غيرِ أنْ يترتَبَ على ذلكَ تغيّرٌ في قيمةِ استبدالها.

وعلى ذلك فثمن السّلعةِ أحد قِيَمِها. وبعبارةٍ أُخرى هو قيمة السّلعةِ بالنسبةِ للنقودِ فقط. وهاتان القيمتان عندهم شيئان منفصلان ومسميان مختلفان كل منهما عن الآخر أحدهما المنفعة والثاني قيمة الاستبدال.

ولما كانَ الثّمن إحدى القِيَم، كان طبيعيّاً أنْ يكونَ مقياس كونِ الشيءِ نافعاً أو غيرَ نافعٍ، ومقياس درجة المنفعةِ في الشيءِ.

فالسلعة أوِ الخدمة تعتبر منتجةً ونافعةً إذا كانَ المجتمع يُقَدّر هذهِ السلعةَ المُعيّنةَ أو الخدمةَ المعينةَ بثمنٍ معيّنٍ. أمّا درجة المنفعةِ لهذهِ السلعةِ، أوِ الخدمةِ فتُقَاس بالثمن الذي تقبل جمهرة المستهلكينَ دفعَهُ لحيازتِها، سواءٌ كانت هذه

السلعة من المنتجاتِ الزراعيّةِ أو الصنّاعيّةِ، وسواءٌ كانتِ الخدمة خدمة تاجرٍ أو شركةِ نقلٍ أو طبيبٍ أوْ مهندسٍ.

الثمن

أمّا الدورُ الذي يقومُ بهِ الثمنُ في الإنتاجِ والاستهلاكِ والتوزيعِ فلأنّ جهازَ الثمنِ هو الذي يقرّرُ أيّ منتج يدخلُ حَلَبَةَ الإنتاجِ وأيّ منتجٍ يَظَلّ بعيداً عنها. وذلكَ بالكيفيّة نفسِها التي يقرّرُ بها أيّ مستهلكٍ يتمتّعُ بإشباعِ حاجاتهِ، وأيّهم تبقى حاجاتُهُ غيرَ مشبعَةٍ. وتكاليف الإنتاجِ للسلعةِ هي العامل الرئيسيّ الذي يحكم عرضَها في السّوقِ. والمنفعة التي في السلعةِ هيَ العامل الرئيسيّ الذي يحكم طلبَ السوقِ لها، وكلاهما يُقاس بالثّمن.

لذلكَ كانَ بحثا العرضِ والطلبِ بحثينِ أساسيّينِ في الاقتصاد عند الرأسماليّينَ. والمراد بالعَرْضِ عَرْض البضاعةِ في السّوقِ، كما أنّ المرادَ بالطلبِ طلب السوقِ.

وكما أنّ الطلبَ لا يمكن تعيينُه من غيرِ ذكرِ الثّمنِ فكذلكَ العرض. إلاّ أنّ الطلبَ يتغيّر بعكسِ تغيّرِ الثمنِ فإذا زادَ الثمن قلّ الطلب وإذا قلّ الثمن زادَ الطلب. أمّا العرْض فإنّه يتغيّر بتغيّرِ الثمنِ، وفي اتجاههِ، أي أنّ العرْضَ يزداد بارتفاعِ الثّمنِ ويقلّ بهبوطِهِ. وفي كلتا الحالتينِ يكون للثمن الأثر الأكبر في العرضِ والطلبِ، أي يكون له الأثر الأكبر في الإنتاجِ والاستهلاكِ.

جهاز الثمن

وجهاز الثمنِ عندهمْ هوَ الطريقة المُثلى لتوزيعِ السلعِ والخدماتِ على أفرادِ المجتمعِ. لأنّ المنافعَ نتيجة المجهوداتِ التي يبذلُها الإنسان. فإذا لم يكنِ الجزاء مساوياً للعملِ انحطّ مستوى الإنتاجِ، وعلى ذلكَ فالطريقة المُثلى لتوزيعِ السلَعِ والخدماتِ على أفرادِ المجتمعِ هيَ التي تضمن الوصولَ إلى أرفَعِ مستوى ممكنٍ منَ الإنتاجِ. وهي طريقة الثمنِ الذي يطلقونَ عليهِ «جهاز الثمن» أو

«ميكانيكيّة الثمن» ويرونَ أنّ هذه الطريقةَ تُحْدِث التوازنَ الاقتصاديّ بشكلٍ آليّ. لأنّها قائمةٌ على تركِ الحرّيّاتِ للمستهلكينَ في أنْ يقرّروا بأنفسهم توزيعَ الموارِدِ التي يملكها المجتمع على فروعِ النشاط الاقتصاديّ المختلفةِ بِإقْبالِهِمْ على شراءِ بعضِ الموارِدِ وعدمِ إقبالهِمْ على بعضِها. فيُنفقُونَ دخولَهُم التي يكسِبونَها على شراءِ ما يحتاجونَ إليهِ أو يرغبونَ فيهِ. فالمستهلك الذي لا يرغَب في الدخانِ يمتنع عن شرائهِ وينفق دخلَهَ على شراءِ شيءٍ آخر. فإذا كثرَ عدد المستهلكينَ الذين لا يرْغبونَ بالتدخينِ أوْ أصبحَ جميع الناسِ لا يرغبونَ بِهِ، يُصبح الدخان خاسراً، فيقف إنتاجُه وقْفاً تامّاً. وينطبق ذلك على جميع الموادّ فالمستهلكونَ يقرِّرون كميةَ الإنتاجِ ونوعَه. والثمنُ ما يجري بواسطتهِ توزيع السلعِ والخدماتِ في توفّرِهِ لدى المستهلكينَ أو عدمِ توفّرِهِ، وفي إعطائهِ للمنتجينَ أَو عدمِ إعطائهِ لهم.

وجهاز الثمنِ هوَ الحافز على الإنتاجِ، والمُنظّم للتوزيعِ، وهوَ أداة الاتصالِ بينَ المُنتجِ والمستهلكِ، أي ما يُحقّق التوازنَ بينَ الإنتاجِ والاستهلاكِ.

الثمن هو الحافِز على الإنتاج

أمّا كونه حافزاً على الإنتاجِ فلأنّ الدّافِعَ الرئيسيّ لقيامِ الإنسانِ بأيّ مجهودٍ منتجٍ أو أيّةِ تضحيةٍ ما فيهِ من مكافأةٍ ماديّةٍ.

ويَسْتَبْعِد الاقتصاديّونَ الرأسماليّونَ قيامَ الإنسانِ ببذلِ أيّ مجهودٍ بدافعٍ معنويٍّ أو روحيّ. والدّافِع الأخلاقيّ الذي يعترفونَ بوجودهِ يرجِعونَه إلى مكافأةٍ ماديّةٍ ويعتقدونَ أنّ المجهوداتِ التي يبذلها الإنسان لا يبذلها لغيرِ إشباعِ حاجاتهِ وسدِّ رغباتهِ الماديّةِ.

وهذا الإشباع إمّا أنْ يكونَ عنْ طريقِ استهلاكِ السّلعِ التي يُنتجها مباشرةً، أو عنْ طريقِ الحصولِ على جزاءٍ نقديّ يخوّله الحصولَ على السلعِ والخدماتِ التي أنتجها الآخرونَ.

وبما أنّ الإنسانَ يعتمد في إشباعِ مُعْظَمِ حاجاتِهِ على مبادلةِ مجهوداتِهِ بمجهوداتِ غيرِهِ، كانَ إشباع الحاجاتِ منصبّاً في طريقِ الحصولِ على جزاءٍ نقديّ لمجهوداتِهِ يخوّله الحصولَ على السّلَعِ والخدماتِ، ولم ينْصبّ في الحصولِ على السلعِ التي يُنتجها، ولذلكَ كانَ الجزاء النقديّ وهو «الثمن» من أكبرِ الدوافعِ للإنسانِ على الإنتاجِ.

ومن هنا كانَ الثمن هو الذي يحفز المنتجينَ على بَذلِ مجهوداتهمْ، فالثّمن هو الحافز الكبير على الإنتاجِ.

الثمن هُوَ المنُظِّمُ للتوزيع

أمّا أنّ الثمنَ هو الذي يُنظّم التوزيعَ فلأنّ الإنسانَ يرغب في إشباعِ حاجاتِهِ كلّها إشباعاً كليّاً. ولذلكَ يطلب السلعَ والخدماتِ التي تُشْبِعُها. ولوْ تُرِكَ لكلِّ فردٍ حريّةُ إشباعِ حاجاتِهِ لما توقّفَ عنْ حيازةِ واستهلاكِ ما يشاء من السلع. ولمّا كانَ كلّ فردٍ يسعى إلى هذا الغرضِ اضطرّ الفرد أنْ يقفَ أحياناً في إشباعِ الحاجاتِ عندَ الحدِّ الذي يستطيع فيهِ مُبادلةَ مجهوداته بمجهودات غيرِهِ، أي عندَ حدّ الجزاءِ النقديّ الذي يحصل عليهِ من بذْلِ مجهوداتِهِ وهو الثمن. ولذلكَ كانَ الثمن قيداً وضِعَ وضْعاً طبيعيّاً حتى جعلَ الإنسانَ يتوقّف عنِ الحيازةِ والاستهلاكِ عندَ الحدّ الذي يتناسبُ مع مواردِهِ.

فالثمنُ جعلَ الإنسانَ يفكّرُ ويُوازنُ ويفاضلُ بينَ حاجاتِهِ المتنافسةِ التي تتطلب الإشباعَ فيأخذُ ما يراه ضرورياً ويستغني عمّا يراه أقلّ ضرورة. وهو الذي يُرغِمُ الفردَ على الاكتفاءِ بإشباعِ حاجاتِهِ إشباعاً جزئيّاً كي يتسنى له إشباعُ البَعْض الآخر الذي يراه مُتناسباً في أهميّتِهِ معَ البعضِ الذي سدّ حاجته جزئيّاً.

فالثمن هو الذي نظّمَ توزيعَ الحاجاتِ التي يتطلبها الفرد. وهوَ الذي يُنظّم توزيعَ المنافعِ المحدودةِ على العددِ الكبيرِ منَ المستهلكينَ السعاةِ وراءَ المنافعِ. فتفاوت الموارِدِ عندَ المستهلكينَ يجعل استهلاكَ كلِّ فردٍ قاصراً على ما تسمح به

موارده. وبذلك يُصبح استهلاك بعضِ السّلعِ قاصراً على القادرينَ كما يُصبح استهلاك البعضِ الآخرِ عامّاً ممتدّاً إلى الذينَ يملكونَ أدنى حدٍّ من الثمنِ. ولهذا يكون الثمن بقدرتهِ على الارتفاعِ لبعضِ السلعِ وانخفاضهِ ببعضِها، وتوفّرِ الجزاءِ النّقديّ عندَ البعضِ، وعدم توفّرِهِ عندَ الآخرينَ، مُنظّماً لتوزيعِ المنافعِ على المُستهلكينَ.

الثمن هُوَ الذي يحقّق التوازنَ بَيْن الإنتاج والاستِهلاكِ

أمّا أنّ الثمنَ يحقّق التوازنَ بينَ الإنتاجِ والاستهلاكِ، أي أنّه أداة اتّصالٍ بين المنتجِ والمستهلكِ، فلأنّ المنتجَ الذي يحقّقَ رغباتِ المستهلكينَ يُكافأُ على ذلكَ بحصولِهِ على ربحٍ. بينما يكون المنتج الذي لا تجِدُ منتجاتهُ قبولاً لدى المستهلكينَ ينتهي بالخسارةِ حتماً.

والطريقةُ التي يستطيعُ المنتجُ أنْ يقفَ بها على رغباتِ المستهلكينَ هيَ الثمنُ. فعن طريقهِ يَعرفُ رغَباتِ المستهلِكينَ: فإذا زاد إقبالهم على شراءِ سلعةٍ معيّنةٍ ارتفعَ ثمنها في السوقِ. وبذلك يزدادُ إنتاج هذهِ السلعةِ حتى تتحقّق رغبات المستهلكينَ.

وإذا أعرضَ المستهلك عن شراءِ سلعةٍ معيّنةٍ انخفضَ ثمنها في السّوقِ، وبذلكَ يقلّ إنتاج هذه السلعةِ فتزيد الموارد المخصّصة للإنتاجِ بزيادةِ الثمنِ، وتقلّ الموارد المخصّصةُ للإنتاجِ بقلّةِ الثمنِ. وبذلكَ يكونُ الثمنُ هوَ الذي حقّقَ التوازنَ بينَ الإنتاجِ والاستهلاكِ، وهوَ الذي كان أداةَ الاتصالِ بينَ المنتجِ والمستهلكِ.

وهذا يجري بطريقةٍ آليّةٍ. ومن هنا كانَ الثمنُ هو القاعدةَ التي يقومُ عليها الاقتصادُ في نظرِ الرأسماليينَ، وهو حجر الزاويةِ في الاقتصادِ عندهمْ.

هذهِ هيَ خلاصةُ النظامِ الاقتصاديّ في المبدإ الرأسماليّ، وهو ما يُطلقونَ عليهِ «الاقتصاد السياسي».

ويتبين من دراستهِ والتعمّقِ في بحثهِ خطأه من عدّة وجوهِ:

أولاً: الاقتصاد عندهم ما يبحث في حاجاتِ الإنسانِ ووسائل إشباعها، وبذلك جعلوا إنتاجَ السلع والخدمات مع توزيعها على الحاجات بحثاً واحداً. أي أنهم جعلوا الحاجاتِ ووسائل إشباعها مُتداخلَين بحيث يكونانِ شيئاً واحداً وبحثاً واحداً، لا ينفصل أحدهما عن الآخر، بل ينطوي أحدُهما في ثنايا الآخر.

وهم ينظرونَ بذلك إلى الاقتصاد نظرةً واحدةً تشمُلُ المادّةَ الاقتصاديّةَ وكيفيّةَ حيازتها دونَ فصل بينهما، ودون تمييز إحداهما عن الأخرى، أي ينظرونَ إلى علم الاقتصادِ والنظام الاقتصاديّ نظرةً واحدةً من دون تفريقٍ، مع أن هنالك فرقاً بين النظام الاقتصادي وعلم الاقتصاد. فالنظامُ الاقتصاديُّ هو الذي يبيّنُ توزيعَ الثروة وتملّكها والتصرّف بها، وما شاكل ذلك.

وأما علم الاقتصادِ فإنّه يبحثُ في الإنتاج وتحسينه وإيجادِ وسائلهِ وتحسينها، وهذا عالميّ لدى الأمم كافّةً لا يختصّ به مبدأ دونَ آخر.

فالنظرة إلى الملكيّةِ مثلاً تختلفُ في النظام الرأسمالي عنها في النظام الاشتراكي وفي الإسلام، بخلافِ تحسينِ الإنتاجِ فإنه بحثٌ واقعيّ، والنظرة إليه علميّةٌ لا تختلفُ مهما اختلفَ الفهم. ولذلك كان أساس تكوينِ الاقتصادِ في المبدإ الرأسمالي أساساً خاطئاً.

ثانياً: أما أن الحاجاتِ التي تَتَطلّب الإشباعَ قائمةٌ على المادّةِ فقط فغير صحيح، ويخالف واقعَ الحاجاتِ. فهناك حاجاتٌ معنويّةٌ وروحيّةٌ، وكلّ منهما يتطلّب الإشباعَ كالحاجاتِ الماديّةِ، وكلّ منهما يحتاج إلى سلع وخدماتٍ لإشباعها.

ثالثاً: وأما نظرة الاقتصاديين الرأسماليينَ إلى الحاجاتِ والمنافع فهي نظرة إليها كما هي، لا كما يجب أن يكونَ عليه المجتمع. وتدلّ على أنّ رجلَ الاقتصادِ الرأسمالي ينظُر إلى الإنسان بأنه إنسانٌ مادّي بحتٌ عارٍ منَ الميولِ الروحيّةِ والأفكارِ الأخلاقيّةِ والغاياتِ المعنويّةِ. ولا يُبالي بما يجب أن يكونَ عليه

المجتمع من رِفْعَةٍ مَعْنَوِيّةٍ بجعل الفضائل أساسَ علاقاتهِ وما ينبغي أن يسودَه من سموّ روحيّ قائم على أن إدراكَ الصلةِ بالله هو المسيّر للعلاقاتِ لِنَيْلِ رضوانِهِ تعالى.

إنه لا يُبالي بكلّ ذلك، بل همّه المادّة البحْتَة التي تُشبع الرّغباتِ المادّيّةَ البحْتَةَ.

فالرأسمالي يَغُشّ حتى تَربحَ تجارتُه، وإذا ربحت بالغشّ أصبحَ الغشّ مشروعاً، ولا يُطعم الفُقراءَ إجابةً لأمرِ الله بالصدقةِ، وإنما يُطعِمُهم حتى لا يَسرِقوه.

ولو كان تجويعُهم يزيد مكاسبه ويرْفَع من شأنهِ لأقْدَمَ على تجويعهم.

وهكذا تتركّز نظرة الاقتصاديّ على المنفعةِ باعتبارها تُشْبع حاجةً مادّيّة فقط. فالإنسان الذي ينظُر إلى الإنسان من خلال نظرته إلى المنفعةِ، ويقيم الحياةَ الاقتصاديّةَ على أساسِ هذه النظرة هو من أخطرِ الأشخاصِ على الناس. هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى فالأموال والجهود التي يسمّونها «السلع والخدمات» خُلِقت للانتفاع بها، وتبادل الناس لها يُكوّن بينهم علاقاتٍ، يتكوّن بحسبها المجتمع، فلا بُدّ أن يُنْظرَ إلى العلاقاتِ الاجتماعيّةِ جملة وتفْصيلاً حين النظرة إلى الأموال والحاجاتِ.

والاهتمام بالمادّة الاقتصادية من حيث كونها تُشبع حاجةً دونَ الاهتمام بما يجب أنْ يكونَ عليه المجتمع، فصلٌ للمادّة الاقتصاديّةِ عن العلاقاتِ الاجتماعيّةِ وهذا غير طبيعيّ. لأنّ الناسَ يتبادلونَ هذه المادّةَ الاقتصاديّةَ فتكوّن علاقاتٍ بينهم، والعلاقات تُكوّن المجْتَمَعَ، فلا بُدّ من النظرةِ إلى ما يكون عليه المجتمع حين النظرِ إلى المادةِ الاقتصاديّةِ. ولذلك لا يصحّ أن نعتبرَ الأشياءَ نافِعةً لمجرّدِ وجُودِ الرّاغبين بها، سواءٌ كانت في حقيقتها مُضرّةً أم لا. وكانت تُؤثّر على علاقاتِ الناس أم لا، وكانت محرّمَةً في اعتقادِ الناس في المجتمع أم محلّلةً، بل

يجب اعتبار الأشياء نافِعةً إذا كانتَ نافعةً حقيقةً باعتبار ما يجب أن يكون عليه المُجتمَع.

ولهذا لا يصحّ اعتبار الهيروئين والحشيشةِ وما شاكلها سلعاً نافعةً، أو اعتبارُها مادّةً اقتصاديّةً، لمجردِ وجودِ راغبٍ فيها، بل يجب ملاحظةُ أثرِ هذه الموادّ الاقتصاديّةِ على العلاقاتِ حين النّظَرِ إلى منفعةِ الأشياء، أي حين النّظَرِ إلى الشيء باعتبارهِ مادّةً اقتصاديّةً أو عدَمِ اعتبارِهِ. أي يجب أن يُنْظرَ إلى الأشياء باعتبار ما يجب أن يكونَ عليه المجتمع، ولا يجوز الاقتصار على النظرة إلى الشيء كما هو، وغضّ النّظر عما يجب أن يكونَ عليه المجتمع.

وقد نتج من جرّاء اندِماج بحثِ إشباعِ الحاجاتِ في ثنايا بحثِ وسائل إشباعها، ومن جرّاء نظرةِ الاقتصاديين إلى وسائل الإشباع باعتبار أنها تُشْبع حاجةً فقط لا بأيّ اعتبارٍ آخر.. نتجَ من جرّاء ذلك أنْ صارت نظرة الاقتصاديين مُنْصبّةً على إنتاج الثروة أكثرَ من انصبابها على توزيعها لإشباع الحاجاتِ، بل صارت نظرة التوزيع ثانويّة.

وبناءً عليه فالنظام الاقتصاديّ الرأسمالي يهدف إلى غايةٍ واحدةٍ هي الزيادَة في ثروةِ البلادِ جُملةً، ويعمل على الوصول إلى أرفع مستوى ممكنٍ من الإنتاج، بجعل تحقيق أقصى ما يمكن من الرفاهيّة لأفرادِ المجتمع بزيادَةِ الدّخل الأهليّ، ورفع مستوى الإنتاج في البلادِ. وذلك بتمكينِ المواطنينَ من الحصول على الثرْوَةِ حين تُترك لهم حُريّةُ العمل في الإنتاج والحيازَةِ.

وعن طريق توفّرِ الدّخل الأهليّ يبدأُ توزيع هذا الدّخل بواسطةِ حريّةِ الملكِ وحُريّةِ العمل على أفرادِ المجتمع، فتُترك للأفراد حريّةُ نَيْلِ ما يقدرونَ عليه من هذه الثروةِ، كلّ بحسبِ ما يملك من عوامل إنتاجها، سواءٌ حصلَ الإشباع لجميع الأفراد أو لبعضهم.

هذا هو الاقتصاد السياسيّ أو الاقتصاد الرأسماليّ؛ وهو خطأ محض ومخالفٌ للواقع، ولا يؤدّي إلى رفع مستوى المعيشة للأفراد جميعهم، ولا

يحقّق الرفاهيةَ لكل فرد. لأنّ الحاجاتِ التي تتطلّب الإشباعَ حاجاتٌ فرديّةٌ، ومع أنها حاجات إنسانٍ فهي حاجات أفرادٍ.. علي، حسن، إلياس، سمير مثلاً. وليست حاجاتٍ لمجموعِ الأمّةِ.

والذي يسعى لإشباعِ حاجاتِهِ هو الفرد، وحاجاتُه الفرديّة أكلٌ وشربٌ وما أشبه. ويتمّ ذلك بطريقٍ مُباشرٍ، أو غيرِ مُباشرٍ كالدّفاع عن الوطن. ومن هنا كانت المُشكلة الاقتصاديّة متركّزةً على أساس توزيع الأموالِ والمنافعِ على الأفراد، لا على الحاجاتِ التي يتطلّبُها مجموعُ الأمّةِ.

وبعبارةٍ أُخرى إنّ المشكلة هي الحرمان الذي يُصيب الفردَ لا الحرمانُ الذي يصيب مجموع البلادِ. ومُعالجة فقرِ البلادِ لا تُعالج مشاكلَ فقر الأفرادِ فرداً فرداً، ولكن مُعالجةَ مشاكلِ فَقْرِ الأفرادِ، وتوزيع ثروةِ البلادِ يحفز مجموعَ السكانِ على العملِ لزِيادَةِ الدّخل الأهليّ.

وأما دراسة العوامِل التي تؤثّر على حجم الإنتاج، وزيادة الدّخل الأهليّ فنبحثها في علم الاقتصادِ، أي في بحثِ المادّة الاقتصاديّةِ لا في بحثِ إشباع الحاجاتِ التي يُنظّمها النظام الاقتصاديّ.

أما كونُ النّدْرَةِ النسبيّةَ للسِلع والخدماتِ هو المشكلة الاقتصاديّة التي تُواجِه المجتمعَ، وكونُ كثرةِ الحاجاتِ وقلّةِ إشباعها أي عدم كفايةِ السلع والخدماتِ لإشباع جميع حاجاتِ الإنسانِ إشْباعاً كُلِّيّاً، هما أساس المُشكلةِ الاقتصاديّة، فذلك خطأ يخالف الواقعَ. وذلك لأنّ الحاجاتِ التي يجب معالجتُها هي الحاجات الأساسيّة للفردِ بوصفهِ إنساناً، لا الحاجاتِ الثّانوية أو الكماليّة، وإن كانت الحاجةُ الكماليّةُ مما يُطلَبُ ويُسعى لإشباعهِ.

وعليه فإن الحاجاتِ الأساسيّةَ محدودَةٌ، والأموالَ والجهودَ التي يُسمّونها «السلع والخدمات» الموجودَةَ في العالم كافيةٌ لإشباع الحاجاتِ الأساسيّةِ، ويمكنُ إشباعُها كلّها إشباعاً كلّيّاً لجميع الأفراد المستهلكين. ولذلك كانتِ

المشكلةُ في الحاجاتِ الأساسيّةِ معدومةً ولا حاجةَ لجَعْلِها المشكلةَ الاقتصاديّةَ التي تُواجهُ المجتمعَ.

والمُشكلةُ الاقتصاديّةُ الحقيقيّةُ هي تَوْزيعُ هذه الأموالِ والجهودِ على كل فردٍ من الأفرادِ لإشباعِ جميع حاجاتِهِ الأساسيّةِ إشباعاً كليًّا، ومُساعَدَته على السّعي لإشباع حاجاتِهِ الكماليّةِ.

أما مُشكلةُ زيادةِ الحاجاتِ المُتجدّدةِ فلا تتعلّقُ بزيادَةِ الحاجاتِ الأساسيّةِ لأنّ هذه الحاجاتِ للإنسانِ من حيثُ هو إنسانٌ لا تزيدُ، وإنما الذي يزيدُ ويتجَدّدُ هو حاجاتُه الكماليّة.

فالزيّادَة في الحاجاتِ التي تحصل مع تقدّم الإنسانِ في حياتِهِ المَدَنِيّةِ إنما تتعلّق بالحاجاتِ الكماليّةِ لا الحاجاتِ الأساسيّة، وهذه يُسْعى لإشباعها ولكنها لا تُسبّب مُشكلةً إذا لم تُشبَع بل الذي يُسبّبَ مشكلة عدم إشباعِ الحاجاتِ الأساسيّةِ.

على أنّ زيادَةَ الحاجاتِ الكماليّةِ مسألة أخرى تتعلق بالمجموع الذي يعيش في قطرٍ معيَّنٍ ولدى كلّ فردٍ من أفْرادِ هذا القطر. وهذه المسألة يحلّها اندفاع الإنسان الطبيعيّ لإشباع حاجاتِهِ. وهذا الاندفاع الناتج عن زيادةِ الحاجاتِ الكماليّةِ يسوقُه إلى العَمَلِ لزيادَةِ وسائل الإشباع، إما بزيادةِ استغلالِ مواردِ بلادِهِ، أو الهجرةِ بالتوسّعِ والاندماج في بلاد أُخرى. وهي مسألةٌ تخْتَلِف عن إشباعِ الحاجاتِ الأساسيّةِ لكلّ فردٍ من أفرادِ المُجتمع إشباعاً كليًّا. لأنّ المشكلةَ في توزيع الثَّروةِ على الأفرادِ لإشباعِ جميعِ حاجاتهم الأساسيّةِ التي تتعلق بوجهة النظر في الحياةِ، وربما تكون خاصةً بأمةٍ مُعَيّنةٍ أو مبدإ معين، وتختلِف عن مسألةِ زيادَةِ الدخلِ الأهليّ بزيادَةِ الإنتاج. لأنّ هذه المسألةَ تتعلّق بالواقعِ المحسوسِ للبلادِ من حيث مَعْرِفَة زيادة الثروةِ بالاستغلال، أو الهجرةِ أو التوسعِ أو الاندماج.

وتَنْطبق على الواقع، ويقومُ بها كلّ إنسانٍ. وهي عامّةٌ لا تتعلّقُ بوجهةِ نظرٍ معينةٍ ولا تخصّ أُمةً معينةً ولا مبدأ مُعيّناً.

بناءً على ذلك فالقواعدُ الاقتصاديّةُ هي القواعدُ التي تضمَنُ توزيعَ ثروةِ البلادِ الداخليّةِ والخارجيْةِ على جميع الأفرادِ فَرْداً فرداً، بحيث يتمكنُ كلّ واحدٍ منهم من إشباعِ حاجاتهِ الكماليّةِ.

وأما رفعُ مُستوى الإنتاج فيحتاجُ إلى أبحاثٍ علميّةٍ. وزيادتُهُ تُؤدّي إلى رفْع مستوى ثروةِ البلادِ، ولا تؤدّي إلى إشباعِ جميعِ الحاجاتِ الأساسيةِ لجميع الأفرادِ إشباعاً كلياً.

وقد تكونُ البلادُ غنِيّةً بإنتاجها، كالسعوديّة والعراقِ مثلاً، ولكنّ الحاجاتِ الأساسيةَ لأكثر أفرادِ الشعب هناكَ غيرُ مُشْبَعَةٍ إشباعاً كليًّا.

ولذلك كانت زيادَةُ الإنتاج لا تُعالِجُ المشكلةَ الأساسيةَ التي يجبُ علاجها فَوْراً وقبْلَ كلّ شيء وهي إشباعُ جميع الحاجاتِ الأساسيةِ لجميع الأفرادِ ثم مساعدتُهم على إشباع حاجاتهم الكماليّةِ.

ومعنى ذلك أن الفقرَ والحرمانَ ناشئانِ عن عَدَم إشباع الحاجاتِ الأساسيةِ للإنسان بوصفهِ إنساناً، لا الحاجاتِ المُتجدّدة بحسب الرقيّ المدنيّ.

والمطلوبُ علاجُهُ هو الفقْرُ والحرمانُ بهذا المفهوم لكلّ فردٍ، ولا يُعالج بزيادةِ الإنتاجِ، وإنما يُعالجُ بكيفيةِ توزيع الثروةِ على جميع الأفرادِ.

أما موضوعُ القيمةِ فإن النظامَ الاقتصادي الرأسمالي يعتبرها نسبيةً لا حقيقيةً، فهي عنده، إذاً، قيمة اعتباريةٌ.

وعلى هذا فقيمَةُ ذراعِ قماشٍ من الصوفِ هي آخرُ مَنْفَعَةٍ له في حالِ توفرهِ في السوقِ، وقيمتُهُ كذلك مقدارُ ما يحصلُ به من سلع وجهودٍ، وتصبحُ القيمَةُ ثمناً إذا كان الحصولُ على ثوب من القماشِ نقوداً.

وهذا المعنى للقيمةِ، بهذا التحديدِ، خطأٌ. لأنّ قيمةَ أيةِ سلعةٍ قائمةٌ على النظرةِ إلى المنفعةِ مع ملاحظةِ عاملِ الندرَةِ سواءٌ ملكها الإنسانُ ابتداءً كالصيدِ، أو مُبادلةً، كالبيع، وسواءٌ كان ذلك بالنسبة للشخص أو للشيء.

فالقيمةُ، إذاً، اسمٌ لمسمى مُعَينٍ له حقيقةٌ مُشخصةٌ لا اسمٌ لشيء اعتباريّ ينطبقُ على مسمى باعتبارٍ، ولا ينطبقُ عليه باعتبارٍ آخر. فالقيمةُ شيءٌ حقيقيّ لا شيءٌ نسبيّ.

وعليه فنظرةُ الاقتصاديين إلى القيمة نظرةٌ خاطئةٌ مِنْ أساسها. أما ما يُطْلِقُونَ عليه «القيمة الحدية» فإنهُ تقديرٌ لتركيزِ الإنتاج على أسوَإِ الاحتمالاتِ بالنسبةِ لتصريف السلع، حيثُ تُقدّرُ قيمةُ السلعة بأدنى حدٍّ حتى يظلّ الإنتاجُ سائراً على أساسٍ مضمون، وليستِ القيمةُ الحديةُ حقيقةً هي قيمةَ السلعةِ بل ولا ثمنها، لأن قيمةَ السلعةِ تُقدّرُ بمقدارِ ما فِيها من مَنْفَعةٍ عند التقدير مع ملاحظةِ عامل النُّدْرَةِ في ذلك الوقتِ، ولا يُنْقِصُ من قِيمتِها نزولُ ثمنها بعدَ ذلكَ، كما لا يزيدُ من قيمتِها ارتفاعُ ثمنها فيما بعد. لأنّ قيمتها اعتُبرت حين تقديرها.

وبناءً عليه فالنظريةُ الحديةُ هي نظريةٌ للثمنِ لا للقيمةِ، والفرق بينهما أن الثمنَ يتحكمُ في تقديرِه كثرةُ الطلبِ وقلةُ العَرْض معاً، أو كثرة العَرْضِ وقِلة الطلَبِ معاً، وهو أمْرٌ يتعلق بزيادةِ الإنتاج لا في توزيعهِ.

القيمة: يتحكم في تقديرها مقدار المنفعةِ الذي في السلعةِ عند التقدير مع مُلاحظةِ عامل النُدْرَةِ دونَ اعتبارِهِ جزءاً في التقدير، ولا يُؤثر عليها العرض والطلب تأثيراً كبيراً.

وعلى هذا يكون بحث القيمةِ من أساسِهِ خطأ محضاً، وكلّ ما يترتّب على الخطإ خطأ محضٌ من حيث التفريع.

إلاّ أن قيمةَ السلعةِ، إن قُدّرت مَنْفَعَتُها بمنفعةِ سلعةٍ أو جُهْدٍ، هو التقدير الصحيح، وهو تقديرٌ أقْرَب إلى الثباتِ في المدى القصيرِ، وإنْ قُدّرَت بالثمنِ كان تقديراً اعتبارياً لا حقيقياً، وعندئذٍ تُصبح أقْرَب إلى التغير في كلّ وقتٍ تَبَعاً للسوقِ، ثم يَبْطُل كونها قيمةً ولا يصدُقُ على واقِعها حينئذٍ لفظُ «قيمة» وإنما تُصبحُ أداةً تتحوّلُ إلى نقودٍ بحسبِ السوقِ لا بما فيها مِنْ منافع.

ويقول الاقتصاديون الرأسماليونَ:

إن المنافعَ نتيجةُ المجهوداتِ التي يبذلها الإنسان، فإذا لم يكنِ الجزاء مُساوِياً للعمل فمعناه أن مُستوى الإنتاج مُنْحَطّ، ثم يتوصّلون من ذلك إلى أنّ الطريقةَ المثلى لتوزيع الثروةِ على أفرادِ المجتمع هي تلك التي تضمن الوصولَ إلى أرفع مُستوى ممكنٍ مِنَ الإنتاج.

وهذا القولُ خطأٌ محضٌ:

فالواقع المحسوس أنّ المالَ الذي خَلَقَه الله في الكونِ هو أساس المنفعَةِ في السلع، والنفقاتُ التي بُذلت في زيادَةِ المنفَعَةِ لهذا المالِ، أو إيجادِ مَنْفَعَةٍ فيه مَعَ العَمَل، هي التي جَعلته على الشكل الذي صار فيه يُؤدّي مَنْفعة مُعينة. فجعْلُ المَنْفَعَةِ نتيجةً للمجهوداتِ فحسب خطأ مخالفٌ للواقع، وإهدارٌ للمادّةِ الخام وللنفقاتِ التي بُذلت. وقد تكون هذه النفقات بدلَ مادّةٍ خام لا بدَلَ عملٍ. وعليه فالمنفعة قد تكون نتيجةً لِمجهوداتِ الإنسانِ، أو نتيجةً لوجودِ المادّةِ الخامّ، أو لهما معاً، وليست نتيجةً لمجهوداتِ الإنسان فحسب.

وأما انحطاط مُستوى الإنتاج فليس بناتجٍ عن عدمِ مساواةِ الجزاء للعمل فحسب، إذْ قد يكون ناتجاً عن ذلك، أو عن غيرِ ذلك.

فانحطاط الإنتاج في إنكلترا وفرنسا بَعْدَ الحربِ العالميةِ الثانيةِ ليس بناتج عن عدم تطابُقِ الجزاء والعَمَلِ، بل عن تقلُّصِ ظلّ كلّ دولةٍ منهما عن مُستعمراتها الغَنِية، وعنِ انهماكهما في الحرب. وانحطاط إنتاجِ الولايات المتحدة في أثناء الحرب العالميةِ الثانيةِ لم يكنْ ناتجاً عن عَدَمِ تطابُقِ الجزاء والعَمَلِ، بَلْ عن انهماكِها في محارَبَةِ ألمانيا واليابان.

وانحطاط الإنتاجِ في العالم الإسلاميّ لم ينتُجْ عن عدمِ تَطابُقِ الجزاء والعَمَلِ، بل عَنِ الانحطاطِ الفكريّ الذي تَرَدّتْ فيه الأمة الإسلامية بمجموعها.

وعليه فإنّ عَدَمَ مساواةِ الجزاء والعَمَل ليست السَّبَبَ الوحيدَ لانحطاطِ

الإنتاج حتى يترتبَ على ذلك أَنْ تكونَ الطريقةُ المثلى للتوزيع هي التي تضمن رفعَ مستوى الإنتاج، والوصولُ إلى أرْفع مستوى من الإنتاج لا علاقَةَ له بتوزيع الثروةِ على الأفراد.

ويقول الاقتصاديونَ الغربيونَ: إنّ الثمنَ هو الحافِز على الإنتاج، لأنّ الدافعَ للإنسان على بَذْل أيّ مجهودٍ ناشىءٌ عن مكافأتهِ الماديةِ عليه. وهذا القول مخالفٌ للواقع، وهو غير صحيح، فكثيراً ما يبذل الإنسان مجهودَه لمكافأةٍ معنويةٍ، كالفخر مثلاً، أو لمكافأةٍ روحيةٍ كنيل ثوابِ الله، أو للتحلي بصفةٍ خُلقيةٍ كالوفاء. وحاجات الإنسانِ قد تكون ماديةً كالربح الماديّ، وقد تكون روحيةً كالتقديس، أو معنويةً كالثناء.

فحصر الحاجاتِ بالمادّةِ غير صحيح، والإنسان قد يبذل مالاً لإشباع حاجةٍ روحيةٍ، أو معنويةٍ بسخاء أكثر من بذْلِهِ لإشباع الحاجاتِ الماديةِ.

وبناءً عليه فليس الثمن وحده هو الحافز على الإنتاج ما دامَتْ هناك حوافزُ أُخرى.

ألا ترى أنّ عَمَّاراً قدْ يُكرّس نفسه للعَمَل أشهراً من أجل بناء مسجدٍ، وأنّ مُصنّعاً قد يجعل إنتاجه في مُدّةٍ ما لتوزيع منتوجاتهِ على الفقراء؟

وأنّ الأمّة قد تخصّص جهودَها في حَفْرِ الخنادِقِ وإعدادِ العُدّةِ للدفاع عن البلاد؟

على أنّ المُكافأةَ الماديّةَ نفسها لا تنحصر بالثمن، فقد تكون سلعاً أُخرى، أو خدماتٍ. فجعلُ الثمن وحده هو الحافِز على الإنتاج غير صحيح.

ومن أغْرَبِ ما ينصّ عليه النظام الاقتصاديّ الرأسماليّ: جَعْلُه الثمنَ هو المنظّمَ الوحيدَ لتوزيعِ الثروةِ على أفراد المجتمع، ثم القول: إنّ الثمنَ هو القيدُ الذي يجعَلُ الإنسانَ لا يقْدِرُ على الحيازَةِ والاستهلاك إلا بقدرِ الحدّ الذي يتناسبُ مع مواردِهِ، وهو الذي يجعلُ استهلاكَ كلّ فردٍ قاصراً على ما تسمح به

مواردُهُ، وبذلك يكونُ الثمنُ بارتفاعهِ في بعض السلع وانخفاضه ببعضها، وتوفرِ النقدِ عند البعضِ وعدمِ توفّرِهِ عند الآخرينَ، ينظّم توزيع الثروةِ على المستهلكين، ولا يكون نصيب الفرْدِ من ثروةِ البلادِ بمقدار حاجاتهِ الأساسيّةِ، بل يكون معادلاً لقيمةِ الخدماتِ التي أسهم بها في إنتاج السلع والخدمةِ، أي بمقدار ما يحوز من أرض أو رأسمال، أو بمقدارِ ما قام به من عملٍ أو تنظيم لمشروعات. وبهذه القاعدة، وهي جَعْل الثمنِ مُنَظّماً للتوزيعِ، يكون النظامُ الرأسماليّ قد قرّر أنه لا يستحقّ الحياةَ إلا مَنْ كان قادراً على المُساهمَةِ في إنتاج السلع والخدمات.

أما من كان عاجزاً عن ذلك، أو مَنْ وقعَ تحتَ ضعفٍ طارىء فلا يستحقّ الحياةَ، لأنّه لا يستحقّ أن ينالَ من ثروةِ البلادِ ما يسدّ حاجاته. وكلّ مَنْ كانَ قادراً يستحقّ التخمةَ والسيادةَ والسيطرةَ على غيره لأنّه خُلِقَ قوِيّاً، وكانَ أقْدَرَ من غيره على الحياةِ مهما كانت طُرق القُوّةِ. وكلّ من كانت مُيوله للمادّةِ قويّةً يزداد مُلْكاً وثروةً، وكلُّ من كانَت مُيولُه روحيّةً وتعلّقُه بالصفاتِ المعنويّة أقوى يزداد فقراً لتقيّدهِ في اكتساب المادّة بما تفرضه عليه القُيود الروحيّة أو المعنويّة التي التزمَ بمحتواها.

وفي ذلك إبعادٌ للعنصر الروحيِّ والخلقيّ عن الحياةِ وقصرٌ لها على الحياةِ المادّيةِ، وهذا ما هو واقعٌ فِعْلاً في البلاد التي تُطبق النظامَ الرأسمالي.

وقد ظهرت في البلاد التي تطبق النظام الرأسماليّ سيطرة الاحتكاراتِ، واستبدّ المنتجونَ بالمستهلكين، وأصبحَ فريقٌ قليلٌ من الناس كأصحاب شركات البترول والسيارات والمصانع الثقيلة وغيرها مُسيطراً على جَمْهرةِ المُستهلكين، يتحكم فيهم ويفرض عليهم أثماناً مُعينة للسلع. وقد دعا ذلك لخلْقِ محاولاتٍ تبْتَغي ترقيع النظام الاقتصاديّ. كان منها للدولةِ الحقّ في أن تتدخلَ بتحديد الثمن في ظروف خاصّةٍ لحمايةِ الاقتصادِ الوطني والمستهلكين، ولتقليل استهلاكِ بعضِ السلع والحدّ من سُلْطةِ المحتكرينَ كما كان منها تنظيم الإنتاج لمشروعات عامةٍ

تتولاها الدولة. إلا أنّ هذه الترقيعات وأمثالها بالرغم من تناقُضها مَعَ أساسِ النظام الاقتصاديّ ـ وهو الحرية الاقتصادية ـ لا تكون إلا في أحوالٍ وظروفٍ مُعينَةٍ. علاوةً على أنّ كثيرينَ من الاقتصاديين كأصحاب المذهب الفردي لا يقولونَ بها ولا يُنكرونها، ويُقررونَ أنّ جهازَ الثمنِ وحْدَه كفيلٌ بتحقيق الانسجامِ بين مصلحةِ المُنتجين والمستهلكينَ دونَ ما حاجةٍ إلى رقابةٍ من حكومةٍ.

على أنّ هذه الترقيعات التي يقول بها أنصار التدخل لا تحصل إلا في ظروف وأحوالٍ مُعينَةٍ، ومع ذلك فهذه الظروف والأحوال تحقق توزيعَ الثروةِ على الأفرادِ ولا تُشبع جميعَ الحاجاتِ لجميع الأفراد إشباعاً كليًّا. وبذلك يبقى سوء التوزيعِ الذي قامَ على أساس الحرية الملكيةِ، وعلى أساس جَعْلِ الثمن جهازَ التوزيع الوحيدَ للثروةِ مُسيطراً على كلّ مجتمع خاضع للنظام الاقتصادي الرأسماليّ.

أما ما يُشاهد في أمريكا من حصولِ معظم الأمريكيين على شيء يكفي لإشباع حاجاتهم الأساسية إشباعاً كلياً، وإشباع بعض حاجاتهم الأخرى، فذلك ناتجٌ عن وفْرَةِ الغنى في تلك البلاد إلى حدّ يُتيح لكلّ فردٍ أن يتمتعَ بإشباعِ حاجاتهِ الأساسية كلها، وبعض حاجاته الكمالية، وليس براجعٍ أبداً لجعْلِ نصيب الفرْدِ معادلاً لقيمةِ الخدماتِ التي أسهمَ بها في الإنتاج.

ومع هذا يوجد، من أصل ٣٠٠ مليون، ثلاثون مليوناً لا يتمتعون بإشباع حاجتهم الأساسية إشباعاً كليًّا. والسناتور الأمريكي روبرت تشوت قال في ٣ ـ ٦ ـ ٦٩ إنه يموت سنوياً من الجوع آلاف الأشخاص في الولايات المتحدة أغنى بلاد العالم الرأسمالي. والسناتور تشوت هو مستشار في شؤون الجوع لدى المعهد الوطني للعلاقات الاجتماعية في واشنطن.

ومع ذلك فإنّ جَعْلَ جهاز الثمنِ هو الذي يُقيد التوزيعَ، قد جعلَ الاحتكاراتِ الرأسماليةَ في الغربِ تخرج من بلادها، وتبحث عن أسواقٍ تحصل منها على الموادّ الخام والأسواقِ لبيع مصنوعاتها.

وما يُعانيه العالم من استعمارٍ ومناطِقِ نفوذٍ وغزوٍ اقتصاديّ ما هو إلاّ أثرٌ من آثار هذه الشركاتِ الاحتكاريةِ وجَعْلِ الثمنِ وراءَ توزيع الثروةِ فتَتَجمع ثروات العالم على هذا الأساس لتصبَّ في أيدي الاحتكارات الرأسماليةِ، وذلك كله من جَرّاء سوء القواعدِ التي نصّ عليها النظام الاقتصاديّ الرأسماليّ:

أما نتائج هذه الدعوةِ فالظلمُ للأكثريةِ الساحِقَةِ من الناس وهم الضعفاء، والتركيزُ للفقرِ في المجتمع، والنفيُ للقيم الرّفيعةِ.

وهذه هي بالتالي نتيجةُ الحريةِ المِلْكية.

الاشتِراكية وَمِنها الشيُوعيّة مَبْدأ

والقيادة الفكرية الشيوعية مبنيةٌ على الماديةِ لا على العقل، لأنها تعتقد أن المادّةَ تسبق الفكرَ أي تسبق العقلَ، ولذلك فكل شيء مبنيّ على المادّةِ. فأصل العقيدة الشيوعيةِ أي القيادة الفكرية الشيوعية هو المادّة لا الفكر.

ولذلك ترى الاشتراكيةُ الشيوعيةُ أن الكونَ والإنسانَ والحياةَ مادّةٌ فقط؛ وإن المادّة أصل الأشياء؛ ومن تطوّرها كانَ وجود الأشياء، ولا يوجد وراءَ المادّةِ شيءٌ مطلقاً، وإن هذه المادّة أزليةٌ قديمةٌ، لم يُوجدْها أحدٌ؛ فهي واجبة الوجودِ، ولذلك ينكرونَ أن تكونَ الأشياء مخلوقةً لخالقٍ. وترى أن المجتمعَ مجموعَةٌ عامةٌ تتألف من البشر؛ وعلاقاتهم بالطبيعة محتومةٌ محدّدَةٌ يخضعونَ لها خُضوعاً حتمياً وآليّاً. وهذه المجموعة كلها شيءٌ واحدٌ: الطبيعة والإنسان والعلاقات كلها شيءٌ واحدٌ. لا أجزاء مفصولٌ بعضها عن بعض. فالطبيعة تعتبر جانباً من شخصيةِ الإنسانِ؛ وهو الجانب الذي يحمله في ذاتِهِ، ولذلك لا يَتَطَوّر الإنسان إلا وهو معلقٌ بهذا الجانب من شخصيتهِ، وهو الطبيعة، لأنّ صلَته بالطبيعةِ صِلةُ الشيء بنفسِهِ. ولذلك يُعْتبر المجتمع مجموعةً واحدةً تتطوَّر كلها تطوّراً واحداً.

ولذلك لم يكنْ عندهمْ حرية عقيدَةٍ للفردِ ولا حرية رأي، ولا حريةٌ اقتصاديةٌ؛ فالعقيدة مُقيدةٌ والرأي مقيّد بما تُريده الدولة. والاقتصاد مقيدٌ بما تريده الدولة أيضاً؛ ولهذا كانت الدولة بعضَ ما يُقدّسه المبدأ؛ وعن هذه الفلسفةِ المادّيةِ انبثقت أنظمة الحياةِ. وجُعلَ النظام الاقتصاديّ أساساً لجميع الأنظمة.

النظام الاقتِصَادي الاشتِراكيّ وَمِنه الشيُوعيّ

إنه نَقيض النظام الاقتصاديّ الرأسماليّ.

وقد ظهرتْ أغْلَب الآراء الاشتراكيةِ في القرنِ التاسع عشر، وحارَبَ الاشتراكيونَ المذْهَبَ الحُرّ. أي النظامَ الاقتصاديّ الرأسماليّ محاربةً شديدة. وباسْتِعْراضِ المذاهبِ الاشتراكيةِ يتبين أنها تشترك في ثلاثةِ أُمورٍ تُميزها عن المذاهبِ الرأسماليةِ:

١ ـ تحقيق نَوْع مِنَ المُساواةِ الفعليةِ.

٢ ـ إلغاء المِلْكِيةِ الخاصّةِ إلغاءً كليًّا أو جُزْئياً.

٣ ـ تنظيم الإنتاج والتوزيع على أساس جماعي.

ولكنها بالرغم من اتفاقها في هذه الأمورِ الثلاثةِ، تختلِف عنْ بعضها اختلافاً بَيناً في عِدّةِ مَوَاضعَ أهمها:

أولاً: تختلف المذاهب الاشتراكية في شكل المُساواةِ الفِعْليةِ التي تُريد تحقيقها.

١ ـ قسمٌ يقول بالمساواةِ الحسابيةِ، ويُقْصد بها المساواة في كلّ ما يُنْتَفَع به؛ فيُعْطى لكلّ فردٍ منه ما يُعطى للآخر.

٢ ـ وقسمٌ يقول بالمساواةِ الشيوعيةِ، ويُقصد بها أنْ يُراعى في توزيع الأعمال قُدْرَة كلّ فرد ويُراعى في توزيع الناتج حاجات كلّ فردٍ. «والمساواة تتحقق» عندهم إذا ما طُبقَتِ القاعِدَة الآتية «مِنْ كلّ حسب قُوّتِهِ أي قُدْرتهِ ولكلّ حسب حاجته».

٣ ـ القسم الثالث يقول بالمساواة في وسائل الإنتاج مِنْ حيث إن الأشياءَ لا تكفي في الواقع لسدّ حاجاتِ كلّ الأفرادِ، فيجب أن تكونَ قاعِدَة التوزيع «مِنْ كلّ حَسْب قُوّته أي قُدْرته ولكلّ بنسبة عَمَلِهِ»، وتتحقق المساواة إذا تهيأ لكلّ فرْدٍ من وسائلِ الإنتاج مِثل ما للآخر.

ثانياً: وقالوا إنّ الظلمَ ناتجٌ عن المِلكية، فمنَ الواجبِ أن تُلْغى المِلْكية. واختلفتِ المذاهب الاشتراكية حولَ المِلْكيةِ الخاصّةِ؛ فَفِئَةٌ تقول بإلغاء المِلْكيةِ الخاصةِ على الإطلاق ـ وهي الشيوعيةُ ـ لتُحققَ المساواةَ، وقاعِدَتُها ما ذكرناه سابقاً «مِنْ كلّ حَسْب قوّته» أي قدرته. ويُراد به العَمَل الذي يقوم به «ولكلّ حَسْب حاجته» ويُراد به ما يُوزّع منَ الإنتاج.

١ ـ وفئةٌ تقول بإلغاء الملكيةِ الخاصةِ بالنسبةِ لثروات الإنتاج، وهي التي تُطلق رأسَ المال كالثروةِ الطبيعيةِ والمرافِق العامةِ والمصانع والأرضِ وما شاكلها، ولا يحقّ للفرد أن يمتلك ما يُنتج، بل يحتفظ بالملكية للاستهلاكِ فقط، فيملك سيارَةً لاستعمالها ويملك بيتاً ليسكنَ فيه، ولا يصحّ أن يملكَ شيئاً ليُؤجرَه وهكذا «هي اشتراكية رأس المال». وتتحقق إذا ما طُبقتِ القاعدة التالية «مِنْ كلّ حَسْب قُدْرتهِ ولكلّ حَسْب عَمَلهِ» وهذا هو المذهب الذي طُبق في روسيا السوفياتية حسب آراء ماركس وتفسيرات لينين وستالين وبعدهم خروشوف، للوصول إلى الشيوعية.

٢ ـ وفئة تقول بإلغاء الملكيةِ الخاصةِ في الأرض الزراعيةِ فقط، وهؤلاء هم الاشتراكيونَ الزراعيونَ.

هذه، الفئات بعدَ أن توصّلتْ إلى الفكرَةِ الاشتراكيةِ، بحثتْ في طريقةِ تنفيذِها ووضعَتْ لها طريقةً من جنْسِ الفكرةِ فقالتْ بالنقابيةِ الثوريةِ، وذلك بالاعتماد على تسميةِ الفِعْل المباشر، أي جهودِ العمالِ أنفسهم كالإكثار من الإضراب المتقطع، ونشر الفوضى بين صفوفِ المواطنين وإتلاف الآلات ونشر فكرةِ الإضرابِ العام بين العمال والتأهبِ لتحقيقها. وجاءتِ الماركسية بما تُسميهِ سُنَّةَ التطوّر في المجتمع، أي بما يُسمّى بالتناقضات. ومنذ وجِدَتْ هذه الفكرة بطريقتها بدأ النضال ضدّ الرأسماليةِ.

وأما المذهب الاشتراكيّ الثالث وهو ما يسمى «باشتراكية الدّولةِ» فلمْ يكنْ في حقيقته سوى اشتراكية اسمية لا حقيقية. فإن أوروبا حين بدأت تحاول تطبيق

هذا النوع من الاشتراكية قد سارت في طريقِ إيجاد رأيٍ عام عن الاشتراكية تحملُ الفكرةَ وتدعو لها، وتكتلُ الناس حولَها، ثم لما وصلت بعض هذه الأحزاب إلى الحكم أخذت تحاول تطبيقَها. ولكن حكامَ البلادِ الإسلامية والداعين للاشتراكية اليومَ فيها يريدون أن يسنوا القوانين ويطبقوها قبل أن توجدَ الفكرةُ لدى الناسِ، وقبلَ أن يوجدَ لها رأي عام مبنيٌّ على تفهمٍ لحقيقتها.

فالحكام في البلادِ العربيةِ سنوا القوانين، ثم بدأوا بتطبيقها قبل أن توجد الفكرة، وقبل أن يوجدَ رأيٌ عام لها مبنيٌّ على تفهم لحقيقتها، وقبل أن يوجدَ حزبٌ اشتراكيٌ، فكانوا بذلك كالذي وضعَ الحصانَ وراءَ العربةِ ليجرَّها إلى الأمام، بدأَ بالخطوة الثانية قبل الخطوةِ الأولى. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنّ اشتراكيةَ الدولةِ ليس فيها قابليةُ التطبيق، وليس فيها قابليةُ أن يوجد لها رأي عام، وذلك لأنها مجموعةٌ من الأفكار غيرُ مرتكزةٍ على أساسٍ، وكلُّ فكرةٍ منها هي غيرُ الأخرى. فأساسُها أن تدرس كلّ حالةٍ يدعو الصالح العام فيها إلى إيجاد شيء يحد من طغيان الملكية الخاصة. وهذا ليس فكراً عاماً محدداً تنبثق عنه أفكار، وإنما هو أمرٌ يمكن أن يحصلَ في أي نظام، فيمكن أن يحصل في النظام الرأسمالي، وفي النظام القَبَليّ، فلا يصلح أساساً لانبثاقِ الأفكارِ، ولا يشكل عقيدةً يعتنقها الناس. ثم إن الأفكار التي تنبثق عنه هي التأميمُ لبعضِ المصالحِ، وتقييدُ الملكيةِ في بعضِ المواطنِ، وتحديدُ الأجورِ والأرباحِ إلى غير ذلك وهي كلُّها أفكارٌ لاَ رابط بينها.

وإذا كان بالإمكان إيجادُ رأيٍ عامٍّ لفكرةٍ واحدة منها كالتأميم مثلاً، فإنه من المتعذر أن يوجد رأي عام لها كلها بوصفها كلًّا. أي بوصفها اشتراكية وما دام يتعذّرُ إيجادُ رأيٍ عام لها مبنيّ على تفهمٍ لها فإنه لا يمكن أن يتم تطبيقُها ثم يستمر هذا التطبيق.

هذا هو وضعُ الاشتراكية التي يدعون إليها ويحاولون تطبيقَها، ومنه يمكن أن ندرك تمام الإدراكِ أن الدعوةَ لها هي دعوةٌ إلى فكرةٍ غيرِ قابلةٍ للتطبيق، لأنه

ليس فيها قابليةُ أن يكون لها رأي عام مبنيّ على تفهم لحقيقتِها، ومنه يمكن أن يدرك تمامَ الإدراكِ أن محاولة تطبيقها هي محاولة مخفّقة حتى لو كان المحاولون حزباً اشتراكياً، فكيف الحال والمحاولة جاريةٌ من فردٍ أو أفراد عن طريق سنِّ القوانين لإيجاد الاشتراكية قبل أن يوجد الاشتراكيون؟

لا شكَّ في أنّ هذه المحاولة ستخفق إخفاقاً كليًّا. ولا يقال إنه صار للاشتراكية رأي عام في البلاد، فصار يمكن تطبيقُها، لا يقال ذلك، لأنه لا يوجد لهذه الاشتراكية رأيٌّ عام، ولا يمكن أن يوجد لها رأي عام، والموجود إنما هو دعاية للفظ الاشتراكية، وهذه الدعايةُ أوجدت لهذا اللفظِ ذكراً ووجوداً لدى بعضِ الناس، فصارت هذه الكلمة محببةً بما أُسبْغ عليها من معاني المساواةِ والعدالة. وأما هذه الاشتراكيةُ، بمدلولها وبوصفها مفهوماً معيناً، فإنه لا أثر لها عند أحد.

وأكبر دليل على ذلك أنّ حزبَ العمال في إنجلترا وصلَ إلى الحكم وانْفَرَدَ وحْدَه به، وحاوَلَ تطبيقَ هذه الاشتراكيةِ فلم ينجحْ، وكلّ ما وصلَ إليه تطبيق بعضِ الأفكارِ في بعضِ الحالاتِ كالتأميم لبَعضِ المصالح، ولكن لم يجدِ القبولَ عندَ الناسِ، وكانَ له أثرٌ على قُواه الانتخابيةِ فخَسرَ الانتخاباتِ من وراء فكرةِ التأميم حتى نشأ رأيٌ قويّ بين أعضائهِ للتخلي عن فكرةِ التأميم.

والأحزاب الاشتراكية في فرنسا وإيطاليا وألمانيا لم تَنْجحْ في الوصول إلى الحكم، والاشتراكيّة النازيّة لم تنجح في تطبيقِ الاشتراكية، وشخصية هتلر هي التي أثرَتْ على ألمانيا فأوجدت فيها النازيّةَ، ولكنّه لم يستطع أن يوجِدَ الاشتراكية؛ ومن هنا تولى الرأي العام في أوروبا كلها عن الاشتراكيةِ، وأعْرَضَ عنها، بَعْدَما ظهرَ له فَشلُها، ولذلك لم يبقَ لها وجودٌ لدى الرأي الأوروبيّ، وهذا كلّه آتٍ من حيث كونها غير منبثقة عن فكرةٍ عامّةٍ محدّدةٍ بل هي مجموعَة أفكارٍ غير مُتجانسةٍ.

ثالثاً: تختلف المذاهب الاشتراكيّة من حيث الهيْئَةُ التي يُراد أنْ يُوكلَ إليها

إدارة المشروعاتِ في النظامِ الاشتراكي. فيريد أصحاب اشتراكيةِ رأسِ المال مثلاً إسنادَ تنظيم الإنتاج والتوزيعِ إلى الدولةِ في حين أن النقابيين يُريدونَ إسناد الإدارة إلى جماعاتٍ من العمّالِ وعلى رأسهم زعماؤهم؛ وأشْهَر النظريّاتِ الاشتراكيّة وأكثرها تأثيراً نظريّات كارل ماركس الألماني، فقد سادَتْ نظرياته العالمَ الاشتراكيّ، وقامَ على أساسها الحزب الشيوعيّ ودولة الاتحاد السوفياتيّ في روسيا، ولا يزال لنظرياته تأثيرٌ كبيرٌ حتى اليوم. ومن أشهر نظريات كارل ماركس نظرية «القيمة» التي أخذها من علماء الاقتصادِ الرأسمالي وهاجمهم بها. وذلك أنّ آدم سميث الذي يُعتبر زعيم المذهبِ الحرّ في انكلترا، وواضِع أُسس الاقتصاد السياسي قد عرّفَ القيمةَ فقال: «قيمة أيّةِ سلعةٍ تتوقّف على كميةِ العمل المبذول في إنتاجها؛ فقيمة السلعةِ التي يَسْتَغْرِق إنتاجُها ساعتين تعادِل ضعف قيمةِ السلعةِ التي لا يتطلّب إنتاجُها سوى ساعةٍ واحدةٍ» وجاء بعدَه ريكاردو فحرصَ على أنْ يُوضحَ نظريّةَ العمل هذه فقالَ في تعريف القيمةِ: «إن ما يحدد قيمة السلعة لا مقدار العمل الذي يبذل في إنتاجها مباشرةً فحسب، بل لا بُدّ أن يُضافَ إليه العمل الذي بُذِلَ قبل ذلك في إنتاج المُعدّاتِ والأدواتِ التي تُستخدَم في عمليةِ الإنتاج»، أي أنّ ريكاردو كان يَعْتَقِد أنّ قيمة السلعةِ تتوقف على نفقاتِ إنتاجها. وقد رَدّ هذه النفقاتِ إلى عنصر واحدٍ هو العمل. وجاء كارل ماركس بَعْدَ ذلك واتخذَ من نظريّة ريكاردو للقيمةِ في النظام الرأسمالي سلاحاً لمهاجمةِ الملكيّة الخاصّةِ والنظام الاقتصاديّ الرأسماليّ بوجهٍ عام.

فذكر أنّ المصدَرَ الوحيدَ للقيمةِ هو العمل المَبْذُول في إنتاجها، وأنّ المموّلَ الرأسمالي يَشتري عَمَلَ العامل بأجرٍ لا يزيد عما هو ضروريّ لإبقائه حيّاً قادراً على العَمَلِ، ثمّ يَسْتَغِلّ هذه القُوّةَ في إنتاج سلع تفُوق قيمتها كثيراً.

وقد أطلقَ كارل ماركس على الفَرْقِ بينَ ما يُنتِجُه العامل وما يُدفع له فِعْلاً اسم «القيمة الفائضة» وقرّر أنها تمثّل ما يغْتَصِبُه المالك، وأصحاب الأعمال من حقوقِ العمّال باسم الرّيْع والرّبح وفائدةِ رأس المال التي لم يعترفْ طبعاً

بمشروعيّتها. وقد رأى كارل ماركس أن المذاهبَ الاشتراكيّةَ التي جاءت قَبْلَه تَعْتَمِد في انتصارِ أفكارِها على ما فُطِرَ عليه الإنسان من حبّهِ للعدل وانتِصارِهِ للمظْلوم، فكانتْ تضع طُرقاً جديدةً تَعْتَقِد بإمكانيّةِ تطبيقها على المجتمع وتتقدّم بها إلى الحكامِ والمتموّلين والطبقةِ المتنوّرَةِ تحثّهم على تنفيذِها.

ولكن كارل ماركس لم يبنِ مذهبه على ذلك، ولم يسلكِ الطُّرقَ التي سَلَكوها. بل بنى مذهبه على أساس مبدإ فلسفيّ يُعرَف «بالماديّةِ التاريخيّةِ» أي ما يُسمّى بالنظريّةِ الديالكتيكيّةِ. ورأى أنّ قيامَ النظام الجديد في المجتمع سيتمّ بمجرّدِ عملِ القوانين الاقتصاديّةِ وبمقتضى قانونِ التطوّر في المجتمع من غير أن تتدخلَ إدارة متشرّع أو مُصْلح.

وقد أُطلقَ على اشتراكيّةِ كارل ماركس اسم «الاشتراكيّة العلميّة» تمييزاً لها عن الطرق الاشتراكيّةِ التي تقدّمتْها، والتي أُطلِقَ عليها اسم «الاشتراكيّةِ الخياليّةِ» وتتلخّص نظريّة كارل ماركس الاشتراكيّة فيما يلي:

إنّ نظامَ المجتمع الذي يقوم في عصر ما، هو نتيجةٌ للحالةِ الاقتصاديّةِ، وإنّ التقلّباتِ التي تُصيب هذا النظامَ إنما ترجع كلّها إلى سببٍ واحدٍ هو كفاح الطبقات من أجل تحسين حالتها الماديّةِ.

والتاريخ يحدّثنا بأنّ هذا الكفاحَ ينتهي دائماً إلى صورة واحدةٍ هي انتصار الطبقةِ الأوْفرِ عدداً والأسوإ حالاً على الطبقةِ الغنيّةِ والأقلّ عدداً. وهذا ما يسمّيه بقانونِ التطوّر الاجتماعيّ وهو ينْطَبق على المُستقبَلِ كما ينطبق على الماضي. ففي العصورِ الماضيةِ كان هذا الكفاح موجوداً بين الأحرارِ والأرقّاءِ، ثم تحوّلَ النضال بينَ الأشرافِ والعامّةِ، ومن بَعْد بينَ الأشرافِ والفلاّحينَ وكذلكَ بينَ الرّؤساء والعرفاء في نظام الطوائفِ.

وكان الصراع ينتهي دائماً بانتصارِ الطبقةِ المظلومَةِ الكثيرةِ العددِ على الطبقةِ الظالمةِ القليلةِ العددِ.

وبعدَ الانتصارِ تَنْقَلِب الطَّبقَة المظلومة إلى طبقةٍ ظالمةٍ محافظةٍ. ومُنذ

الثورةِ الفرنْسيّة أصبحَ هذا الكفاح قائماً بين الطبقةِ المتوسّطةِ «البورجوازيّةِ» وطبقةِ العُمّالِ. فقد صارتِ الأولى سَيّدَةَ المشروعاتِ الاقتصاديّةِ ومالكةَ رؤوسِ الأموالِ كما صارتْ طبقةً محافظةً، وفي وجهها تقوم طَبَقَة العُمّال. وهي لا تملك شيئاً من رأسِ المال ولكنّها أوْفَر منها عَدَداً.

فهناكَ تناقضٌ بين مصالح هاتينِ الطبّقتينِ. وهو يرجع إلى أسبابٍ اقتصاديّةٍ. لأنّ نِظَامَ الإنتاجِ اليومَ أصبحَ لا يتمشّى معَ نظام المِلكيّةِ. فالإنتاج لم يَعُدْ فَرْدِيّاً أي يقوم به الشخص بمفردِهِ كما كانَ في الأزْمِنَةِ الماضيةِ، بل أصبحَ اشتراكياً أي يشترك فيهِ الأفراد بينما بقيَ نظام المِلكِيّةِ ثابتاً ولم يتغيّرْ تبعاً لذلك فظلّتِ المِلكيّة الفردِيّة قائمةً ولا تزال أساسَ النظام في المجتمع الحالي. فكانَ من نتيجةِ ذلك أنّ طبقَةَ العمّال وهي تشترك في الإنتاج لا تشترك في ملكيّةِ رأس المال فتصبح تحتَ رحْمَةِ الرسماليينَ الذين لا يشتركونَ بأنفسهم في الإنتاج. في حين يَسْتَغِلّونَ العمّالَ ولا يَدْفَعُونَ لهم مِنَ الأجْرِ إلاّ ما يعادل الكفافَ، والعامل مُضطرّ إلى قبوله إذ لا يملك غيرَ عملهِ.

فالفرق بين قيمةِ الناتج وأجْرِ العامل ـ وهو ما يسمّيه كارل ماركس بالقيمةِ الفائضةِ ـ يتكوّن منه الرّبح الذي يستأثر به الرأسماليّ معَ أنّ العدلَ يقضي أن يكونَ من نصيبِ العامل.

والحرْب ستظلّ مُعْلنةً بين هاتين الطبقتين حتى يتلاءم الإنتاج مع نظام الملكية أي حتى تتحوّل الملكيّة إلى اشتراكيّة.

وسينتهي هذا النضال بانتصار طبقةِ العُمّال تبعاً لقانون التطوّر في المجتمع لأنها هي الطبقة الأسوأ حالاً والأوفر عدداً. أما كيفَ تنتصر طبقة العمّال وأسباب انتصارها فذلك ما يُنبىء به قانون التّطوّر للمجتمع.

فنظام الحياة الاقتصاديّةِ الحاضرةِ يحمل في نفسهِ بذُورَ المُستقبل، وسيُقضى عليه بالزوال وذلك بفعل القوانين الاقتصاديّةِ التي يخضع لها.

فقد جاء وقتٌ انتصرت فيه الطبّقة المتوسّطة على طبقةِ الأشرافِ فلعِبتْ دَوْراً مُهمّاً في الحياةِ الاقتصاديّةِ. ومَلكت رؤوسَ الأموال، ولكنّ مُهمّتها انتهتْ وحانَ الوقت الذي تتخلى فيه عن مكانها لطبقةِ العُمّال. ويحتم ذلك قانون «التركز» وفعل المنافسةِ الحُرّةِ. فبِفَضْل قانونِ التركّزِ أخذَ يتناقص عدَد أصحاب رأس المالِ، ويتزايد عدَد العمّال الأجراء. وبفضل المنافسةِ الحرّةِ تجاوز الإنتاج كلّ حدّ فأصبحتْ كميّة الإنتاج تزيد عما يستطيع المستهلكونَ من طبقةِ العمّال شراءه منها وهم يتناولونَ أُجُوراً غيرَ كافيةٍ. وسيُؤدّي ذلك إلى وقُوع الأزَماتِ التي سيكون من نتائجها أن يفقِدَ بعض الناسِ رؤوس أموالهم فيدخلونَ في طبقةِ العمّالِ. وكلّما تقدّمَ النظام الحاضر اشتدّتْ وطأة الأزماتِ وتقارَبَتْ أوقات وقوعها. وكلّما تناقصَ عدد أصحاب رأس المال تزايدَ عدد العُمّال. ثم لا يَلْبث أن يأتيَ يوْمٌ تقع فيه أزمَةٌ أكبر من كلّ ما تقدّمها. فتكون النكسة الكُبرى. إذْ تتقوّض أركان النظام الاقتصاديّ الرأسماليّ، ويقوم على أنقاضهِ نظام الاشتراكية. ويرى ماركس في قيام الاشتراكيّة دَوْراً للتطوّر التاريخيّ، لأنها إذْ تهدم الملكيّةَ الخاصةَ لا يبقى هناكَ ما يدعو إلى تطاحنِ الطبقاتِ في المجتمع، وذلك لاختفاء ما بينها من الفُروق. أما قانون التركّز الذي يُشير إليه كارل ماركس فهو من النظام الاقتصادي الرأسماليّ.

وخلاصته أنّ هناكَ حركة تنقّل في العمل ورأس المال من بعض المشروعاتِ نحوَ البعضِ الآخر إذ يكبُر بعضها في حين يصغُر البعض الآخر.

فهذه كلّها حالاتٌ تدلّ على حُدوثِ تركّزٍ في الإنتاج. فإذا بحثْتَ في عددٍ منَ المشروعاتِ في فرْعٍ واحِدٍ كمصانعِ الشوكولاته، مثلاً، تجِد أنّ عددَ المشروعات قد صارَ إلى التناقُصِ، في حين زاد مُتوسّط ما يُستخْدَم في كلّ مشروعٍ مِنْ قوى الإنتاج، وفي ذلك دليلٌ على أنّه قد حَدَثَ تركّزٌ في هذا الفرعِ مِنَ الإنتاج. إذ أخذَ الإنتاج الكبير يحلّ محلّ الصغير، فلو كانَ عدَد المصانعِ عشرةً فإنها تصبح أربعة أو خمسة مصانعَ كبيرة مثلاً وتنقرض باقي المصانع.

وأما المُنافَسة الحُرّة الواردة في كلامهِ فهيَ تَعْني قاعدَةَ حريّةِ العَمَلِ. وهي أن يكونَ لكلّ شخصٍ الحقّ في أنّ يُنْتِجَ ما يشاء كما يشاء.

وأما الأزمات الاقتصاديّة التي وردَتْ في كلامِهِ فهي تُطلَق على كلّ اضطرابٍ فجائيّ يَطْرَأُ على التّوَازنِ الاقتصاديّ.

والأزمة الخاصّة تشمل كلّ أنواعِ الأزَماتِ التي تحلّ بفرعٍ مِنْ فُروع الإنتاجِ بسببِ ما يحدث من فَقْدِ التّوازنِ بين الإنتاج والاستهلاكِ.

وهذا الحادِث ينجم إمّا عَنْ إفراطٍ في الإنتاجِ أوْ قِلّةٍ فيه، أو إفْراطٍ في الاستهلاكِ أو قِلّةٍ فيه.

وأمّا الأزمةُ العامّة الدوْريّة فتظهرُ على شكلِ هزّةٍ عنيفَةٍ تُزَعْزع أركانَ النّظامِ الاقتصاديّ كلّهِ وتكون هي النّقطة التي تفصل بين عَهْدِ النّشاطِ وعَهْدِ الكسادِ. وعهد النّشاطِ يتراوَح أجلُه بين ثلاثِ وخمس سنين، وعَهْد الكسادِ مثلُه.

والأزمات العالميّة الدّوريّة لها صفاتٌ خاصّةٌ تتميّز بها أهمّها: ثلاث صفاتٍ، هي: صفَة العُموم، فهي تُصيب في البلد الواحدِ كلّ نواحي النّشاطِ الاقتصاديّ أو على الأقلّ أكثرَها، وتظْهَر أوّلاً في أحَدِ البلادِ، وتعمّ فيه، ثم تسْري منه إلى البلادِ الأخرى التي أحْرَزَتْ نَصيباً مِنَ التّقدّم الاقتصاديّ، وكان يربِط بَعْضَها ببَعْضٍ علاقاتٌ مُستمِرّةٌ. والصّفة الثّانية: صفة الدّوْرِيّةِ وتحدث كلّ مُدّةٍ بصفةٍ دَوْرِيّة. والدّوْرَة التي تفْصل بين أزْمَةٍ وأُخرى تتراوَح بين ٧ ـ ١١ سنةً. إلاّ أنّ حُدوثها لا يكون في مواعيدَ ثابتة ولكنها تحدث دَوْريّاً.

والصفة الثالثة: هي إفْراط الإنتاج إذ يُصادِف أصحاب المشروعات صعُوبَةً كبيرةً في تصريف مُنْتجاتهم، فيزيد العَرْض على الطلَب في كثيرٍ من المُنتجاتِ فتحْصل الأزْمَة. فكارل ماركس يرى أن هذه الأزماتِ تُؤدّي إلى أن يَفْقِدَ بعض الناس رؤوسَ أمْوالهم فَيَتَناقص عدَدُ أصحاب رؤوسِ الأموال ويتزايد عدَد العمّالِ، وهذا ما يحوّل المجتمعَ، ويبقى ذلك إلى أن تحصلَ أزمةٌ كبرى تُقَوّض

النظامَ القديمَ. هذه هي خلاصة الاشتراكيّة، والشيوعية نَوْعٌ من أنواعها.

ومن هذه الخلاصةِ يتبين أن المذاهبَ الاشراكيّةَ كلّها، بما فيها الشيوعيّة، تَعْمَل لتحقيقِ المُساواةِ الفِعْلِيّة بين الأفرادِ، إمّا بالمنافع، أو في وسائل الإنتاج أو المُساواةِ المُطلقةِ.

وكلٌّ واحدٍ من أنواع هذه المُساواةِ مُسْتحيل الوقوع، وهو فَرْضٌ خياليّ. لأنّ المساواةَ مِنْ حيث هي غير واقعيّةٍ، ولذلك كانت غيرَ عَمَلِيّةٍ.

أما كوْنُها غيرَ واقِعِيّةٍ فلأنّ النّاسَ بطبيعةِ فِطْرَتهم التي خُلِقُوا عليها مُتفاوِتونَ في القُوى الجسميّةِ والعَقْلِيّةِ، ومُتفاوِتونَ في إشباعِ الحاجاتِ، فالمساواة بينهم لا يمكن أنْ تحصلَ.

ولوْ سَاوَيْتَ بينهم في حيازةِ السلع والخدماتِ جبراً بالقُوّةِ تحتَ سُلطةِ الحديدِ والنّارِ، فلا يمكن أن يتساووا في اسْتِعْمالِ هذا المالِ في الإنتاجِ، ولا في الانْتِفاعِ به، ولا يمكن التساوي بينهم بمِقدارِ ما يُشْبع حاجاتهم. فالمساواة بينهم أمْرٌ نظريّ خياليّ.

على أن المساواة نفْسها بينَ النّاسِ مَعَ تفاوتهم في القوّةِ تُعْتبر بَعِيدَةً عن العدَالةِ التي يزْعم الاشتراكيّونَ أنهم يحاوِلونَ تحقيقها.

فالتفاضلِ بين الناس والتفاوت في حيازةِ المنافع، وفي وسائلِ الإنتاجِ أمْرٌ حتْمِيّ وهو الأمْر الطّبيعيّ.

وكلّ محاوَلةٍ للمُساواةِ مكتوبٌ لها الإخفاق، لأنها مُناقِضةٌ لنَظْرَةِ التّفاوتِ الموْجودَةِ بينَ الأفرادِ مِنْ بني الإنسانِ.

وأمّا إلغاءُ المِلكِيّةِ الخاصّةِ إلغاءً كليّاً فهو يُناقِض فِطْرَةَ الإنسان لأن المِلكِيّة أوِ الحيازَةَ مَظْهَرٌ مِنْ مظاهِرِ غريزَةِ البقاءِ، وهي حتميّةُ الوجودِ في الإنسانِ لأنها فِطْرِيّةٌ فيه؛ فهي جُزْءٌ مِنْ تكْوينِهِ، ومَظْهَرٌ مِنْ مَظاهِرِ طاقَتِهِ الطّبيعيّةِ، فلا يمكن إلغاؤها لأنها غريزيّة.

وكلّ ما هوَ غريزِيّ لا يمكن قَلْعُه مِنَ الإنسانِ، ما دامَتْ تنبض فيه الحياة. وأي محاولةٍ، لإلغائها كَبْتٌ للإنسانِ، يُؤدّي إلى القلقِ. ولذلك كانَ الأمر الطّبيعيّ أنْ يجرِيَ تنظيم هذه الغريزَةِ لا إلغاؤها.

وأمّا إلغاء المِلْكِيّةِ جُزْئياً فينظر فيه، فإن كانَ يحدّد مقدارَ ما يملك من السلع بمقدارٍ مُعيّن لا يَتَعَدّاه، فإنه يكون تحديداً للمِلْكِيّةِ بالكمّ، وهذا لا يجوز لأنه يحدّ مِنْ نشاط الإنسانِ ويُعطل جُهودَه، ويُقلّل إنتاجه.

فحينَ يمنَع مِنْ حِيازَةِ ما يَزِيد عن مِقدارِ ما حازَه وأوْقَفَه عند حدٍّ حُرِمَ مِنْ مُواصَلَةِ النَّشاطِ وحَرَمَ الجماعَةَ مِنَ الانتِفاعِ بجُهُود هؤلاء الأفرادِ.

وإنْ كانَ مقدار ما يملك مِنَ السّلعِ والخَدَماتِ بكيْفِيّةٍ مُعيّنَةٍ مِنْ غيرِ تحديدٍ بالكمّ فذلك جائزٌ لأنه لا يحدُّ مِنْ نشاطِ الإنسانِ، ولأنّه تنظيمٌ لحيازَةِ المالِ بينَ الأفرادِ، وهو يُساعد على بَذْلِ المجهودات وزيادَةِ النّشاط.

أمّا إذا كانَ إلغاء المِلْكِيّةِ إلغاءً جُزْئياً بحيث يحدّد أمْوالاً مُعَيّنَةً يمْنَع الفَرْدَ مِنْ مِلْكِيّتِها، ويُباح له أن يملكَ ما عداها مِنْ غيرِ تحديدٍ بمقدارٍ مُعَيّنٍ فيُنْظَر فيه، فإنْ كانتْ طبيعة هذه الأموالِ ـ التي وجدتْ خلّة للانتفاعِ بها ـ لا تتأتّى حيازتُها للفردِ وحده دونَ غيرِهِ إلا بحرمانِ مجموعةِ الناس منها نظراً لاشتراكِ المنفعةِ فيها بينَ أفرادِ الناسِ طبيعيّاً كالطرق العامةِ، وساحات البلدةِ والأنهارِ والبحارِ وما شاكلَ ذلكَ، فإنَّ منع ملكيّةِ الفردِ لها وحده دونَ غيرِهِ أمرٌ طبيعيّ قد قرّرته طبيعة المالِ، فلا شيءَ حينئذٍ في منعِ الفردِ من ملكيّتها وحده دونَ غيرِهِ.

وأما إنْ كانتْ طبيعة المال لا تقتضي ذلكَ فلا يجوز منع الأفرادِ منْ ملكيّتها، لأنّه يكون حينئذٍ تحديداً لملكيّةِ الأموالِ بالسّماحِ بملكيّةِ بعضِها دونَ البعضِ الآخرِ.

ويُشبه تحديد ملكيّة المالِ بمقدارٍ معيّنٍ، ويصدق عليهِ ما يصدق على تحديدِ الملكيّةِ بالكمّ، وتكون له النتائج نفسُها وهوَ يحدّ منْ نشاطِ الإنسانِ

ويعطّل جهوده، ويُقلّ إنتاجه، ويوقفه عنِ العملِ حينَ يصل إلى المقدارِ الذي أبيح له أنْ يجوزَه.

وإلغاء الملكيّةِ إلغاء جزئيّ في الاشتراكيةِ تحديدٌ بالكمّ لا بالكيفِ. وهو منعٌ من ملكيّة بعض الأموالِ التي من طبيعتِها ومن طبيعةِ أصلِها الانفراد في حيازتِها. (لأنّها إمّا أنْ تحدّد بالكمّ كتحديدِ ملكيةِ الأرضِ وإما أن تتحدّدَ الملكيّة بأموالٍ معيّنةٍ تَمنع الأفرادَ منْ ملكيّتها كتحديد وسائلِ الإنتاجِ).

على أنّ من طبيعةِ هذهِ الأموالِ استقلالَ الأفراد بها. وتحديداتُ الملكيّة في الاشتراكيّةِ منْ هذا النوع. فهيَ منعٌ لملكيّةِ أموالٍ منْ طبيعتها الامتلاكِ فرديّاً. ومنع الملكيّةِ من هذهِ الأموالِ تحديدٌ للنشاطِ سواءٌ عُيّنتْ كمنعِ حقِّ الميراثِ، أوْ مَنْع ملكيةِ المناجم والسككِ الحديديّةِ والمصانع وما شاكلَ ذلكَ، أو فوّض ذلك للدولة بأنْ تمنَعَهاَ كُلّما رأَتِ الصّالحِ العام يقتضي مَنْعَها، وذلكَ كلّه يحدّ من نشاطِ الأفرادِ ما دامتِ الأموال الممنوعةُ تحمل في طبيعتها استقلال الفرد بملكيّتها.

وأمّا تنظيم الإنتاجِ والتوزيعِ الجماعيّ فإنه لا يتأتى بإثارة القلقِ والاضطراب بينَ الناسِ، وإثارة الحِقْد والبَغْضاءِ بينهمْ لأنّ ذلكَ يؤدي إلى إيجادِ فوضى لا إيجاد تنظيم، ولا يكون طبيعيّاً ما دامَ العُمّال لا يحسّونَ بظلمِ أصحابِ الأعمالِ لأنّ أصحابَ الأعمالِ قدْ يكونونَ على حانبٍ منَ المهارةِ بحيث يُشبعونَ جميع حاحاتِ العمَّالِ ـ كما هو الأمر في الولاياتِ المتحدةِ ـ فالعمّال هناكَ لا يحسّونَ بالظّلم الواقعِ عليهمْ في أكْلِ ثمراتِ جهودهمْ، ولا يتأتى حينئذٍ التّطوّر الذي ينظّم الإنتاجَ والاستهلاكَ.

ولذلك لا بد أن يأتي هذا التنظيم طبيعياً بأحكام ومعالجاتٍ صحيحةٍ قطعيّةِ الأساسِ منطبقةٍ على واقعِ المشاكلِ.

والاشتراكيّة تعتمد في تنظيمِ الإنتاجِ والتوزيعِ على إثارة القلقِ والاضطراباتِ بينَ العمّالِ، أو على سُنّةِ التّطوّرِ في المجتمعِ، أو على تشريعاتٍ

وقوانينَ وضعيّةٍ غيرِ مُستندةٍ إلى أساسٍ قطعيّ. ولذلك كانَ تنظيمُها خاطئاً من أساسهِ.

هذا بما يرجِع إلى خطإِ الاشتراكيّةِ منْ حيث هيَ.

أمّا خطأ اشتراكيّةِ كارل ماركس بنوعٍ خاصٍ فآتٍ من ثلاثة وجوه:

الأوّل أنّ رأيه في نظريّةِ القيمة مخالفٌ للواقِعِ.

وكون المصدرِ الوحيدِ لقيمةِ السلعةِ هوَ العمل المبذول في إنتاجِها يخالف الواقِع، إذْ إن العملَ المبذولَ مصدرٌ من مصادرِ قيمةِ السلعةِ، وليسَ المصدر الوحيد لأنّ هناكَ أشياءَ غير العملِ تدخل في قيمةِ السلعةِ.

فهناكَ المادّة الخام التي جرى عليها العمل، وهناكَ الحاجة لمنفعةِ هذه السّلعةِ، قد تكون المادّة الخام تحوي منفعةً تزيد عنِ العملِ الذي بُذِلَ في تحصيلِها كالصَّيدِ مثلاً. وقد تكون منفعة هذهِ السلعةِ غير مطلوبةٍ في السّوقِ، وغير مصرّحٍ بتصديرها كالخمرِ عندَ المسلمينَ. فجعْل العملِ المصدرَ الوحيدَ للقيمةِ غير صحيحٍ، ولا ينطبق على واقِعِ السّلعةِ منْ حيث هي.

والثاني قولُه: إنّ النظامَ الاجتماعيّ الذي يقوم في عصرٍ ما هوَ نتيجةٌ للحالةِ الاقتصاديّةِ، وإنّ التقلبات المختلفة التي تصيب هذا النّظام إنما ترجع كلّها إلى سببٍ واحدٍ هو كفاح الطبقاتِ الاجتماعيّةِ من أجلِ تحسينِ حالتِها الماديّةِ، هذا القول مخالفٌ للواقِعِ، ومبنيّ على فرضٍ نظريٍّ ظنيّ.

أمّا وجه خطئِهِ ومخالفتِهِ للواقعِ فظاهرٌ تاريخيّاً وواقعيّاً.

فروسيا السوفياتيّة حينَ انتقلتْ إلى الاشتراكيّةِ لمْ يكنْ ذلكَ نتيجةً لتطوّرٍ ماديّ، ولا إلى كفاحِ طبقاتٍ أدّى إلى تغييرِ نظام بنظام، وإنما وصلتْ للحكمِ جماعةٌ عنْ طريقِ ثورةٍ دمويّةٍ، ثمّ راحتْ تُطبّق أفكارَها على الشّعبِ، وغيّرت النظامَ، وكذلك الحال في الصينِ الشعبيّةِ.

وتطبيق الاشتراكيّةِ على ألمانيا الشرقيّةِ دونَ ألمانيا الغربيّةِ، وعلى دولِ أوروبا الشرقيّةِ دونَ دولِ أوروبا الغربيّةِ لمْ يكنْ نتيجةً لأيّ كفاحٍ بينَ الطبقاتِ، وإنما تمّ استيلاء دولةٍ اشتراكيّةٍ على هذه البلدانِ فطبّقَتْ عليها نظامَها، تماماً كما هو الحال في النظامِ الرأسمالي أو في النظامِ الإسلاميّ أو في أيِّ نظامٍ آخر.

وكان حريّاً أن يتحتمَ هذا القانون ـ وهوَ تحويل النظامِ الناشىءِ عن كفاحِ الطبقاتِ في ألمانيا وإنكلترا والولايات المتحدةِ، وهيَ البلدان الرأسماليّة التي يكثر فيها أصحاب رؤوسِ الأموالِ والعمّال، لا روسيا القيصريّة ولا الصين اللّتينِ كانتا زراعيّتينِ أكثرَ منهما صناعيّتينِ، والعمّال فيهما أقلّ مما في غيرهما من البلدانِ الغربيّةِ.

وبالرّغم من وجودِ الطّبقاتِ في دولِ أوروبا الغربيّةِ، وفي أمريكا، لا تزال كلّها تطبّق النظامَ الرأسماليّ دونَ أن يؤثّرَ الصراع بينَ العمّالِ ومالكي رؤوسِ الأموالِ على نظامها أيّ تأثيرٍ.

وهذا وحده كافٍ لنقضِ هذهِ النظريةِ من أساسها.

الثالث: يتبيّن خطأ نظريّاتِ كارل ماركس من الإيمان بقانونِ التطورِ الاجتماعيّ، وبأنّ نظامَ الحياةِ الاقتصاديّةِ مَقضيّ عليه بالزّوالِ، بفعلِ القوانينِ الاقتصاديّةِ التي يخضع لها، وأنّ الطبقةَ المتوسطة التي انتصرتْ على طبقةِ الأشرافِ كانتْ مالكةَ رؤوسِ الأموالِ، وقد حانَ الوقت الذي تتخلى فيهِ عن مكانها للطبقةِ العاملةِ، ويحتّم عليها ذلك قانون التّركّزِ.

وجهُ الخطإ في هذا القولِ أنّ نظريّةَ كارل ماركس، في تركّزِ الإنتاجِ، والتي يُبنى عليها تزايدُ عدد العمّالِ، وتناقُص أصحابِ رؤوسِ الأموالِ هيَ نظريّةٌ خاطئةٌ لأنّ هناكَ حدّاً لا يتعدّاهُ تركّزُ الإنتاجِ فيصِلُ إلى حدّ معينٍ ويقفُ، ولا يستمرّ التطوّرُ الذي يصوّرهُ كارل ماركس. إذ يحصلُ التجمّعُ بينَ عواملِ الإنتاجِ المشتّتةِ إلى حدٍّ يقِفُ عندهُ ولا يتعدّاهُ.

علاوةً على أنّ تركّزَ الإنتاجِ غيرُ موجودٍ مُطلقاً في أهمِّ فروعِ الإنتاجِ وهو الزراعةُ فكيفَ يحصُلُ قانون التطوّر في المجتمعِ.

على أنّ كارل ماركس يظنّ أنّ تركّزَ الإنتاجِ يسْتَتْبعُ تركّزاً في الثرواتِ، ممّا ينشأ عنهُ قلّةٌ في عددِ المتمولينَ الذين يستأثرونَ برؤوسِ الأموالِ وكثرةٌ في عددِ العمّالِ الذين لا يملكون شيئاً.

وهذا خطأ لأنّ تركّزَ الإنتاجِ قد ينشأ عنهُ كثرة في عددِ أصحابِ رؤوس الأموالِ، وقد ينشأ عنهُ تحوّل العمّالِ إلى أصحابِ رؤوسِ أموالٍ. ففي شركاتِ المساهمةِ، وهيَ الشكلُ الذي تتخذهُ عادةً المشروعاتُ الكبرى يكونُ المساهمونَ أكثرَ من العمّالِ أحياناً فكيفَ يحصُلُ تركّزُ الإنتاجِ؟

وفوقَ ذلكَ فإنّ في المصانعِ عُمّالاً لهمْ أُجورٌ عاليةٌ كالمهندسينَ والكيميائيينَ والمديرينَ، فيستطيعونَ أَنْ يدَّخروا جُزْءاً كبيراً منها يَصيرونَ بهِ منَ المتموّلينَ منْ غيرِ حاجةٍ إلى إنشاءِ مشروعٍ مُستقلٍّ. وحينئذٍ لا ينطبقُ علَيهم ما يقولُهُ كارل ماركس عنِ العمّالِ. هذه لمحةٌ خاطفةٌ للأسُسِ التي يقومُ عليها النظامُ الاقتصاديّ الرأسماليّ، والأسُسُ التي يقومُ عليها النظامُ الاقتصاديّ الاشتراكيّ ومنهُ الشيوعيّ وإشارةٌ موجزةٌ لما في هذه الأسُسِ منْ زيفٍ وفسادٍ.

هذا من ناحية، ومن ناحيةٍ أُخرى فإنها مخالفةٌ لطريقةِ الإسلامِ في أَخْذِ المعالجاتِ ومناقضةٌ لهُ.

أمّا من ناحيةِ مخالفتها لطريقةِ الإسلامِ في أخذِ المعالجاتِ للمشاكلِ فلأنّ طريقةَ الإسلامِ في معالجةِ المشكلةِ الاقتصاديّةِ هيَ طريقتُهُ نفْسها في معالجةِ كلِّ مشكلةٍ منْ مشاكلِ الإنسانِ وهيَ:

دراسةُ واقعِ المشكلةِ الاقتصاديّةِ وتفهّمها، ثم استنباطُ حلِّ المشْكِلَةِ منَ النصوصِ الشرعيّةِ بعدَ دراسةِ هذهِ النصوصِ والتأكّدِ منِ انطباقها عليها بخلاف الأحكامِ والمعالجاتِ الاقتصاديّةِ في الرأسماليّةِ والاشتراكيّةِ، ففي الرأسماليّة

تُؤْخَذُ المعالجاتُ من واقِعِ المشكلةِ بعد دراستها. وفي الاشتراكيّةِ تؤخذُ منْ فروضٍ نظريّةٍ يُظَنّ أنها موجودةٌ في المشكلةِ فيُوضَعُ العلاجُ بناءً على هذه الفروضِ. وفي كلٍّ واحدةٍ من هاتينِ الطريقتينِ مخالفةٌ لطريقةِ الإسلامِ فلا يجوزُ للمسلمِ الأخذُ بها. وأمّا مناقضةُ الاقتصادِ الرأسماليّ والاشتراكيّ، ومنهُ الشيوعيّ، للإسلامِ، فلأن الإسلامَ إنما يأخُذُ معالجاته أحكاماً شرعيّةً مستنبطةً من الأدلّةِ الشرعيّةِ. وهذه المعالجاتُ الاقتصاديّةُ الرأسماليّةُ والاشتراكيّةُ ليستْ أحكاماً شرعيّةً. والحُكْمُ على الأشياءِ بها حكمٌ بغيرِ ما أنزلَ الله ولا يحلّ لمسلمٍ أن يأخذَ بها بأيِّ وجهٍ من الوجوهِ.

الإسْـلامُ مَبْدَأ

والقيادةُ الفكريّةُ الإسلاميّةُ مبنيّةٌ على العقلِ، إذ تفرضُ على المسلمِ أن يؤمنَ بوجودِ اللَّهِ وبنبوّةِ محمد ﷺ وبالقرآنِ الكريمِ عن طريقِ العقلِ، وتفرضُ الإيمانَ بالمغيبات على أنْ تأتي من شيءٍ يثبتُ وجوده العقل كالقرآنِ الكريمِ والحديثِ المتواترِ، ولذلكَ كانتْ قيادةً فكريّةً مبنيّةً على العقلِ. والإسلامُ هو الدينُ الذَي أنزلهُ الله تعالى على سيدنا محمد ﷺ لتنظيمِ علاقةِ الإنسانِ بخالقهِ وبنفسهِ وبغيرهِ من بني الإنسانِ.

وعلاقةُ الإنسان بخالقهِ تشملُ العقائدَ والعباداتِ، وعلاقته بنفسهِ تشملُ الأخلاقَ والمطعوماتِ والملبوساتِ. وعلاقته بغيرهِ من بني الإنسانِ تشملُ المعاملاتِ والعقوباتِ.

فالإسلامُ مبدأ لشؤونِ الحياةِ جميعاً، وليسَ ديناً لاهوتيّاً بل لا يتصلُ بالكهنوتيّة بسببٍ، وإنهُ ليقضي على الاستبدادِ الديني فلا يوجدُ في الإسلام جماعةٌ تسمى رجال دينٍ، وجماعةٌ تُسمى رجال دنيا، بل جميع من يعتنقون الإسلامَ يُسمّونَ مسلمينَ وكلهم أمامَ الدين سواء.

انبِثاق النظامِ عَن العقيدة

وأمّا من حيثُ كيفيّةُ انبثاقِ النظامِ عنِ العقيدةِ، فالمبدأُ الشيوعيّ يرى أنّ

النظامَ يُؤخذُ من أدواتِ الإنتاجِ، لأنّ المجتمعَ الإقطاعيّ، مثلاً، تكونُ الفأسُ فيه أداةَ الإنتاجِ، ومنها يُؤخذ نظامُ الإقطاعِ، فإذا تطوّرَ المجتمعُ إلى الرأسماليّةِ تصبح الآلة أداةَ الإنتاجِ؛ ولذلكَ يؤخذ النظامُ الرأسماليّ منها. فنظامُه مأخوذ من التطوّر الماديّ.

وأمّا المبدأُ الرأسماليّ فيرى أنّ الإنسانَ. حينَ فَصَلَ الدينَ عنِ الحياةِ، صارَ لا بدّ له من أنْ يضعَ نظاماً لنفسهِ؛ ومنَ الحياةِ ذاتها، فصارَ يأخذ نظامَه من واقِعِه، ويضعه بنفسهِ؛ لذلكَ كانتِ القيادتانِ الفكريّتانِ: الشيوعية والرأسماليّة مخفقتينِ، لأنهما مُتناقضتانِ معَ الفطرةِ، وغير مبنيتينِ على العقلِ.

وأمّا الإسلام فيرى أن الله جعلَ للإنسانِ نظاماً في الحياةِ، يسير عليهِ، وأرسلَ سيّدنا محمداً ﷺ مبلِّغاً؛ فعلى الإنسان أن يدرسَ المشكلة مستنبطاً حلّها من الكتاب والسنّةِ، هذا من حيث كيفية انبثاق النظام عن العقيدة، وأما من حيث المقاييس الحياتية فالمبدأ الشيوعيّ يرى أنّ الماديّةَ، أي النظامَ الماديّ، هو المقياس في الحياةِ، ويتطوّر بتطورِ هذا المقياسِ؛ والمبدأُ الرأسماليّ يرى أن مقياسَ الأعمالِ في الحياةِ هو المنفعةُ، وبحسب المنفعة تُقاسُ الأعمالُ. والإسلامُ يرى أنّ مقياسَ الأعمالِ في الحياةِ هو الحلال والحرامُ. أي أوامرُ الله ونواهيهِ، فالحلال يعملُ، والحرامُ يُترَكُ، ولا يتطوّرُ ذلك ولا يتغيرُ، ولا تحكم فيهِ المنفعةُ بلِ الشرعُ هو الذي يحكمُ.

تنفِيذُ النظَامِ

وأمّا مِنْ حيثُ تنفيذُ النظامِ فالمبدأ الشيوعيّ يرى أنّ الدولةَ وحدها هي التي تنفّذُ النظامَ بقوّةِ الجنديّ والقانونِ. وتتولى شؤونَ الفردِ والجماعة نيابةً عنهمْ، كما تتولى تطويرَ النظامِ. والرأسماليّةُ تجعلُ للدولةِ الإشرافَ على الحريّاتِ فإذا اعتدى أحدٌ على حُريّةِ غيرهِ منعت هذا الاعتداءَ لأنّها تضمنُ الحريّاتِ.

وإذا لم يعتد أحدٌ على حريّةِ الآخرِينَ، ولو استغلّهم وأكلَ حقوقهم على أن

يتخذَ الأكلُ صورةَ الرضا الظاهريّ، فلا يكونُ هناكَ اعتداءٌ على الحريّاتِ فلا تتدخّلُ الدولةُ، ولذلك فالدولةُ موجودةٌ لضمانِ هذا النوعِ من الحرّيّاتِ.

وأمّا الإسلامُ فالنظامُ فيهِ هو بدافعِ تقوى اللَّهِ وشعورِ الجماعةِ بعدالتِه وتعاوُنِ الأمّةِ مع الحاكم بالأمرِ بالمعروفِ والنهي عنِ المنْكَرِ وسلطانِ الدولةِ وتتولى الدولةُ شؤونَ الجماعةِ ولا تتولى عن الفردِ شؤونَهُ إلا إذا عجزَ عنها. ولا يتطوّرُ النظامُ أبداً. والدولةُ لها صلاحيّةُ تبنّي الأحكامِ الشرعيّةِ إذا تعدّدَتْ نتائجُ الاجتهادِ فيها.

الظرُوفُ التي نشأ فيها المَبْدأ الإسْلاميّ

كانتِ الجزيرةُ العربيّةُ تَتَخبّطُ في دياجيرِ ظلامِ التفرقةِ وتتخاصمُ فيما بينها على الكبيرةِ والصغيرةِ، وكانت منقسمةً على نفسها؛ قسمٌ تتحكّمُ فيهِ فارسُ عن طريق المناذرةِ في العراقِ، وقسمٌ تتحكّمُ فيهِ الرومُ عن طريقِ الغساسنةِ في سوريّةَ. وإذا بالأفكارِ الإسلاميّة تنتشرُ في أرجاءِ الجزيرةِ العربيّة فتحرّكُها، وتبدأ الجزيرةُ العربيّةُ تهتزّ من شدّةِ وطأةِ هذهِ الأفكارِ، ومدى الأثرِ العميقِ الذي أحدثَتْهُ في نفوسِ أبنائها. فسُرْعانَ ما خارتْ قوى التفرقةِ. وانهارتْ أجهزةُ العُملاءِ الذينَ يعملونَ لحساب كسرى وقيصرَ، وأخذتِ الأفكارُ الإسلاميّةُ بيدِ الذينَ حَملُوها إلى القمّةِ، بعدما كانوا في الحضيضِ، وألّفت بينَ قلوبهمْ، وأنارَتْ عقولَهُمْ، وسارَتْ بهم على الطريق القويم، وجَعَلَتْهُمْ أسياداً بعد ما كانوا عبيداً، وأغنياءَ بعدما كانوا فقراءَ، وقادةً بعدما كانوا مقودينَ. وصدقَ الله العظيمُ حيثُ يذكّرهُم بالواقعِ الذي كانوا يعيشونهُ قبلَ الإسلام والواقعِ الذي عاشوهُ في ظلِّ الإسلام بقوله: ﴿وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[1].

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٠٣.

الظروفُ التي نشأ فيهَا المبدأ الديمقراطي الرأسمالي

في القرنِ الثّامن الميلاديّ، قامتِ الشعوبُ في أوروبا كلِّها بثوراتٍ متعدَّدةٍ لمحاربةِ رجالِ الكنيسةِ الذينَ كانُوا مُستبدّينَ بالحُكْم، إلى أنْ نجَحوا بالقضاءِ على نفوذِ رجالِ الكنيسةِ ورجالِ الحكم معاً؛ وكانتْ جمهرةُ المفكّرين في أوروبا قد انقسمت في اتجاهِها الفكريّ إلى فئتين: فئةٍ تنادي بإنكارِ الدّينِ إنكاراً باتاً، وفئة تنادي بفصلِ الدينِ عنِ الحياةِ، أي بفصلِ الدين عن الدولةِ، حتى استقرّ الرأيُ في آخرِ الأمرِ في أوروبا الوسطى وأوروبا الغربيّةِ على الفكرةِ الأساسيّةِ التي كانتْ تنادي بفصْل الدينِ عن الدولةِ؛ فكانَ هذا الحلّ حلاًّ وسطاً لمْ يعالجِ المشكلةَ من أساسها معالجةً صحيحةً، بل كانَ من أجل إرضاءِ الطّرفينِ: الطّرف الأوّل الذي كانَ متذمّراً من اسْتبدادِ رجالِ الكنيسةِ، والطرفِ الثاني الذي كانَ يرى أنّ الدينَ عاملٌ أساسيّ مُتحكِّمٌ في نفوس النّاسِ ولا يمكنُ التغاضي عنهُ. والرأيُ الأخيرُ تمسّكَ بهِ أكثرُ سياسيّنا وأحزابِنا في الآونةِ الأخيرةِ، وبدأوا يدعونَ لهُ، بألوانٍ وصور متعدّدةٍ.

الظروف التي نشأ فيهَا المبدَأ الاشتراكي الشيُوعي

الاشتراكيّةُ الشيوعيّةُ فكرةٌ نادى بها كثيرونَ من قبلُ، ولكنّ الذي حَمَلَها ودعا لها، في الآونةِ الأخيرةِ، كارل ماركس نظريّاً، ثمّ تَبِعَهُ عمليّاً ونظريّاً لينين وأنصارُهُ الذين اتّبعوهُ، وكان بدءُ تطبيقها سنة ١٩١٨ في أواخر الحرب العالميّةِ الأولى. وعندما كانت مُعظمُ الجيوش الروسيّةِ منتشرةً على الحدودِ، قامَ الحزبُ الشيوعيّ بثورةٍ داخليّةٍ، تحتَ قيادةِ لينين وستالين، فنجحت الثورةُ بعدما أخفقتْ عدّةَ مرّاتٍ، وركّزَتْ نظريّتها القائلةَ بأنّ الدينَ أفيونُ الشعوب؛ فعملتْ بعيداً عن الدين، وبذلكَ صارتِ المبادىءُ ثلاثةً تقوم على نظريّاتٍ مختلفةٍ كلّ الاختلافِ. وإذا دققتَ في الأمر لم تجد غير هذه النظرياتِ الثلاث، فلا يستطيع أحد من الناس أن يأتيَ بنظرية رابعة تنفردُ عن هذه النظريات الثلاث:

أولاً: الدين ومنه الدولة أي الإيمان بمزج المادة بالروح «المبدأ الإسلامي».

ثانياً: فصل الدين عن الدولة، أي الإيمان بفصل المادة عن الروح «المبدأ الديمقراطي الرأسمالي».

ثالثاً: إنكار الروح إنكاراً باتاً والإيمان بالمادة أنها أزلية «المبدأ الاشتراكي الشيوعي».

المُجْتمَع

خُلِقَ الإنسان وفيه غريزة حُبّ البقاءِ، التي كان من مظاهرها التكتلُ، لذلك كان اجتماعُ الناس طبيعياً، إلا أن اجتماعَ الناس لا يجعل منهم مجتمعاً، وإنما يجعل منهم جماعة. أما إذا نشأت بينَهم علاقاتٌ لجلب المصالحِ ودفعِ المفاسدِ، فإن هذه العلاقاتِ تجعلُ من هذه الجماعة مجتمعاً. ثم إن هذه العلاقاتِ وحدَها لا تجعل منهم مجتمعاً واحداً، إلا إذا توحدت نظرتُهم إلى هذه العلاقاتِ بتوحيد أفكارِهم، وبتوحيد رضاهُمْ وسخطِهِمْ، ثم إنه يجب أن تتوحد معالجتُهم لهذه العلاقاتِ بتوحيد النظامِ الذي يعالجها، ولذلك كان لا بدّ من النظرِ إلى الأفكار والمشاعرِ والأنظمةِ عند دراستِنا للمجتمعِ، لأنها هي التي تجعلُهُ مجتمعاً معيناً، له لونٌ معين.

غيرَ أنَّ الشيوعيين يرونَ أن المجتمعَ مُؤَلّفٌ من الوسط الجغرافي ومن نموِّ السُّكانِ وتكاثفهم ومن أسلوبِ الإنتاجِ. هذه العناصرُ الثلاثةُ هي التي تُكوّنُ المجتمعَ في نظرهم. ولكنّهم يعودون فَيَنْفُونَ تأثيرَ اثنين منهما: الوسط الجغرافي ونمو السكان، ويقولون إن القوةَ الأساسية التي تُحَدّدُ هيئة المجتمع وطابع النظامِ الاجتماعي وتقررُ تَطَوّر المجتمع من نظامٍ إلى آخر إنّما هي أسلوبُ الإنتاج فقط:

وأسلوبُ الإنتاجِ هذا بنظرهم مكونٌ من الناسِ، وأدوات الإنتاج ومعرفةِ استخدامها؛ هذهِ الثلاثة جانبٌ، والجانبُ الآخر هوَ علاقاتُ الإنتاج. ويعتبرونَ

الإنتاجَ دائماً في حالةِ تغيرٍ ونموٍّ، وأنّ تَغَيُّرَ أسلوبِ الإنتاجِ يؤدي بصورةٍ حتميةٍ إلى تغير النظامِ الاجتماعي بأسره.

غير أنّه في الحقيقةِ والواقعِ أنّ المجتمعَ مؤلفٌ من ناس وأفكارٍ، ومشاعر، وأنظمة، ولا دخلَ للوسطِ الجغرافي فيه ولا لأدواتِ الإنتاج.

وبيانُ ذلك أن المجتمع هو مجموعة من النّاسِ تنشأُ بينهم علاقات دائمية، ففرد زائدُ فرد زائدُ فرد الخ.. يساوي جماعة، أي ينشأ من هذه المجموعة من الأفراد جماعة. فإذا نشأت بين هؤلاء الأفراد علاقات دائمية كانوا مجتمعاً وإذا لم تنشأ بينهم علاقات دائمية ظلوا جماعة، ولا يشكلونَ مجتمعاً إلا إذا نشأت بينهم علاقات. فالذي يجعلُ مجموعة الناسِ تشكلُ مجتمعاً إنما هو العلاقات الدائمية فيما بينهم.

وهذه العلاقات لا تنشأ إلا بدافع مصالحهم. فالمصلحةُ هي التي تُوجدُ العلاقةَ. ومن غيرِ وجودِ مصلحة لا توجد علاقة. فالناسُ لقضاءِ مصالحهم يحتاجُ بعضهم إلى البعض الآخر، فتنشأ من قضاء هذه المصالح العلاقات. إلا أنّ هذه المصالح إنما يُعَيّنُها من حيثُ كونها مصلحة أو مفسدة مفهومُ الإنسان عن المصلحةِ، فإن رأى الشخصُ أن هذا الأمرَ مصلحة نشأت العلاقة، وإن رأى أن هذا الأمرَ ليس مصلحةً لا تنشأ العلاقة.

فالمسلمُ يرى أنّ بَيْعَهُ لغير المسلم فرساً ليربحَ فيها مصلحة له، فتنشأ بينهما علاقة، ولكنه يرى أن بَيْعَه خمراً ليس مصلحةً له فلا يَبيعُهُ فلا تنشأ بينهما علاقة.

فالذي عَيّنَ كون الشيء مصلحة أو ليس مصلحة إنما هو مفهومُ الشخصِ عن الشيء بأنّه مصلحة أو ليس مصلحة. والمفاهيمُ هي معاني الأفكار، فتكون الأفكار هي التي أوجدتِ العلاقةَ. غير أن هذه الأفكار لا يكفي أن توجدَ عند واحدٍ ولاَ توجد عند الآخر، بل لا بُدّ أن توجدَ عند الاثنين حتى توجد العلاقة. فإذا كان أَحَدُهُما يرى أن هذا الأمرَ مصلحة والآخر يراه ليس مصلحة لا يمكن أن

توجدَ بينهما علاقة. وعلى ذلك فإن وحدةَ الأفكارِ بين الناسِ لا بُدَّ منها حتى توجدَ العلاقة بينهم.

غير أن وحدةَ الأفكارِ وحدها لا تكفي لأن توجد العلاقات، بل لا بُدّ أن تكونَ معها وحدة المشاعر، أي أن هذه المصلحة لا بد أن يُسَرَّ الشخصان بها حتى توجد العلاقة. فإذا كان أحدُهُما يُسر بها والآخر يَسْخَطُ منها لا توجد العلاقة بينهما، بل لا بد أن تتحد مشاعرهما في النظرةِ إلى المصلحةِ من سرورٍ وغضبٍ وحزنٍ وفرحٍ إلى غير ذلك من المشاعرِ وإلى جانبِ اتحاد الأفكار.

إلا أن وحدة الأفكار والمشاعرِ معاً بين الناس لا تكفي لأن توجدَ العلاقات بل لا بد أن تكون معها وحدة النظام الذي يعالجونَ به هذه المصالحَ. فإذا كان أَحَدُهُما يرى أن هذه المصلحة يجبُ أن تعالجَ بكذا ولكن الآخرَ يرى أن تعالجَ بغير ما قال به الأولُ لا تنشأ بينهما علاقة، ولا يتأتى أن تنشأ إلا إذا اتفقا على كَيْفِيّةِ معالجتها، أي على النظامِ الذي يعالجانها به وحينئذٍ تنشأ العلاقة.

فيكون المجتمعُ هو الناسُ وما يُوَحّدُ بينهم من أفكارٍ ومشاعرَ وأنظمةٍ. ولهذا فإن المجتمعَ مُكوّنٌ من أناسٍ، وأفكار، ومشاعِرَ، وأنظمةٍ. هذا هو واقعُ المجتمع كما يُشاهدُ من مجردِ النظرة إليه، وكما يشاهدُ بعدَ التدقيقِ فيهِ، وكما يشاهدُ عند تحليلهِ إلى أجزائهِ التي يتكون منها. وعلى ذلك يكونُ تَعْرِيفُ الشيوعيين بأن المجتمعَ مؤلفٌ من الوسطِ الجغرافي ونُمُوِّ السُّكّانِ، وأسلوبِ الإنتاجِ، مخالفاً لواقعِ المجتمع، فهو خطأ محض.

المجتمع الإسلامي في المدينَة

حين قدم الرسول ﷺ المدينة كانت تسكنها ثلاث جماعات:

١ ـ المسلمون من مهاجرين وأنصار وكانوا الكثرة الغالبة فيها.

٢ ـ المشركون من الأوس والخزرج الذين لم يسلموا وكانوا قلة بين أهلها.

٣ ـ اليهود: وهم أربعة أقسام، قسم منهم في داخل المدينة وثلاثة أقسام خارجها.

أما الذين هم في داخلِ المدينةِ فبنو قَيْنُقاع، والذين خارجها بنو النضير، ويهود خيبر، وبنو قريظة.

وقد كان اليهودُ قبلَ الإسلام مجتمعاً منفصلاً عن المجتمع في المدينة، فأفكارُهم ومشاعرُهم متباينة والنِّظَام الذي يحلون به مشاكلهم ليس واحداً، ولذلك لا يعتبر اليهود جزءاً من المجتمع في المدينة وإن كانوا داخلَها وعلى مقربةٍ منها.

وأما المشركون فقد كانت الأجواءُ الإسلامية قد اجتاحتهم، ولذلك كان خضوعُهم في علاقاتهم للأفكار وللمشاعر الإسلامية، ولنِظامِ الإسلامِ أمراً حَتْمِيّاً، حتى ولو لم يعتنقوا الإسلامَ.

وأما المهاجرون والأنصارُ فقد جمعهم الإسلامُ وألّف بين قلوبِهِم، ولهذا أفكارهم واحدة ومشاعرهم واحدة، فكان تنظيم علاقاتهم بالإسلام أمراً بديهياً، ولذلك بدأ الرسول ﷺ يقيم العلاقات بينهم على أساس العقيدة الإسلامية، ودعاهم ليتآخوا في الله أخوين أخوين أخوة يكون لها الأثر الملموس في معاملاتهم وأموالهم وسائر شؤونهم.

فكان هو ﷺ وعلي بن أبي طالب عليه السلام أخوين، وكان عمه حمزة ومولاه زيد أخوين، وكان أبو بَكْرٍ وخارجة بن زيد أخوين، وكان عمر بن الخطاب وعتبان بن مالك الخزرجي أخوين، رضي الله عنهم جميعاً. وكان لهذه الأخوة أثر في الناحية الماديةِ، فقد أظهر الأنصارُ من الكرم لإخوانهم المهاجرين ما يزيد هذه الأخوة قوة وتوكيداً، فقد أعطوهم الأموال والأرزاق، وشاركوهم في حاجات الدنيا؛ وقد اتجه التجار للتجارة، والزراع للزراعة.

وهكذا انصرف كل إلى عمله، وبهذا أقام الرسول ﷺ المجتمع في المدينة على أساسٍ ثابتٍ صمد لدسائس اليهود والمنافقين، وظل وحدة واحدة، فاطمأن الرسول ﷺ إلى هذه الوحْدَةِ.

أما المشركون فقد خضعوا للحكم الإسلامي، ثم تلاشى وجودهم، فلم يكن لهم أثر في تكوين هذا المجتمع.

وأما اليهودُ فإنهم مجتمعٌ آخر قبل الإسلام. وبعدَ الإسلام ازداد التباينُ بين مجتمعِهم وبين المجتمعِ الإسلامي، ولذلك حدّد الرسولُ ﷺ موقفَ المسلمينَ منهم، وحدَّدَ لهم ما يجبُ أن يكون عليه وضعهمْ في علاقاتِهِمْ مَعَ المسلمين. فقد كتب ﷺ بين المهاجرين والأنصار كتاباً ذكر فيه اليهودَ واشترط عليهم شروطاً، فكان الكتاب منهاجاً حددت فيه علاقاتُ قبائلِ اليهودِ مع المسلمين، بعد أن حددت علاقات المسلمين ببعضهم، وبمن تبعهم على أسس واضحة يكون الإسلام فيها الحكم. فاطمأن الرسول ﷺ عند ذلك إلى بناء المجتمع الإسلامي في المدينة.

تكوين المُجتَمع وتنظيمُه عِندَ الشيوعيين

يقول الشيوعيون: إذا كنا نشاهد في مختلفِ أدوارِ تاريخِ المجتمعِ أفكاراً ونظريات مختلفة عن تنظيم المجتمع، وآراء وأوضاعاً سياسية متباينة، إذا كنا نجد تحت نظامِ الرقِّ هذه الأفكار والنظرياتِ عن تنظيمِ المجتمعِ، وتلك الآراء والأوضاعَ السياسية، بينما نجد غيرها في ظلّ الإقطاعية، وغيرها أيضاً في ظل الرأسمالية، فتفسيرُ ذلك ليس في طبيعةِ أو في خصائصِ الأفكارِ والنظرياتِ والآراء والأوضاع السياسية نفسها، بل في شروط الحياة المادية للمجتمع في مختلف أدوارِ التطورِ في المجتمع. فالموجود الاجتماعي على حدّ تعبيرِهم وشروط الحياة المادية للمجتمع هي التي تعين أفكارَ المجتمع ونظرياتِهِ وآراءَهُ وأوضاعَهُ السياسية. وقد كتب كارل ماركس في هذا الموضوعِ يقول: «ليس إدراكُ الناسِ هو الذي يحدّد معيشتَهُم، بل على العكسِ من ذلك، إن معيشتهم الاجتماعية، هي التي تحدّد إدراكَهُمْ». ومعنى ذلك أنَّ مفاهيمَ الإنسانِ عن الحياةِ ليست هي التي تسيّره في الحياة، بل الواقعُ الذي عليه المجتمعُ هو الذي يسيّره، لأن مفاهيمَهُ إنما هي انعكاسٌ لهذا الواقع، ومعنى هذا أن المفكرين ليسوا هم

الذين ينهضون بالأمة، وإنما الواقع الذي عليه المجتمع هو الذي ينهض بها لأنَّ أفكارَ المفكرين انعكاس لهذا الواقع. ومعنى ذلك أيضاً أنَّ التشريعَ لا يضعُهُ الفقهاءُ والمشرعون لمعالجةِ الوقائعِ التي تحصل، وإنما الواقع الذي عليه المجتمع هو الذي يوجد التشريع، لأنه ينعكس على أدمغة المشرّعين فيشرعون التشريع، وإن العلومَ والمعارفَ إنما هي انعكاساتٌ لواقعِ المجتمع. هذا هو ما تعنيه النظريّةُ الديالكتيكيةُ من ناحيةٍ فكريةٍ ومن ناحيةِ تطبيقِ نظرياتِها في هذهِ الناحيةِ على درسِ الحياةِ في المجتمعِ وعلى درس تاريخ المجتمع.

غير أنَّ الشيوعيين لما رأوا أن أثرَ الأفكارِ والمفكرين في المجتمع لا يمكن إنكارُهُ، فإنهم اعترفوا بذلك، ولكنهم أولوه على شكلٍ ينسجمُ مع نظريتهم في تطبيقِ الفكرِ على المجتمعِ، ولذلك قالوا: إنه من أقوال كارل ماركس: «إن معيشة الناسِ الاجتماعية هي التي تحدد إدراكهم»، أي أن الأفكار والنظرياتِ الاجتماعيةَ والآراءَ والأوضاعَ السياسيةَ، ليس لها شأنها وأهميتها في الحياة الاجتماعيةِ، ويقولون نحن لم نتكلم حتى الآن إلا عن أصلِ الأفكارِ والنظرياتِ الاجتماعيةِ والآراء والأوضاعِ السياسية، وعن نشوئها وظهورِها، فقلنا إن حياةَ المجتمعِ الروحية هي انعكاسٌ لظروف حياته المادية. أما من حيث أهمية هذه الأفكار والنظريات الاجتماعية. وهذه الآراء والأوضاعُ السياسية هي من حيث دورها في التاريخ. فالمادية التاريخية لا تنكر ذلك، بل إنها على العكس تشير إشارةً خاصةً إلى دورِها وأهميتِها العظيمين في الحياةِ الاجتماعيةِ وفي تاريخ المجتمعِ. وهذا يعني أنهم يسلمون بأهميةِ الفكرِ، ولكنهم بعد أن يسلموا بذلك تراهم يرجعون إلى كونه نتيجةً للحياة المادية، وليس هو الذي أثر في الحياة الماديةِ، ولذلك يقولون: «إن الأفكارَ والنظرياتِ الاجتماعيةَ والأوضاعَ السياسيةَ تتولد من المهماتِ العاجلةِ التي يضعها تطورُ الحياةِ الماديةِ للمجتمعِ، ثم تؤثر هي نفسها، فيما بعدُ، في المعيشةِ الاجتماعيةِ، وفي حياةِ المجتمع المادية بخلقها الشروطَ اللازمةَ لحل المسائلِ العاجلةِ الملحة في حياة المجتمع الماديةِ وجعل تطور المجتمع إلى الأمام ممكناً». أي أن الحياة الماديةَ هي التي تعطي

الأفكارَ ثم تصبح لهذه الأفكار أهميتُها. فأهمية الفكر ليست آتية من أن الفكرَ من حيث هو فكرٌ يؤثر في المجتمع، بل آتيةٌ من حيث إن المجتمعَ هو الذي أعطى الفكرَ، ثم صارت لهذا الفكرِ الذي أعطاه المجتمعُ أهميَّةٌ في المجتمع، فيقولون: «إن الأفكار والنظرياتِ الاجتماعيةَ الجديدةَ لا تبرزُ إلا عندما يضعُ تطورُ الحياةِ الماديةِ للمجتمعِ مهماتٍ جديدةً أمام المجتمع، لكنها إذا ما برزت أصبحت قوةً ذاتَ أهميَّة من الدرجةِ العليا، تسهل إنجازَ المهمات الجديدة التي يضعها تطورُ الحياةِ المادّية للمجتمع وتسهل رقي المجتمع، وتبدو إذ ذاك خطورةُ الدورِ الذي تقوم به الأفكارُ والنظرياتُ الجديدةُ، والآراءُ والأوضاعُ السياسيةُ الجديدةُ. من حيث هي قوةُ تنظيمٍ وتعبئة وتحويل.

وفي الحقيقة أن الأفكارَ والنظرياتِ الاجتماعيةَ الجديدةَ إنما تظهر لأنها ضروريةٌ للمجتمع، فبدون عملها المنظمِ والمعبإِ والمحول يستحيل حل المسائل العاجلة الملحة التي يقتضيها تطورُ الحياةِ المادية للمجتمع». وبهذا يتبين أن اعترافهم بأهمية الفكر ليس اعترافاً بأهميته في إيجاد المجتمع وتكوينه وجعله طرازاً خاصاً، وإنما اعتراف بأن المجتمع هو الذي أنشأ الأفكار، ثم صارت لهذه الأفكارِ أهميةٌ من حيث تبنّي الناس لها واتخاذها وسيلةً للتنظيم والتعبئةِ، فتكون أهميتُها عندهم ليس بالنسبة للمجتمع، بل بالنسبةِ لإعطائها للناس. أما بالنسبةِ للمجتمعِ فهي ناتجةٌ عنه، وليست موجدةً له أو مؤثّرةً فيه.

على أنَّ المشاهدَ المحسوس أن الشعوبَ والأممَ لا تنهضُ إلا عندما يوجد لديها مفكرون يرسمون لها الطريق، وأن الاشتراكية الماركسيةَ نفسَها أفكارٌ وجدت لدى مفكر ألماني، فهي ليست من واقعِ روسيا، وأنها لو لم يحملها لينين ويكوّن عليها حزباً سياسياً عقائدياً لم يوجد النظام الاشتراكي في روسيا، وهذا وحدهُ كافٍ ليدحضَ القولَ بأن منشأ الأفكارِ والنظرياتِ والآراء السياسيةِ هو واقعُ المجتمع وليس المفكرين، ويثبت أن الفكر هو أساسُ نهضةِ المجتمعِ وهو أساسُ الأنظمةِ، وهو أساسُ الآراءِ والأوضاعِ السياسية.

وأبسطُ دليلٍ على ذلك أن البحث عن منشإ الحياةِ العقلية في روسيا حالياً وعن أصلِ الأفكارِ والنظرياتِ والآراءِ السياسيةِ فيها، إنما يكونُ في الأفكارِ الماركسيةِ وتفسيراتها وليس في حياةِ روسيا الحالية، ولا في حياةِ مجتمعها حين قامتِ الثورةُ الشيوعيةُ. فالفكرُ أساسُ الأنظمةِ وأساسُ النظرياتِ. وأساسُ الآراءِ السياسيةِ. وهو الذي يغير المجتمعَ، وهو الذي ينهضُهُ أو يؤَخّره، وهو الذي يكيّفُ العلاقاتِ على وضعٍ معيّن، وهو الذي يحدّد للإنسانِ سلوكَهُ في الحياةِ.

والحاصلُ هو أن نظريةَ الشيوعيين القائلة بأن معيشة الناس الاجتماعية هي التي تحدّدُ إدراكَهم باطلةٌ، لأن الواقعَ أن الأفكارَ التي يعتنقها الناس هي التي حددت معيشتَهم، وبعثة الرسول ﷺ خير دليل على ذلك فإن معيشة العرب. حين جاء الإسلام، كانت مناقضة كلّ المناقضة للأفكارِ التي جاء بها، وجاءت أفكار الإسلام، فحددت هي لهم معيشتَهُم، وإن البلادَ التي فتحها المسلمون، كانت معيشة أهلها تناقض أفكار الإسلام، ولكنها طبقت على المجتمعاتِ التي فتحت كلها فغيرتها وجعلتها مجتمعاً واحداً، فمعيشةُ الفرسِ كانت خلافَ معيشةِ الروم، ومعيشةُ الروم خلافَ معيشةِ البربر، فجاءت أفكارُ الإسلام فغيرت الحياةَ الماديةَ في كلِّ هذه المجتمعات المختلفة، وجعلتها حياةً ماديةً واحدةً فيها كلها. فهذا الواقعُ المحسوس يثبت أن الأفكار هي التي غيرتِ الحياةَ المادية، أي هي حددت للناس معيشتَهمْ، سواءٌ حين نشأت هذهِ الأفكارُ، وذلك عند بعثة الرسول ﷺ في جزيرةِ العربِ، أو حين حملت هذه الأفكار وطبقت على الناسِ، وذلك في الفتوحات الإسلامية.

وأما القولُ بأن أهميَّةَ الأفكار محصورةٌ في تبني الجماهير لها وتعبئتِهم بها يسهل إنجاز المهماتِ الجديدةِ وليس في إيجاد المجتمع، فإنّه خطأ، لأن أهميتَها في كونها تغير المجتمع وفي دفع الناس لتغييره وليس في دفعِ الناس لتغييره فقط. فالرسول ﷺ نشأت عنده الأفكارُ بالوحي، فهو لم يأخذها من معيشته. ولا من المجتمعِ الذي كان يعيش فيه الناس الذين يعيش معهم. فهي لم تنشأ من الحياةِ

الماديةِ قطعاً؛ والناسُ الذين تقبلوها في المدينة وطبقها عليهم لم تكن أهميتها في كونها تبنتها الجماهير الشعبية وعبئت بها هذه الجماهير ونظمت بها ضد القوى المتلاشية، وإنما أهميتُها في أنها غيرت حياتَهم الماديةَ وغيرت طرازَ معيشتِهم وأحدثت انقلاباً جذرياً في عقلياتهم ونفسياتهم وطريقة معيشتهم فأوجدت مجتمعاً جديداً. فأهميتُها كانت في الدرجةِ الأولى في إيجاد المجتمع وليس في سوق الناس للنضال ضد القوى المتلاشية، فهي التي أوجدت المجتمع الإسلامي في المدينة، ثم بعدَ ذلك كانت لها أهميةٌ في حملِ هذهِ الأفكارِ للناسِ وتطبيقِها عليهم، فهي في كلتا الحالتين: في إنشاءِ المجتمع لأول مرة، وفي إنشاءِ المجتمعِ في كل بلد فتح كانت أهميتُها ليس في تبني الناسِ لها فقط، بل كانت في الدرجةِ الأولى في إيجادِ المجتمعِ، فهي قد حددتِ المجتمعَ، وحملها الناس فطبقوها على أنفسِهمْ، فوجد بها المجتمع، ثم حملوها رسالةً للناس، فطبقوها عليهم، ثم أوجدوها عندهم، فأهميتُها في إيجادِ المجتمعِ وتحويلِهِ وليس في تنظيمِ الناسِ فقط. . . وبهذا يبطلُ قولُ الشيوعيين إن الأفكارَ والنظرياتِ تتولدُ من المهماتِ العاجلةِ التي يضعُها تطورُ الحياةِ الماديةِ للمجتمعِ، ثم تؤثر هي نفسها في تسهيل المهماتِ الجديدةِ التي يضعُها تطورُ الحياةِ الماديةِ للمجتمعِ. وبطلان هذا القول بارزٌ من الواقع الذي دل على أن الأفكارَ هي التي أثرت في المجتمع فأوجدته وحوّلته، فكان تأثيرها ليس في أنها سهلت تحولَ المجتمعِ. بل بكونِها أوجدته من الأساس. ودل الواقع كذلك على أن هذهِ الأفكارَ التي أثرت في المجتمع وحولته لم تؤخذ من حياة المجتمع المادية، ولم تتولد من المهمات العاجلة التي وضعها تطورُ الحياةِ المادية للمجتمع، بل جاء بها الوحي من عند الله. أي هي أفكارٌ من خارجِ المجتمعِ الذي كان يعيش فيه الرسول، ومن خارجِ الحياةِ المادية للمجتمع الذي كان فيه. وهذا دليلٌ كافٍ لنقضِ هذهِ النظريةِ من هاتين الجهتين:

جهة تولّد الفكر والنظريات والأنظمة.

وجهة تأثيره وأهميته.

كيفَ يَنْهضُ المُجْتَمَع؟

وأخيراً؛ كيفَ ينهضُ المجتمعُ؟

إنّ العلاقاتِ لا تتمّ إلاّ إذا توحّدتِ المشاعرُ والأفكارُ، واتّفقتْ على نظامٍ معين، فعندَ ذاكَ تقومُ العلاقات، ويتكوّنُ المجتمعُ، ويُصبَغ بصبغةٍ معيّنةٍ، لا منْ حيثُ المجموعةُ البشريّةُ المكونةُ منهُ، بلْ منْ حيثُ الأفكارُ التي حملها هؤلاءِ البشرُ، والنظامُ الذي طُبّقَ عليهم والأحداث التي حرّكتْ مشاعرَهُمْ؛ وعندئذٍ نحكُمُ عليهِمْ ولا بدّ قبلَ الحُكْمِ منْ إلقاءِ الأسئلةِ الآتيةِ: هل الأفكارُ التي يحملونها أفكار إسلاميّةٌ أمْ لا؟ وهلِ الأحداثُ التي تهزّ مشاعرَهُمْ إسلاميّةٌ؟ وهلِ النظامُ الذي يطبق عليهم إسلامي؟ عند ذاك نستطيع أن نجزم أنّ هذا المجتمع مجتمع إسلاميّ. وهكذا بالنسبة للديمقراطيّةِ، وللاشتراكيّةِ الشيوعيّةِ. وفي حال صبغةِ المجتمع بلونٍ معيّنٍ يكونُ قد حُدّدِتْ أفكارُهُ في كلِّ ما يصدُرُ عنهُ، وفي كلّ شيءٍ يُطَبّقهُ. وعلى هذا يكونُ سلوكهُ منبثقاً عن اعتقادهِ ومفهومِهِ. ومن هنا رأينا أنّ العربَ عندما حدّدوا أفكارَهم بحدود الإسلام وصبَغُوا مجتَمَعَهُمْ بصِبْغَتِهِ، قد نهضوا نهضة بلغتْ حدّ الكمالِ؛ وهكذا الغربُ عندما حددَ أفكارَهُ، حقّقَ نَهْضَةً لأبنائهِ، والأمرُ كذلكَ بالنسبةِ لروسيّا؛ فالنهضةُ إذاً مرهونةٌ بتحديدِ الفكرِ، وتحديده هوَ الذي يحقّق النهضةَ. وعندئذٍ ينبثقُ السؤالُ الآتي: أيّ تحديدٍ يحقّقُ نهضةً صحيحةً؟ والجوابُ: كلّ تحديدٍ مبنيّ على الفطرةِ الإنسانيّةِ، يحققُ نهضةً صحيحةً.

مَنْ ينظرِ اليومَ إلى أوضاعِ العالمِ الإسلاميّ، ولاسيّما البلادُ العربيّةُ، يجزم بعدمِ وجودِ أيّةِ نهضةٍ، لأنّ المجتمعَ مشوّشٌ كلّ التشويشِ، ولا يستطيع أحدٌ أن يجزمَ بأنّ المجتمعَ ديمقراطيّ أو اشتراكيّ أو إسلاميّ، مع أنّ جلّ أهلهِ من المسلمينَ، لأنّ الأفرادَ يدينونَ بالإسلامِ ويحكمونَ بنظامٍ ديمقراطيّ ويدعونَ إلى الاشتراكيّةِ.

والمفروضُ على الموجّهينَ التوجيهَ الصحيح وتنقية الأجواءِ، وقيادة الجيلِ الصاعد، في الطريقِ القويمِ، هؤلاءِ الموجهونَ يقرّونَ التشويشَ، فيُصْدِرونَ كتباً، ويلقونَ محاضراتٍ تحتَ عنوانِ: الاشتراكيّة في الإسلام والديمقراطيّة في الإسلامِ، وما أشبه.

ومنْ هنا كانتِ البلادُ الإسلاميةُ بعيدةً كلّ البُعدِ عنِ النّهضةِ، لأنها تركتْ إسلامَها ولم تَعْمَلْ بالاشتراكيّةِ أو الديمقراطيّةِ؛ وبهذا المزج والتعقيدِ، تراهمْ لا يعرِفونَ متى يبدأُونَ، وإذا بدأُوا بشيءٍ لا يعرفون كيفَ ينتهونَ.

الأخْلاق

الشريعةُ الإسلاميّةُ أتتْ على ذكرِ الأنظمةِ ففصلتها تفصيلاً دقيقاً، كأنظمةِ العباداتِ والمعاملاتِ والعقوباتِ، ولكنها لم تجعلْ للأخلاق نظاماً مفصّلاً، بل تراها عالجتْ أحكامَ الأخلاقِ على أساسِ أنها أوامرُ ونواهٍ من اللَّهِ، ولم تجعلْ لها في الفقهِ باباً خاصاً، فلا تجدُ في كتبِ الفقهِ التي تحوي الأحكامَ الشرعيّةَ باباً يُسمّى بابَ الأخلاقِ، ولمْ يُعْنَ الفقهاءُ والمجتهدونَ بأمرِ الأحكامِ الخلقيّةِ في البحثِ والاستنباطِ.

والأخلاقُ لا تؤثرُ في قيامِ المجتمعِ بحالٍ، لأن المجتمعَ يقومُ على أنظمةِ الحياةِ، وتؤثرُ فيهِ الأفكارُ، وأما الخُلُقُ فلا يؤثر في قيام المجتمع ولا في رقيّهِ، بلِ المؤثرُ هوَ العُرْفُ العامّ الناجمُ عنْ مفاهيمِ الحياةِ، والمسيّر للمجتمع ليسَ الخلقُ، بل الأنظمةُ التي تُطبّقُ فيه، والأفكارُ والمشاعرُ التي يحملُها الناسُ؛ والخلقُ ذاتُهُ ناجمٌ عنِ الأفكارِ ونتيجةٌ لتطبيقِ النظامِ، كالصدقِ في البيعِ، فلا تحصلُ فيهِ قيمةٌ خلقيّةٌ، لأنها لم تكن مقصودةً منَ القيامِ بالعملِ، بل كانتْ هذهِ الصفةُ حاصلةً من نتيجةِ العملِ.

لذلكَ فإنّ المسلمَ لا يتصفُ بالصدقِ لذاتِ الصدقِ، بل يتصفُ بهِ لأنّ اللَّهَ أمرَ به، وهوَ ولا ريب، يُحَقّقُ القِيَمَ الخُلقيّةَ.

وعلى ذلك فلا تجوزُ الدعوةُ إلى الأخلاقِ في المجتمعِ، لأنّ الدعوةَ إلى

الأخلاقِ قلبٌ للمفاهيمِ الإسلاميّةِ عنِ الحياةِ، وإبعادُ الناسِ عن تفهّمِ حقيقةِ المجتمعِ ومقوماتهِ، وتخديرٌ لهمْ بالفضائلِ الفرديّةِ، ممّا يؤدي إلى الغفلةِ عنِ الوسائلِ الحقيقةِ لرقيّ الحياةِ.

الدسْتور والقَانون

كلمةُ القانون اصطلاحٌ أجنبيّ؛ ومعناهُ الأمرُ الذي يُصدرهُ الحاكمُ ليسيرَ عليهِ الناسُ.

تعريف القانون: القانونُ هو «الأحكام الخاصة».

تعريف الدستور: الدستورُ هو: «الأحكامُ العامّةُ» أو هو «القانونُ الذي يُحَدّدُ شكلَ الدولةِ ونظامَ الحكم فيها؛ ويبينُ حدودَ اختصاصِ كلِّ سلطةٍ» أو هو «القانونُ الذي ينظمُ السلطةَ العامةَ ويحدد علاقتها بالأفرادِ، ويبين حقوقها وواجباتها، وحقوقهم وواجباتهم».

مَصَادِرُ الدستور وَالقانون

مصادرُ الدستورِ قسمان: **الأول**: هو المنبعُ الذي تفرّعَ منهُ الدستورُ والقانونُ مباشرةً كالعاداتِ والدين وآراءِ الفقهاءِ وأحكامِ المحاكم وقواعدِ العدلِ والإنصافِ، ويسمى هذا المصدرُ بـ «المصدرِ التشريعيّ»؛ مثل دساتيرِ بعضِ الدولِ الغربيّةِ، كأميركا وبريطانيا.

الثاني: المشتقّ منهُ أو الذي نُقِلَ عنهُ الدستورُ أو القانونُ مثل دستور فرنسا ودساتير بعض الدول القائمةِ في العالم الإسلاميّ كمصر وتركيّا والعراق ويسمّى هذا بالمصدر التاريخيّ.

منشأ الدّستور وَالقانون

منشؤهما جمعيّةٌ تأسيسيّةٌ تضعُ الدستورَ، ومجالسُ منتخبةٌ منَ الشعبِ تسنّ القوانينَ لأنّ الشعبَ عندهمْ مصدرُ السلطاتِ؛ والسيادةُ للشعبِ.

وأما الدستورُ والقوانينُ الإسلاميّةُ فإن مصدرها الكتابُ والسنّةُ واجتهادُ المجتهدينَ، والاجتهادُ استنباطُ الأحكامِ الشرعيّةِ وهو حقّ لجميعِ المسلمينَ وفرضُ كفايةٍ عليهم، وللخليفةِ وحده حقُّ تبنيّ الأحكامِ الشرعيّةِ، والسيادةُ في الإسلامِ للشرعِ وحدهُ.

الفَرق بَيْن الحَضارةِ والمَدنيّة

الحضارةُ: هي مجموعةُ المفاهيمِ النابعة من وجهةِ النظرِ إلى الحياةِ.

المدنيّة: هيَ الأشكالُ الماديّةُ للأشياءِ المحسوسة التي تُستعمَلُ في شؤونِ الحياةِ، والمدنيّةُ خاصّةٌ وعامّةٌ، فالمدنيّةُ الغربيّةُ الناشئةُ عنِ العلم والصناعةِ كأدواتِ المُختَبراتِ والآلاتِ الزراعيّةِ والصناعيّةِ ونحوها، والأثاثِ ولوازمِ البيتِ، وما شاكَلَها؛ أشكالٌ مدنيّةٌ عالميّةٌ لا يُراعى في أخذها أيّ شيءٍ، لأنّها ليستْ ناشئةً عنِ الحضارةِ ولا تتعلّقُ بها. وأمّا المدنيّةُ الغربيّةُ الناجمةُ عنِ الحضارةِ الغربيّةِ فلا يجوزُ أخذُها لأنّها تتناقضُ معَ الحضارةِ الإسلاميّةِ في الأساسِ الذي تقومُ عليهِ كلّ المناقضةِ، ولا تتفقُ معها، فالحضارةُ الغربيّةُ تَعتَبرُ صورةَ المرأةِ العاريةِ بكلِّ ما فيها من مفاتن شكْلاً مدنيّاً يتفقُ معَ مفاهيمِها في الحياةِ عنِ المرأةِ. أوْ شكلاً فنيّاً، ولذلك يعتبرها الغربيّ قطعةً فنيّةً يعتزّ بها كشكلٍ مدنيٍّ توفّرَتْ فيها شروطُ الفنّ، ولكنّ هذا الشكلَ يتناقضُ معَ حضارةِ الإسلامِ ويُخالِفُ مفاهيمهُ عن المرأةِ باعتبارها عرضاً يجبُ صيانتُهُ، ولذلكَ يمنعُ هذا التصوير لأنّهُ يُسَبّبُ إثارَةَ الغريزةِ الجنسيّةِ. ويؤدّي إلى فوضويّةِ الأخلاقِ. وكذلكَ إذا أراد المسلمُ أن يبنيَ بيتاً فإنّهُ يراعي فيهِ عدمَ انكشافِ المرأةِ في حالِ تبذّلها فيهِ، كما هوَ الحالُ في خارجِ البيتِ فيُقيمُ حوْلَهُ سوراً، بخلافِ الغربيّ الذي لا يُراعي ذلكَ، بلْ يسيرُ وفقَ حضارتهِ وكلّ ما نتجَ منَ الأشكالِ المدنيّةِ عنِ الحضارةِ الغربيّة كالملابسِ والتماثيلِ ونحوها، يتحرّكُ في إطارِ الحضارةِ

المذكورةِ. وهيَ حضارةٌ تقومُ على أساسِ فصْلِ الدينِ عنِ الحياةِ وإنكارِ أنّ للدينِ أثراً في الحياةِ، أو بعبارةٍ أُخرى. فصل الدّينِ عنِ الدولةِ، وهدف الحياةِ في هذه الحضارة المنفعة. ولذلكَ كانَتِ السعادةُ عندهُمْ إعطاءَ الإنسانِ أكبرَ قسطٍ منَ المُتْعَةِ الجسديّةِ، وتوفيرَ أسبابِها لهُ. ومن هنا كانتْ حضارتُهمْ نفعيّةً بحْتةً لا تقيمُ لغيرها أيّ وزنٍ ولا تعترفُ إلا بنفسها فقطْ، وأما الناحيةُ الرّوحيّةُ فهيَ فرديّةٌ لا شأنَ للجماعةِ بها، وتكادُ تكونُ محصورةً بالكنيسة. وبناءً على ذلكَ كانتِ الأعمالُ الإنسانيّةُ تابعةً لمنظّماتٍ منفصلَةٍ عنِ الدولةِ كمؤسّسةِ الصليبِ الأَحمرِ، والإرساليّاتِ التبشيريّةِ، ولذلكَ لا توجدُ ولا تعرِفُ الحضارةُ الغربيّةُ القيمَ الأخلاقيّةَ أوِ الروحيّةَ أوِ الإنسانيّةَ، بلِ القيَمَ الماديّةَ والنفعيَّةَ فقطْ. وأمّا الحضارةُ الإسلاميّةُ فتقومُ على أساسٍ روحيّ؛ وهو العقيدةُ الإسلاميّةُ. وأمّا تصويرُ الحياةِ في الحضارةِ الإسلاميّةِ، فإنّهُ يتمثّلُ في فلسفةِ الإسلام التي انْبَثَقَتْ عنِ العقيدةِ الإسلاميّةِ، وهي مزْجُ المادّةِ بالرّوحِ، أيْ جعلُ الأَعمالِ مُسَيّرَةً بأوامرِ الله ونواهيهِ. فالعملُ الإنسانيّ مادّةٌ، وإدراكُ الإنسانِ صلتَهُ بالله حينَ قيامهِ بالعملِ منْ حيثُ كونُه حلالاً أو حراماً هو الرّوحُ، وبذلكَ تمتزجُ المادّةُ بالرّوحِ. وبناءً على ذلكَ كانتْ أوامرُ الله ونواهيهِ، هيَ المحرّكَ لأعمالِ المسلم، وهيَ أعمالُهُ الخاضعةُ لطَلَبِ الله نهْياً كانَ أو أمراً، ولا علاقَة لذلكَ بالنفعيّةِ. أمّا القَصْدُ منَ القيامِ بالعملِ نفسهِ فلا يتعدّى القيمةَ التي يُراعى تحقيقها حينَ القيامِ بالعملِ. والقيمةُ مختلفةٌ باختلافِ العملِ؛ فقد تكونُ ماديّةً كالتجارةِ بقصدِ الرِّبحِ، والتجارةُ عملٌ ماديٌّ يسيرُهُ إدراكُهُ القائمُ على صلَة بالله حسبَ أوامرِهِ ونواهيهِ ابتغاءَ رضوانِهِ سُبحانهُ وتعالى. والقيمةُ التي يُراعى تحقيقها منَ القيامِ بالعملِ هي الرّبْحُ، وهوَ قيمةٌ ماديّةٌ، وقد تكون القيمةُ رُوحيّةً كالحجِّ والصّيامِ والصّلاةِ، وقدْ تكونُ أخلاقيّةً كالأمانةِ والصّدقِ والوَفاءِ، وقدْ تكونُ إنسانيّةً كإغاثةِ الملْهوفِ. وأمّا السعادة فإن الإسلام جعل لها معنى حقيقياً في نظر المسلمين.

فبعد أن كانت السعادةُ عندَ الناسِ إشباعَ الجوعِ وإعطاءَ الجسدِ متعَةً، صارت السعادةُ هي نوالَ رضوانِ الله، لأن السعادةَ هي الطمأنينةُ الدائمةُ للإنسان،

وهي لا تتأثر بالملذات ولا بالشهوات، وإنما تتأثر بنوال رضوان رب العالمين.

وهكذا فإن الإسلام أثّر في وجهة نظر الشعوب الذين اعتنقوه من حيث الاعتقاد، ومن حيث الأعمال التي يقومون بها في هذه الحياة، وغيّر مراتب الأشياء فرفع من مرتبة أشياء وخفض مرتبة أخرى، فبعد أن كانت الحياة هي أعلى مرتبة عند الإنسان، والمبدأ هو أقل مرتبة منها، قلب هذه المراتب، فجعل المبدأ في المرتبة الأولى، لأنه أغلى قيمة من الحياة؛ وبذلك وضعت الأشياء في المراتب اللائقة بها، فصارت الحياةُ سامية وصار المسلمُ يشعُرُ بالطمأنينة الدائمة. وبذلك تغيرت المثل العليا عند الناس، فبعد أن كانت لتلك الشعوب مثل عليا متعددة، متغيرة، صار لهم مثل أعلى واحد ثابت، وتبعاً لتغيّرِ المثل العليا عند الشعوبِ والأممِ تغيّرتْ معاني الأشياءِ عندهم عما كانتْ عليه، وتغير مفهومُ الفضائلِ. فالشجاعةُ الشخصيةُ، والشهامةُ الفردية، والمناصرة العصبية، والتفاخر بالأموالِ والأحساب والكرم إلى حدِّ الإسرافِ، والإخلاصُ للقوم، والقسوةُ في الانتقام والأخذُ بالثأر، وما شاكل. كل هذا كان من أصولِ الفضائلِ عند العرب. فلما جاء الإسلامُ لم يتركْها كما هي عليه، بل جعلها صفاتٍ يتصف الإنسانُ بها إجابةً لأمرِهِ تعالى، لا لذاتِ هذه الفضائل، ولا لما فيها من منافعَ، ولا لما تجره من مفاخرَ، ولا لأنها عاداتٌ وتقاليدُ وتراثٌ ينبغي أن يحافظَ عليه. ثم جعل الخضوع لله ولأوامرِهِ ونواهيهِ أصلاً لكلِّ الفضائلِ؛ فأوجب إخضاعَ منافعِ الفردِ والقبيلةِ والشعبِ والأمةِ لأوامرِ الإسلام.

وهكذا نقل الإسلامُ عقليةَ الشعوبِ التي اعتنقته، كما نقل نفسيتَهُمْ؛ فأصبحوا، بعدَ دخولِهِمْ في الإسلام، غيرَهُمْ قبلَ دخولِهِ. ثم صاروا يعرفون أن للحياة معنًى خاصّاً هو السموُّ والكمال، فأضحى لهم مثلٌ أعلى واحدٌ ثابتٌ هو رضوان الله سبحانه وتعالى. وأيقنوا أنَّ نيلَ هذا المثلِ الأعلى، هو السعادةُ. وليستْ إشباعَ جوعِ الإنسانِ، لأن إشباعَهُ لازمٌ للمحافظةِ على ذاتهِ ولا علاقةَ لذلكَ بالسّعادةِ، وهذا هو الأساسُ الذي يقومُ عليهِ كما أنّهُ الأساسُ للحضارة

الإسلاميّةِ. ونظرةٌ سريعةٌ للحضارةِ الغربيّةِ تُرينا أنّها عاجزةٌ عنْ ضمانِ السعادةِ للإنسانيّةِ والطمأنينةِ، بلْ إنّها على العكسِ منْ ذلك سبّبَتِ الشّقاءَ الذي يتقلّبُ فيهِ عالمُ اليومِ ويسيرُ على أشواكهِ، ويصْطلي بنارهِ.

والحضارةُ التي تقفُ في وجهِ الفِطرَةِ الإنسانيّةِ، فَتَفْصِلُ الدينَ عنِ الدولةِ، ولا تُقيمُ للناحيةِ الرّوحيّةِ وزْناً في الحياةِ العامّةِ، وتحصرُ الحياةَ بالمنافِعِ الماديّةِ، لا تُنْتِجُ إلا شقاءً وقَلَقاً دائمينِ، فما دامتِ المنفعةُ هيَ الأساس، فالتنازعُ عليها طبيعيّ، والنضالُ في سبيلها طبيعيّ، والاعتمادُ على القوّةِ في إقامةِ الصِّلاتِ بينَ البشرِ طبيعيّ، ولذلكَ يبقى الاستعمارُ قائماً في طبيعةِ هذهِ الحضارةِ وأهلها ما دامتِ المنفعةُ وحدها أساسَ الحياةِ. نظرةٌ أُخرى إلى الحضارةِ الإسلاميّةِ التي سيطرتْ على العالم منذُ القرْنِ السادسِ الميلاديّ حتى أواخرِ القرنِ الثامنِ عشر تُرينا أنها لمْ تكُنْ مستعمِرَةً ولا الاستعمارُ منْ طبعِها لأنّها لمْ تُفَرّقْ بينَ المسلمينَ وغيرِهِمْ، وقدْ ضَمِنَتِ العدالةَ لجميعِ الشعوبِ التي دانتْ لها طولَ مُدّةِ حُكْمِها لأنّها حضارَةٌ تقومُ على الأساسِ الروحيّ الذي يحقّقُ جميعَ القيمِ من ماديّةٍ وروحيّةٍ وأخلاقيّةٍ وإنسانيّةٍ.

فعلى العالم أن يتمثّلَ بهذهِ الحضارةِ لأنّها قادرةٌ على حلّ الأزَماتِ القائمةِ كلّها، وهيَ تكفلُ الرّفاهيّةَ للناسِ جميعاً.

ألمْ يَأنِ للعالمِ اليومَ أنْ يثوبَ إلى رشدِهِ ويتوبَ إلى بارئهِ فيعودَ ويتمسّكَ بهذِهِ الحضارةِ كما تمسّكَ بها منْ قبل ما دامتْ قادرةً على حلِّ جميع أزَماتِهِ المُعَقّدَةِ.

عُلوم النفسِ والاجتِماع والتربيَة

لدى الناسِ تشابكٌ بينَ الأفكارِ الاستنتاجيّةِ المُستمدّةِ منَ الطريقةِ العقليّةِ، والأفكارِ العلميّةِ المستمدّةِ منَ الطريقةِ العلميّةِ. وبناءً على هذا التشابكِ يعتبرونَ الأبحاثَ في النفسِ والاجتماعِ والتربيةِ علْماً، ويعتبرونَ أفكارَها أفكاراً علميّةً. لأنّها قامَتْ على ملاحظاتٍ جرَى تتبّعها على الأطفالِ في ظروفٍ مختلفةٍ وأعْمارٍ مختلفةٍ. أوْ على جماعاتٍ مختلفةٍ، في ظروفٍ مختلفةٍ، أو على أعمالٍ مختلفةٍ لأشخاصٍ مختلفينَ في ظروفٍ مختلفةٍ، فسمّوا تَكرارَ هذه الملاحظاتِ تجاربَ. والحقيقةُ أنّ أفكارَ علومِ النّفسِ، والاجتماعِ، والتربيةِ، ليْسَتْ أفكاراً علميّةً، لأنّ التجاربَ العلميّةَ هيَ إخضاعُ المادّةِ لظروفٍ وعواملَ غيرِ ظروفها وعوامِلِها الأصليّةِ، ثمّ ملاحظة أثرِ هذا الإخضاعِ، أي إجراءُ التجارب على نفسِ المادّة كتجاربِ الطبيعيةِ والكيمياءِ.

أمّا ملاحظةُ الشيءِ في أوقاتٍ وأحوالٍ مختلفةٍ كملاحظةِ الطّفلِ مثلاً في أحوالٍ وأعمارٍ مختلفةٍ، وملاحظةِ الجماعاتِ في بلدانٍ وظروفٍ مختلفةٍ، فلا تدخلُ في بحثِ التجاربِ العلميّةِ، ولا يُعتبرُ طريقةً علميّةً، بل ملاحظةً وتكرارَ ملاحظةٍ واستنتاجٍ فحسب؛ ولذلك طريقة عقليّة، وعلى هذا فإن أفكار ما يسمى علم النفس وعلم الاجتماع وعلوم التربية أفكار عقلية، تدخلُ في الثقافةِ، ولا تدخلُ في العلمِ.

على أنّ علومَ النفسِ والاجتماعِ والتربيةِ، أمورٌ ظنيّةٌ قابلةٌ للخطإ. وليستْ منَ الأمورِ القطعيَّةِ، فلا يصحّ أنْ تُتّخذَ أساساً للحُكْم على الأشياءِ، ولا يجوزُ أن يُسْتَدلّ بها على صحةِ الأشياءِ، أو عدمِ صحّتِها، لأنها ليستْ من قبيلِ الحقائقِ العلميّةِ، أو القوانينِ العلميّةِ؛ بلْ هيَ معارف ظنيّة. وهي، وإنْ تُوصّل إليها بالطريقةِ العقليّةِ، ولكنّها ليستْ من قبيلِ الحكمِ بوجودِ الأشياءِ، بلْ من قبيلِ الحكمِ على حقيقةِ الشيءِ. وهذا الحكمُ ظنيّ قطعاً، فيهِ قابليّةُ الخطإ.

على أن هذه المعارفَ الثلاثَ: علوم النفس، والاجتماع، والتربية، مبنيّة على أُسسٍ مغْلوطةٍ، وهذا ما جعل كثيراً من الأفكارِ التي احتوتها، أفكاراً مغلوطةً، لأنّ علمَ النفسِ مبنيّ في جملتهِ على نظرتهِ للغرائزِ وللدماغ، حيثُ ينظرُ إلى أنّ في الإنسان غرائزَ كثيرةً، منها ما اكتُشِفَ ومنها ما لم يُكتشفْ، وبنى علماءُ النفسِ على هذهِ النظرةِ للغرائزِ نظرياتٍ خاطئةً، فكان ذلكَ من الأسبابِ التي أدّتْ إلى الخطإ في كثيرٍ من الأفكارِ الموجودةِ في علم النفسِ. أمّا الدّماغُ، فعِلْمُ النفسِ يعتبرُهُ مُقَسّماً إلى مناطقَ، وكلّ منطقة لها قابليّةٌ خاصّةٌ، وفي بعضِ الأدمغةِ قابليّاتٌ ليستْ موجودةً في أدمغةٍ أُخرى، وبناءً على ذلكَ فإنّ بعضَ الناسِ فيهم قابليّةٌ لفَهْم اللغاتِ، وليس فيهم قابليّةٌ لفَهْم الرياضياتِ، وعلى العكسِ. وهكذا بُنِيَتْ هذهِ النظرةُ الخاطئةُ على نظريّاتٍ خاطئةٍ.

والحقيقةُ في هذا كلّهِ: أنّ المشاهدَ بالحسّ من تتبّعِ الرّجْعِ، أو ردِّ الفعلِ، أنّ في الإنسانِ طاقةً حيويّةً لها مظهرانِ:

المظهر الأول: يَتَمَثّلُ في الحاجاتِ العضويّةِ، كالجوعِ والعطشِ وقضاءِ الحاجةِ.

المظهر الثاني: يتمثّلُ في الغرائز الثلاثِ: التدينِ، والنوع، وغريزةِ البقاءِ؛ وهذهِ الغرائزُ هيَ الشعورُ بالعجزِ، والشعورُ ببقاءِ النوعِ، وببقاء الذاتِ، ولا يوجدُ غيرُ ذلكَ. وما عدا هذا يكونُ مظاهرَ لهذهِ الغرائزِ فقط.

وأمّا منْ ناحيةِ الدماغِ فالحقيقة أنّهُ واحدٌ، وأنّ تفاوتَ الأفكارِ واختلافَها،

تابعٌ لتفاوُتِ المحسوساتِ والمعلوماتِ السابقةِ واختلافها، ولقوّةِ الرّبطِ، ولا توجَدُ في دماغٍ قابليّةٌ لا توجدُ في الآخرِ، بل في جميعِ الأدمغةِ قابليّة التفكير في كلّ شيءٍ، والأدمغةُ تتفاوتُ في قوةِ الرّبطِ وفي قوّةِ الإحساسِ، كما تتفاوتُ الحواسّ الخمسُ قوّةً وضعفاً.

ولذلكَ يمكنُ إعطاءُ كلِّ فرْدٍ معلوماتٍ، وفيهِ قابليّةٌ لهضمِها، ولا أساسَ لما جاءَ في علمِ النّفسِ منَ القابليّاتِ للأدمغةِ.

بناءً على ذلكَ فاعتبارُ علمِ النفسِ للغرائزِ والدماغِ هو اعتبارٌ خاطئٌ. أدّى إلى خطإِ النظريّاتِ التي بنيتْ على أساسِها.

علم الاجتِماع

أمّا علمُ الاجتماع فمبنيّ في جملتهِ على نظرتهِ للفردِ والمجتمعِ، إنها مبنيّةٌ على الفِطْرَةِ الفرديّةِ. ولهذا تنتقلُ من الفردِ إلى الأسرةِ، وإلى الجماعةِ، وإلى المجتمعِ، على اعتبارِ أَنّ المجتمعَ مكوّنٌ من أفرادٍ، ولهذا تَعتبرُ المجتمعاتُ منفصلةً، وما يصلحُ لمجتمعٍ لا يصلحُ لآخر، وبنى علماءُ الاجتماعِ على هذه النظرةِ نظريّاتٍ خاطئةً، وكانَ ذلكَ هوَ السبب الرئيسيّ الذي أدّى إلى الخطإِ في نظراتِ علمِ الاجتماعِ.

وأمّا ما جاءَ في علمِ الاجتماعِ عنِ الجماعةِ من أنّ الجماعةَ أسرعُ إدراكاً للأمورِ وأقوى إثارةً للمشاعرِ منَ الفردِ الواحدِ. فصحّةُ هذا القولِ لمْ تأتِ من ناحيةِ النظرةِ إلى المجتمعِ، وإنما أَتَتْ منْ حيثُ غلبةُ المعلوماتِ الكثيرةِ المتكرّرةِ على المعلوماتِ الفرديّةِ.

كلّ ما بُنيَ إذاً على النظرةِ إلى المجتمعِ فاسدٌ، وما صحّ منهُ تأتي صحتهُ من كونهِ ناتجاً عن سببٍ آخرَ، لا عنِ النظرةِ إلى المجتمعِ، وعليه فإنّ علمَ الاجتماعِ فاسدٌ، لأنّهُ مبنيّ على نظرةٍ فاسدةٍ، وهيَ النظرةُ إلى المجتمعِ والفردِ.

عُلوم التربيّة

علومُ التربيةِ مبنيّةٌ على «علم النفسِ»، ومتأثّرةٌ بنظريّاتِ علم الاجتماعِ بعدما لوحِظَتْ أعمالُ الأفرادِ وأحوالُ الأطفالِ مما جعلَ الصحيحَ يختَلطُ بالفاسدِ فيها، وما بنيَ على علم النفس، وتأثّر بعلمِ الاجتماعِ فهوَ فاسدٌ.

وفسادهُ أدّى إلى الوقوع بأفكارٍ تربويّةٍ فاسدةٍ، أدّتْ إلى فسادِ مناهج التعليمِ وطرقهِ. فاعتبارُ الطفل غيرَ قابلٍ لبعض العلوم، وقابلاً للبعضِ الآخرِ هوَ اعتبارٌ فاسدٌ. ولذلك كانَ تقسيمُ التعليمِ إلى علميّ وأدبيّ تقسيماً فاسداً. وقد أدّى إلى حرمانِ الكثيرينَ منْ تعلّمِ بعضِ العلومِ وحرمانِ الكثيرين منْ مواصلةِ التعليمِ.

أمّا ما بُنيَ من علوم التربيةِ على ملاحظةِ الأطفالِ، وأعمالِ الأفرادِ في ظروفٍ وأحوالٍ مختلفةٍ، فما كانَ منها مُوافقاً للواقع، كالتعبِ والرّاحةِ والنشاطِ الذهنيّ وما شاكلَ ذلكَ، كانَ صحيحاً في جملتهِ، وما كانَ منها غيرَ موافقٍ للواقعِ، لتقسيمِ السنَةِ إلى ثلاثةِ فصولٍ، وإعطاءِ أربعةِ أشهرٍ عطلةً للتلميذِ، والامتحاناتِ وما شاكلها، فإنّهُ خطأ في جملتهِ.

ومنْ هنا جاءَ خطَأُ النظريّاتِ التربويّةِ، وفسادُ علومِ التربيةِ في جملتها، ولا سيّما ما بُنيَ على علمِ النفسِ، وتأثَّرَ بعلمِ الاجتماعِ.

العمَل برأي الأكثرية ومتى يجوز

أيجبُ الأخذُ برأي الأكثريّةِ بقطعِ النّظرِ عن كونهِ صواباً أو خطأ؟ أمْ يجبُ الأخذُ بالرأي الصوابِ بقطعِ النظرِ عن كونهِ رأيَ الأكثريّةِ أو الأقليّةِ أو الواحدِ؟

ولمعرفةِ الجوابِ على ذلكَ يتحتّمُ فَهْمُ واقعِ الرأي، وفَهْمُ الأدلّةِ الشرعيّةِ التفصيليّةِ الواردةِ في أخذِ الرأي، وتطبيق الأدلّةِ على واقِع الرأي تطبيقاً تشريعيّاً.

واقعُ الآراءِ في العالم، لا يخرجُ عن أربعةٍ لا خامسَ لها؛ وكلّ رأي في الدنيا يكونُ إمّا واحداً من هذهِ الآراءِ، أو متفرّعاً عن أحدها، أوْ مندرجاً تحتَ واحدٍ منها، وهذه الآراءُ الأربعةُ هيَ:

١ ـ أن يكونَ الرأيُ حكماً شرعيّاً، أي رأياً تشريعيّاً.

٢ ـ أن يكونَ تعريفاً لأمرٍ منَ الأمورِ، إمّا تعريفاً شرعيّاً، لتعريفِ الحكم الشرعيّ ما هوَ، أو تعريفاً لواقعٍ كتعريفِ العقلِ، وتعريفِ المجتمعِ، وما شاكلَ ذلكَ.

٣ ـ أنْ يكونَ رأياً يدلّ على فكرٍ في موضوعٍ، أو على فكرٍ في أمرٍ فنيٍّ، يدركُهُ ذوو الاختصاصِ.

٤ ـ أنْ يكونَ رأياً يُرشِدُ إلى عملٍ من الأعمالِ للقيامِ بهِ.

هذهِ هي الآراءُ في الدّنيا، وهذا هو واقعها.

والسؤالُ الذي يطرحُ نفسهُ: هل يُرَجّحُ رأيُ الأكثريّةِ دونَ النظرِ إلى الصّوابِ والخطإ، أم يؤخذُ بالصّوابِ وإن خالفَ رأيَ الأكثريّة؟ حتى نصِلَ إلى الجوابِ لا بدّ أنْ نستعرضَ الأدلّةَ التي وردت في القرآنِ الكريمِ والحديثِ الشريفِ أوّلاً، ثمّ نطبّقُ هذه الأدلّةَ على هذهِ الآراءِ.

نجدُ أن الرسولَ ﷺ قد جمعَ يومَ معركةِ أُحُدٍ أهْلَ الرأيِ منَ المسلمينَ، ورأى بعْدَ المشورَةِ أن يَتَحَصَّنُوا بالمدينةِ، وأن يتركوا قريشاً خارجَها، وكانَ ذلكَ رأي كبارِ الصحابةِ، بينما كان رأيُ الفتيانِ ذوي الحميّةِ مهاجمة العدوّ وملاقاته قبلَ وصولهِ إلى المدينة.

وكانتِ الكثرةُ بجانبِ الفتيانِ، فنزلَ الرسولُ عندَ رأيهمْ، واتّبعَ رأيَ الأكثريّةِ، وعملَ بهِ وتركَ رأيهُ، ورأيَ كبارِ الصّحابةِ لأنّهمْ أقليّة. إلا أننا نراهُ نزلَ عندَ رأيِ الواحدِ، واكتفى بهِ حينَ وجدَ الصوابَ بجانبهِ. وكانَ ذلكَ حينَ نزلَ، ونزلَ المسلمونَ معه، عند أدنى ماءِ بدر، لم يرضَ الحُبابُ بنُ المنذر بهذا المنزلِ، وقال للرسول:

«يا رسولَ الله أرأيتَ هذا المنزلَ، أمنزلاً أنْزَلَكهُ اللَّهُ، ليس لنا أن نتعدّاه ولا نُقَصِّرَ عنهُ، أمْ هو الرّأيُ والحربُ والمكيدةُ؟

قالَ الرسولُ ﷺ:

بل هوَ الحرْبُ والرأيُ والمكيدةُ؛ فقالَ يا رسولَ اللَّهِ، إنّ هذا ليسَ بمنزلٍ، ثمّ أشارَ إلى مكانٍ. وما لبثَ الرسولُ أنْ قامَ ومَنْ معهُ واتّبَعَ رأيَ الحباب.

ونرى الرسولَ في غزوةِ الحُدَيْبِيَةِ تمسّكَ برأيهِ وحدهُ، ولم يأخذْ برأي أبي بكرٍ وعمر وقال لهما: «إنّي عبْدُ اللَّهِ ورسوله وَلَنْ أُخالفَهُ ولَنْ يُضَيّعَني».

من ذلكَ نرى أن الرسولَ تمسكَ برأيهِ مرّةً، وتخلّى عنهُ مرّةً، ونزلَ عندَ رأي الأكثريّةِ مرّةً أُخرى.

وإذا طبّقنا الأحكامَ الثلاثةَ التي استنبطتْ منْ فعلِ الرسولِ وقولهِ على واقعِ الآراءِ في العالمِ اليومَ، نجدُ ما يلي:

١ ـ الحكْمُ الشرعيّ ترجحُ فيهِ قوّةُ الدليلِ فقط، لأنّ الرسولَ ﷺ، رجّحَ ما نزلَ من الوحي، ورفضَ غيرَهُ رفضاً قاطعاً، ولذلكَ قالَ: «إني عبدُ اللَّهِ ورسوله، ولنْ أُخالِفَ أمرهُ».

٢ ـ إنّ التعريفَ إذا كانَ جامعاً مانعاً أي محيطاً بكلِّ شيءٍ بحيثُ لا يستطيعُ أحدٌ أن ينقص منهُ شيئاً ولا يزيد عليهِ شيئاً، فهذا الذي يجبُ أن يؤخذ من أي جهةٍ كانت لأنهُ وصفٌ للواقع.

٣ ـ الرأي الذي يدلّ على فكرٍ في موضوعٍ يُرَجّحُ فيهِ جانبُ الصّوابِ وذلكَ كمسألةِ النهضةِ مثلاً.

أتكونُ بالرقيّ الفكريّ أو الاقتصاديّ؟.

هلِ الوضعُ الداخليّ والموقفُ الدوليّ مؤاتٍ للقيام بأعمالٍ سياسيّةٍ أو بأعمالٍ عسكريّةٍ معَ الأعمالِ السياسيةِ، أم لا؟ إنّ هذا كلّهُ يرجَع فيهِ إلى الصّوابِ إذ مهما كانَ نوعهُ، يدخل تحتَ قولِ الرسولِ ﷺ: «بلْ هو الرأيُ والحربُ والمكيدةُ».

ومثلُهُ الرأيُ الفنيّ، لأنّ الرسولَ حينَ رجعَ إلى رأي الحباب بن المنذر كانَ الحبابُ عليماً بذلكَ المكانِ، فرجعَ إليهِ لخبرتهِ، ولذلكَ يُرْجَعُ بالرأي الفنيّ إلى الصّوابِ.

٤ ـ إنّ الرأيَ الذي يُرشِدُ إلى القيام بعملٍ منَ الأعمالِ، يُرجّحُ فيهِ رأيُ الأكثريّة، لأنّهُ ﷺ، نزلَ هوَ وكبارُ الصحابةِ عندَ رأي الأكثريّةِ.

كلّ رأي يُرشدُ إلى القيام بعملٍ منَ الأعمالِ يُرَجّحُ فيهِ جانبُ الأكثريّةِ، كانتخابِ رئيسٍ أو عزلِ والٍ أو إقرارِ مشروعٍ، أو ما شاكلَ ذلك ففي مثلِ ذلك يكونُ رأيُ الأكثريّةِ مُلزِماً بغضِّ النظرِ عن كونهِ صواباً أمْ لا.

وعلى ذلكَ يكونُ الرأيُ الذي يُرَجّحُ فيهِ جانبُ الأكثريّةِ محصوراً في نوعٍ واحدٍ من أنواع الأعمالِ الموجودةِ في العالمِ، وهو الرأيُ الذي يبحثُ في العملِ من أجلِ القيامِ بهِ.

لذلكَ يتبيّنُ أنّ هنالكَ فَرْقاً بينَ الرأي الذي يؤدّي إلى فكرٍ والذي يؤدّي إلى عملٍ.

هذا هوَ حكمُ الشرعِ في الأكثريّةِ، وهذا الحكمُ يخالفُ الأحكامَ القائمةَ كلّ المخالفةِ، وحُكمُ اللَّهِ هذا في أخذِ الرأي، وحدهُ هو الحقّ، وما عداهُ باطلٌ لا يجوزُ الأَخْذُ بهِ. وخلاصة الأمر أن الدين الإسلاميّ بنصوصهِ ووقائعهِ لا يدل على احترام رأي الأكثريّةِ إذا لم يكنْ متفقاً مع الشرع. وما ذكرناهُ من نزول النبي على رأي الأكثريّةِ تارة ورأي الواحد أُخرى، دليلٌ على صحّةِ ما نقولهُ. ومهمة الشرعِ أَولاً وأخيراً اتباعُ الحقِّ وتقديسه في أي جانبٍ كان. ولكن الشائع اليوم أن رأي الأكثريّةِ محترم وافقَ الشرعَ أو خالفهُ. وما يتقبّلهُ المجتمعُ منَ الأوضاعِ الفاسدةِ التي أقرّتها الأكثريّةُ دليلٌ على ذلكَ.

الأشياء وَالأفعال

الأشياءُ غيرُ الأفعالِ. فالأشياءُ هيَ الموادّ التي يتصرّفُ فيها الإنسانُ بأفعالِهِ، وأمّا الأفعالُ فهيَ ما يقومُ بهِ الإنسانُ من تصرّفاتٍ فعليّةٍ أوْ قوليّةٍ لإشباعِ حاجاتهِ العضويّةِ. والأفعالُ لا بُدّ أنْ تكونَ متعلقةً بأشياءَ تُسْتَعْمَلُ لتنفيذِ الفعلِ الذي أرادَ بهِ الإشباعَ. فالأكلُ والشربُ والمشيُ وما شاكلَ ذلكَ أفعالٌ. وتصرّفاتٌ فعليّةٌ.

والبيعُ والإجارةُ والوكالةُ والكفالةُ والشراكةُ، وما شاكلَ ذلكَ أفعالٌ وتصرّفاتٌ قوليّةٌ.

فالشارعُ أباحَ الأشياءَ جميعَهَا بمعنى أنّهُ أحلّهَا. والإباحةُ في الأشياءِ معناها الحلالُ وهوَ ضدّ الحرام. فإذا نصّ على حُرمَةِ بعضِها كان هذا البعضُ مُستثنى مما أُبيحَ في الأصلِ. فالحلّ والحرمةُ بالنسبةِ للأشياءِ وصفٌ لها. وليسَ للأشياءِ غيرِها أيّ وصْفٍ شرعيٍّ. ولا تحتاجُ إباحةُ الشيءِ، أيْ كونُهُ حلالاً، إلى دليلٍ؛ لأنّ الدليلَ العامَ في النصوصِ أباحَ جمعَ الأشياءِ. كقولهِ تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾[1] وقولُهُ تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ﴾[2].

(١) سورة الأعراف، الآية: ٣٢.

(٢) سورة النحل، الآية: ١١٥.

وقالَ: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلۡسِنَتُكُمُ ٱلۡكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٞ وَهَٰذَا حَرَامٞ﴾[1] وهذا التحليلُ والتحريمُ منْ شأنِ الله وحده، وليس لأحدٍ أنْ يشْركَهُ فيهِ؛ وكلّ مَنْ يُعْطي رأياً مِنْ عنده فهوَ آثمٌ معتدٍ مفترٍ على الله.

(١) سورة النحل، الآية: ١١٦.

الشركاتُ الرأسمالية

الشّركةُ في النّظامِ الرأسماليّ عَقْدٌ يَلْتزِمُ بمُقْتضاهُ شخصانِ أوْ أكثرُ بأنْ يُساهِمَ كلّ منهُما في مشروعٍ ماليّ بتقديمِ حصّةٍ منْ مالٍ أوْ عَمَلٍ لاقتسامِ ما قَدْ ينْشَأُ عنْ هذا المشروعِ منْ ربحٍ أوْ خسارَةٍ. وهيَ قسمان: شركاتُ الأشخاصِ وشركاتُ الأموالِ.

١ ـ شركاتُ الأشخاصِ يدخُلُ فيها العنصرُ الشخصيّ، ويكونُ لهُ أثَرٌ في الشركةِ، وفي تقديرِ الحِصَصِ وذلكَ كشركاتِ التضامُنِ، وشركاتِ التوصيةِ البسيطةِ.

٢ ـ شركاتُ الأموالِ لا يكونُ فيها للعنصرِ الشخصيّ أيّ وجودٍ، ولا أيّ اعتبارٍ أو أيّ أثرٍ، بلْ هيَ قائمةٌ على انتفاءِ وجودِ العنصرِ الشخصيّ، وانفرادِ العُنصرِ الماليّ فقطْ في تكوينِ الشركةِ في سيرِها، وذلكَ كشركاتِ المُساهمةِ وشركاتِ التوصيةِ بالأسهمِ.

شركة التضامُن

هيَ عَقْدٌ بينَ شخصينِ أو أكثرَ يتّفقانِ فيهِ على الاتجارِ معاً بعُنوانٍ مخصوصٍ، ويلتزمُ جميعُ أعضائِها بديونِ الشركةِ على جميعِ أموالِهِمْ بالتضامُنِ منْ غيرِ قيدٍ وحَدٍّ. لذلكَ لا يمكنُ أنْ يتنازَلَ أيّ شريكٍ عنْ حقوقِهِ في الشركةِ لغيرِهِ إلاّ إذا وافقَ باقي الشركاءِ. وتنحلّ الشركةُ بموتِ أحَد الشركاءِ أو الحجرِ

عليهِ أو إفلاسِهِ إذا لمْ يكنْ هناكَ اتّفاقٌ يُخالفُ ذلكَ. وأعضاءُ هذهِ الشركةِ متضامنونَ في تعهداتِها أمامَ الغيرِ. . في جميعِ تعهّداتِ الشركةِ.

ومسؤوليّتهم في ذلكَ غيرُ محدودةٍ فكلّ شريكٍ مطالَبٌ بأداءِ جميعِ ديونِ الشركةِ لا منْ أموالها فحسْب، بل منْ أموالهِ أيضاً، فعلَيْهِ أن يوفيَ بأموالهِ الخاصّةِ ما نَقصَ من ديونِ الشركةِ بعدَ نفادِ مالِها، ولا تَسْمَحُ هذهِ الشركةِ باتّساعِ المشروعِ، ويتمّ تكوينُها منْ أشخاصٍ قلائلَ يثِقُ كلّ منهم بالآخرِ، ويعرفُهُ معرفةً جيّدةً. وأهمّ اعتبارٍ فيها شخصيّةُ الشريك لا منْ حيثُ كونه بدَناً فقطْ، بلْ منْ حيثُ مركزُهُ وتأثيرُهُ في المجتمعِ. وهذهِ الشركةُ فاسدةٌ لأنّ الشروطَ التي تنصّ عليها تُخالفُ شروطَ الشركاتِ في الإسلام، لأنّ الحكمَ الشرعيّ لا يشترطُ في الشريكِ إلاّ أنْ يكونَ جائزَ التصرّفِ، وأنّ للشركةِ أنْ توسّعَ أعمالها، فإذا اتفقَ الشركاءُ على توسيعِها إمّا بزيادةِ رأسمالِهِمْ أوْ بإضافةِ شُرَكاءَ آخرينَ، فهمْ مُطْلَقو التصرّفِ يفعلونَ ما يشاؤونَ لأنّ الشريكَ غيرُ مسؤولٍ في الشركةِ شخصيّاً إلا بنسبةِ ما له منْ حصّةٍ فيها. ولأنّ لهُ الحقّ أنْ يترُكَ الشركةَ في أيّ وقتٍ يُريدُ دُونَ حاجةٍ لمُوافَقَةِ الشركاء. والشركَةُ لا تنحلّ بموتِ أحدِ الشركاء، أوِ الحجْرِ عليهِ. بلْ تَنْفَسِخُ شرَاكَتُهُ هوَ وحدَهُ، وتبقى شراكَةُ باقي الشركَاءِ إذا كانتْ مؤلّفَةً من أكثر من اثنين. هذهِ هي الشروطُ الشرعِيّةُ. فاشتراطُ شركةِ التضامنِ يُخالفُ هذهِ الشروط بلْ يُناقِضُها ويجعلُها شركةً فاسدةً ولا يجوزُ الاشتراكُ بها شرعاً.

الشركاتُ المُساهِمة

المالُ هوَ كلّ ما يُتَمَوّلُ عروضاً كانَ أوْ نقداً. والنقدُ أداةٌ لتبادُلِ المالِ. وحصوله متوقّفٌ على جُهْدِ الإنسانِ، فالجهدُ هوَ الأصْلُ والأساسُ، ولذلكَ لمْ يكنْ بُدّ مِنْ تقديرِ ذلكَ الجُهْدِ المبْذُولِ في الحصولِ عليهِ. فتقديرُ المالِ مُتوقّفٌ على تقدير جُهْدِ العاملِ واعتبارِهِ أصْلاً، ولكنْ لمّا كانَ النظامُ الرأسماليّ مبنيّاً على حريّةِ التملّكِ وبالتالي مبنياً على استغلالِ الإنسانِ للإنسانِ، كانتْ نظرتُهُ في تقديرِ المالِ خاليةً منِ اعتبارِ الجُهْدِ الإنسانيّ، يتساوى في ذلك تقديرُ الأجراءِ أو تنميةُ

المُلْكِ، ولذلكَ كانَ الاعتبارُ للمالِ لا للجُهدِ الإنسانيّ. وسرى هذا الاعتبارُ في جميعِ المُعاملاتِ حتى صارَ من الطبيعيّ عندَهُمْ أنْ يكونَ البحثُ في رأسِ المالِ في الوقتِ الذي أُهْمِلَ جُهْدُ الإنسانِ إذا استثنينا القدرَ الذي يمكّنُ منْ بحثِ رؤوسِ الأموالِ واسْتغلالها. ويتضحُ ذلكَ في الشركاتِ الرأسماليّةِ، فإنّها اشتراكٌ برأسِ المالِ في شكلِ شركاتٍ لا في شركات حقيقيّةٍ. وقد افْتنّوا في أنواعِ الشركاتِ افْتناناً يُؤدي إلى سيطرةِ رؤوسِ الأموالِ، واستغلالِ جُهْدِ الإنسانِ. ومنْ أهمّ الشركاتِ الرأسماليّة الفاشيةِ في بلادنا الشركاتُ المُساهمةُ.

والأصْل في الشركاتِ المساهمةِ أنّ انتشارَ الإنتاجِ الآليّ، وما ترتّبَ عليهِ من اتّساعِ نطاقِ المشروعاتِ الزراعيّةِ والتجاريّةِ والصناعيّةِ جَعَلَ مواردَ الفردِ الواحدِ لا تَكْفي لتمويلِ عمليّاتِ الإنتاجِ الكبيرِ الذي أصبحَ من خصائصِ الانقلابِ الصناعيّ، ولذلكَ لم يكنْ بدّ من وسيلةٍ تُيَسّرُ لهؤلاءِ الأفرادِ جَمْعَ المالِ اللازمِ لتنفيذِ هذهِ المشروعاتِ الكبيرةِ معَ بَقَاءِ التصرّفِ فيها تحتَ يدِ هؤلاءِ الأفرادِ الذينَ سينالونَ منَ الرّبحِ قدر ما لهُمْ منَ الحِصصِ الماليةِ. ومنْ أجلِ ذلكَ نشأتِ الشركاتُ المساهمةُ لخدمةِ أفرادٍ معيّنينَ يستغلّونَ أموالَ غيرهمْ وجهُودهمْ معَ احتفاظِهِمْ بالمشروعاتِ الكبيرةِ. ويتكوّنُ رأسُ مالِ الشركةِ المساهمةِ منْ عددٍ كبيرٍ منَ الحصصِ المُتساويةِ القيمةِ، يُطلَقُ عليها اسمُ «الأسهُم» كما يُطْلَقُ على الشركاءِ اسمُ «المساهمينَ» وشركاتُ المساهَمَةِ شركاتٌ ماليّةٌ بحتةٌ، لا أثرَ فيها للعنصرِ الشخصيّ «أي للجهدِ»، أوْ بعبارةٍ أخرى لا وجودَ للبدنِ فيها مُطلَقاً، معَ أنّ البدنَ هو الأصلُ في تنميةِ المُلكِ، والحصولِ على المالِ. والموجودُ في الشركةِ المساهمةِ أموالٌ فقطْ بدونِ أن يكونَ للبدنِ أيّ وجودٍ. ونظامُ الشركةِ المساهمةِ يجْعَلُ مسؤوليّةَ المساهم محدودةً بقيمةِ الأسهُم التي يمْلِكُها. وعلى ذلكَ فالمُساهمُ يأخذُ منَ الأرباحِ بمقدارِ ما له منْ أسهُم، ويصيبُهُ منَ الخسارةِ بنسبة ما يملِكُ منها. ومهما أصابَ الشركةَ منْ خسارةٍ فحاملُ السهمِ لا يمكنُ أنْ يخسرَ أكثرَ منْ قيمةِ سهْمِهِ.

والشركاتُ المساهمةُ تنقسِمُ إلى محدودةٍ وغيرِ محدودةٍ، فالمحدودةُ يقدّرُ رأسمالها بمقدارٍ مُعيّنٍ، وأسهُم معيّنةٍ، وغيرُ المحدودةِ هيَ الشركاتُ المُغْفَلَةُ. والشركاتُ المساهمةُ تجْمَعُ بينَ القاصي والداني، وهي دائميّةٌ لا تتقيّدُ بحياةِ الأشخاصِ بلْ تستطيعُ أنْ تعيشَ مدّةً طويلةً مهما تبدّلَ أعضاؤها لا يؤثّرُ ذلكَ في كيانها، فقد يموتُ الشريكُ ولا تنحلّ الشركةُ بموتهِ، وقد يُحْجَرُ عليهِ، ويبْقَى في الشركةِ، وقد يبيعُ حصّته لغيرهِ دونَ إذنٍ منَ الشركَةِ فتنتقلُ أسهُمهُ إلى غيرهِ، وتظلّ الشركةُ سائرةً لأنّها أموالٌ لا أشخاصٌ.

وتتأسّسُ الشركَةُ باجتماعِ أفرادٍ قلائلَ، وهمْ عادةً منْ أصحابِ الأموالِ أو ممّنْ لهُمْ جاهٌ ونفوذٌ أوْ مِمّنْ لهُمْ معرفةٌ بطُرُقِ الاقتصادِ. فيضعونَ المشروعَ الذي يريدونَ القيامَ بهِ، ويقومونَ بوضْعِهِ موْضِعَ العملِ، ويُطلَقُ عليهِمْ اسم «المؤسّسينَ». يقومُ هؤلاءِ المؤسّسونَ بنشرِ بيانٍ يتضمّنُ الغايةَ منْ إنشاء الشركةِ ومقدارَ رأسِ مالها والمدّةَ التي يمكنُ قبولُ اشتراكِ المساهمينَ في أَثْنائِها فَمنْ يَرْغب بالاشْتِراكِ في هذا المشروعِ بعد أن يطّلعَ على البيانِ المُذاعِ من قِبَلِ المؤسّسينَ يُراجِع الشركةَ ضمْنَ المدّةِ المُعيّنَةِ، ويبيّن مقدارَ الأسهُمِ التي يُريدُ أن يشتركَ بها. ومتى بلغَ الاشتراكُ الحدّ المعيّن لرأسِ مالِ الشركةِ تكونُ الشركةُ قَدْ عُقِدَتْ نهائيّاً. ولا يُشترَطُ في الشركاتِ المُساهمةِ أنْ يتألّفَ رأسُمالها منَ النقودِ فقطْ، بلْ يجوزُ أن تُعتَبَرَ الأبنيةُ والأراضي وغيرُ ذلكَ منَ الأشياءِ النّافعةِ، رأسَ مالٍ في الشركةِ، ويُوزّعُ رأسُ مالها إلى أسهُم: فكُلّ مَنْ أحرزَ سهْماً منها يُعَدُّ مُساهماً فيها، وليسَ من الضروريّ أنْ تُؤدّى جميعُ أثمانِ الأسهُمِ في الحالِ، بلْ تسْتوفي الشركةُ منْ أثمانها ما يَكفي لقضاءِ حاجاتها الحاضرةِ، وتؤجّلُ استيفاءَ الباقي للمُسْتَقْبَلِ فَتَتَقَاضاهُ منَ المُساهمينَ حَسْبَ حاجتِها إلى المالِ، إلاّ أنّهُ يبْقى لهذهِ الأسهُمِ اعتبارُها فيأخُذُ أصحابها منَ الأرباحِ ما يسْتحقّونَ، ولوْ لمْ يدفعوا ثمنَ الأسهُمِ كلِّها لها. فإذا أفْلَسَتِ الشركةُ يَحَقّ للدائنينَ أنْ يرجعوا إلى المساهمينَ بطَلَبِ ما تبقّى في ذِمَمِهِمْ منْ أثمانِ الأسْهُمِ التي لمْ تكنْ حصصاً ثابتةً، بلْ قيمةً اعتباريّةً ولذلكَ تزيدُ قيمةُ السّهْمِ وتنْقُصُ بحسبِ سيْرِ معاملاتِ

الشركةِ. فإذا كانتِ الأرباحُ آخذةً بالنموّ والزيادةِ تتصاعدُ حينئذٍ قيمةُ الأسهُمِ، وإذا كانتْ آخذةً بالخسارةِ تنقص، وهذهِ الأسهُمُ على نوعينِ:

١ ـ نوْعٌ مكتوبٌ باسمِ صاحبِها، ولا يجوزُ انتقالُهُ منْ يدٍ لأخرى إلاّ بعدَ إعلامِ الشركةِ بالأمرِ كما تُشيرُ إلى ذلكَ في دفاترها.

٢ ـ ونوعٌ حرّ يستطيعُ حاملُهُ أن يتصرّفَ بهِ كما يشاءُ دُونَ إعْلامها. هذا منْ حيثُ ماهيّةُ الشركةِ. أمّا التصرّفُ بتنميةِ أمْلاكِها وأمْوالها فيعودُ لمجلسِ المُساهمينَ، ومجْلِسِ الإدارةِ والمُدَراءِ، ويحدّدُ قانونُ الشركةِ عددَ الأسهُمِ الذي ينبغي للشريكِ أنْ يُحْرِزَهُ لكيْ يحقّ لهُ الاشتراكُ في هذا المجلسِ.

ومجلسُ المساهمينَ هذا يجتمعُ في كلِّ سنةٍ مرّةً للنظرِ في خلاصةِ الحسابِ الذي يعْرِضُها عليهِ مجلِسُ إدارةِ الشركَةِ. أمّا أعضاءُ مجلِسِ الإدارةِ فينتخبُونَ بدلَ الذينَ انْتَهَتْ مُدّتُهُمْ، ويعيّنُ محاسبٌ يدقّقُ الحساباتِ.

أمّا مجلِسُ الإدارَةِ فينبغي أنْ يكونَ أعضاؤُهُ منَ المساهمينَ وغيرِهِمْ، إذا كانتْ قوانينُ الشركةِ تنُصّ على ذلكَ. وهذا المجلسُ يقومُ بالأكثريّةِ ويتقاضى أعضاؤُهُ زيادةً على حصصهم أُجرةً سنويّةً، أوْ أُجرةً مُعيّنةً لكُلِّ جَلسَةٍ، ويقومُ مجلسُ الإدارَة بتعيين مديرٍ مسؤولٍ لَدَيْهِ، على أنْ تكونَ تبعةُ أعمالِ المديرِ عائدةً إلى المجلسِ وهوَ يقومُ بجميعِ فروعِ الأعمالِ المتعلّقةِ بالمشروعِ. وبناءً على ذلكَ فالمديرُ هوَ الذي يتصرّفُ بتنميَةِ الملكِ في الشرِكَةِ وبإدارةِ الأموالِ. وما مجلسُ الإدارةِ إلاّ مباشرٌ للخُطوطِ العريضةِ، ومجلسُ المساهمين أمْرٌ شكليّ فقط. والمديرُ ومجلِسُ الإدارةِ عادةً هُمُ المؤسّسونَ ومَنْ يَرَوْنَ ضمّهمُ للانتفاعِ بهمْ. أمّا توزيعُ الأرباحِ فيكونُ بطريقةٍ تضمنُ توزيعَهَا على المؤسّسينَ وكبارِ المساهِمينَ في الشركَةِ، ويُطرَحُ منْ مجموعِ إيراداتِ الشركةِ جميعُ نفقاتِ الإنتاجِ وفوائدُ التحويلِ ثم يُفرَزُ مَبْلَغٌ لأداءِ رِبا الأسهُمِ باسمِ الفائدةِ لها، وهيَ مقدارٌ معيّنٌ بالمئةِ عدا

حصّةِ الرّبْحِ، ثمّ تفرَزُ أُجرةُ مجلسِ الإدارةِ، ويُوضَعُ على حِدة مقدارٌ معيّنٌ باسم رأسِ مالِ الاحتياطِ لقاءَ ما قدْ يطْرأُ على رأسِ المالِ منَ المَخاطرِ غَيْرِ المُنتَظَرَةِ، وبعدَ أنْ تُطرَحَ المبالغُ المارّ ذكرُها منْ مجموعِ إيرادِ الشركةِ السّنويّ يُوَزّعُ الباقي إذا بقيَ شيءٌ على الشركاءِ لكلٍّ بنسبةِ عددِ الأسهُمِ التي يحملُها.

والشركاتُ المساهمةُ باطلةٌ ولا يجوزُ الاشتراكُ بها لمخالفتِها للأحكامِ الشرْعيّةِ ولِعَدمِ اندراجِها تحتَ أحْكامِ الشركاتِ في الإسلامِ؛ وبُطلانُ الشركاتِ المساهمةِ يتعيّنُ في الأسبابِ الآتيةِ:

١ ـ لمْ تتكوّنْ في الشركةِ المساهمةِ شركَةٌ شرْعاً، وإنّما هيَ أمْوالٌ تجمّعَتْ وصارَتْ لها قوّةُ التصرّفِ، وهذا لا يجوزُ في الإسلامِ، لأنّ المُلك في الإسلامِ لا ينمُو منْ نفسِهِ، بلْ لا بدّ ممّنْ يقومُ بتنميتِهِ. والأصلُ في إيجادِ المالِ وفي تنميةِ المُلْكِ هوَ البدنُ. والتكليفُ إنما هوَ الإنسانُ حتى إنّ الحقّ المفَروضَ على المالِ مفروضٌ على المالِ المَمْلُوكِ للإنسانِ لا على المالِ مُطْلَقاً.

فالبدَنُ هوَ الأصْلُ في الرّبْحِ، وفي المُلْكِ وفي تنميتِهِ، ولذلكَ يجوزُ أنْ يشْترِكَ بَدَنٌ معَ بَدنٍ لِيُنْتِجَ مالاً، ويوجِد مُلْكاً ويُنمّيه، ويجوزُ أنْ يشترِكَ بَدَنٌ ومالٌ لأنّ البَدَنَ يتصرّفُ بالمالِ ويُنمّيهِ، أمّا أنْ يشترِكَ مالٌ ومالٌ دونَ وُجودِ بدَنٍ يكونُ شريكاً معَ المالِ يتولاه فلا يُسمّى شركةً ولا تنْعَقِدُ الشركةُ مُطلَقاً، بلْ تَظَلّ أمْوالاً مجمّعةً لأشخاصٍ، لأنّها لمْ تُضَفْ إلى بدنٍ يتصرّفُ فيها كشريكٍ. على أنّهُ لمْ يحصُلْ في هذهِ الشركةِ عقدٌ إذْ لم يحصلْ فيها إيجابٌ وقبولٌ بينَ الشركاءِ، لأنّ المساهمينَ يدْفعونَ مالاً بدَلَ أسهُم دونَ أنْ يكونَ هنالِكَ أيّ عقدٍ للشركةِ بيْنهُمْ وبينَ شركَائِهِمْ، معَ أنّ الشركَةَ عَقْدٌ بينَ اثنينِ أوْ أكثرَ يتّفقونَ فيهِ على القيامِ بعمَلٍ ماليّ بقَصْدِ الرّبحِ، ولمْ يحْصُلْ أيّ اتفاقٍ بينَ الشركاءِ إذْ قدْ تقومُ الشركةُ وتُباشرُ أعمالَها وبعضُ أسْهُمِهَا لمْ يُبَعْ، أي بعْضُ الشركاءِ لم يُوجَدُوا بعد، وفوْقَ

ذلكَ فإنّ الشركَةَ في الإسلامِ تكونُ مقصورةً على المالِ والعملِ مجتمعينِ أو على العملِ وحدهُ ولا تَنْعَقِدُ على المالِ فقطْ. والشركاتُ المساهمةُ مقصورةٌ على المالِ وحدَهُ.

٢ ـ اشتراطُ أنْ تكونَ الشركةُ دائميّةً يخالفُ الشرعَ، فالشركةُ منَ العقودِ الجائزةِ تبْطُلُ بموتِ أحدِ الشريكينِ أو جنُونِهِ أو الحجْرِ عليه، وبالفَسْخِ منْ أحَدِ الشركاءِ. وإذا ماتَ أحدُ الشركاءِ ولهُ وارثٌ فإن وارثهُ إنْ كانَ غيرَ راشدٍ فليسَ لهُ أنْ يستمرّ في الشركةِ، وإنْ كانَ الوارِثُ رشيداً فَلَهُ أنْ يُقيمَ على الشركَةِ ويأذنَ لهُ الشريكُ بالتصرّفِ، ولهُ المُطالبَةُ بالقِسْمَةِ.

فكونُ الشركَةِ المساهمةِ دائميّةً أو مستمرّةً بالرّغمِ منْ موتِ أحدِ الشركاءِ، أوْ الحجْرِ عليهِ يجعلُها شركةً باطلةً.

٣ ـ إنّ الأرباحَ والخسائرَ في الشركةِ المُساهمةِ قائمةٌ على نسبةِ الأسهُمِ، ولكنْ يُشترَطُ في الخسارَةِ أنْ لا تزيدَ على قيمةِ أسْهُمِ الشريكِ في السّوقِ، وهذا يعْني أنْ لا يخْسَرَ رأسُ المالِ مُطلقاً، فهوَ يربَحُ ولا يخسرُ، إذْ يخْسَرُ أرْباحَهُ فقط، ولا يصِلُ الخُسْرانُ إلى فقدانِ رأسِ المالِ، أي فقدانِ قيمةِ الأسْهُمِ وهذا لا يجوزُ في الإسلامِ، لأنّ القاعدةَ الشرعيّةَ تنُصّ على أنّ «الغُرْمَ بالغُنْمِ» فالمالُ يخْسَرُ في الشركةِ ولو أدّى إلى فناءِ رأسِ المالِ كلّهِ. فاشتراطُ أنْ لا تصِلَ الخسارةُ إلى ذَهابِ رأسِ المالِ يُخالفُ الشرعَ وهو فاسدٌ غيرُ مُقيّدٍ. وبما أنّهُ يتعلّقُ بتكوينِ الشركةِ وعملِها فيكونُ عقْدُ الشركةِ فاسِداً على فرْضِ وجودِ عقْدٍ فيها.

٤ ـ إنّ الشركةَ المساهمةَ تجْعَلُ لمجلِسِ الإدارَةِ أُجرةً مُعيّنةً سنويّةً أوْ عنْ كلِّ جلْسَةٍ وهمْ شُرَكَاءُ مُساهمُونَ زيادةً على أرْباحِ أسْهُمِهِمْ وبحسَبِ أحْكامِ الشرعِ الإسلاميّ لا يجوزُ أن يحصلَ لأحدِ الشركاء زيادةُ أموالٍ على حصّةٍ منَ الرّبحِ. ومتى جَعَلَ أحَدُ الشركاءِ مِقداراً معلوماً منَ المالِ لنفسهِ، أو جَعَلَ الشركاءُ لهُ ذلكَ أو اشترطَ لنفسِهِ جزءاً منَ الرْبحِ بَطَلَتِ الشركةُ، إذْ

منَ المُحْتَمَلِ أنْ لا تربحَ الشركةُ غيرَ الزيادةِ التي اشترطها، فيحصُلُ حينئذٍ على جميعِ الرّبحِ ويُحْتَمَلُ أن تخْسَرَ الشركةُ فيأخُذَ منْ رأسِ المالِ جُزْءاً لهُ، وهذا لا يجوزُ، لأنّ الشريكَ لهُ جُزْءٌ منَ الرّبحِ لا جُزْءٌ منْ رأسِ المالِ، وعلى ذلكَ تكونُ الشركةُ المساهمةُ باطلةً، لأنّها تجعلُ لأحدِ الشركاء مقداراً معيّناً منَ المالِ زيادةً على حصّتهِ في الرّبحِ. ولأجلِ ذلكَ كلهِ كانتِ الشركاتُ المُساهمةُ رأسماليّةً يحرمُ الاشتراكُ بها، والمالُ الذي يأتي عنْ طريقِها، إنْ مُلِكَ معَ العِلْمِ بحُرْمتِها وبُطلانِ عقدِها، محرّمٌ لأنّهُ أُخذَ بعَقْدٍ باطلٍ، وبوسيلةٍ غيرِ شرعيّةٍ وقدْ وقعَ المُسلمونَ في الشركاتِ المُساهمَةِ، وأقامُوا الشركاتِ بحسبِ أحكامِها دونَ أنْ يعُوا، ولذلكَ وجبَ عليهِمْ بعدَ معرفتِهِمْ حكم الإسلام فيها أن يتركوا الشركاتِ المساهمةَ وأن يؤلِّفوا شركاتِهِمْ حَسْبَ أحكامِ الإسلامِ.

أسْهم شركاتِ المُساهمة

أسهُمُ الشركةِ أوْراقٌ ماليّةٌ تمثّلُ ثمنَ الشركَة في وقتِ تقديرها، ولا تمثّلُ رأسَ مالِ الشركةِ عندَ إنشائها. فالسهمُ جزءٌ لا يتجزّأُ منْ كيانِ الشركةِ، وليسَ بجزءٍ منْ رأسِ مالها، فهوَ بمثابةِ سنَدٍ لقيمةِ موجوداتِ الشركةِ. وقيمةُ الأسهُم ليستْ واحدةً، وإنما تتغيّرُ بحسبِ أرباحِ الشركَةِ أو خسارتها وليْسَتْ واحدةً في كلِّ السُّنينَ، بلْ تتفاوَتُ قيمتُها وتتغيّرُ، وعلى ذلكَ فالسّهْمُ لا يمثّلُ رأسَ المالِ المدفوعِ عندَ تأسيسِ الشركةِ، وإنما (أي الأسهم) تمثّلُ رأسَ مالِ الشركةِ حينَ البيْعِ أيَ في وقتٍ معيّنٍ. إنّها كَورَقَةِ النّقْدِ يَهْبِطُ سعرُها، إذا كانتْ سوقُ الأسهُم منخفضةً ويرتفِعُ حينَ تكونُ مرتفعةً. فالسهمُ بعدَ بدءِ الشركةِ في العملِ انسلخَ عنْ كونِهِ رأس مالٍ وصار ورقةً ماليةً لها قيمةٌ معيّنةٌ.

والحكمُ الشرعيّ في الأوراقِ الماليّةِ قائمٌ على النّظرِ فيها فإنْ كانت سنَدَاتٍ تتضمّنُ مبالغَ من المالِ الحلالِ كالنّقْدِ الورقيّ الذي لهُ مقابلٌ منَ الذهبِ أو الفضّةِ يُساويه، أو ما شاكلَ ذلكَ كانَ شراؤها وبيْعُها حلالاً، لأنّ المالَ الذي تتضمّنُهُ

حلالٌ، وإن كانت سنداتٍ تتضمّنُ مبالغَ منَ المالِ الحرام كسَنداتِ الدينِ التي يُسْتَثْمَرُ فيها المالُ بالرّبا، وكأسهُم البنوكِ أو ما شاكلَ ذلكَ. فإنّ شراءَها وبيْعَها يكونُ حراماً، لأنّ المالَ الذي تَتضمّنهُ مالٌ حرامٌ. وأسهم شركاتِ المساهمةِ سنداتٌ تتضمّنُ مبالغَ المخلوطِ منْ رأسِ مالٍ حلالٍ، ومنْ رِبْحٍ حرامٍ في عقدٍ باطلٍ ومُعامَلَةٍ باطلةٍ، دونَ أي تميّزٍ بينَ المالِ الأصليّ والرّبح، وهيَ في نفسِ الوقتِ سَنَدٌ بقيمةِ حصّةٍ من موجوداتِ الشركةِ الباطِلَةِ. وقدِ اكْتُسِبَتْ هذهِ الموجوداتُ بمُعاملةٍ باطلةٍ فنهى الشرعُ عنها، فكانتْ مالاً حراماً؛ فتكونُ أسهمُ شركةِ المساهمةِ متضمنةً مبالغَ من المالِ الحرام، وبذلكَ صارتْ هذه الأوراقُ الماليةُ ـ وهي الأسهمُ ـ مالاً حراماً لا يجوزُ بيْعُها ولا شراؤها ولا التعاملُ بها.

وأمّا المسلمونَ الذينَ يجهلونَ الحُكْمَ الشرعيّ، ثمّ اشتركوا على جهلِهِمْ بتأسيسِ شركاتٍ مساهمةٍ، وملكُوا أسهُماً بحُكْمِ مُساهَمَتِهِمْ فيها، فمِلْكِيّةُ هؤلاءِ المساهمينَ للأسْهُم مِلْكِيّةٌ صحيحةٌ، وهيَ أموالٌ حلالٌ لهمْ لجهلِهِمْ ببُطلانِ عملِهِمْ جَهْلاً يُعذَرُونَ فيه. أمّا بيْعُ هذهِ الأسْهُم للمسلمينَ فلا يجوزُ، لأنّها أوراقٌ ماليّةٌ باطلةٌ شرْعاً، وحِلّيّةُ مِلْكِيّتِها جاءَتْ طارئةً منْ كوْنِ الجهلِ عذراً.

أمّا إذا عُرِفَ الحكْمُ الشرعيّ فيها أوْ أصبَحَ غيرَ مجْهولِ المثلِ عِنْدَ الشخصِ فإنّهُ حينئذٍ يكونُ مالاً حراماً لا يُباعُ ولا يُشترَى ولا يصحّ أنْ يبيعهُ على يدِ غيرِهِ.

وكيفيّةُ التخلّصِ من هذهِ الأسهُمِ الممْلُوكَةِ بسبَبِ جَهْلِ الحُكْمِ الشرعيّ تتمّ بحل الشركةِ، أو تحويلها إلى شركةٍ إسْلاميّةٍ أو ينتظرونَ مَنْ يَسْتَحِلّ أسهُمَ الشركاتِ المساهمةِ فيوَلّونَهُ بَيْعَها عنْهُمْ ويأخذونَ ثمَنَها.

التَّـأمين

اتفاقٌ بينَ المؤمّنِ ـ الشركةِ ـ منْ جهةٍ، وبينَ شخصٍ أو عدّةِ أشخاصٍ، يُعبّرُ عنهم بالمؤمّنِ له، أوْ لَهُمْ. أو طالبُ التأمينِ. وبمقتضى هذا الاتفاقِ يتعهدُ المؤمّنِ، الطرف الأول، بأن يدفعَ للمؤمّنِ لهُ ـ الطرف الثاني ـ مبلغاً معيّناً من المالِ أو ما يُساويه بمجرّدِ وقوعِ حادثٍ مُبيّنٍ في وثيقةِ العقْدِ مقابلَ أنْ يدفَعَ المؤمّنُ لهُ أو يتعهّد بدفعِ مبلغٍ يتّفقُ عليهِ الطرفانِ ويُسمّى «بقسطِ التأمينِ».

بَدءُ شرِكاتِ التأمين

أوّل شركةٍ لتأمينِ الحريقِ تأسّسَتْ في لندن سنة ١٦٦٦م، أمّا تأمينُ الحوادثِ فهو أحدثُها عهْداً وأوّلُ صورةٍ من صوَرِهِ كان ضد الحوادث الشخصيّة سنة ١٨٤٥م.

أنواعُ التأمين

لا يمكنُ حصرُ التأمينِ في أنواعٍ معيّنةٍ لأنّها تزدادُ معَ مرورِ الزّمنِ كلّما دعَتِ الحاجةُ لأنواعٍ جديدةٍ منهُ ويمكنُنا أنْ نذكُرَ ما توفّرَ منْ أسمائِها:

التأمين على الحياة.

التأمين على الحريق. السرقة وما شاكلها.

التأمين على النقل البحري، البرّي، الجويّ.

التأمين على الحوادث.

الشروط الأوّلية والأركان المطلوبة في عقد التأمين

عمليّةُ التأمينِ تشتملُ على أركانٍ وشروطٍ لا بدّ من استكمالها في هذهِ المعاملةِ:

١ ـ **الإيجابُ والقبولُ.**

٢ ـ **المُؤمّنُ عليهِ**: شخصٌ، ثروةٌ، مرضٌ، حريقٌ، حادثٌ، وما شاكلَ ذلك.

٣ ـ **مبلغُ التأمينِ**: الذي تدفعُهُ الشركةُ عند حدوثِ الخطرِ وما يدفعهُ طالبُ التأمينِ إلى الشركةِ من المالِ.

شروطُ شركة التأمين

١ ـ بيانُ الخطرِ المؤمَّنِ ضدّهُ: حرقٌ، مرضٌ، حادثٌ، وفاةٌ، الخ..

٢ ـ القسطُ الذي يدفعهُ طالبُ التأمين إلى الشركةِ إذا أراد التقيسطَ وكيفيّة تسديدِ الأقساطِ المترتبة على المؤمّنِ لهُ.

٣ ـ مدّةُ العقْدِ: تاريخُ ابتدائهِ وانتهائِهِ.

هذه هيَ أهمّ الشروطِ المطلوبةِ في عقْدِ التأمينِ بينَ الطّرفينِ فإذا حصل للمؤمّنِ حادثٌ ينطبقُ على بنودِ العقدِ كانتِ الشركةُ مُلْزَمَةً بأن تعوّضَ العينَ المُتلفَةَ أو ثمنها حَسْبَ سعْرِ السوقِ حينَ حصولِ الحادثِ.

والشركةُ مخيّرَةٌ بينَ دفعِ الثمنِ أو تعويضِ العينِ إلى المؤمّنِ أو للغيرِ. وقد أصبحَ هذا التعويضُ حقّاً من حقوقِ المؤمّنِ في ذمّةِ الشركةِ بمجردِ حصولِ ما ذُكرَ في العقْدِ، إذا اقتنعَتِ الشركةُ بالاسْتحْقاقِ، أوْ حكمتِ المحْكَمَةُ بذلكَ

وقد أطلق عليهِ «اسم التأمين». وربما يكونُ التأمين لمصلحةِ المؤمّنِ أوْ لمصلحةِ غيرهِ كأولادهِ وزوجتهِ وسائرِ ورَثَتِهِ أو أيّ شخصٍ أوْ جماعةٍ يُعيّنُهُمُ المؤمّنُ. وإطلاقُ اسم التأمينِ على الحياةِ أوْ على البضاعةِ أو على الصوتِ أوْ غيرِ ذلكَ، لا يُقصَدُ بهِ سوى تحبيبِ هذه المعاملةِ للنّاسِ. والحقيقةُ أنّ الحياةَ لا يُؤمّنُ عليها وإنما التأمينُ على مبلغ معيّن منَ المالِ لأولادهِ أوْ لزوجتِهِ أوْ لسائرِ وَرَثَتِهِ أو لأيّ شخصٍ أوْ جماعةٍ يُعينهُمُ المؤمنُ إذا ماتَ. وهو لا يؤمّنُ على البضاعةِ، ولا على السيارة أوِ الممتلكاتِ أوْ غيرِ ذلك. وإنّما يُؤمّنُ على تعويضِ العينِ أوْ ثمنها منَ المالِ إذا حصلَ لبضاعتهِ أو لسيّارتهِ أو لممتلكاتهِ، أو لأيّ شيء يملِكُهُ ضررٌ أو تلَفٌ. هذا هو واقعُ التأمينِ. وبالتدقيقِ فيهِ يتبيّنُ أنّهُ باطلٌ منْ وجهينِ: أحدهما أنّهُ عَقْدٌ لأنّهُ اتفاقٌ بينَ طرفينِ ويشتملُ على الإيجابِ والقبولِ؛ الإيجابُ منَ المؤمّنِ والقبولُ منَ الشركَةِ ولكي يصحّ هذا العقْدُ شرعاً يجبُ أنْ يتضمّنَ شروطَ العقْدِ الشرعيّةِ فإنْ تضمّنَها صحّ وإلاّ فلا. والعقْدُ لا يقعُ شرْعاً إلاّ على عينٍ أوْ منفَعَةٍ، فإنْ لمْ يَقَعْ على عينٍ أو منفعةٍ، كانَ باطلاً لأنّهُ لمْ يقعْ على شيءٍ يجعلهُ عقْداً شرعاً، لأنّ العَقْدَ الشرعيّ عندما يقعُ، يقعُ إمّا على عينٍ بعوَضٍ كالبيعِ والشركةِ. وما شاكلَ ذلكَ، وإمّا على عينٍ بغيرِ عوَضٍ كالهبةِ، وإمّا على منفعةٍ بعوض كالإجارة. وإمّا على منفعةٍ بغير عوضٍ كالعاريةِ. وعليه فالعقدُ الشرعيّ لا يقعُ إلاّ على الشيءِ. والتأمين لم يقع على عينٍ أو منفعةٍ بلْ على تعهّدٍ، أي على ضمانة، والتعهّدُ أو الضّمانةُ لا يعدّ عيناً، لأنهُ لا يُسْتَهْلَكُ، ولا تُؤخَذُ منفعته، ولا يُعْتَبَرُ مَنْفَعَةً لأنّهُ لا ينتفعُ بذاتِ التعهّدِ لا بالأجرةِ، ولا بالإعارةِ.

وأمّا حصولُ المالِ القائمِ على هذا التعهّدِ فلا يُعتبَرُ مَنْفَعَةً لهُ وإنما هوَ أثرٌ منْ آثارِ معاملةٍ من المعاملاتِ. ولذلكَ لمْ يَقَعْ عَقْدُ التأمينِ على عينٍ أوْ منفعةٍ، وما دامَ الأمرُ كذلكَ فهوَ عقدٌ باطلٌ لأنّهُ لمْ يستوفِ الشروطَ الواجبَ توفّرها في العَقْدِ الشرعيّ.

ثانيهما: إنّ الشركةَ أعطتْ تعهداً للمؤمنِ وفْقَ شروطٍ مخصوصةٍ تُدْخِلُهُ في الضمانِ لا في العقودِ ولا بدّ من تطبيقِ الشروطِ التي تفرضُها الشريعةُ في الضّمانِ حتى يكونَ ضماناً شرعيّاً فإن تضمّنها صح وإلا فلا. وبالرجوعِ إلى الضمانِ شرعاً يتبينُ ما يلي:

إنْ الضمانَ ضمّ ذمةِ الضامنِ إلى ذمّةِ المضمونِ عنهُ في التزام الحقِّ ولا بدّ فيهِ من ضمِّ ذمّةٍ إلى ذمّةٍ كما أنّهُ لا بدّ فيهِ من ضامنٍ ومضمونٍ عَنْهُ ومضمونٍ لهُ ومضمون. والضّمانُ التزامُ حقٍّ في الذمّةِ من غيرِ مُعاوَضةٍ. ويُشْتَرَطُ في صحّةِ الضمانِ أن يكونَ في حقٍّ منَ الحقوقِ الماليةِ الواجبةِ أو التي تؤولُ إلى الوُجوبِ فإذا لم يكنْ في حقٍّ واجبٍ أو آيلٍ إلى الوجوبِ لا يصحّ الضمانُ.

وذلكَ لأنّ الضمانَ ضمّ ذمّةٍ إلى ذمّةٍ في التزام الحقِّ، فإذا لم يكُنْ على المضمونِ عنهُ شيءٌ فلا ضمّ فيهِ. وهذا ظاهرٌ في الحَقّ الواجبِ. أمّا في الحقِّ الذي يؤولُ إلى الوجوبِ مثل قولِ رجلٍ لامرأة: تزوجي فلاناً وأنا ضامنٌ لكِ مهرَكِ، فإنّ الضّامِنَ فيهِ قَدْ ضمّ ذمّتهُ إلى ذمّة المضمونِ عنهُ في أنْ يلزمَهُ ما يلزَمُهُ وأنّ ما يثبتُ في ذمّة مضمونهِ يثبتُ في ذمّتهِ.

أمّا إذا لم يكنْ هناكَ حقّ واجبٌ على أحدٍ، أوْ حقّ يؤولُ إلى الوجوبِ، فلا يتحقّقُ فيهِ معنى الضمانِ، إذ لا يوجَدُ فيهِ ضمّ ذمّةٍ إلى ذمّةٍ ولذلكَ لا يكونُ الضمانُ صحيحاً.

ويُشترطُ أن يكونَ الضّامنُ ضامناً للعينِ إذا تَلِفَتْ أوْ هلَكَتْ، أو ضامناً للدّينِ سواء كانَ ضامناً بالفِعلِ إذا كانَ الحقّ واجباً وثابتاً في الذمَّةِ أو ضامناً بالقوْةِ إذا كانَ الحقّ يؤولُ إلى الوجوبِ والثبوتِ في الذمّةِ. فإذا لمْ يكنِ الضامنُ ضامناً بالفعلِ أوْ بالقوّةِ فلا يصحّ الضمانُ لأنّهُ إنْ لم يجبْ على المضمونِ عنهُ لمْ يجبْ على الضامنِ. فإذا كانَ هناكَ، مثلاً، خيّاطٌ يَخيطُ للناسِ الثيابَ، وقالَ رجلٌ لآخرَ: ادفع إليه ثيابكَ وأنا ضامنٌ. ثمّ أُتلِفَتِ الثيابُ فهلْ يَضْمَنُ الضّامن عن

الخيّاطِ ثمنَها؟. والجوابُ على ذلكَ أنّ الضامنَ لا يلزمُهُ شيءٌ إذا تَلِفَتِ الثّيَابُ بغيْرِ فِعْلِهِ أوْ بِغيرِ تفريطٍ منْهُ لأن المضمونَ عنهُ لمْ يلزمْهُ شيءٌ منَ الأصْلِ فإذا لم يلزمِ الأصلُ لم يلزم الضامنُ بطريقٍ أولى. وعليهِ لا بدّ أنْ يكونَ الحقّ واجباً للمضمونِ لهُ على الآخرينَ، أو يؤول إلى الوجوبِ حتى يكونَ الضمانُ صحيحاً. فثبوتُ الحقِّ في الذمّةِ حالاً أو مالاً، شرْطٌ في صحّةِ الضّمانِ، ولكنْ لا يُشْتَرَطُ أنْ يكونَ المضمونُ عنهُ معلوماً، ولا يُشترَطُ أنْ يكونَ المضمونُ لهُ معلوماً. وبناءً على ذلكَ يصحّ الضمانُ لو كانَ مجهولاً فلو قالَ شخصٌ لآخر: أعْطِ ثيابَكَ لغسّالٍ، فقالَ: أخافُ أن يُتلِفَها، فقالَ لهُ: أعْطِ وأنا أضْمَنُهَا لكَ إنْ تلفَتْ، ولمْ يُعيّنْ غسّالاً صحّ. فلوْ أعطاها لغسّالٍ ثمّ تلفَتْ يَضمَنُ، ولو كانَ المضمونُ عنهُ مجهولاً. وكذلكَ لو قالَ: إنّ فلاناً كوّاءٌ ماهرٌ وأنا ضامنٌ منْ كلِّ تَلَفٍ لكلِّ منْ يكوي عندهُ ثياباً صحّ. ولو كانَ المضمونُ لهُ مجهولاً. ودليلُ الضمانِ واضحٌ فيهِ أنّهُ ضمّ ذمّةً إلى ذِمّةٍ وأنّهُ ضمانٌ لحقٍّ ثابتٍ في الذمةِ. ومنَ الواضحِ أنّ فيهِ ضامناً ومضموناً عنهُ ومضموناً لهُ ومضموناً. وواضحٌ فيهِ أنّهُ بدونِ معاوضةٍ. وفيهِ المضمونُ عنه مجهولٍ، والمضمونُ لهُ مجهولٌ، ودليلُهُ: «أي الضمان» ما رواهُ أبو سعيدٍ الخدريّ قال: «كنّا مع النبي ﷺ في جنازةٍ فلمّا وُضِعَتْ قالَ: «هلْ على صاحبكُمْ منْ دَيْنٍ؟» قالوا: (نعمْ دِرْهمان)، فقالَ: صَلّوا على صاحبكمْ. فقالَ عليٌّ عليهِ السلام: هُما عليّ يا رسولَ الله، وأنا لهما ضامنٌ. فقامَ رسولُ الله ﷺ فصلّى عليه، ثمّ أقبلَ عَلَى عليّ عليهِ السلامُ فقالَ: «**جزاكَ الله خيراً عنِ الإسلام، وفكّ رهانَكَ كما فَكَكْتَ رهانَ أخيكَ**» فقيلَ: «يا رسولَ الله هذا لعليّ خاصّة أمْ للنّاسِ عامّةً؟» فقال: «**للنّاسِ عامّةً**». وعن جابر قال: «كان النبيّ ﷺ لا يُصليّ على رجلٍ ماتَ عليهِ ديْنٌ فأُتيَ بميّتٍ فسألَ: «**عَلَيْهِ دَيْنٌ؟**» قالوا: نعمْ، ديناران» قال: «**صلّوا على صاحبكمْ**». فقالَ أبو قَتَادَةَ: «هما عليّ يا رسولَ الله» فصلّى عليه. فلمّا فتح الله على رسولِهِ ﷺ قال: «**أنا أولى بكلِّ**

مؤمنٍ منْ نفسهِ فمنْ تركَ دَيْناً فعليّ، ومنْ ترَكَ مالاً فلِوَرَثَته»[١] ومِنْ هذينِ الحديثَيْن يَتّضِحُ أن عليّاً وقتادةَ قَد ضَمّ كلّ منهما ذِمّته إلى ذِمّةِ الميتِ في التزام وحقّ ماليٍّ قد وَجَبَ للدّائن. وواضحٌ فيهما أنّ في الضمانِ ضامِناً ومَضْمُوناً عنهُ ومضْموناً لهُ ومضموناً. والضّمانُ الذي ضَمِنَهُ كلّ منهما التِزامُ حقٍّ في الذمّةِ من غير معاوضةٍ. وواضحٌ فيه أنّ المضمونَ عنهُ، وهو الميّتُ، والمضمُونَ لهُ وهو صاحبُ الدّينِ، كان مجهولاً عندَ الضمانِ، فالحديثانِ قد تضمّنا شرُوطَ صحّةِ الضمانِ وشروطَ انعِقادِهِ.

هذا هوَ الضمانُ شرعاً، وبتطْبيقِ تعهّدِ التأمينِ عليه، وهو ضمانٌ قطعاً، نجدُ أنّ التأمينَ خالٍ من جميع الشروطِ التي نصّ عليها الشرعُ لصحّةِ الضّمانِ وانعِقادِهِ. فليسَ في التأمينِ ضمّ ذِمّةٍ إلى ذمّةٍ مطلقاً، وشركةُ التأمينِ لم تضمّ ذمّتَها إلى ذِمّةِ أحدٍ في التزام مالٍ للمؤمنِ، فلمْ يكُنْ ضمانٌ؛ فكانَ التأمينُ باطلاً. وليسَ في التأمينِ حقّ ماليّ للمُؤمِنِ عندَ أحدِ التزَمَتْهُ شركةُ التأمينِ إذْ ليسَ للمؤمِّنِ أيّ حقٍّ ماليٍّ عند أحد، وجاءت الشركةُ وضمِنَتْهُ، فهو خالٍ مِنْ وُجُودِ الحقّ الماليّ. والشركةُ لم تَلْتَزِمَ أيّ حقٍّ ماليّ حتى يصحّ أنْ يُقالَ: إنّهُ ضمانٌ شرْعاً وما التَزَمَتْهُ الشركةُ أيضاً مِنَ التّعويضِ أو الثمنِ أوْ دفعِ المالِ غيرُ واجبٍ للمضمونِ لهُ عندَ عَقْدِ التأمينِ تجاه آخرينَ لا حالاً ولا مالاً ولا مآلاً حتى يصحّ ضَمَانُهُ. فتكونُ شركة التأمينِ قدْ ضَمِنَتْ مالاً يجِبُ في الحال أوْ في المآل؛ فيكون الضمانُ غيرَ صحيح. وبالتّالي يكونُ التأمينُ باطلاً علاوةً على أنّ التأمينَ لا يُوجدُ فيه مضمُونٌ عنهُ، لأنّ شركةَ التأمينِ لم تَضْمَنْ عنْ أحدٍ استحقّ عليهِ حَقّ حتى يُسمّى ذلك ضماناً، فيكونُ عقْدُ التأمينِ قد خلا مِنْ عُنصُرٍ أساسيّ، من عناصرِ الضمانِ اللاّزِمةِ شرعاً، وهو وجودُ مضمونٍ عنهُ. وإذا لم يَكنْ في الضّمانِ وجود ضامنٍ ومضمونٍ عنه، ومضمُونٍ لهُ ومضمُونِ. وبما أنّ عَقْدَ التأمينِ يحتاجُ إلى مضمونٍ

(١) صحيح البخاري باب الكفالة ١١ الجزء الثالث.

عنهُ، فمِنَ الواضحِ أنّ مِثْلَ هذا العَقْدِ باطلٌ شرْعاً يضافُ لذلك أنّ شركةَ التأمينِ حين تعهّدتْ بتعْويضِ العَيْنِ أوْ دَفْعِ ثَمَنِها إذا تضرّرتْ أوْ دَفْعِ مالٍ عندَ حُصولِ الحادثِ قد التَزَمَتْ هذا الدّفعَ مقُابِلَ مَبْلَغٍ مِنَ المَالِ، وذلك التزامٌ بمُعاوَضَةٍ وهو باطلٌ لأنّ شروطَ صحّةِ الضّمانِ أن يكونَ بدونِ مُعاوضةٍ فكانَ التأمينُ بوجوبِ المُعاوَضَةِ ضماناً باطلاً.

وبهذا يظْهَرُ مِقدارُ خلوِّ تعهّدِ التأمين مِنْ شروطِ الضّمانِ التي نص عليها الشرعُ وعَدَم اسْتِيفائهِ لشروطِ انْعِقادِ الضّمانِ وشروطِ صحّته، وبذلك يكون سَنَدُ التعهّدِ الذي أعْطَتْهُ الشركةُ وضَمِنَتِ التعويضَ والثمَنَ أوْ ضَمِنَت المالَ باطلاً مِنْ أساسهِ فيكونُ التأمينُ كلّهُ باطلاً شرْعاً، وعلى هذا فإنّ التأمينَ كلّهُ حَرَامٌ شرعاً سواءً كانَ التأمينُ على الحياةِ أوِ البضاعةِ أوِ الممتلكاتِ أو غيرِ ذلكَ. ووَجْهُ حُرْمَتِهِ أنّ عَقْدَهُ عَقْدٌ باطِلٌ شرْعاً. وأنّ التعهّدَ الذي تُعْطيهِ شركةُ التأمينِ بمُوجِب العَقْدِ تَعَهّدٌ باطِلٌ شرْعاً. فكانَ أخْذُ المالِ، بحسبِ هذا العَقْدِ وهذا التعَهّدِ، حرامٌ وهو أكلُ مالٍ بالباطلِ.

الجمعيّات التعَاونية

الجمعياتُ التعاونيّةُ نوعٌ من أنواعِ الشركاتِ الرأسماليّة ترمي إلى تأدِيَةِ خدماتٍ مُعَيَّنَةٍ لفِئَةٍ معيّنَة من الناس. والتعاونيّة شركة يقسم رأسمالها إلى أسهم صغيرة يشتركُ كلّ عضوٍ في حصّةٍ منها، ويُشترَطُ في العضو أنْ تتوفّرَ فيهِ صِفَةُ الفئةِ التي سيقومُ بمعاونتِها كالموظفين والفلاحين أو العمال أو من شاكلَ ذلكَ كأَهلِ القرْيةِ الفُلانيّةِ، أو الحيّ الفلانيّ، أو الجمعيّة الفلانيّةِ. ولا يُسمحُ لغيرِ هؤلاء بالاشتراكِ في مثلِ هذه الشركةِ وينبغي أن تكونَ المُعاملاتُ مقصورةً جُهْدَ الإمكانِ على الأعضاء أنفُسِهم وربما تتعدّاهم إلى غيرهم.

ويشتركُ أعضاءُ الشركةِ التعاونيّةِ، على قدمِ المُساواةِ بغضّ النَّظرِ عن أسهُمِهم، في التصويتِ؛ فالذي لهُ مِئَةُ سهْم أو سهمٌ واحدٌ يتساويان في التصويتِ ولكلّ واحدٍ منهما صوتٌ يعادلُ صوتَ رفيقِهِ. فإذا اشتركَ موظّفُو الجماركِ في فتح دُكّانٍ لبيعِ الحاجيّاتِ اللازمةِ حتى توفّرَ عليهم ما يأخُذُهُ الوسيطُ في البيعِ، وتبقى الأرباحُ لهم، كانَ ذلك مثلاً على نموذجٍ من نماذجِ هذه الجمعيّاتِ وهؤلاء يشكّلون جمعيّةً عموميّةً تنتخِبُ منهم مجلِسَ إدارَةٍ يتولى الإشراف على الجمعيّةِ وإدارتها وتعيين الموَظّفِينَ وتحدِيد الأسعارِ وشراء البضاعَةِ وما شاكلَ ذلك مِمّا يلزمُ للدكانِ.

أما الأرباحُ في هذه الشركة فتُقْسمُ على أعضاء الجمعيّةِ بنسبةِ مشترياتهم لا

بنسْبَةِ ما يمْلِكونَ مِنْ حصصٍ، وأمّا رأسُ المالِ فلهُ نسبةٌ مِئَويّة مُعَيّنَةٌ من الربح تكونُ بمقامِ الفائدةِ لهُ، والباقي يُقْسمُ بحسبِ المشترياتِ إن كانت الجمعيّةُ استهْلاكيّةً، وحسب الإنتاجِ إنْ كانتْ إنتاجيّةً. وقد يعُودُ جُزْءٌ من الربح لجِهةٍ خيريّة. فَشَتْ هذه الجمعيّاتُ في أكثرِ أقْطارِ العالَمِ الإسلامي، وربما يقومُ بها كثيرٌ مِنَ الأتْقِياء مِمّنْ يغارونَ على الإسلامِ دونَ أنْ يشعرُوا أنهم يَرْتَكِبُونَ حراماً. هذه الجمعيّاتُ باطِلةٌ من أساسها بنَظَرِ الشرْعِ، وأرباحُها من الأموال مُحرّمَةٌ، لأنها مُلّكَتْ دونَ سببٍ مِنَ الأسبابِ الشرعيّةِ؛ ووراء بُطْلانِها ما يلي من الأسباب:

أولاً: الجمعيّةُ التعاونيّةُ شركةٌ فيجبُ أنْ تَسْتَكْمِلَ شروطَ الشركةِ الشرعيّةِ حتى تَصحّ.

ثانياً: قسمةُ الرّبحِ بنسبةِ المُشترياتِ أو المبيعاتِ، لا بنسبةِ رأسِ المال أو العملِ غيرُ جائزةٍ لأنّ الشركةَ إذا وَقَعَتْ على المالِ كانَ الرّبحُ تابعاً له، وإذا وقَعَتْ على العملِ كان تابعاً لهُ. فالرّبحُ إمّا أنْ يكونَ تابعاً للمالِ أو العملِ أو لهما. أمّا اشتراطُ قسْمَةِ الرّبحِ على حسبِ المبيعاتِ أوِ المُشترياتِ فلا يجوزُ لمخالفتِهِ لمُقْتَضى العقدِ، وكلّ شرطٍ يُنافي مُقْتضى العقدِ فاسدٌ. وتقْسيمُ الرّبحِ على المشتريات يُنافي مُقْتضى العقدِ، لأنّ العقدَ وقعَ على المالِ، فالرّبحُ بنِسْبته لا بنِسبةِ المُشترياتِ، فإذا اشترط تقسيم الرّبحِ بنسبةِ المشترياتِ، كان الشرطُ فاسداً ولا عِبرَةَ فيهِ.

ثالثاً: اشتراط أنْ يكونَ العضوُ في الجمعيّةِ من نوعِ فئةِ المُتعاقدينَ شرطٌ فاسِدٌ، إذْ لا يُشْترطُ في الشركةِ إلاّ أنْ يكونَ الشريكُ جائزَ التصرّفِ، أيْ عاقلاً غيرَ محجُور عليه. فاشتراطُ كوْنِهِ من فِئَةٍ مُعيّنةٍ لا يَدْخُلُ في مُقْتضى العَقْدِ وهو شرْطٌ فاسدٌ ويتبينُ مِنْ ذلكَ أنّ الجمعيّاتِ التعاونيّةَ شركةٌ باطلةٌ من أساسها لأنها تتضمّنُ شروطاً فاسدةً.

المَصارفُ «البنوك»

التّعامُلُ السائِدُ الآنَ في العالمِ خاضِعٌ للنظامِ الاقْتِصاديّ الرأسماليّ. وقَدِ اعْتَمَدَ واضِعو هذا النّظامِ على تركيزِ الأسُسِ الربويّةِ لِبناءِ التعامُلِ السُّوقيّ، وهذا يُبْنى، بطبِعيةِ الحالِ، على نظامِ الفوائدِ الذي لا تُقِرّهُ الشريعةُ الإسلاميّةُ. ولكنّ الكثيرَ مِنَ المسلمينَ اليومَ، ولاَ سيّما التّجار يقولونَ: إنّ الحياةَ الاقْتِصاديّةَ في ظِلّ هذا النّظامِ تُحَتّمُ على الأفْرَادِ التّعامُلَ مَعَ المصارِفِ، مُباشرَةً أوْ بالوَاسِطَةِ، بحيْثُ أصْبَحَ مِنَ العسيرِ الانْفِكاكُ عنها بعدَ أنْ أصبحَ التّعامُلُ السوقيّ مُرْتَبِطاً ارْتِباطاً كليّاً بالمؤسّساتِ المَصْرفِيّةِ. وبينَ هذين الأمرين، أي التعامل المباشر أو بالواسطة، يَقِفُ الشخصُ والحَيْرَةُ تأخُذُ عليهِ مَسالكَ التّفْكيرِ. فما يَصْنَعُ؟

إنّ ضروريّاتِ الحياةِ تُلْجِئُهُ إلى التعامُلِ المذكورِ، والشريعةَ الإسلاميّةَ تأمُرُهُ بالابْتِعادِ عَنِ الرّبا والتّعامُلِ فيه، فهَلْ بالإمكانِ أنْ ينْعَزلَ الشَّخْصُ ويترُكَ هذا المجْتمعَ لِيُحافظَ على دِينهِ، أو ليبْتَعِدَ عَنِ الرّبا وآثامِهِ، أوْ يترُكَ البابَ مفْتوحاً على مِصْراعيْهِ فلا يُبالي بما تُمْليهِ عليه الشريعةُ المُقدّسَةُ مِنْ التّنْديدِ بأكلِ المالِ بالباطلِ؟

أقسام البنوك

تنقسمُ البُنوكُ إلى ثلاثةِ أقْسام:

١ ـ حُكُوميّة: ويتكوّنُ رأس مالها مِنْ أمْوَال الدّولةِ ولا حَقّ لشخْصٍ مُعيّنٍ فيه، بلْ هو مصلحةٌ حُكوميّةٌ.

٢ ـ أهْلِيّة: ويتكوّنُ رأسُ مالِ المَصْرِف الأهْليّ مِن اشتراكِ عددٍ مِنَ المُتموّلينَ وتكونُ الأرْباحُ مُقَسّمَةً على نِسْبةِ الحصصِ التي يملكها كلّ مُشْترِكٍ.

٣ ـ مُشتركة بينَ الحكومَةِ والأهالي: تكونُ مجموعُ الحصَصِ مُشتركةً بينهم على نِسْبَةٍ مُعيّنَةٍ بينَ الطّرَفين.

والأعْمالُ الجارِيَةُ في المصارِفِ كثيرَةٌ أهمّها:

أ ـ **الأمانات**: وهي المبالِغُ التي يُودِعُها أصحابها في المصارفِ حِفْظاً لها مِنَ التّلَفِ. وقدْ شجّعَتِ المصارِفُ هذا النّوْعَ مِنَ الإيدَاعِ، سواءٌ كانَ ذلكَ لمدّةٍ محدُودَةٍ أوْ غيرِ محدُودَةٍ. وفي مِثْلِ هذه الحالةِ يستطيعُ المَصْرفُ استثمارَ الودائِعِ في موارِدِ النّفْعِ بينَ فترتي الإيداع والسّحْبِ. ومُقابل الإيداع يُعْطي المَصْرفُ فائِدَةً للْمُودِعِ تختلِفُ باختلافِ المُدّةِ التي يكونُ المالُ فيها مُودعاً.

ب ـ **التوفير**: أنشأته المَصارِفُ لتَشْجيعِ صغارِ المُدّخرينَ حيثُ يَقْبَلُ المَصْرفُ المبالغَ القليلةَ لإيداعِها باسم أصحابها. والفرْقُ بينَ الأمانةِ والتّوْفيرِ أنّ الأمانَةَ لا يتمكّنُ صاحبُها مِن اسْترجاعِها قبلَ المُدّةِ، ولكِنْ في التوفيرِ يسْتَطِيعُ صاحبُ المالِ استرجاعَ ما أوْدَعَهُ في أيّ وَقْتٍ كان، وتُحْسَبُ له الفوائدُ على المُدّةِ التي كانَ المالُ فيها تحتَ تصرفِ المَصْرفِ.

ج ـ **الكفالات**: يُرادُ بها أن يتَعَهّدَ أحدُ الطّرَفين للآخر بالقيام بعَمَلٍ مُعيّنٍ بَعْدَ أن يتّفِقَ عليهِ الجانِبانِ، فيُسمّى الطّرَفُ الأوّلُ «مُتعهّداً» بينما يكونُ الطّرَفُ الثاني (مُتعهّداً له). وفي هذه الحالةِ يطلبُ الطّرَفُ الثاني مِنَ الطّرَفِ الأوّلِ ضماناتٍ ماليّةً تُعوّضُهُ عمّا قدْ يُصيبهُ مِنْ خسائِرَ فيما لوِ انْسَحَبَ الطّرَفُ الأوّلُ دُونَ أنْ يُتمّ ما تعهّدَ بالقيام به.

لذلكَ يَلْجأ هؤلاءِ المُتعهّدُونَ إلى المصارِفِ لتكفلهم وتضمَنَ قِيامَهُم بالعَمَلِ الذي اتّفَقا عليه. وفي هذه الحالة يُصدِرُ المَصْرفُ خِطاباً إلى المُتعهّد له يَتَعَهّدُ فيهِ بكفالةِ الطّرَفِ الأوّلِ وضمانِهِ بأنْ يدْفَعَ عنهُ مَبْلغاً مِنَ المال، إذا طُولِبَ بِدَفْعِهِ. وتشترِكُ الجهاتُ الثلاثُ، وهي المُتعهّدُ والمتَعَهّدُ لهُ والكفيلُ في الفائِدة. فالمُتعهّدُ يستفِيدُ منْ هذه الكَفالَةِ بأنْ لا يُقدِّمَ ضماناً مالياً إلى الطّرَفِ الآخر، بل يمْكنُهُ الاسْتِفادَةُ منهُ في نواحٍ أُخرى مِنْ أعمالهِ التّجارِيّةِ، والمُتعَهّدُ له تكونُ فائدَتُهُ مِنْ هذه الكفالةِ ضمانُ حقّهِ ووجودُ مَنْ يُعَوّضُهُ عمّا قدْ يُصيبُهُ مِنَ الخسائِرِ إذا انسحبَ الطّرَفُ الأوّلُ ولم يتمّ ما تَعَهّدَ بهِ. والكفيلُ: يسْتَفِيدُ مِنْ كفالَتِهِ لأنّهُ يتقاضى مِمّنْ يَكْفلهُ عمُولَةً يُتّفقُ عليها مُقابلَ كفالَتِهِ لهُ.

د ـ **الحوالات**: التّحويلُ الذي تجري عليه المَصارِفُ على حالتين:

١ ـ **الحالة الأولى**: أن يَدْفَعَ الشّخْصُ إلى المَصْرفِ في لبنانَ، مثلاً، مَبْلغاً قَدْرُهُ ألف ليرةٍ لبنانيّةٍ، ويأخُذُ بالمبلغ المَذْكورِ تحويلاً على المَصْرفِ في مصر، ومُقابل هذا التحويلِ يأخُذُ المَصْرفُ مِنَ المُحَوِّلِ عُمُولةً مُعيّنَةً.

٢ ـ **الحالة الثانية**: أنْ يأخُذَ ذلكَ الشّخْصُ المَبْلَغَ المُعيّنَ منْ آخر في طرابلس ويُحوّلهُ على تسلّم المبْلَغِ مِنْ شَخْصٍ ثالثٍ، أو مَصْرفٍ في بيروتَ، فَيَدْفَعُ المَصْرفُ المَبْلَغَ لِيَتَسَلّمَهُ مِنَ المُحوّلِ عليه، ويأخذُ مقابلَ ذلكَ عُمولَةً مُعيّنَةً.

هـ ـ **تحصيل الشيكات**: الشيك أو الصّك لا يخْرُجُ عَنْ كوْنِهِ وَرَقةً تحْوِيلِيّةً من شخصٍ على المَصْرفِ يأمره بموجبِهِ دَفْعَ مَبْلَغٍ مُعيّنٍ لحاملِهِ، ولذلك يُعْتَبَرُ مِنَ الأوراقِ التّجاريّةِ القابلة للتّظْهيرِ. ومعنى التّظهيرِ أنْ يُوَقّعَ حامِلُ الصّكّ على ظهر الصّك ليَكُونَ ملكاً لمنْ يصير في حَوْزَتِهِ أي البنك المسحوب عليه، ويعني تحصيلُ الصّكّ قَبْضَ قيمَتِهِ لحسابِ حامِلِهِ.

و ـ **تحصيلُ الأوراق التجاريّة**: أنْ يقومَ البَنْكُ بمُطالَبَةِ المدينينَ بالأموالِ المُسْتَحَقّة عليهم لصالح الدّائِنينَ. فلوْ كانتْ لِشخْصٍ على آخرَ ورقةٌ تُثْبِتُ بأنّهُ مَدينٌ لهُ بألف ليرةٍ لبنانيّةٍ ففي هذه الحالة يَنُوبُ المَصْرفُ بتحْصيل هذا المبلغ مِنَ المَدِينِ ليُوفّرَ على الدّائنِ ما قَدْ يترتّبُ على المُطالَبَةِ مِنْ مَصاريفَ وتحصيل. ومقابل هذه العمليّةِ مِنَ المُطالَبَةِ والتّعَقّبِ يتقاضى المَصْرفُ عُمُولَةً مِنَ الدّائنِ لما قَدّمَهُ مِنْ خدماتٍ.

ز ـ **الحسابات التجاريّة**: إنّ لكلّ عميلٍ في مَصْرفٍ مُعيّنٍ الحَقّ في أنْ يَسْحَبَ أيّ مَبْلَغٍ على ذلكَ البنكِ، ولكنْ يُشترَطُ أن لا تزيدَ قيمةُ المَسْحُوبِ عَمّاً لهُ مِن الرّصيدِ. إلاّ عندَ وُجُودِ الثّقَةِ في العمِيل؛ فَيَسْمح البنكُ لهُ بأن يَسْحَبَ مَبَالغَ يُعيّنُ المَصْرفُ مِقْدَارَها، تبعاً لمِقْدَارِ الثّقَةِ، ويُسمّى ذلك بالسّحْبِ المَكْشوفِ. وتحتَسَبُ فائِدَةٌ على المبالِغِ التي تزيدُ عَنْ رَصِيدِ حسابِهِ. وهذه المُعاملة لا تخْرُجُ عَنْ كوْنها مُعامَلَةً قَرْضيّةً تكونُ مِنَ المَصْرفِ لذلكَ الشّخصِ. ومعنى الحسابِ المَكْشوفِ أنّ المَصْرفَ يقْرِضُ عمِيلَهُ نظراً لوُجودِ الثّقَةِ به مَبْلغاً مُعيّناً مِنَ المالِ ويكونُ ما يتقاضاهُ المَصْرفُ مِنَ الفائدَةِ على هذه الأمْوَالِ من الفوائد الرّبويّةِ.

ح ـ **بَيْعُ وشراءُ الأسهُم والسنداتِ**: كثيراً ما يحْدُثُ أنْ تُوَسّطَ إحْدى الشّركاتِ المُساهِمةَ المَصْرفَ في بَيْعِ الأسهم والسّنداتِ التي تمْلِكها لما للمصرفِ مِن اتّصالٍ مُباشرٍ مَعَ عُملائِهِ. فإذا وافَقَ المَصْرفُ على ذلكَ اتّفِقَ على العُمُولَةِ وتتمّ بَعْدَها عمَلَيّةُ البَيْع.

ط ـ **حسم الأوراق التجارية (الكمبيالات)**: الحسم هو أن يَدْفَعَ المَصْرفُ للمُقْرِضِ قَبْلَ المَوْعِدِ المُحَدّدِ قيمَةَ الكمبيالةِ، مُقابلَ اسْتِقْطاعِ مَبْلَغٍ مُعيّنٍ يُسمّى بمصاريفِ القَطْع والكمبيالات. وهي في مَعْرِضِ التّعَامُلِ على نَوْعِين:

أولاً: كمبيالات تُعبّرُ عن وُجُودِ قَرْضٍ حقِيقيّ: كما لو كانَ لزيدٍ في ذِمّةِ شَخْصٍ آخر مَبْلَغُ ألفِ ليرةٍ. ومَوْعِدُ اسْتِحقاقِ هذا القَرْضِ بَعْدَ مُرورِ ستّةِ أشْهُرٍ مِنْ تاريخِ حُصولِ المُدَايَنَةِ بينَ الطَّرَفينِ. وفي هذه الحالةِ يأخُذُ زيدٌ الوَرَقَةَ المَذْكورَةَ ليُنْزِلها عند شَخْصٍ ثالثٍ بمبْلغِ تسعمايةِ ليرة. ولا بُدّ لحامِلِ الورقةِ والشخصِ الثالثِ مِن اعْتِبارِ هذه المُعامَلَةِ بَيْعاً لا قَرْضاً. ويتولى الشّخْصُ الثالثُ بَعْدَ ذلكَ مُطالَبَةَ المَدِينِ بالمبْلَغِ المذكورِ، وهو ألفُ ليرةٍ في المَوْعدِ المُحدّدِ.

النوع الثاني: كمبيالات تُعبّرُ عن وُجُودِ قَرْضٍ صُورِي ويُسمّى بالمُجاملةِ، حيثُ لا يكونُ لأحدِ الطّرَفينِ قَرْضٌ بِذِمّةِ الآخرِ، بل اتفقا أنْ يكْتُبَ أحَدُ الطّرَفينِ إلى الآخر ورقة، كمبيالة، تُفيدُ بأنّ أحدهما مَدِينٌ إلى الآخر بملغ مائةِ دينارٍ، وأنّ المَدِينَ مُسْتعِدّ للدّفْعِ في المَوْعدِ المُحَدّدِ. ولذا أَطْلَقُوا عليها الكمبيالة «المجاملة» لذا كانت المُدايَنَةُ صُوريّة بينهما. وبعد إتمامِ هذه المداينةِ الصوريّة يأخُذُ الدّائنُ ورقةَ الكمبيالَةِ إلى المصْرفِ فَيَسْتَقْطعُ المصرفُ مبْلغاً مُعيّناً، ويدفعُ ما تبقّى إليه. وعندَ حُلُولِ المَوْعدِ يتولى المَصْرف مطالبةَ المَدين بالمبلَغِ المذكورِ كاملاً.

ي ـ **الاعتمادات المستنديّة**: أن يتمّ العَقْدُ، بينَ التّاجر والشركة من خارجِ البلادِ أو وكيلها الموجودِ في البلد، على نوعٍ من البضاعةِ. وبعدَ أن يَتّفِقَ الطّرَفانِ على الشروط والمواصفات يَتَقَدّمُ التاجرُ إلى المَصْرفِ بِطَلَبِ فَتْحِ اعْتِمادٍ. وفي هذه الفترَةِ يُرْسِلُ الوَكيلُ الفواتيرَ التي تُبيّنُ نوْعيّةَ البضاعَةِ ومِقْدَارها والأسعارَ التي اتّفقَ عليها الطّرفانِ إلى الشركة، ويُعْلِمُها بذلك أنّ الاتّفاقَ قَدْ تمّ بينهما على هذه المُعامَلَةِ، أوْ يقومُ التّاجِرُ بهذه العمليّةِ إذا لم يكُنْ للشركةِ وكيلٌ في البلادِ.

وعندما يطْلُبُ التّاجِرُ مِنَ المَصْرفِ فَتْحَ اعْتِمادٍ له لا بُدّ مِنْ أنْ يَدْفَعَ للمَصْرفِ قِسْماً مِنْ قِيمَةِ البضاعَةِ، ويقومُ البَنْكُ، بعدَ ذلكَ، بِدَفْعِ المبْلَغِ بكامِلِهِ للشركةِ.

وبإزاءِ ذلكَ لا بدّ منْ تسجيلِ البضاعةِ باسمِ المصرِفِ حينَ التصديرِ. وحينَ وُصولها إلى المحلّ يُشْعِرُ المصرفُ صاحبَها بالوصولِ، ويَتمّ تحويلُ البضاعةِ من اسمِ المصرِفِ إلى اسمِ صاحبِها بعدَ أنْ يدفَعَ ما دَفَعَهُ المصرفُ إلى الشركةِ ممّا تبقى منْ مبلغِ البضاعةِ.

ويتقاضى المصرفُ على هذهِ العمليّةِ عمولةً مقطوعةً مقابلَ خدماتِهِ منْ تسجيلِ البضاعةِ باسْمِهِ، واعتبارِهِ طرفاً تُجاهَ الشركةِ المُصدّرَةِ، وفائدةً تُسْتَقْطَعُ لقاءَ دفَعِ المالِ المُتبقي منْ يوْمِ تسليمِهِ إلى الشركة إلى يومِ تسلّمِهِ المالَ منْ صاحبِ البضاعةِ.

ويحفظ الاعتمادُ عادةً حقوقَ المُصدّرينَ والمستوردينَ معاً. أمّا المُصدّرُ فلأنّهُ يتسلّمُ قيمةَ البضاعةِ حينَ تصديرها، وبذلكَ يضمَنُ حقّهُ. وأمّا المُستوْرِدُ فلأنّهُ يستفيدُ بالمبلغِ المُتبقّي في بقيّةِ مجالاتهِ التجاريّةِ الأخرى. يضافُ إلى ذلكَ أنّ التاجرَ مجْبورٌ على جعْلِ المصْرفِ وسيطاً في إتمامِ المُعامَلَةِ لأنّ الحكوماتِ تمْنَعُ تحويلَ الأموالِ، وإخراجَها إلى خارجِ البلادِ، ما لمْ يكُنْ ذلكَ تحتَ نظرِها وإشرافها.

وبناءً على ذلكَ كانَ الاستيرادُ مُغْلَقاً في وجْهِ التجّارِ ما لمْ تكنِ المصارفُ هي واسطةً في إتمامِ هذهِ المُعامَلَةِ.

ك ـ **خطاب الاعتماد**: اعتادتِ المصارفُ تسهيلاً منها لعملائها المسافرينَ إلى خارجِ البلادِ أنْ تزوِّدهُمْ بخطابٍ تُخَوِّلُ فيها المصارفَ بتزويدِ حاملِ ذلكَ الخطابِ ما يحتاجُ إليهِ منَ المالِ بالمقدارِ الذي يخوّلُ الدفعَ.

والغايَةُ منْ ذلكَ هوَ التسهيلُ على المسافرِ بدلاً منْ حمْلِ النقودِ معهُ إلى البلادِ التي يريدُ الإقامةَ فيها، أوِ المرورِ عليها حفظاً من التَّلَفِ أو الضياعِ.

فإذا رغِبَ المسافرُ إلى الخارجِ أنْ يأخُذَ من مصْرِفِهِ مثلَ هذا الخطابِ فعليْهِ أنْ يدْفَعَ المبلغَ بكامِلِهِ لهُ، معَ دفْعِ عُمُولةٍ على ذلك يتّفقُ عليها مَعَ المصرِفِ، وحينئذٍ يزوّدُهُ المصرفُ بالخطابِ المذكورِ المُوجّهِ إلى مَصْرفٍ مُعَيّنٍ أو إلى المصارفِ العالميّةِ بتزويدِ حاملِ ذلكَ الخطابِ ما يحتاجُ إليهِ منْ نقودِ ذلكَ البلدِ.

لقدْ أتيْنا على ذكْرِ أهمِّ الأعمالِ الجاريةِ في المصارفِ. فالعمَلُ الذي يتقاضى عليهِ المصرفُ عُمُولَةً حلالٌ، ولا إشْكالَ فيهِ، والعملُ الذي يتقاضى عليهِ رِباً حرامٌ يجِبُ البُعْدُ عنهُ.

الأسواقُ الماليَّةُ

بورصاتُ الأسهمِ والسنداتِ، والأوراقِ الماليّةِ، والبورصاتُ التجاريَّةُ، هذه هيَ أسواقُ المال. إنها أسواقٌ وهميّةٌ، يتحكّمُ فيها قراصنةُ المالِ، وكبارُ المضاربين. وآليةُ هذهِ الأسواقِ هيَ:

١ ـ سعرُ الفائدة.

٢ ـ سعرُ الصرف.

إنّ الأداةَ الأساسيّةَ التي يعتمدُ عليها السوقُ الماليّ، والتي يتحركُ السوقُ بتحركِهَا، ارتفاعاً وانخفاضاً، ازدهاراً أو انتكاساً، إنما هيَ الفائدةُ (الربا) ويرتبطُ بهَا سِعرُ الصرفِ بينَ العملاتِ النقديةِ، كما ترتكزُ عليهَا أسعارُ الأسهمِ والسنداتِ وباقي المعاملاتِ الماليةِ في سوقِ البورصاتِ التجارية.

إنّ الهزةَ الماليّةَ التي حصلتْ في أسواقِ المالِ في دولِ شرقِ آسيا، إنما بدأتْ من بنكوك عاصمةِ تايلاندْ. ففي ٢ تموز سنة ١٩٩٧ بدأتْ بتخفيضِ سعرِ الفائدةِ في بنكِ بنكوك المركزيّ، وامتدّتُ حتى عمَّتْ جميعَ دولِ جنوبِ شرقِ آسيا، وبخاصةٍ، إندونيسيا وماليزيا.

وبتاريخ ١٧ آب ١٩٩٨ حصلَ انحدارٌ مفاجىءٌ للروبل الروسيّ، فبعد أن كان الدولارُ يساوي ستةَ روبلات، صعد فوراً حتى أصبحَ يساوي ثلاثةً وعشرينَ روبلاً.

وفي ١٣ كانون ثاني ١٩٩٩ حصلَ هبوطٌ كبيرٌ للريالِ البرازيليّ. وبذلكَ يكونُ نصفُ الاقتصادِ العالميِّ قد أُصيبَ بضرباتٍ قويّة.

إن المعاملاتِ الاستثماريةَ هيَ رؤوسُ أموالٍ متحركةٍ متنقلة، وتحرُّكُهَا وتنقُّلُها إنما يكونان بإبرازِ بطاقةٍ تنطوي على ضماناتٍ وتعهداتٍ تُسمّى شيكاتٍ، أو تحويلاتٍ بإشاراتٍ، فيتحركُ المالُ وينتقلُ بهذه الإشارةِ من بنكٍ كذا في أميركا إلى بنكٍ كذا في باريس أو طوكيو، أي ينتقل من سوقٍ ماليٍّ إلى سوقٍ ماليٍّ آخر.

ويواكبُ هذهِ التحركاتِ الماليةَ مراقَبَاتٌ ومتابعاتٌ دقيقةٌ وحذرة، ليتمكنَ المضاربونَ مِنَ الهروبِ بأموالِهِمْ، إذا ما ظهرتْ بوادرُ الخسارة. هذا إنْ لم يفتعلوهَا همْ أنفُسُهُمْ، ليدخلُوا وبسرعةٍ أسواقاً تلوحُ فيها علائمُ الربحِ الوفير.

وحيثُ إنَّ هذهِ الرساميلَ المستثمَرَةَ تشكِّلُ مبالغَ ضخمةً، تُقدَّرُ بالملياراتِ، فإنَّ أيَّ تغييرٍ في نسبةِ الفوائدِ يؤثّرُ تأثيراً كبيراً على المستثمرين، ربحاً أو خسارة.

وسعرُ الفائدةِ هذا ينعكسُ على سعرِ الصرف، وبخاصةٍ النقد الذي يتمتعُ بقوةٍ ذاتية. فالتَحويلاتُ، إنما تكونُ بالدولار، والأرصدةُ الضخمةُ إنما تقومُ عليهَا البنوكُ المعتبرة. فإذا ما انخفضَ سعرُ الفائدةِ في منطقةٍ ما مِنْ مناطقِ المراكزِ التجاريةِ المشهورة، تنفجرُ الكارثةُ، وتبدأ رؤوسُ الأموالِ المستثمَرةُ في الهروبِ إلى مناطقَ أخرى، فتنكشفُ البنوكُ في تلكَ المنطقة، وتترنحُ المؤسساتُ الماليّةُ؛ وينخفضُ سعرُ العملة، حتى تطالَ الكارثةُ عملةَ البلدانِ المجاورة، وتهبِطَ أسعارُ العملاتِ إلى حدٍّ يُفقدُهَا أَوْ يضعفُ قوتَهَا الشرائية، وتبدأُ البورصاتُ في التخلص من معروضاتِ الأسهمِ والسنداتِ، في سوقِ البورصات، وتصبحُ هذه الأسهمُ عبئاً على مالكيها، يريدون التخلصَ منها بأيِّ ثمن. وهنا يأتي دورُ قراصنةِ المال، فإمّا أن يهربُوا بأموالِهِمْ من السوق، وعندئذٍ ينكشف السوق، وتحدث الأزمة. وإما أن تكونَ قد امتلأتْ خزائنُهُمْ بالملايين، فلا يعدو أن يكون ما حدث مقامرةً تعتمد على ذكاءِ المضاربينَ الكبارِ وتلاعبِهِمْ في السوقِ وتأثيرِهِمْ وثقلِهِمْ في الدوائرِ والمؤسساتِ المالية.

وعندمَا وقعتِ الهزاتُ الماليّةُ في بعضِ الأسواق، خسرَ فيها الكثيرون؛ وخسرَ البعضُ معظمَ رأسماله، ووصلَ حجمُ خسارةِ البعض أحياناً إلى (١,٩) مليار دولار، ووصلَ ما تكبدَهُ أحدُ البنوكِ (٧٠٠) مليون دولار. وخسرَ (جورج سوروس) مليارَيْ دولار في بورصةِ موسكو. إنها خسائر فادحة. وهذا الملياردير المذكورُ هو أخطرُ المضاربينَ في العالم، وهو يهوديّ، ربحَ في إحدى المضارباتِ في منطقةِ الاسترليني مليارَ دولارٍ في صفقةٍ واحدةٍ، لخبرتِهِ في سوقِ المضارباتِ المالية، وتشغيلِ رؤوسِ الأموال. وقد صرح قائلاً: إنّ الخشيةَ من انهيارِ النظامِ الاقتصاديِّ العالميِّ، إنما تكمنُ في قيامِ الدولِ المتخلِّفَةِ بإغلاقِ حدودِهَا أمامَ تدفقاتِ رؤوسِ الأموال، لتحميَ نفسَهَا من آثارِ الأزمات، كالأزمةِ التي أمسكتْ بعنقِ نمورِ آسيا وروسيا، ثم دول أميركا اللاتينية.

إن المصارفَ (البنوك) هيَ المستودعُ الذي تصبُّ فيهِ كافةُ الأموالِ المتحركةِ في أسواقِ المال، سواءٌ منهَا الأموالُ الحقيقيّةُ، أو الأموالُ الاسميّةُ، شبهُ الحقيقيّة. والمعاملاتُ الاستثماريةُ هيَ رؤوسُ أموالٍ متحركةٍ متنقلة، تدخلُ أسواقاً فتنشِّطُهَا، وتبعثُ فيهَا الحيويّةَ، فيجري التفاعلُ بينَ مختلفِ القطاعاتِ الماليةِ والاقتصاديةِ، فتزدهرُ قطاعاتُ الإنتاجِ، وتزدادَ فرصُ العملِ، وتضمحلُّ البطالةُ، وترتفعُ أسعارُ الأسهم والسنداتِ، ويكثرُ الإقبالُ عليها، وتستعرُ حمَّى المضارباتِ، وترتفعُ مؤشراتُ البورصاتِ. وبسرعةٍ فائقةٍ يَهُبُّ قراصنةُ المضارباتِ، فيضربونَ ضَرَبَاتِهِمْ، بعدَ أنْ كانتْ قَد تحولتْ عشراتُ المليارات مِنَ الدولاراتِ إلى حساباتِهِمْ. وبجرَّةِ قلم، أو مكالمةٍ هاتفيةٍ يُخفَّضُ سعرُ الفائدةِ في أحد البنوكِ المُعتمدةِ، أو يجري تخفيضٌ في أسعارِ بعضِ العملاتِ ذاتِ القوّةِ الذاتيّة، فتهربُ المليارات بسرعةٍ ويُخلَى السوقُ منها، وتُفتحُ لها أبوابُ الهربِ حتى يطالَ كافةَ القطاعاتِ الماليةِ والإنتاجية. وتتفاقمُ الأزمة، فتعلنُ الكثيرُ من الشركاتِ إفلاسَهَا، وتفرغُ خزائنُ ميزانيّاتِ الدولةِ، فيهرعُ مندوبُو صندوقِ النقدِ الدوليِّ لمعالجةِ الوضعِ الماليِّ والاقتصاديِّ في البلد، ويُحضرونَ معهمْ قوائمَ الشروطِ العلاجيّةِ، ليتمَّ على ضوءِ تنفيذِهَا إسداءُ القروضِ، كما يكونُ هناكَ

العديدُ من الشركاتِ الضخمةِ المتعدّدةِ الجنسيةِ الرابضةِ على جوانبِ الساحةِ لتلتهمَ القطاعاتِ العامةَ، والتي ستتحولُ إلى قطاعاتٍ خاصة، بفعل قوانينِ الخصخصة، وبموجب اتفاقياتِ منظّمةِ التجارةِ الدولَيّة. وتقعُ الفريسةُ في مخالبِ وحوشِ المال، ويصبحُ البلدُ بكلِّ مُقدَّراتِهِ نهباً لهؤلاءِ الناهبين، كما تصبحُ الدولةُ أو دولُ المنطقةِ بِرُمَّتِهَا مشلولةَ الحركةِ، مكبلةَ الأيدي، وتتحولُ النمورُ إلى قططٍ، والصقورُ إلى دجاج.

بإيعازٍ مِنْ صندوقِ النقدِ الدَّوْليِّ وجهازِهِ المتآمر، أو بإيعازٍ من البنكِ الفدراليِّ وجهازِهِ المتآمر، أو بإيعازٍ من البنكِ الفدراليِّ الأميركيّ، وبالتعاونِ مع وول ستريت، يتمُّ التنسيقُ بينَ هذهِ المؤسساتِ والنوادي، نوادي المال، وصناديقِ الاستثمار. وهذهِ كلُّهَا يقومُ عليهَا رجالاتٌ مخضرمونَ مدرَّبُونَ، يُتقنونَ فنونَ المخادعةِ. أحدهُمْ يملكُ مؤسسةَ مضاربةٍ كبيرةً، ويكونُ عضواً في نادٍ ماليّ، كما يكونُ مستشاراً لأحدِ المصارفِ، ويكونُ له ثقلٌ في المؤتمراتِ الاقتصاديةِ الدائمة، مثل مؤتمرِ (دافوس) أو مؤتمرِ الدولِ السبعِ الغنيّةِ، كما يكونُ مستشاراً في بعضِ جوانبِ صندوقِ النقدِ الدوليّ، أو يكونُ مندوباً في بعثةٍ لاستقصاءِ أحوالِ اقتصادِ بعضِ الدول، أو ما شاكلَ ذلك. مثلُ هؤلاءِ يكونونَ مُلمّينَ بأسرار القضايا الاقتصادية، فيعرفُ أحدهُمْ كيفَ يدخلُ الأسواقَ، وكيفَ يحرِّكُهَا، وكيفَ يخرجُ مِنَ الأسواق، وكيفَ ينهبُ الأسواقَ ويخرِّبُهَا. فتقع المصائبُ، وتنتشرُ البطالةُ ويعمُّ الفقرُ، وتُعلِنُ الشركاتُ إفلاسَهَا، وتُضْطَرُّ الدولُ إلى جدولَةِ ديونِهَا، وهَلُمَّ جرّا.

يوجدُ هناكَ نظامٌ هرميٌّ غيرُ مُعلنٍ للاقتراض، فيمَا بينَ البلدانِ الناميةِ، حسبَ درجةِ الجدارةِ الائتمانيّةِ في أسواقِ المالِ العالميّة. فعلَى سبيلِ المثالِ: كانَ من الصعبِ على شركاتِ ومصارفِ إندونيسيا أن تقترضَ قروضاً قصيرةَ الأجلِ مِنْ أسواقِ المالِ العالميّةِ بأسعارِ فائدةٍ معقولة. فكانتِ الشركاتُ الإندونيسيّةُ تلجأُ إلى البنوكِ أَوْ إلى الشركاتِ الكوريّةِ لكيْ تقترضَ لهَا ونيابةً

عنهَا، مستفيدةً من متانةِ المركزِ الماليِّ الكوريّ، مُقابلَ (علاوةٍ) تقومُ البنوكُ والشركاتُ الكوريّةُ بتعليتِها على سعرِ الفائدةِ على القروضِ المقدَّمَةِ لإندونيسيا. وفي المقابلِ تقومُ الوحداتُ المصرفيّةُ الكوريّةُ بدورِهَا بالاقتراضِ مِنَ البنوكِ وأسواقِ المالِ اليابانيّةِ لتغطيةِ مراكزِها وتدبيرِ السيولةِ اللازمَةِ. ولهذا فعندمَا انهارتِ الأوضَاعُ في إندونيسيا وتعثَّرتِ الشركاتُ الإندونيسيةُ في سدادِ مديونيّاتِهَا، تأثرتْ بذلكَ أوضاعُ السيولةِ في البنوكِ والشركاتِ الكوريةِ، التي أضرّتْ بدورِهَا بالأوضاعِ المصرفيّةِ في اليابان.

عندمَا وضعتْ أميركا الأسسَ الّتي ستسيرُ عليهَا في سياستِهَا الاقتصاديةِ، وهيَ: صندوقُ النقدِ الدَّوْليّ، وأعطتهُ الصلاحياتِ التي يستطيعُ بهَا أن يُوقِعَ الكوارثَ المدمِّرةَ في ميزانياتِ الدولِ بحجةِ معالجتِها. ثمَّ البنكُ الدّوْليّ، حيث جعلتْ منهُ مؤسسةً ترتبطُ بها مؤسساتٌ ماليةٌ ضخمةٌ مِنْ أجلِ إسداءِ القروضِ الطويلةِ الأجل، وتبنِّي المشاريعِ العمرانيةِ الكبيرةِ، وبخاصةٍ البنى التحتية، كالموانىءِ والمطاراتِ والمواصلاتِ، ومشاريعِ الريِّ والكهرباءِ، وغيرِهَا من المشاريعِ غيرِ الإنتاجيّة. وبعدَ ذلكَ وضعتِ الأُسسَ والقواعدَ لمنظمةِ الجات (منظمة التجارية الدولية)، مِنْ أجلِ إزالةِ الحواجزِ الجمركيّةِ، وفتحِ الحدودِ بينَ الدول، لتنقُّلِ رؤوسِ الأموالِ مع ضمانةِ حمايتها، وحمايةِ أرباحِهَا، مَعَ تسهيلِ دخولِهَا وخروجِهَا في أيِّ حينٍ دونَ أيةِ عراقيل. ثمَّ بعثتْ إلى الحياةِ مولوداً جديداً هو موضوعُ العلمنة.

وأما الداءُ الوبيلُ، والمرضُ القاتلُ، فهو موضوعُ الديون. هذهِ هيَ القيودُ التي تكبِّلُ بها أيدي وأرجلَ الدولةِ المدينة، حيثُ تجعلُهَا مقودةً بزمامٍ طرفُهُ في يدِ الدائنين، والطرفُ الآخرُ ممسكاً بأعناقِ المدينين.

هذهِ الديونُ هيَ الاستعبادُ والفقرُ والذلَّ بعينها، والتبعيةُ التي لا حدَّ لها، ولا مناصَ منها.

هذهِ قضيةُ الديون، وهذهِ واقعيةُ البنوك، وهذهِ نتائجُ الربا (الفائدة) فهيَ

محرمةٌ بصريحِ النصوصِ. وهذهِ آلياتُ البورصاتِ الماليةِ، وأسواقِها الوهميّة، فيجبُ أنْ تزولَ وإلى الأبدِ، وتُستثمرَ الأموالُ في السوقِ التجاريةِ بشكلٍ فعليٍّ يحرّكُ السلعَ والخدماتِ، والبضائِعَ والمنتوجاتِ الزراعيةَ والتجاريةَ والصناعيةَ لتشاركَ فيهِ كلُّ يدٍ، وتدخُلُ كلَّ بيت.

وموجوداتُ أسواقِ البورصاتِ موجوداتٌ وهميةٌ، وليست حقيقيةً، إذ لا يوجدُ فيها سلعٌ معدةٌ لبيعِهَا والمساومةِ عليها ومعاينتِهَا، أو مواصفتها حيثُ إنها: **أولاً**: أوراقُ أسهم، وبورصاتُ أسهمٍ. **ثانياً**: بورصاتٌ تجارية. **ثالثاً**: أوراقٌ مالية (سنداتٌ ماليةً).

ولبيانِ خطورتِهَا نستعرضُ ظواهرَ ثلاثاً تكتنفُ العالمَ بأسرِهِ، وتحيطُ بِهِ مِنْ كلِّ جانب:

١ ـ **الظاهرةُ الأولى**: هي قرقعةُ السلاحِ، ودويُّ المدافع، وهديرُ الطائراتِ، وانقضاضُ الصواريخِ، واشتعالُ النيرانِ.. كلّ ذلك مسبوقٌ بالإعدادِ له بحشدٍ مِنَ العلماءِ والمختصينَ في الإبداعِ التكنولوجيّ.

٢ ـ **الظاهرةُ الثانيةُ**: هيَ التحركُ السياسيُّ، والتصريحاتُ واللقاءاتُ، والزياراتُ، والندواتُ والمؤتمراتُ والتهديداتُ والإغراءاتُ السياسيةُ وحبكُ المؤامراتِ وتنفيذُ المخطَّطاتِ.

٣ ـ **الظاهرةُ الثالثة**: هيَ الأرضيةُ الهادئةُ الصامتةُ، والمخيفةُ المرعبةُ، والمميتةُ المدمرةُ، وهيَ التي مِنْ أجلِهَا تُسخَّرُ الظاهرتانِ الأولَيانِ، ألا وهيَ تحرُّكُ رأسِ المال، والبناء الهيكليّ الذي قامَ عليهِ صرحُ النظامِ الاقتصاديِّ الرأسماليّ، واتخذَ شرعةً يستحلُّ بهَا الحرامَ ويمتصُّ بها الدماءَ؛ يقومُ عليهَا إفقارُ الشعوبِ، ونهبُ ثرواتِهَا، فلا حلالَ إلا ما أحلَّهُ الاستثمارُ والاستعمارُ، ولا حرامَ إلا العوائقُ التي يحتمل أنْ تقفَ في طريقِ انسيابِ رأسِ المالِ ليدورَ دورتَهُ.

هذه الظاهرةُ الثالثةُ هيَ التي مِنْ أجلِهَا تُسَخَّرُ الظاهرتانِ الأولى والثانية.

فويلٌ للعالَمِ مِنْ هذا الظلمِ الفادحِ المشروع! إنّ العالمَ بأسرِهِ يئنُّ تحتَ وطأةِ أقدامِ هذا المشرِّعِ الذي وضعَ الأُسُسَ التي تبتنَى عليهَا هيكليةُ رأسِ المال، والذي سخَّرَ العالَمَ بأسرِهِ، واستغلَّ القطاعاتِ البشريَّةَ، والثرواتِ الطبيعيَّةَ، وحرّكَ الآلةَ كلَّهَا لتحميَ رأسَ المالِ هذا، ولتفتحَ الطريقَ أمامَ هذا الأخطبوط، ليطالَ بأذرعِهِ كلَّ بقعةٍ مِنْ بقاعِ الأرض. فكأنّ البرّ والبحر والجوّ مسارحُ لهذا الجهازِ الضخمِ الهائلِ الذي يصبُّ في المحصَّلَةِ النهائيةِ في جيبِ المستثمرِ الأميركيِّ أو الإنكليزيِّ أو الفرنسيِّ أو اليابانيّ.

انظرُوا أيهَا الناسُ وتأملُوا هذهِ الأفاعِيَ التي تنفثُ السُّمومَ القاتلة والتي لا ينجُو منها أيُّ بيت:

١ ـ صندوقُ النقدِ الدَّوْلِيّ.

٢ ـ البنكُ الدَّوْليّ.

٣ ـ منظمةُ التجارةِ العالميّة.

٤ ـ مؤتمراتُ الدولِ السبعِ الغنيّة.

٥ ـ الأسواقُ الماليّة أي البورصات. . . . الخ.

فأيةُ واحدةٍ من هذه المؤسسات، أي من هذه الرزايا والمصائب، تكفي لأن تلحقَ الأذى البليغَ أو الضررَ المُميتَ بالبلدِ الذي تصلُ إليه وتحلُّ فيه. فكيف إذا اجتمعتْ هذه البلايا كلُّها دفعةً واحدة؟ وما هو مصيرُ العالمِ وماذا ننتظرُ أن يحلَّ بشعوبِ هذهِ الكرةِ الأرضيّةِ الذين يبيتونَ في مُعظمهمْ على الطوى، ويتحملُونَ مرارةَ الفقرِ والجوعِ والمرضِ والجهل؟

الـرّبَـــا

مَنَعَ الشرْعُ الرِّبا منْعاً باتاً مهما كانَتْ نِسْبَتُهُ كثيرةً أو قليلَةً، ومال الرّبا مُحَرّمٌ تحْريماً تامّاً ولا حقّ لأحدٍ في ملْكِيّتِهِ، ويُرَدّ لأهلِهِ إنْ كانوا معروفينَ. قالَ الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمۡرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۖ وَمَنۡ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[1]، وقالَ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ٢٧٨ فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ فَأۡذَنُواْ بِحَرۡبٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَإِن تُبۡتُمۡ فَلَكُمۡ رُءُوسُ أَمۡوَٰلِكُمۡ لَا تَظۡلِمُونَ وَلَا تُظۡلَمُونَ﴾[2].

والسّببُ في تحريم الرِّبا أنّ الفائدةَ التي يأخذُها المُرابي استغلالٌ بَشِعٌ لجُهْدِ الناسِ، وهيَ جزاءٌ منْ غيرِ بذْلِ جُهْدٍ. لأنّ المالَ الذي أُخِذَ عليهِ الرِّبا مضمونُ الفائدةِ وغيرُ مُعَرّضٍ للخسارةِ وهذا يُخالِفُ قاعدةَ «الغُرْم بالغُنْم». ولذلكَ كانَ استغْلالُ المالِ بالشركَةِ والمضاربَةِ والمُساقَاةِ بشروطِها جائِزاً لأنّ الجماعَةَ تنْتَفِعُ بهِ، ولا يسْتَغِلّ جُهدَ الناسِ بلْ هوَ وسيلَةٌ تمكّنُهُمْ منَ الانتفاعِ بجُهْدِ أنْفُسِهِمْ. على أنّهُ مُعرّضٌ للخسارةِ أو الرّبْح، وذلك بخلافِ الرّبا.

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

(٢) سورة البقرة، الآيتان: ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

على أنّ تحريمَ الرّبا كانَ بالنصِّ، ولمْ يُعَلّلْ هذا النصّ بِعِلّةٍ. وقدْ بيّنَتِ السّنّةُ الأموالَ الرّبويّةَ. ولكنْ قدْ يتبادَرُ للذهْنِ أنّ صاحبَ المالِ قد يحتفظُ بمالِهِ، ولا يسْخُو بإقْراضِ المُحْتاجِ لقضاءِ حاجتِهِ. وهذهِ الحاجةُ تلحّ على صاحبِها، فلا بدّ منْ وسيلَةٍ لسدِّ هذهِ الحاجةِ.

والحاجةُ تعدّدَتْ وتنوّعَتْ وصارَ الرّبا قوام التجارةِ والزراعةِ والصناعةِ ولاسيّما هذهِ الأيّام، ولذلكَ وُجدت المصارفُ للتعامُلِ على أساسِ الرّبا، ولا وسيلَةَ غيرُها، كما لا وسيلَةَ بغيرِ المُرابينَ لسدِّ الحاجاتِ.

والجوابُ على ذلكَ أننا نتحدّثُ عنِ المُجتَمَعِ الذي تُطبّقُ فيهِ الأحكامُ الإسلاميّةُ جميعُها ومنْ ضمنِها النّاحيَةُ الاقتصاديّةُ. ولا نتحدّثُ عنِ المجتمَعِ بوضْعِهِ الحاضرِ. لأنّ هذا المُجْتَمَعَ يعيشُ على النظامِ الرأسمالي القائم على الربا، ولذلكَ كانتِ المصارفُ فيهِ منْ ضروريّاتِ الحياةِ. فصاحِبُ المالِ الذي يرى نفسَهُ حُرّاً في مُلْكِهِ، ويرى أنّ لهُ حُرّيّةَ الاستغلالِ بالغشِّ والاحتكارِ والقِمَارِ وغير ذلكَ دونَ رقابةٍ منْ دوْلَةٍ أوْ تَقَيّدٍ بقانونٍ، يرى كذلك أنّ الرِّبا والمصرفَ ضرورةٌ منْ ضروريّاتِ الحياةِ.

ولذلكَ وجَبَ تغْييرُ النّظامِ الحاليّ برُمّتِهِ، على أنْ يُوضَعَ مكانَهُ نظامٌ آخر وضْعاً انقلابيّاً شامِلاً. وهو النّظامُ الإسلاميّ للاقتصادِ.

فإذا أُزيلَ النظامُ الرأسماليُّ وطُبِّقَ النظامُ الإسلاميّ ظَهَرَ للنّاسِ أنّ المجتَمَعَ الذي يُطبّقُ الإسلامَ لا تبقى فيهِ حاجةٌ إلى الرِّبا. لأنّ المُحتاجَ إلى الاستقْراضِ إمّا أنْ يحتاجَهُ لأجْلِ العيْشِ أوْ لأجْلِ العَمَلِ. أمّا الحاجَةُ لأجْلِ العَيْشِ فَقَدْ سَدّها الإسلامُ بضَمَانِ العيْشِ لكُلِّ فردٍ منْ أفرادِ الرّعيّةِ. وكذلك الحاجةُ لأجل العمل فقد سدّها الإسلامُ بقرْضِ المُحتاجِ دونَ ربا. قال ﷺ: «**ما مِنْ مُسْلِمٍ يقْرِضُ مُسْلِماً قَرْضاً مرّتينِ إلاّ كانَ كَصَدَقَةٍ مرّة**»(١). وزادَ في حديثٍ آخر حتّى يكون

(١) ابن ماجة باب الصدقات ١٩.

دافعاً قوياً للمقرضين: «**دِرْهَمُ الصّدَقَةِ بِعَشْرَة ودِرْهَمُ الدينِ بثمانية عَشر**»(١). وإقْرَاضُ المُحتاجِ مَنْدُوبٌ ـ أيْ مُسْتَحَبّ ـ ولا يُكْرَهُ الاستقراضُ بلْ يُسْتَحَبّ أيضاً، لأنّ الرّسولَ ﷺ كانَ يَسْتَقْرِضُ. وما دامَ الاسْتِقْرَاضُ موجوداً ـ وهوَ مَنْدُوبٌ للمُقْرِضِ والمُسْتَقْرِضِ فَقَدْ ظَهَرَ للنّاسِ أنّ الرِّبا ضرَرٌ منْ أشَدِّ الأضرارِ على الحياةِ الاقتصادية، بَلِ اتّضَحَ للعيانِ أنّ الضرورةَ تقضي باستبعادِ الرِّبا وإيجادِ الحوائلِ الكثيفةِ بيْنَهُ وبينَ المُجْتَمَعِ بالتشريعِ والتوجيهِ وَفْقَ نظامِ الإسلامِ. وإذا انعدمَ الرِّبا لمْ تبْقَ حاجةٌ للمصارِفِ الموجودةِ الآن. ويبْقى بيْتُ المالِ وحْدَهُ يقومُ بإقراضِ المالِ بلا فائدةٍ بعْدَ التحقّقِ منْ إمكانيّةِ الانتفاعِ بالمالِ.

وقد أعطى الخلفاءُ منْ بيتِ المالِ للفلاحينَ أمْوالاً لاستغْلالِ أرْضِهِمْ. والحُكْمُ الشرعيّ أنْ يُعْطَى الفلاحونَ منْ بيْتِ المالِ ما يتمكّنونَ بهِ منْ استغلالِ أرْضِهِمْ إلى أنْ تخرُجَ الغِلالُ. ويُعْطى للعاجزِ كفايتُهُ منْ بيْتِ المالِ قَرْضاً ليعْمَلَ في الأرْضِ فَقَدْ أعطى الرّسولُ ﷺ رجُلاً حبْلاً وفأسًاليحْطِبَ. ويقرضُ بيْت المالِ مَنْ يقومونَ بالأعمالِ الفرديّةِ التي يحتاجونَ إليها لكِفايةِ أنْفُسِهِمْ. ولذلكَ لا يُعْطَى الأغنياءُ منْ بيْتِ المالِ شيئاً لزيادَةِ إنتاجِهِمْ.

على أنّ الرِّبا لا يتوقّفُ على وجودِ المجتمعِ الإسلاميّ أوْ وُجودِ مَنْ يقرضُ المالَ، بلِ الرِّبا حرامٌ ويجبُ ترْكُهُ أكانَ المجتمعُ الإسلاميّ أوْ لمْ يكنْ، وَوُجِدَ مُقْرِضُ المالِ أو لمْ يوجَدْ.

(١) ابن ماجة باب الصدقات ص١٩.

الرِّبـا والصَّرف

الرِّبا أخْذُ مالٍ بمالٍ منْ جنسٍ واحدٍ مُتفاضِلَيْنِ. والصّرْف أخْذ مالٍ بمالٍ منَ الذّهَبِ والفضّةِ منْ جنسٍ واحدٍ متماثلَينِ أو منْ جنسينِ مختلفَيْنِ مُتماثلينِ أو مُتفاضلَين.

والصّرْفُ لا يكونُ إلاّ في البيعِ. أمّا الرِّبا فيكونُ في البيعِ والقرضِ والسلمِ.

البيْعُ والسّلمُ يكونان في ستةِ أشياءَ فقط: في التمرِ والقمْحِ والشعيرِ والملحِ والذهبِ والفضّةِ. وأمّا القرْض فَيَقَعُ في كلِّ شيءٍ. ولا يحلّ إقراضُ شيءٍ ليردّ إليكَ أقلّ أو أكثرَ أو من نوعٍ آخر، بلْ يُرَدّ بمثلِ القرْضِ نفسِهِ.

والفرقُ بينَ البيعِ والسّلمِ والقرضِ أنّ البيْعَ والسلمَ يكونانِ في تبادلِ نوعٍ بنوعٍ آخر، وفي نوعٍ بنوعهِ، وأمّا القرْضُ فَلاَ يكونُ إلاّ في نوعٍ بنوعهِ. ويكونُ الرّباً في هذهِ الأنواعِ الستةِ فقط، لأنّ الرسولَ ﷺ يقولُ: «**الذّهَبُ بالذّهبِ مثلاً بمثلٍ، والفضّةُ بالفضّةِ مثلاً بمثل، والتمرُ بالتمرِ مثلاً بمثل، والبرّ بالبرّ مثلاً بمثل، والمِلْحُ بالملحِ مثلاً بمثلٍ، والشعيرُ بالشعيرِ مثلاً بمثل، فمن زادَ أو ازدادَ فقد أرْبى، بيعوا الذهب بالفضّةِ كيفَ شِئْتُمْ يداً بيد، وبِيعوا الشّعِيرَ بالتمرِ كَيْفَ شِئْتُم يداً بيد**[1]». فالحديث هنا نصّ على أشياءَ مُعيّنةٍ ومنها الرّبا، فلا يثبت إلاّ فيها. والأشياءُ التي يتمّ فيها الرّبا تنطبِقُ عليها قاعدة «الأصلُ في الأشياء الإباحةُ ما لمْ

(١) صحيح مسلم رقم ١٢٠٩.

يردْ دليلُ التحريم»، ولمْ يَرِدْ في غيرِ هذهِ الأنواعِ الستّةِ دليلٌ على التحريم، فلا يكونُ الرِّبا في غيرِها، ويدخلُ فيها كلّ ما هوَ منْ جنسِها وما ينطبِقُ عليهِ وضعُها.

أمّا تعليلُ التحريم في هذهِ الأشياءِ فلمْ يرِدْ في النّصِّ، ولا يُعَلَّلُ لأنّ العِلّةَ عِلّةٌ شرْعيّةٌ لا عَقْلِيّةٌ، وإذا لمْ تُفْهَم العِلّةُ منْ نَصٍّ فلا قيمةَ لها.

وأمّا قولهُ ﷺ: «**الطّعامُ بالطعامِ مثلاً بمثل**» وما رُويَ عنْ أبي سعيدٍ الخدريّ أنّهُ ـ قالَ: «قَسَمَ رسولُ الله ﷺ طعاماً مختلفاً فتبايعْناهُ بزيادةٍ فنهانا رسولُ الله ﷺ أنْ نأخُذَهُ إلا كَيْلاً بكيلٍ» وأنّهُ قالَ ﷺ: «**لا تُباعُ الصّبرَةُ**[1] **منَ الطعامِ بالصّبرةِ منَ الطعامِ ولا الصّبرةُ منَ الطّعامِ بالكيلِ منَ الطعامِ المُسمّى**»[2] فإنّ ذلكَ كُلّهُ لا يدُلّ على أنّ عِلّةَ التحريم هي الطّعامُ، وإنما يدُلّ على أنّ الرِّبا يحصُلُ في الطعام، فيشمُلُ جنسَهُ كلّهُ، فهو عامّ، وجاءَ حديثُ الرسولِ ﷺ الذي عيّنَ أنواعَ الطّعامِ مخصّصةً فيها. بدليلِ أنّ هناكَ أطعمةً كثيرةً لا يحرمُ فيها الرِّبا، كالجبنةِ والبهارِ والمشمشِ والكوسا والخيار والبصلِ. وتُعتبَرُ منَ المطعوماتِ ولا يدخلُهَا الرِّبا بالإجماعِ، مع أنّهُ يصدْقُ عليها لفظُ الطّعامِ؛ لأنّها منَ المطعومِ فلو كانَ الرِّبا في كلِّ مطْعُومٍ لَدَخَلَهَا الرِّبا.

ولا يُقالُ حُرِّمَ الرّبا في الذهبِ والفضّةِ لأنّهُ موزونٌ، فيكونُ الوزنُ عِلّةَ تحريمِ الرِّبا لأنّ الوزْنَ جِنْسٌ. ولا يُقالُ حُرِّمَ الرّبا في الحنطةِ، والشعيرِ والتمرِ والمِلْحِ لأنّهُ مكيلٌ. فيكونُ الكيلُ علّةَ تحريمِ الرِّبا، لأنّ الكيْلَ جِنْسٌ ولأنّ الوزْنَ والكيْلَ جاءا في الحديثِ وَصْفاً لها لا علّةً قالَ ﷺ: «**الذّهبُ بالذّهَبِ تبرهُ وعيْنهُ وزناً بوزنٍ والفضّةُ بالفضّةِ تبرهُ وعيْنهُ وزْناً بوزنٍ، والمِلْحُ بالمِلْحِ والتّمرُ بالتمرِ، والبُرّ بالبُرّ، والشعيرُ بالشعيرِ، كَيْلاً بكيلٍ. فمنْ زادَ أوِ ازدادَ فَقَدْ أرْبى**»[3]

(١) الصُّبرة: ما اشتُريَ بلا كيل ولا وزن من طعام ونحوه. والعامة تسمي الصبرة «الصبة». وهي فصيحة.
(٢) سنن النسائي باب البيوع رقم ٣٨.
(٣) كنز العمال جزء رابع رقم ٩٧٩٦ عن عبادة بن الصامت.

فالحديثُ بيّن الحالةَ التي عليها التحريمُ وهي الوزْنُ بالذّهبِ والفضّةِ تفاضلاً والكيلُ في القمحِ والشعيرِ والملحِ والتمرِ تفاضلاً. وهذا بيانُ ما يجري فيهِ التبادلُ لا علّةٌ لهُ. وعليهِ فلا يجري الرّبا في كلِّ مكِيلٍ أو موزونٍ وإنما يجري الرّبا في هذه الأشياءِ الستّةِ فقطْ وزناً في الذّهبِ والفِضّةِ، وكيلاً فيما عداهما.

وأمّا القرْضُ فجائزٌ في هذهِ الأصنافِ الستّةِ وفي غيرها إلاّ في وجهٍ واحدٍ، وهو اشتراطُ أكثر مما أقرَضَ أو أحسن جنساً ممّا أقْرَضَ.

مُعامَلات الصَّرف

مهما تعدّدَتْ وتنوّعتْ معاملاتُ الصرفِ فهي لا تخرُجُ عنْ بَيْعِ نقْدٍ بِنَقْدٍ منْ جنسٍ واحدٍ، أوْ بيعِ نقْدٍ بنَقْدٍ من جنسينِ مختلفَينِ. وهيَ إمّا أنْ تكونَ حاضراً بحاضرٍ، أو ذِمّةً بذِمّةٍ. ولا تكونُ بينَ حاضرٍ بذمّةٍ مُطلَقاً. وإذا تمّتْ عمليّةُ الصَّرْفِ بين شخصين وأرادَ أحدهما الرّجوعَ بها فلا يصحّ إذا تمّ العقْدُ والقَبْضُ، إلاّ أنْ يكونَ هنالكَ غَبْنٌ فاحِشٌ أوْ عيْبٌ فإنّهُ عندئذٍ يجوز. فإذا وجَدَ أحدُ المُتبايعين فيما اشتراهُ عَيْباً بأنْ وجدهُ مَغْشُوشاً، كما لو وَجَدَ في الفضّةِ نحاساً أو وجدَ في الفِضّةِ سواداً، فلَهُ الخيارُ بينَ أنْ يَرُدّ أوْ يقبَلَ إذا كانَ بنفسِ السّعْرِ الذي صُرِفَ بهِ. أي أنّ الردّ جائزٌ إذا لمْ تنقصْ قيمةُ ما أخَذَهُ منَ النّقْدِ عن قيمتِهِ يوم اصطرفا، فإنْ قَبِلَهُ جازَ البيْعُ وإنْ ردّهُ فسخَ البَيْع. فإذا اشترى ذَهَباً عيار ٢٤ بذهبٍ منْ عيار ٢٤، ووجدَ الذّهبَ الذي أخذهُ بعيار ١٨، فإنّهُ يُعتبرُ غشّاً، ولهُ الخيارُ بينَ أنْ يَرُدّ أو يَقْبَلَ بصرفِ يَوْمِه. وإذا أراد منِ استبدالِ الذّهَبِ بالذّهبِ قبولَ النّقْدِ بعيْنِهِ على أَنْ يأخُذَ منْهُ ما نَقَصَ منْ ثمنِهِ بالنّسبَةِ لعَيْبِهِ فلا يجوزُ لحصولِ الزيادةِ في أحدِ العِوَضَيْنِ، وفواتِ المُمَاثَلَةِ المُشترَطَةِ في الجنسِ الواحدِ. وإذا كانَ على رجلٍ دينٌ مؤجَّلٌ فقالَ لغريمِهِ: ضَعْ عني بعْضَهُ وأُعجّلُ لكَ بقيّتهُ لم يجُزْ لأنّهُ بَيْعٌ مُعَجّلٌ بمؤجّلٍ بغيرِ مماثَلَةٍ، فكأنّهُ باعَ دَيْنَهَ بمقدارٍ أقلّ منهُ حاضراً، فصار التفاضلُ موْجوداً فكان ربا. وكذلكَ إذا زادهُ الدائنُ فقالَ لهُ: أُعطيكَ عشرةَ دراهمَ وتُعجّلُ لي المائةَ التي عليكَ، فإنّ ذلكَ لا يجوزُ لوُجودِ التفاضلِ، وهو ربا. قالَ

رسولُ الله ﷺ: «**الذهبُ بالذهبِ والفضّةُ بالفضّةِ يداً بيدٍ عيناً بعينٍ مثلاً بمثلٍ، فما زاد فهو ربا**»(١).

وإذا كانَ لرجلٍ في ذمّةِ رجُلٍ آخر ذَهَبٌ، وللآخرِ في ذمّةِ الأوّلِ فضّةٌ، فاصطرفا بما في ذمّتِهما بأنْ قضاه ما في ذمّتهِ منَ الذّهَبِ بما لهُ عندهُ ديناً منَ الفضّةِ، جاز هذا الصرفُ، لأنّ الذمّةَ الحاضرةَ كالعينِ الحاضرةِ. وإذا اشترى رجلٌ بضاعةً بذهبٍ، وقبضَ البائعُ ثمنها فضة جاز.

وإذا اشترى رجلٌ منْ رجُلٍ ديناراً صحيحاً بدينارينِ مغْشوشينِ فلا يجوزُ. ولكنْ لوِ اشترى ديناراً صحيحاً بدراهم فضّةٍ، ثمّ اشترى بالدراهم دينارينِ مغشوشينِ جاز، سواء اشتراهما منَ الذي باعهُ، أو منْ غيرهِ كما روى أبو سعيدٍ قال: «جاءَ بلالٌ إلى النبي ﷺ بتمرٍ بُرْنِيٍّ، فقال لهُ النبيّ ﷺ: «**منْ أينَ هذا؟**» قالَ بلال: كانَ عندَنا تمرٌ رديءٌ فبعتُ صاعينِ بصاعٍ، فقالَ لهُ النبيّ ﷺ: «**إنّهُ عَيْنُ الرِّبا لا تفعلْ، لكنْ إذا أردْتَ أنْ تشتري فَبِعِ التّمْرَ بَبَيْعٍ آخر ثم اشترِهِ**». والحيَلُ كلّها محرّمَةٌ غيرُ جائزةٍ في شيءٍ من الدّينِ. فلو كانَ العَقْدُ مُباحاً، وأُريدَ بهِ محرماً مخادعَةً وتوسّلاً إلى فعلِ ما حرّمَهُ الله، أو إسقاطِ ما أوْجَبَهُ أوْ دفْعِ حقٍّ، أو نحوِ ذلكَ، كانَ مثلُ هذا العقدِ محرّماً لأنّ الوسيلةَ إلى الحرامِ محرّمَةٌ، ولأنّ الرسولَ ﷺ قال: «**لَيَسْتَحِلّنّ قوْمٌ منْ أُمّتي الخمْرَ يُسمّونها بغَيرِ اسْمِها**»(٢). وعلى هذا فالصرفُ منَ المعاملاتِ الجائزةِ في الإسلامِ وَفْقَ أحكامٍ مخصوصةٍ بيّنها الشّرْعُ. وهو يجري في المعاملاتِ الداخليّةِ كما يجري في المعاملاتِ الخارجيّةِ، فكما يستبدلُ الذهبُ بالفضّةِ، والفضّةُ بالذهبِ من نقدِ البلدِ، فكذلكَ يُسْتَبْدَلُ النقْدُ الأجنبيّ بِنَقْدِ البلَدِ سواءٌ كانَ في داخلِ البلادِ أمْ خارجِها، وسواءٌ كانَ معاملاتٍ ماليّةً نقداً بِنَقْدٍ أمْ معاملاتٍ تجاريّةً يجري فيهما صرْفُ النقدِ بالنّقْدِ.

(١) صحيح مسلم رقم ١٢٠٩.
(٢) كنز العمال ١٣١٦٦.

النقود

النقودُ مقياسُ المنفَعَةِ التي في السلعَةِ والجُهْدِ، ولذلكَ تُعرّف النقودُ: بأنها الشيء الذي تُقاسُ بهِ السلَعُ والجهدُ. فالثمنُ للشيءِ والأجرُ للشخصِ ـ مثلاً ـ كلّ منهما قائمٌ على تقديرِ المجتمَعِ لقيمةِ ذلكَ الشيءِ وجُهْدِ ذلكَ الشّخْصِ. ولا تُعْتَبَرُ السنداتُ، ولا الأسهُمُ وما شاكَلَها منَ النّقُودِ، وهذا التقديرُ لِقِيَمِ الأشياءِ والجهد، يُعبّرُ عنهُ بوحداتٍ في شتى البلدانِ، ثم تصبحُ هذهِ الوحداتُ مقياساً تقاسُ به منفَعَةُ الشيء ومنفَعَةُ الجُهْدِ. وهذهِ الوحداتُ واسطةٌ للمبادَلَةِ، وهيَ النقودُ. والإسلامُ حينَ قرّرَ أحكامَ البيْعِ والإجارَةِ، لمْ يُعيّنْ لمبادلَةِ السلعِ أوِ الجهودِ والمنافِعِ شيئاً مُعيّناً تجري المُبادَلَةُ على أساسهِ فرْضاً، وإنما أطْلَقَ للإنْسانِ أن يُجْريَ المبادلةَ بما يشاءُ ما دامَ التراضي موْجوداً في هذهِ المبادَلةِ؛ فيجوزُ أن يتزوّجَ امرأةً بتعليمِها القرآنَ الكريمَ. ويجوزُ أنْ يشتريَ سِلْعَةً بالعملِ عندَ صاحبِها يوماً، ويجوزُ أنْ يشتغِلَ عندَ شخصٍ يوماً بعدَدٍ معينٍ منَ الخُبْزِ. وهكذا أطلَقَ المُبادَلَةَ لبني الإنسان بما يريدونَ منَ الأشياءِ. ومُبادَلَةُ السلعَةِ بوحدةٍ معيّنَةٍ منَ النّقْدِ قدْ عُيّنَتْ للمسلمينَ في جنسٍ معيّنٍ منَ النّقْدِ: الذَّهبِ والفضّةِ. ولم يتركِ الإسلامُ للمجتمَعِ أنْ يعبّرَ عنْ تقديرِهِ لمقياسِ المنفَعَةِ للأشياءِ أوِ الجهودِ بوحداتٍ نقديّةٍ ثابتةٍ أو متغيّرَةٍ يتصرّفُ بها كما يشاء، وإنما عيّنَ هذهِ الوحداتِ النقديّةَ التي يُعبّرُ بها المجتمعُ عنْ تقديرِ القِيَمِ للأشياءِ وللجهودِ تعْييناً ثابتاً بوحداتٍ نقديّةٍ معيّنَةٍ. ويُفْهَمُ هذا التعيينُ مِنْ عدّةِ أُمورٍ:

أولها: أنّ الإسلامَ حينَ نهى عن كَنْزِ المالِ، خصّ الذهبَ والفضّةَ بالنّهْي، معَ أنّ المالَ كلّ ما يُتموّلُ. فالقمْحُ مالٌ، والتمرُ مالٌ، والنّقْدُ مالٌ. والكَنْزُ إنما يظهَرُ في النّقْدِ، لا في السّلعِ والجهود. والمرادُ منَ الآيةِ النّهْيُ عَنْ كَنْزِ النّقْدِ لأنّهُ أداةُ التبادُلِ العامّة. ولأنّ أثرَ النّهي مُنْصَبّ على كنزِهِ. أمّا غيرُ النّقْدِ فلا يسمّى جمعُهُ كَنزاً، وإنما يُسمّى احتكاراً، وهكذا كانت الآيةُ التي نهَتْ عنْ كَنْزِ الذّهَبِ والفِضّةِ إنما نهتْ عنْ كَنْزِ النّقْدِ. وقدْ عيّنَتِ الآيةُ النّقْدَ الذي نهى الله عنْ كَنْزِه وهو الذهبُ والفضّةُ. قالَ تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[1] فالنهْيُ منصَبّ على أداةِ التبادُلِ النقديّة. وعلى هذا فإنّ كَنْزَ الذهبِ والفضّةِ عَيْناً حرام سواء كانَ مضروباً أو غيرَ مضروبٍ. وكَنْزُ النقودِ النّائبةِ حرامٌ، لأنّها تمثّلُ كميّةً منَ الذهبِ والفضّةِ على شكْلِ نقودٍ أو سبائِكَ مُودَعَة في مكانٍ معيّنٍ، هذا إذا كانَ المبلغُ الذي يمثّلُهُ الورقُ يساويهِ. أمّا إذا كانَ لا يُساويهِ فإنّ كَنْزَهُ حرامٌ بالمبلغ الذي يُساويهِ فَقَطْ. وأمّا النقودُ الورقيّةُ الإلزاميّةُ، أي البنكنوت، فلا يُعتَبَرُ كَنْزُها حراماً لأنها أوراقٌ اصطُلِحَ عليها اصطلاحاً، فلا يُعْتَبَرُ كَنْزُها كَنْزاً لذَهَبٍ أوْ فضّةٍ، فنصّ الآيةِ على تحريم كَنْزِ أداةِ التبادُلِ أو تعيينِ جنسِها يدلّ على أنّ هذا الجنسَ هو النقدُ الذي يتخذهُ المسلمونَ، لأنها هي أداةُ التبادُلِ الشرعيّةِ، فتحريمُ الإسلام كَنْزَ الذهَبِ والفضّةِ ـ حينَ حرّمَ كَنْزَ النّقْدِ ـ دليلٌ على أنّ الذهبَ والفضّةَ هما النّقْدُ في الإسلامِ.

ثانيها: رَبَطَ الإسلامُ الذهبَ والفضّةَ بأحكامٍ ثابتةٍ لا تتغيّرُ، فحينَ فرضَ الديّةَ عيّنَ لها مقداراً معيّناً منَ الذهبِ. قال ﷺ في كتابهِ الذي كتَبَهُ إلى أهْلِ اليمنِ: «**وإنّ في النّفْسِ المؤمِنَةِ مِئَةً منَ الإبلِ، وعلى أهل الورقِ ألفُ دينارٍ**»[2]. وقالَ: «**لا قطعَ إلاّ في ربعِ دينارٍ فصاعداً**»[3]. فهذا التحديدُ لأحكامٍ معيّنَةٍ بالدينارِ والدرهَمِ والمثقالِ يجعَلُ الدينارَ بوزْنِهِ منَ الذهَبِ، والدرْهَمَ بوزنِهِ منَ الفضّةِ

(١) سورة التوبة، الآية: ٣٤.
(٢) سنن الدارمي باب الديات رقم ١٦،
(٣) نصب الراية جزء ثالث ص٣٦٠.

وحدةً نقديّةً تُقاسُ بها قِيَمُ الأشياءِ والجهودِ. وهذه الوحدةُ النقديّةُ هيَ النقدُ وأساسُهُ؛ فَرَبْطُ الإسلامَ الأحكامَ الشرعيّةَ بالذهبِ والفضّةِ نصّاً حينَ تكونُ هذهِ الأحكامُ متعلّقَةً بالنقدِ، دليلٌ على أنّ النّقْدَ هوَ الذّهبُ والفضّةُ فحسْبُ.

ثالثها: لقد عيّنَ الرسولُ ﷺ الذّهبَ والفضّةَ نقْداً، وجَعَلَهُما وَحدَهُما المقياسَ النقديّ الذي يرجعُ إليهِ مقياسُ السلَعِ والجهُودِ، وعلى أساسِهما كانتْ جميعُ المعاملاتِ النقدية، وجَعَلَ المقياسَ لهذا النّقْدِ الأوقيّةَ والدرهَمَ والدّانقَ والقيراطَ والمثقالَ والدينار، وكانتْ هذهِ كلّها معروفةً مشهورةً في زمنِ النبيّ ﷺ يتعامَلُ بها الناسُ. والثابتُ أنّهُ عليهِ السلامُ أقرّها. وكانتْ تقعُ بالذهبِ والفضّةِ بوصفِهما نقْداً لجميعِ البُيوع. وحدّدَ الرسولُ ﷺ ميزانَ الذهبِ والفضّةِ نقداً: «**الميزانُ ميزانُ أهلِ المدينةِ**». ومن مُراجَعَةِ الموازينِ النقديّةِ في الإسلام يتبيّنُ أنّ الأوقيّةَ الشرعيّةَ أربعونَ دِرْهماً، والدِّرْهَمَ ستّ دوانقَ، والدينارَ أربعةٌ وعشرونَ قيراطاً، وكلّ عشْرَةِ دراهِمَ سَبْعَةُ مثاقيلَ. وموازينُ المدينةِ أقرّتْ ذلكَ.

رابعها: إنّ الله سبحانَهُ وتعالى أوْجَبَ زكاةَ النّقْدِ في الذهَبِ والفضّةِ، وعيّنَ لها نِصاباً منهما. فاعتبارُ زكاةِ النّقْدِ بالذّهبِ والفضّةِ يعني أنّ النّقْدَ محْصورٌ بالذّهبِ والفضّةِ. ولو كانَ غيرهُما لما وَجَبَتْ فيهِ زكاة نقدٍ، لأنّهُ لم يأتِ نصّ في زكاةِ النّقْدِ، إلاّ على الذهبِ والفضّةِ ممّا يدلّ علىّ أنّهُ لا اعتبارَ لغيرِهما منَ النّقودِ.

خامسها: إنّ أحكامَ الصرْفِ التي جاءَتْ في معاملاتِ النّقْدِ فقطْ إنما جاءتْ بالذهبِ والفضّةِ وحدَهُما. وجميعُ المعاملاتِ الماليّةِ التي وردتْ في الإسلام كان النصّ فيها على الذهبِ والفضّةِ فقطْ، والصرْفُ بالعملةِ نفسِها أوْ بيْعِ عُمْلَةٍ بعُمْلَةٍ أُخرى. وبعبارةٍ ثانية الصرْفُ مُبادَلَةُ نَقْدٍ بنَقْدٍ، فتعْيينُ الشّرْعِ للصرْفِ ـ وهوَ معاملةٌ نقديّةٌ بحْتَةٌ ولا تتعلّقُ إلاّ بالنّقْدِ ـ بالذهَبِ والفضّةِ ـ دليلٌ صريحٌ على أنّ النقْدَ يجبُ أنْ يكونَ الذهَب والفضّة هما النقْد المقصود لا غير. قال ﷺ:

«**بيعوا الذهبَ بالفضّة كيفَ شِئْتم يداً بيدٍ**»[١] وعلى ذلكَ تُعْتَبَرُ النقودُ منَ الأشياءِ التي جاءَ الإسلامُ بحكمِها، وليستْ منَ الأشياءِ التي تدخُلُ في الرأيِ والمَشورَةِ، ولا بما تتطلّبهُ الحياةُ الاقتصاديّةُ أو الحياةُ الماليّةُ. بلْ هيَ منْ حيثُ كَوْنُها وَحْدَةً نقديّةً، ومنْ حيثُ جِنْسُها، ثابتةٌ بحُكمٍ شرعيٍّ، ترتبِطُ به أحكامٌ شرعيّةٌ أُخرى. فتحريمُ كَنْزِهِ، وَوُجوبُ الزّكاةِ فيهِ، وجعْلُ أحْكامِ الصرْفِ لهُ، وإقرارُ الرسولِ للتعاملِ بهِ، وربْطُ الديّةِ والقطْعِ في السرقةِ فيهِ، كلّ ذلكَ يجعلُهُ أمراً يتوقّفُ الرأيُ فيهِ على نصّ الشرعِ؛ فإذا نصّ الشرْعُ على هذا النّقْدِ بالأحكامِ المتعلّقَةِ بهِ وحدَهُ والمُرتَبِطةِ بهِ، بأنّهُ الذهبُ والفضّةُ كان ذلكَ دليلاً واضحاً على أنّ النّقْدَ يجبُ أنْ يكونَ منَ الذهبِ والفضّةِ، أو أساسهُ الذهَبُ والفضّةُ. وعندئذٍ لا بدّ من التزامِ ما عيَنّتْهُ الأحكامُ الشرعيّةُ من نوْعِ النّقْدِ، ويجبُ أنْ يكونَ النّقْدُ في الإسلامِ ذَهَباً أوْ فضّةً ولا يجوزُ أنْ يكونَ غيرهما بأيّ وجهٍ منَ الوُجوهِ.. ولكن كونَ الذّهَبِ والفضّةِ وحْدَهُما نَقْداً لا يعني ذلكَ أنهُ لا يجوزُ التبادُلُ بغيرِهما بلْ معناهُ لا يجوزُ للمسلمينَ أنْ يتّخِذوا نَقْداً لهُمْ سوى الذّهَبِ والفضّةِ، وموضوعُ النّقْدِ هُنا غيرُ موضوعِ التبادُلِ، بلْ هوَ موضوعُ اتّخاذِ نَقْدٍ. ومعَ جوازِ التبادُلِ بينَ النّاسِ بكلِّ شيءٍ، فإن اتخاذَ مقياسٍ نقديٍّ للتبادُلِ ولغيرِهِ لا يجوزُ أنْ يتعدّى الذّهَبَ والفضّةَ، أي لا يجوزُ أنْ يكونَ النّقْدُ في الإسلامِ إلاّ ذهباً وفضّةً.

لكنّ الرسولَ ﷺ «جَعَلَ جِنْسَ الذهَبِ والفضّةِ نَقْداً، سواءٌ كانَ مضروباً أمْ غيرَ مضرُوبٍ، ولمْ يضرب نقد معيَّنٌ على صفةٍ معيّنَةٍ لا تختلِفُ، بلْ كانتْ وحداتُ الذهَبِ والفضّةِ مجموعاتٍ من ضروبِ فارسَ والرّومِ صغيرةً وكبيرةً وقِطَعَ فضّةٍ غيرَ مضروبةٍ ولا منقوشَةٍ ويمنِيّةً ومغربيّةً يُتَعامَلُ بها جميعها، ولكنّ اعتبارَها كانَ بالوزْنِ لا بالعددِ ولا بالنّقْشِ أوْ عَدَمِ النّقْشِ، فالتحديدُ إذن كانَ بتعيينِ الذهبِ والفضّةِ وبتعيينِ الوَزْنِ لكلٍّ منها وكانتْ حقوقُ الله كالزكاةِ، وحقوقُ العبادِ كالدّينِ وثمنِ المبيعِ تتعلّقُ بالدّراهمِ والدّنانيرِ، أي بالذّهَبِ والفضّةِ

(١) صحيح مسلم رقم ١٢٠٩.

المقدّرَةِ بالوزنِ. وظلّ الحالُ كذلكَ طوالَ أيامِ النبي ﷺ وطوالَ أيامِ الخلَفَاءِ الرّاشدينَ إلى أن جاءَ عبْدُ الملكِ بنُ مروانَ فصيّرَ النّقْدَ وزْناً واحداً، لاَ يختلِفُ عن وزْنِ المدينةِ، وكانَ ذلكَ سنة خمسٍ وسبعينَ هجريّةٍ. ومنذُ ذلكَ التاريخِ صُكّتْ دراهمُ إسلاميّةٌ ودنانيرُ إسلاميّةٌ أيضاً بناء على ذلك، فنظامُ النقْدِ في الإسلامِ، من حيثُ أساسُهُ، محصورٌ بوزنِ الذهبِ والفضّةِ. أمّا حجمُهُ وضربُهُ وشكلُهُ ونوْعُ نقْشِهِ فلا يتعدّى الأسلوبَ. وعليهِ تكونُ كلمةُ الذّهَبِ والفضّةِ، أينما وردتْ في ألفاظِ الشَّرْعِ وتقديراتهِ، تنطبقُ على أمرينِ: على النّقْدِ الذي يُتَعَامَلُ بهِ ولو كانَ نُحاساً أو برونزاً أو ورَقاً نقديّاً إذا كانَ لهُ مُقابِلٌ باعتبارِ ما يقابِلُهُ منَ الذهَبِ والفضّةِ، وعلى معدني الذهبِ والفضّةِ، فما كان منَ النقْدِ ذهباً وفضّةً اعْتُبِرَ، وما كانَ أوراقاً نقديّةً أو نُحاساً أو غيرَ ذلكَ، فما يمكنُ تحويلُهُ منهُ إلى قيمتِهِ منَ الذهَبِ أوِ الفضّةِ اعتُبرَ أيضاً إذا كانَ يستنِدُ إلى الذّهَبِ والفضّةِ. أمّا إذا كانَ لا يستنِدُ إليهما كالنقود الورقيّةِ الإلزاميّةِ فلا يُعتَبَرُ، والنقودُ الورقيّةُ الإلزاميّةُ يُطلَقُ عليها أيضاً اسمَ الأوراقِ النقديّةِ، وهيَ أوراقٌ تُصدِرُهَا الحكوماتُ وتجعلُها نقوداً رئيسيّةً ولكنّها لا تُصرَفُ بذهَبٍ أو فضّةٍ، ولا يضمَنُها احتياطيّ ذهبٍ أوْ فضةٍ أو أوراقٍ مصرفيّةٍ «بنكنوت» ولكنْ يصدُرُ بشأنها قانونٌ يُعْفي المصرفَ الذي أصدرَها من التزامِ صرْفها بالذهبِ والفضّةِ وهذهِ الأوراقُ النقديّةُ جميعُها نقودٌ أهليّةٌ، فلا يتعدّى تداوُلُها حدودَ البلَدِ الذي يخضَعُ للقانونِ الذي قضى بجعْلِها عِمْلَةً رئيسيّةً. وليسَ لهذهِ الأوراقِ النقديّةِ سوى قيمة قانونيّةٍ، ولكنْ ليس لها قيمةٌ سلعيّةٌ لأنها تستمِدّ قيمتَها منْ إرادةِ المُشرّعِ الّذي فرضَ تداوُلها، فإذا ألغى التعاملَ بها أصبحتْ عديمةَ القيمة.

نِظَام الذهَب

تسيرُ الدولةُ على نظامِ الذهبِ إذا كانتْ تستعمِلُ عُمْلَةً ذهبيّةً في معاملاتها الداخليّةِ، أو إذا كانتْ تستعمَلُ في الداخلِ عُمْلَةً ورقيّةً قابلةً للتحويلِ إلى ذهبٍ. إمّا للاستعمالِ في الداخلِ والدّفْعِ في الخارجِ، أو للدّفْعِ في الخارجِ فقط، على

أن يكونَ هذا التحويلُ بسعْرٍ ثابتٍ، أي أن تكونَ الوحدةُ الورقيّةُ قابلةً للتحويلِ إلى كميّةٍ مُعيّنَةٍ منَ الذهَبِ وبالعكْسِ بسعْرٍ محدودٍ. وطبيعيٌّ في هذه الحالةِ أن تظلّ العُمْلَةُ في البلدِ مرتبطةً بارتباطِ قيمةِ الذهبِ، فإن ارتفعتْ قيمتُهُ بالنسبةِ للسلَعِ الأخرى ارتفعتْ قيمةُ العُمْلَةِ، وإنِ انخفضتْ قيمةُ الذهبِ انخفضتْ قيمةُ العُمْلَةِ الورقيّةِ. وللنقدِ في الأساسِ الذهبيّ صفةٌ خاصّةٌ وهيَ أنّ الوحدةَ النقديّةَ مرتبطةٌ بالذهب بتعادُلٍ معيّنٍ، أي أنّها تتألّفُ قانوناً من وزنٍ مُعَيّنٍ منهُ. واستيرادُهُ وتصديرُهُ يجريانِ بحرّيّةٍ بحيثُ يجوزُ للناسِ امتلاك النقدِ أوْ السّبائِكِ الذّهبيّةِ أو التّبرِ وتصديرُها بحريّةٍ. والذهبُ يتحوّلُ بحريّةٍ بينَ البلادِ المختلفِةِ فلِكُلِّ شخصٍ الخيارُ بينَ شراءِ النقْدِ الأجنبيّ وإرسالِ الذهبِ وإنما يختارُ الوسيلةَ الأقلّ كُلْفَةً، وما دامَ سعْرُ الذهبِ بالإضافةِ إلى تكاليفِ إرسالِهِ، أعلى منْ سعرِ النقودِ الأجنبيّةِ بالسّوقِ، فإنّ إرسالَ النقْدِ الأجنبيّ أفضل، أمّا إذا تجاوزَ سعْرُ الصرْفِ هذا الرّقم، فالأفضلُ أخْذُ الذهبِ منَ التداوُلِ وإرساله.

أهمّ فوائدِ نِظَامِ الذَّهَب:

١ ـ إنّ الأساسَ الذهبيّ يفترِضُ حريّةَ التداوُلِ بالذّهَبِ واستيراده وتصديره؛ الأمرُ الذي يفترضُ دَوْرَ استقرارٍ نقْدِيٍّ وماليّ واقتصاديٍّ، وفي هذهِ الحالِ لا تعدُو عمليّاتُ الصرْفِ أنْ تكونَ ناشئةً عنْ مدفوعاتٍ خارجيّةٍ تُسَدّدُ أثمانَ البضائِعِ وأُجورَ المستخدَمينَ.

٢ ـ إنّ نظامَ الذهَبِ معناهُ ثباتُ سعْرِ الصرْفِ بينَ الدولِ، وينجُمُ عنْ ثباتِ سعْرِ الصرْفِ تقدّمٌ في مجالِ التجارةِ الدوليّةِ، لأنّ التجّارَ لا يخشَوْنَ التوسّعَ في التجارةِ الخارجيّةِ ما دامَ الصرْفُ ثابتاً ولا خوْفَ منْ توسّعِ تجارتِهِمْ.

٣ ـ في النظامِ الذهبيّ لا يمكنُ للبنوكِ المركزيّةِ وللحكوماتِ التوسّعُ في إصدارِ ورَقِ النّقْدِ، لأنّ ورَقَ النّقْدِ قابلٌ للتحويلِ إلى ذَهَبٍ بسعرٍ محدودٍ، وما دامَ كذلكَ فإنّ السلطاتِ المختصّةَ تخشى، إن توسّعَتْ في الإصدارِ،

أن يزدادَ الطلبُ على الذهَبِ وأنْ تعْجَزَ عن مواجهتِهِ، ولذلكَ تحتفِظُ بنسبةٍ معقولةٍ بينَ ما تصدرُهُ منْ ورقِ النقْدِ واحتياطيّها من الذهبِ.

٤ ـ تتحدّدُ كلّ عملةٍ منَ العملاتِ المُستعمَلَةِ في العالم بمقدارٍ معيّنٍ منَ الذهبِ، ويسهلُ حينئذٍ انتقالُ البضائعِ والأموالِ والأشخاصِ منْ بَلَدٍ إلى آخر، وتنعدِمُ صعوباتُ القطعِ والعُمْلَةِ النادرةِ.

٥ ـ تُحْفَظُ لكلِّ دولَةٍ ثروتها الذهبيّة، ولا يتهرّبُ ذهبُها منْ بلدٍ إلى آخر، ولا تحتاجُ إلى أيّ مراقبةٍ للمحافظَةِ على ثروتها، لأنها لا تنتقِلُ منها إلاّ بسببِ مشروعٍ، لأثمانِ السّلَعِ أو أُجورِ المستخدمينَ. هذهِ بعضُ فوائدِ نظامِ الذهبِ، وكلّها تحتّمُ أنَ يسيرَ العالم وَفْقَهُ.

مشاكِل نِظامِ الذهَب

حينَ كانَ نظامُ الذهبِ عالميّاً كانت مشاكلُهُ صغيرةً محدودةً أوْ معدومةً، وقدْ طرأتِ المشاكِلُ بعْدَمَا أَخَذَتِ الدوَلُ الكبرى تحاولُ ضرْبَ أعدائِها عنْ طريقِ النّقْدِ، حينَ جَعَلَتِ النّقْدَ الورقيّ الإلزاميّ معَ نظام الذهبِ وحينَ أوجَدَتِ الدوَلُ الاستعماريّةُ الغربيّةُ صندوقَ النقْدِ الدوْليّ. ولذلك نشأتْ أمامَ الدولةِ التي تستعمِلُ نظامَ الذهبِ مشاكلُ لا بدّ منْ معرِفتِها لمعرفَةِ حلِّها والتغلّبِ عليها. وهي:

١ ـ تركّزُ الذهبِ في الدولِ التي زادت قوّتها على الإنتاجِ ومقدرتها على المنافسةِ في التجارةِ الدوليّةِ، أو غِناها بالخُبراءِ والصناعيينَ؛ ممّا جَعَلَ الذّهَبَ يتسرّبُ إليها ثمناً للسلَعِ أو أُجوراً للمستخدَمينَ منَ الخبراءِ والعلماءِ والصناعيينَ، حتى تكدّسَتْ أكبرُ كميّةٍ منْ ذهَبِ العالم في خزائنِ تلكَ الدوَلِ، فاختلّ حينئذٍ توزيعُ الذهبِ بينَ الدوَلِ ونتجَ عنهُ خَشْيَةُ الدولِ منْ تسرّبِ الكميّةِ التي لديها منَ الذهبِ، فمنعتْ خروجَهُ منها وأدّى ذلكَ أو ربما أدّى إلى وقْفِ حركةِ تجارتها الخارجيّةِ.

٢ ـ إنّ بعضَ الدوَلِ يتسرّبُ إليها الذهبُ نتيجةَ مَيْلِ الميزانِ الحسابيّ

لمصلحتِها، ولكنّها تمنَعُ هذا الذهبَ الذي دخلَ إليها من التأثيرِ على السوقِ الداخليّةِ. ومنْ رفْعِ مستوى الأسعارِ فيها. وذلكَ بأنْ تضَعَ في السوقِ كميّةً منَ السنداتِ تكفي لسحْبِ مبلغٍ من النقودِ معادِلٍ مقدارَ ما وردَ إليها منَ الذهبِ فيبقى الذهبُ عندها ولا يخرجُ منها ولا يرجعُ للبلادِ التي أصدرَتْهُ فتتضرّرَ منْ نظامِ الذهبِ.

٣ ـ إنّ انتشارَ نظامِ الذهبِ كانَ مقروناً بفكرةِ التخصيصِ بينَ الدولِ في نواحي الإنتاجِ وعدمِ إقامةِ العراقيلِ في سبيلِ التجارةِ بينها، وقدْ ظهرَتْ في الدوَلِ اتجاهاتٌ قويّةٌ لحمايةِ إنتاجِها الصناعيّ والزراعيّ وفرضَتْ حواجزَ جمركيّةً بحيثُ يَتعسّر إدخالُ سِلَعٍ لها تُباعُ بالذهَبِ، ولذلكَ تتضرّرُ الدولةُ التي تسيرُ على نظامِ الذهبِ، لأنّها إنْ لمْ تتمكّنْ منْ إدخالِ بضائعِها لغيرها بالسعرِ العاديّ، فإنها إمّا أن تضطرّ إلى تخفيضِ أسعارِ بضاعتها تخفيضاً إضافيّاً لتتغلَّبَ على الحواجزِ الجمركيّةِ أو تمتَنِعَ منْ إدخالِ بضاعتِها إليها. وفي ذلكَ خسارةٌ عليها. هذهِ هيَ أهمّ المشاكلِ التي يتعرّضُ لها نظامُ الذهبِ إذا استعْمَلَتْهُ دولةٌ واحدةٌ أو دوَلٌ متعددةٌ. وطريقُ التغلّبِ عليها أن تكونَ السياسةُ التجاريّةُ قائمةً على الاكتفاءِ الذاتيّ وأنْ تكُونَ أُجورُ الأجَرَاءِ مُقدّرَةً بمنفعةِ جُهودِهِمْ لا بثمنِ السلَعِ التي يُنتجونها، ولا بحسبِ مستوى معيشتِهِمْ، وأنْ لا تُعتَبَرَ السّنداتُ الماليّةُ ولا الأسهُمُ مالاً مملوكاً للأفرادِ في بلادها. وأن تُقلّلَ الدولةُ منَ الاعتمادِ على التصديرِ في إنتاجِ ثروتِها، بلْ تعْمَلُ لجعْلِ إنتاجِ الثروَةِ داخليّاً دونَ حاجةٍ إلى سِلَعٍ أو مستخدمينَ. وعندئذٍ لا يبقى تأثيرٌ عليها للحواجزِ الجمركيّةِ. ومتى سارَتِ الدولةُ على هذهِ السّياسةِ سارَتْ على نظامِ الذهَبِ، واكتسبَتْ جميعَ فوائدِهِ وتجنّبَتْ مشاكِلَهُ ولا يُصيبُها منهُ أيّ ضررٍ بلْ يُصْبِحُ منْ مصلحَتِها ومنَ المحتّمِ عليها اتباعُ نظامِ الذهبِ والفضةِ لا غير.

نِظام الفِضّةِ أو الأسَاس الفضي

يُقصَدُ بهِ أنّ الفضةَ أساسُ الوحدةِ النقديّةِ لأنّ هذا المعدنَ يتمتّعُ بحريّةِ الضرْبِ، وبقوةٍ إبرائيّةٍ غيرِ محدودةٍ، وقد كانَ معروفاً منذُ القديم، فكانَ في الدولةِ الإسلاميّةِ سائراً معَ نظامِ الذهَبِ. وكانَ وحدَهُ في بعضِ الدولِ نظامَ النقدِ الأساسيّ. وظلّ نظامُ الفضّةِ معمولاً بهِ في الهندِ الصينيّةِ حتى ١٩٣٠، ثمّ استبدلت في تلكَ السنَةِ القرشَ الذهبيّ بالقرشِ الفضيّ. ونظامُ الفضّةِ كنظامِ الذهبِ في كلِّ تفاصيلهِ. ولذلكَ كانَ منَ السهْلِ الجمْعُ بينَ النظامينِ: الذهبي والفضي، ومنذُ هجرةِ الرسول ﷺ كانتِ الدولةُ الإسلاميَّةُ قائمةً على سياسةِ الذهبِ والفضَّةِ معاً، ويجبُ أن تظلّ هذهِ السياسةُ النقديّةُ قائمةً على الأساسين الذهبيّ والفضيّ، أي سواء كانَ التداوُلُ بهما عينيهما أو بنقْدٍ ورقيٍّ مُغطًّى بالذهبِ والفضّةِ هو عيْنُهُ متداولاً. أو كان هنالكَ نقدٌ ورقيّ متداوَلٌ مقابلهُ ذهبٌ وفضّةٌ في مكانٍ معيّنٍ.

النقود المَعْدنِيّة

يُرْجِعُ الاقتصاديّونَ أنواعَ النقودِ المعدنيّةِ المختلفة إلى نوعينِ رئيسيينِ، هما نظامُ المعدنِ الفرديّ ونظامُ المعدنين. **فالأولُ**: ما تكونُ النقودُ الرئيسيةُ فيه مقصورةً على مسكوكاتِ معدنٍ واحدٍ. **والثاني**: ما تكونُ المسكوكاتُ الذهبيّةُ والفضيّةُ نقوداً رئيسيّةً. وهذا النظامُ ينطوي على ثلاثِ صفاتٍ:

الأولى: أن تكونَ للمسكوكاتِ الذهبيّةِ قوّةُ إبراءٍ غيرِ محدودَةٍ.

الثانية: أن تتوفّرَ حريّةُ الضرب لسبائكِ المعدنين.

الثالثة: أنْ تكونَ هناكَ نسبةٌ قانونيّةٌ بينَ قِيمَتَي المسكوكاتِ الذهبيّةِ والفضيّة.

ونظامُ المعدنينِ يمتازُ بجعلِ كميّةِ النّقودِ التي يجري بها التداولُ عظيمةً، إذْ تُستَعْمَلُ مسكوكاتُ المعدنينِ نقوداً رئيسيّةً. وعندئذٍ تحتفظُ الأثمانُ بمستوىً

مرتفِع. وهوَ أمرٌ يشجّعُ على زيادةِ الإنتاجِ ويجعَلُ قيمةَ النقودِ أكثرَ ثباتاً. ثم تكونُ الأثمانُ أقلّ عرضةً للتغيراتِ الشديدةِ التي تؤدّي إلى اضطرابِ الحالةِ الاقتصاديّةِ، وبذلكَ يظهَرُ أن استعمالَ معدنينِ منَ النّقودِ المعدِنِيّةِ خيرٌ منِ استعمالِ معدنٍ واحدٍ..

التعقد الناشىء حالياً في العَلاقات النقْدية بَين الدّول

التجارةُ الخارجيّةُ تعني بَيْعَ البضائعِ أوْ شراءها منْ دوْلةٍ أُخرى. ولما كانَ العالمُ كلّهُ يسيرُ على نظامِ الذهبِ لمْ تكنْ مشاكلُ نقديّةٌ بينَ الدولِ، لأنّ النقْدَ في نظامِ الذهَبِ يحتوي على صفةٍ خاصةٍ، وهيَ أنّ الوحدةَ النقديّةَ مرتبطةٌ بالذهبِ بتعادُلٍ معيّنٍ، أي أنّها تتألّفُ قانونيّاً من وزن معيّن منَ الذهبِ. وكانَ استيرادُ الذهبِ وتصديرُهُ مباحَيْنِ؛ فكانَ يجوزُ للناسِ امتلاكُ النَّقْدِ والسبائكِ الذهبيّةِ والتبرِ وتصديرها بحرّيّةٍ. ولذلكَ كانتِ العلاقاتُ النقديّةُ بينَ الدوَلِ في منتهى البساطَةِ، وظلّ العالمُ يسيرُ على نظامِ الذهبِ حتى الحربِ العالميّةِ الأولى. ويومئذٍ كانتِ النقودُ عبارةً عنْ قِطَعٍ ذهبيّةٍ وفضيةٍ وأوراقٍ نقديّةٍ تقبلُ التحويلَ إلى قيمتها منَ الذهبِ، وكان لتطبيقِ هذا النظامِ شأنٌ طيّبٌ في العلاقاتِ الاقتصاديّةِ.

ولمّا اندلعَتِ الحربُ العالميّةُ الأولى سنة ١٩١٤ عمدتِ الدولُ التجاريّةُ إلى اتخاذ إجراءاتٍ جعلَتْ نظامَ الذهَبِ يضطربُ، فمنها مَنْ أوْقَفَ قابليّةَ تحويلِ عملاتها إلى ذهبٍ، ومنها مَنْ فرضَ القيودَ الشديدةَ على تصديرِ الذهبِ، ومنها من صارَ يعرقِلُ استيرادَهُ؛ فاختلّ النظامُ النقديّ وتقلّبتْ أسعارُ الصرْفِ. ومنذُ ذلكَ التاريخِ حتى اليومِ تعرّضتِ الحياةُ النقديّةُ في العالمِ إلى عدّةِ عواملَ، حتى لمْ يعُدْ نِظامُ الذهبِ نظاماً عالمياً، بلْ هوَ خاصّ ببعْضِ الدوّلِ. ومنْ هنا بدأتِ العراقيلُ والصعوباتُ في انتقالِ النقودِ والسلَعِ والأشخاصِ. وأغْلَبُ النقودِ في عالمِ اليومِ نقودٌ ورقيّةٌ بعضُها نائبةٌ وهيَ أوراقٌ تمثّلُ كميّةً منِ الذهبِ والفضّةِ على شكلِ نقودٍ أو سبائكَ مُودَعَة في مكانٍ معينٍ لها منَ القيمةِ المعدنيّةِ ما لهذهِ الأوراقِ منَ القيمةِ الاسميّةِ وتُصرَفُ بها لدى الطلبِ. وهو نوعٌ نادرٌ. وبعضُهَا

وثيقةٌ وهيَ أوراقٌ يتعهّدُ الموقّعُ عليها بدفْعِ مبلَغٍ معيّنٍ منَ النّقودِ المعدنيّةِ لحامِلِها وتتوقّفُ قيمتُها في التداوُلِ على ما يتوفّرُ منَ الثقَةِ في الموقّعِ عليها وفي قدرتِهِ على الوفاءِ بتعهّدِهِ. ولكنْ مَصْدَرُ هذهِ النقودِ الورقيَّةِ لا يحتفظُ بِمِقْدارٍ مِنَ الذّهَبِ تُساوي قِمَتَها تماماً، كما هِيَ الحالُ في النّقُودِ الوَرَقِيّةِ النائبةِ، بل يَحْتَفِظ باحتياطٍ معدنيٍّ ضماناً لهذهِ الأوراقِ بنسبةٍ معيّنَةٍ، قدْ تكونُ ثلاثةَ أرباعٍ أو الثلث، أو نسبةً مئويّةً ـ عشرة في المئة مثلاً ـ أو أكثرَ أو أقلّ، ولذلكَ ترتفِعُ قيمتُها وتنخفضُ بحسبِ الثقةِ في مصدرها وبقدرتهِ الماليّةِ. وهذهِ هي التي تُسْتَعْمَلُ في أكثرِ دوَلِ العالمِ، بلْ هيَ النظامُ العالميّ السائدُ، ومن هنا يأتي التعقيدُ في العلاقاتِ النقديّةِ بينَ الدولِ. لأنّ العلاقاتِ بيْنَها تنشأُ منْ تبادُلِ السلَعِ أوِ الصادراتِ والوارداتِ المنظورَةِ، ومنْ تبادُلِ الخدماتِ، أو ما يسمّى بالصادراتِ والوارداتِ غيرِ المنظورَةِ؛ وهيَ تشملُ خدَماتِ النّقْلِ وأُجورَ التلغرافِ والبريدِ والتلفونِ الدوليّ، والخدمات التجاريّةَ وجميعَ الخدماتِ المرتبطة بحركةِ السياحةِ. فإذا ابْتيعتْ بضاعةٌ منْ بلدٍ كانَ على المشتري أنْ يدفعَ ثمنَ البضائعِ بعملَةِ البلَدِ التي يستوردُ منها، أو بالعملةِ التي تقبلها. وحينَ يبيعُ البائِعُ بضائعَهُ يقبضُ ثمنها بعمْلَةٍ دوليّةٍ، أو بالعملةِ التي يريدُها. وإذا ذهَبَ السائِحُ إلى بلدٍ أجنبيٍّ وأنْفَقَ فيهِ بعضَ دَخْلِهِ كانَ عليهِ أنْ يدفَعَ منْ عمْلَةِ ذلكَ البلدِ وعندئذٍ تتمّ العلاقَةُ النقديّةُ بينَ الدولِ. أمّا الثقةُ بالعمْلَةِ فتنشَأُ منْ أَحَدِ أمرينِ:

١ ـ أنْ تكونَ للأوراقِ المتداولةِ نسبةٌ معيّنَةٌ منَ الاحتياطيّ المعدنيّ، وإلى جانبِ ذلكَ تغطيَةُ الباقي منْ أموالٍ أُخرى غيرِ المعدنِ كالأسهُمِ والسنداتِ وغيرِها..

٢ ـ أنْ يستطيعَ المرءُ شراءَ سِلَعٍ يحتاجُها الناسُ بعملةِ البَلَدِ، وعندئذٍ ينشأُ الإقبالُ على العمْلَةِ للحصولِ على السّلَعِ من ذلكَ البلدِ، وعلى أساسِ هذهِ الثقةِ يجري تبادُلُ عملة ذلكَ البلدِ معَ غيرِهِ من عملاتِ البلدانِ الأخرى، ويتغيّرُ سعرُ الصرْفِ بينها بحسبِ ارتفاعِ الثقَةِ وانخفاضِها، فأسعارُ الصرْفِ بالنسبةِ للدينارِ الأردنيّ ثابتةٌ ترتفِعُ وتنخفِضُ بكميّةٍ قليلةٍ

جدّاً حسبَ العرْضِ والطلَبِ في السّوقِ، لأنّهُ مربوطٌ بالجُنَيْهِ الاسترلينيّ الذي يملكُ رصيداً مقابلاً بمقدارِ قيمتِهِ الاسميّةِ وهيَ نسبةٌ مُعيّنَةٌ منَ المعدنِ، والباقي مواد اقتصاديّة. وبإمكانِ النّاسِ شراءُ سلَعٍ منْ مِنطقَةِ الاسترليني، ولكنْ أسعارُ الصرفِ بالنسبة إلى الجنيهِ المصريّ تتغيّرُ بشكلٍ دائم، وترتفِعُ وتنخفِضُ بكميّةٍ كبيرَةٍ بالرّغم منْ أنّ لهُ نسبةً معيّنةً من المعدنِ، ويمكنُ الحصولُ بهِ على سِلَعٍ مصريّةٍ وهوَ غيرُ مرتبطٍ بأيّ نقدٍ في العالم ولكنّ الثقةَ بما له من موادّ اقتصاديّةٍ تحفظُ قيمتهُ الاسميّةَ بعدَ نسبةِ ما لَهُ منَ الذهبِ تبدُو ضعيفةً، ولذلكَ يُباعُ هذا الجنيهُ بأسواقِ بيروتَ بستِّ ليراتٍ لبنانيّةٍ، وقدْ يهبِطُ إلى ثلاث ونصف، وقد يرتفِعُ إلى سبْعِ ليراتٍ. ولمّا كانتِ العملاتُ العالميّةُ نقوداً ورقيّةً، ولها رصيدٌ معدنيّ معيّنٌ، كان الصرْفُ بينَها ثابتاً بنسبةِ ما لها من احتياطيّ المعدنِ، كما كانَ متغيّراً بمقدارِ ما يقابلُها من موادّ اقتصاديّةٍ، وما يمكنُ أنْ يُتبادَلَ بتلكَ العُمْلَةِ منْ سِلَعٍ في البلَدِ الذي أصدرَها. وقد تحاولُ دولةٌ من الدولِ المحافَظَةَ على القيمةِ الخارجيّةِ لِعُمْلَتِها، فتقومُ بتحديدِ طَلَبِ المستوردينَ فيها للسلَعِ الأجنبيّةِ عنْ طريقِ التقليلِ منْ رخَصِ الاستيراد، أوْ تقومُ بتحديدِ قيمةِ ما يُسْمَحُ بإخراجهِ، أو بإدخالِهِ منْ نقدِها أو غيرِ ذلكَ، وفي مثلِ هذهِ الحالَةِ يختلّ التناسُبُ بينَ أسعارِ الصرْفِ المختلفةِ في البلدانِ المختلفَةِ. ففي البلدِ الذي يقومُ نظامهُ على سعرِ الصرْفِ المُوَحّدِ يظلّ سعرُ الصرفِ الرسميّ بينَ عملَتِهِ وعملةِ الدول الأخرى ثابتاً في البلَدِ نفْسِهِ، إذ يشتريها البنْكُ المركزيّ والبنوكُ المُرخّصُ لها بمزاولَةِ عمليّاتِ النقدِ الأجنبيّ بسعرٍ ثابتٍ ويبيعُها بسعرٍ ثابتٍ. أمّا في البلادِ التي لا تَتْبَعُ نظامَ سعرِ الصرْفِ الموَحّدِ، وهو النظامُ الذي لا يتعهّدُ فيهِ البنكُ المركزيّ بشراءِ أو بيعِ العملاتِ الأجنبيّةِ بسعرٍ معيّنٍ. فأسعارُ هذه العملاتِ الأجنبيّةِ تتغيّرُ بينَ وقْتٍ وآخَرَ تَبعاً لظروفِ العرْضِ والطّلَبِ. ويوصَفُ هذَا النظامُ في البلادِ التي تسمحُ بتغييراتِ أسعارِ العملاتِ الأجنبيّةِ فيها تبعاً لظروفِ

العرْضِ والطَّلَبِ، بأنّهُ نظامُ أسعارِ الصرفِ المتغيّرَةِ. ويلاحَظُ أنّ أسعارَ الصرْفِ فيهِ قدْ لا تنشأُ فقطْ عنْ تغييراتِ مستوياتِ الأسعارِ بيْنَهُ وبينَ البلادِ الأخرى، بل تنشأُ أيضاً بسببِ تحديدِ حركةِ التجارةِ الدوليّةِ أوِ اختلالِ الموازينِ الحسابيّةِ المختلفةِ للدولةِ مهما كانت الأسبابُ. ويُصرّحُ بنظامِ أسعارِ الصرْفِ المتغيّرَةِ في بعْضِ البلادِ ـ ولبنانُ منها ـ حتى إنّ ذلكَ يتخذُ شكلاً قانونيّاً. والحكومَةُ في لبنانَ تسمحُ بتغييرِ أسعارِ الصرْفِ تبعاً للتغييراتِ اليوميّةِ الطارئَةِ على ظروفِ العرْضِ والطلَبِ، وفي بعْضِ البلدانِ الأخرى يكونُ نظامُ أسعارِ الصرْفِ المتغيّرَةِ ممنوعاً كما في مصر، فإنْهُ بلدٌ لا تسمحُ فيهِ الحكومةُ بتغيير أسعارِ الصرْفِ، ولذلك كانَ يَتْبَعُ نظامَ سعرِ الصرْفِ المُوحّدِ ولكنّهُ بالرغم منِ اتّباعِهِ نظامَ سعْرِ الصرْفِ الموحّدِ ووضعهِ سعراً رسميّاً للعملاتِ الأجنبيّةِ تبقى فيهِ معاملاتٌ بينَ الأفرادِ ترمي إلى بيْعِ أو شراءِ عملاتٍ أو حساباتٍ أجنبيّةٍ بأسعارٍ تختلِفُ كلّ الاختلافِ عنِ الأسعارِ الرسميّةِ. هذا هو واقعُ الصرفِ وواقعُ سعرِهِ في بلدانِ العالمِ. والحكْمُ الشرعيّ في هذا الواقعِ هوَ ما يلي: يتبَيّنُ منْ تَتَبّعِ جميعِ ما تجري عليه عقودُ البيْعِ من المعاملاتِ الماليّةِ الجاريةِ في الأسواقِ العالميّةِ أنّ عمليّاتِ الشراءِ والبيعِ تجري في ستّةِ أنواعٍ:

١ ـ شراءُ عُمْلَةٍ بالعُمْلَةِ نفسها كاستبدالِ أوراقِ النقدِ الجديدةِ من الدينارِ العراقي بالأوارقِ القديمةِ.

٢ ـ استبدالُ عُمْلَةٍ بِعُمْلَةٍ أُخرى كاستبدالِ جنيهٍ استرلينيٍّ بليراتٍ سوريّةٍ.

٣ ـ شراءُ بضاعةٍ بعملةٍ معيّنَةٍ، وشراءُ هذهِ العُمْلَةِ بِعُمْلَةٍ أُخرى كشِرَاءِ سياراتٍ، بدولاراتٍ، واستبدالِ دولاراتٍ بدنانيرَ عراقيّةٍ في صَفْقَةٍ واحدةٍ.

٤ ـ بَيْعُ بضاعةٍ بِعُمْلَةٍ مُعيّنَةٍ وبيْعُ هذهِ العملةِ بعملةٍ أُخرى كبيعِ بالاتِ القطنِ بدولاراتٍ واستبدالِ جنيهاتٍ استرلينيّة بدولاراتٍ.

٥ ـ بيعُ سنداتٍ معيّنَةٍ بعملة، معيّنَةٍ.

٦ ـ بَيْعُ أسهُم معيّنَةٍ في شركَةٍ معيّنةٍ بعملةٍ معيّنةٍ، فالخامسُ والسادسُ ـ أي شراءُ السنداتِ والأسهُم وبيعها ـ ليسَ من بابِ الصرفِ لأنّهُ لا يُعَدّ مبادلةَ عملةٍ بعملةٍ، فلا يدخُلُ في بابِ الصرْفِ. وبيْعُ السنداتِ وشراؤها حرامٌ لأنّ لها فائدةً مقرّرةً في شركةٍ باطلَةٍ شرْعاً كشركَةِ المساهمةِ وما شاكلَها. والنوعانِ الثالثُ والرابعُ أي شراءُ أو بيْعُ بضاعةٍ بعمْلَةٍ واستبدالُ عملةٍ أُخرى بهذه العملةِ في صفقةٍ واحدةٍ، فهما معاملتا بيْعٍ وصرفٍ، فيجري فيها حُكمُ تفريقِ الصفقةِ، وتفريقُها يتم بحصولِ معاملةٍ، واحدةٍ في صفقةٍ واحدةٍ ويكونُ بعضها صحيحاً، وبعضُها باطلاً، كأن يبيعَ رجلٌ جملاً بمئةِ ليرةٍ، ثم يستأجرُ البائعُ من المشتري بيْتاً بمئةِ ليرةٍ في صفْقَةٍ واحدةٍ. فيُطبّقُ حُكْمُ البيْعِ على بيْعِ الجملِ وحكمُ الإجارةِ على استئجارِ البيتِ فتتفرّقُ الصفقةُ الواحدةُ.

والنوعان الثالث والرابع معاملتانِ في صفقةٍ واحدةٍ بيعٍ وصرفٍ، فيطبّقُ حكْمُ البيعِ على بيْعِ البضاعةِ، ويطبّقُ حكمُ الصرفِ على استبدالِ العملةِ. والنوعانِ الأولِ والثاني عمليّةُ صرفٍ يجري فيها حكمهُ لأنّ الصرفَ مبادلةُ مالٍ بمالٍ من الذهبِ والفضّةِ إمّا بجنسِهِ مماثَلَةً، وإمّا بغيرِ جنسهِ مماثَلَةً، أو مفاضلةً، ويجري الصرفُ في النّقْدِ كما يجري في الذهبِ والفضّةِ، لكنّ ذلكَ كلّهُ يكونُ يداً بيدٍ وعيناً بعينٍ متفاضلين أو متماثلينِ وزْناً بوزنٍ إن كانَ بينَ نقدَينِ مُتخالفينِ، ومتماثلاً فقط إذا كانَ الصرْفُ في نقدٍ منْ جنسٍ واحدٍ. ودليلُ جواز الصرْفِ قولهُ ﷺ «**بيعوا الذهبَ بالفضّةِ كيْفَ شئتُمْ يداً بيدٍ**»(١) وعن عبادةَ بنِ الصّامتِ قالَ «**نهى الرسول ﷺ عن بيْعِ الذهبِ بالذهبِ، والورِقِ بالورقِ، والبُرّ بالبُرّ، والشعيرِ بالشعيرِ، والتمرِ بالتمرِ إلاّ مثلاً بمثْلٍ يداً بيدٍ**» وأمَرَ أنْ يُباعَ الذهبُ بالورقِ، والورقُ بالذهبِ، والبُرّ بالشعيرِ يداً بيدٍ كيْفَ شئْنا. هذا هوَ حكْمُ الصرفِ، والمعاملاتِ النقديّةِ بينَ عملَتَيْنِ مختلفتينِ.

(١) صحيح مسلم رقم ١٢٠٩.

العملات الصَّعبة وسِعْر الصّرف

يجبُ أنْ تُباحَ معاملاتُ الصرفِ بالعملاتِ الصعبةِ إباحةً مُطلَقَةً، لأنّ تقييدَها بأيِّ قيْدٍ سواء كانَ بوضْعِ سعْرٍ رسميٍّ، أو برُخَصِ عمْلَةٍ أو ما شاكلَ ذلكَ، مضرّ كلّ الضررِ، لأنّ سَعْرَ الصرْفِ هوَ نسبةُ الاستبدالِ بينَ عملتينِ مختلفتينِ، فإذا حدثتْ هذهِ النسبةُ بمقدارٍ معيّنٍ، وَوُضِعَ سِعْرٌ رسميّ للصرفِ فذلكَ يعني إلزامَ الناسِ بهذهِ النسبةِ وإجبارهم بالسّير عليها، وهو ما يخالفُ طبيعةَ الأسعارِ للأشياءِ سواءٌ كانَ أسعارَ عملاتٍ أمْ أسعارَ بضائِعَ، لأنّ السوقَ هو الذي يحدّدُ السعْرَ لأيّةِ سلعةٍ، لا قانونَ الدولةِ، لأنّ تحدي السعرِ للعملةِ يفتَحُ سوقاً خفيّةً تُباعُ فيهِ العملةُ بَيْعاً مَسْتوراً عنِ الدولةِ وبعيداً عن مراقبتها وهو ما يسمّونَهُ: «السوق السوداء» فترتفِعُ أسعارُ تلكَ العملةِ ومعنى ذلكَ أنّها تُباعُ بأكثر منْ قيمتِها الحقيقيّةِ، ويجْعَلُنا ندفَعُ من عملتِنا قيمةً أكبرَ، ممّا يؤدي إلى خسارتنا وربْحِ تلكَ الدولةِ.

كلّ دولةٍ تستطيعُ أنْ تُصدّرَ نقْداً على صفةٍ معيّنَةٍ لا تختلِف، وتعطي لهُ قيمةً معيّنَةً تقيّدُ بها رعاياها في شراءِ وبيْعِ السلَعِ والجهودِ في البلادِ، ولكنّها لا تستطيعُ أنْ تُعيّنَ سعراً خاصّاً لنقدِها تفرِضُهُ على باقي الدولِ، والقوّةُ الشرائيّةُ هي التي تفرِضُ نَقْدَها على باقي الدوَلِ وبها يَستطيعُ الناسُ أن يحصلوا على سِلَعٍ وجهودٍ منَ البلد الذي أصدرَهُ، وعليهِ فإنّ تحديدَ سعرِ الصرفِ لعملةِ البلادِ لاقيمةَ لهُ إذا كانَ مالِكُها لا يستطيعُ أنَّ يحصُلَ على سِلَعٍ وجهودٍ، وما دامَ عاجِزاً عنِ الحصولِ على ذلكَ فلا حاجةَ للتحديدِ، بل يكونُ عَبْثاً، لأنّهُ يستحيلُ أنْ يحدِّدَ لها سِعْراً، بل تظلّ قيمتُها مرتبطةً بأسعارِ السلَعِ والجهودِ بالنسبةِ لها،أي للعمْلَةِ. ويتغيّرُ سعرُ الصرْفِ تبْعاً لتغيّرِ أسعارِ السلعِ والجهودِ في البلدِ الذي أَصدَرَ العملَةَ. ولهذا يجبُ أن يُباحَ للناسِ الصرفُ في العملاتِ الأجنبيّةِ دونَ أيّ قيدٍ. نَعَمْ قدْ تحصُلُ حالاتٌ غيرُ عاديّةٍ بأنْ يعْمدَ بلَدٌ إلى ضربِ عملةِ بلَدٍ آخر، فيشتري منها كميّاتٍ ويعرِضُها في السوقِ بأسعارٍ رخيصةٍ جدّاً، فيُقْبِلُ الناسُ على شرائِها فتنزِلُ هذهِ العملةُ بالنسبةِ للعملاتِ الأجنبيّةِ. ولكنّ هذهِ الحالة لا تؤثرُ على البلدِ إذا كانت

عُمْلَتُهُ ذَهَباً أوْ نُقُوداً وَرَقِيّةً نائِبَةً؛ أمّا إذا كانتْ نُقُوداً وَرَقِيّةً وثيقةً فيُمْكنُ عِلاجُ هذه الحالةِ بفتح أبْوابِ البلادِ للتجّارِ الأجانب، وينخفضُ سعر السلع، فترتَفِعُ القيمةُ الخارجِيّةُ للنّقْدِ وتعودُ العُمْلَةُ إلى حالَتِها الطّبِيعيّةِ، لأنّ العملةَ ليْستْ كالسّلَعِ مَرْبُوطَةً بالعَرْضِ والطّلَبِ، بل هي مَرْبُوطَةٌ بمِقْدار ما يَحْصُلُ بها مِنْ سِلَعٍ وجهودٍ أي مَرْبُوطةً ببقاءِ أسعارِ السّلَعِ والجُهُودِ مُنْخَفِضةً. فالأسْعارُ في البلدِ الذي أصْدَرَ العُمْلَةَ هِيَ التي تُؤثّرُ على ارْتِفاعِها وانخفاضها. وليْسَ العَرْض والطّلَبُ، إلاّ أنّ العَرْضَ والطّلَبَ يؤُثّرانِ تأثيراً مُؤقّتاً عندَ كثرةِ العرضِ، ثم لا يلبَثُ الأمْرُ أنْ يَعُودَ إلى حالتِهِ حسب أسْعارِ البَلَدِ.

وعلى هذا فالصّرْفُ بينَ عُمْلَةِ البلادِ الإسلاميّةِ وعُملاتِ البلادِ الأخرى جائزٌ كالصّرْفِ بين عمْلتِها نفسها سواء بسواء. وجائِزٌ أنْ يَتفاضلَ الصّرْفُ بينَهُما لأنهما منْ جنسينِ مختَلِفَيْنِ على شرطِ أنْ يكونَ يَداً بيد بالنّسبةِ للذّهَبِ والفِضّةِ. ونِسْبَةُ الاسْتِبْدالِ بينَ الذّهَبِ والفِضّةِ، أوْ سِعْرِ الصّرْفِ فيما بينهما ليسَ ثابتاً تماماً بل يتَغَيّرُ بحسبِ سِعْرِ السّوقِ للذّهَبِ والفِضّةِ. ولا فَرْقَ في ذلكَ بينَ الصّرْفِ في الدّاخِلِ والخارجِ. وكذلكَ الحالُ بينَ عُمْلةِ البلادِ الإسلاميّةِ وعُملاتِ الدّولِ الأخرى فإنّهُ جائزٌ أنْ يتغيّرَ سِعْرُ الصّرْفِ بيْنَهُمَا. إلاّ أنّ سعْرَ الصّرْفِ بينَ عملاتِ البلادِ الإسلاميّةِ وعملاتِ الدّول الأخرى لا يُؤثّرُ على البلادِ الإسلاميّةِ لسببينِ اثنينِ:

أحدهما: أنّ البلادَ الإسلاميّةَ مُتوفّرَةٌ لديها جميعُ الموادّ الخام التي تحتاجُ إليها الأمّةُ والدّولةُ. فلا تحتاجُ إلى سلعِ غيرِها احْتِياجاً أساسيّاً أو احْتِياجَ ضرُورَةٍ، ولذلك تسْتطِيعُ أنْ تَسْتغْنيَ بسِلعِها المحلّيّةِ، فلا يُؤثّرُ عليها التّغيّرُ.

ثانيهما: أنّ البلادَ الإسلاميّةَ تمْلِكُ سِلعاً كالبترُولِ، مثلاً، وتحتاجُ إليها جميعُ دولِ العالمِ. وتَسْتَطِيعُ أن تمنعَ بَيْعَها للناسِ إلاّ إذا دَفَعُوا لها ثمنَها ذَهَباً. والدَّوْلَةُ التي تَسْتَغْنِي عنْ غيرِها بسلعِها المحَليّةِ والتي تملِكُ سلعاً يحتاجُ إليها جميعُ النّاسِ لا يمكنُ أنْ يُؤثّرَ عليها تغْييرُ سعر الصّرْفِ مُطْلقاً، وهي التي تَسْتطِيعُ أنْ تتحكّمَ في الأسْواقِ العالميّةِ النّقْدِيّةِ، ولا يَسْتطِيعُ أحدٌ أنْ يتحكّمَ بعُمْلتِها.

الشركات في الإسلام

يَنْدَفِعُ النّاسُ في التّجارَةِ والزّراعةِ والصّناعَةِ إلى تجْمِيعِ أبْدانٍ وأمْوَالٍ وأشْخاصٍ مِنْ أجْلِ تكْثيرِ أرْباحِهِمْ، وإلى تأسِيسِ الشركاتِ فيما بَيْنَهُمْ. ومُنْذُ أنْ طُبّقَ علينا النّظامُ الرأسمالي انصرَفَ الناسُ إلى تكوينِ الشركاتِ بحسبِ أحكامِهِ، وأعْرَضوا عَنْ أحْكامِ الإسْلامِ. ومِمّا ساعدَ على ذلكَ الغزْوُ الثّقافيّ والتّبْشيريّ الذي قام به الغَرْبُ، وثبّتَ فيه مفاهيمَ مَغْلُوطةً عنِ الإسلامِ فِكْرِيّةً وتشْرِيعيّةً. ومِنْ هذِهِ المفاهيم ما أصبحَ شائعاً عندَ المُسلمينَ من أنّنا نأخُذُ مِنَ الغَرْبِ ما يُوافِقُ الإسلامَ، فنشأت مِنْ هذا المفْهُوم أحكامٌ تُخالِفُ الإسلامَ، وفي الحُسبانِ أنها تُوافِقُهُ.

وشَجَّعَ ذلكَ ما ثبّتهُ علماءُ السّوء وجَهَلَةُ المشايخِ مِنْ تأويلاتٍ للأنْظِمَةِ الرأسماليّةِ تكونُ بمثابَةِ التَّبْرِيرِ في أخْذِها والعملِ بها عند الّذينَ يقفُونَ في حُدودِ الشّكْلِيّاتِ مِنَ المُسلمينَ. ومنْ هذهِ الأحْكامِ أحْكامُ الشركاتِ فَقَدْ وقعَ المسلِمونَ فيها بشكلٍ فظيعٍ، وساروا فيها بجُمْلَتهمْ وَفْقَ أحْكامِ النّظامِ الرأسمالي، فألّفوا شركاتِ التّضامُنِ وشركاتِ التّوْصيةِ والشركاتِ المُساهِمَة، والشركاتِ المُغْفَلَة والشركاتِ التعاونيّة وغيرها، وبعدوا عن أحْكامِ الشركاتِ في الإسلامِ. وقد سارُوا بذلك باخْتِيارهم، باعتبارِ أنّ هذه الأحكَامَ صالحةٌ لمعاملاتهم مُنظّمةٌ لعلاقاتهم، رافعةٌ للنّزاعِ فيما بينهم. لذلك لم يكن بُدّ مِنْ تنْبِيهِ المسلمينَ إلى التقيّدِ بأحْكامِ الإسلامِ والابْتِعادِ عمّا خَضَعُوا له مِنْ خصائِصِ النّظامِ الرّأسمالي،

لأنها أحْكامٌ يُحَرّمُ على المُسلم أنْ يُطبّقها على نفسهِ وأنْ يرضى تطْبِيقها، لاسيّما بعدَ أنْ وضحَ للمسلمينَ أنّ الحُكمَ الشرعيّ ما اسْتُنْبِطَ من الكتابِ والسنّةِ باجْتِهادٍ صحيح. وأمّا أحكام الأنْظِمةِ الأخرى فلا يجوزُ العملُ بها سواء وافَقَتِ الإسلامَ أمْ خالَفَتْهُ، لأنّنا مأمُورُونَ بأخْذِ الإسلامِ لا أخْذ ما يُوافِقُهُ مِنْ غيره.

حكم الشركة في الإسلام

الشركةُ ثابتةٌ بالكتابِ والسنّةِ قال تعالى: ﴿فَهُمْ شُرَكَآءُ فِى ٱلثُّلُثِ﴾[١] وقال: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْخُلَطَآءِ لَيَبْغِى بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾[٢] والخلطاءُ هُمُ الشركاءُ. ورُوِيَ عن النبي ﷺ أنّهُ قالَ: يقول الله تعالى: «**أنا ثالثُ الشريكينِ ما لم يَخُنْ أحدُهما صاحبَهُ، فإنْ خانَ أحدُهما صاحبهُ خَرَجْتُ مِنْ بينهما ودَخَلَ الشّيْطانُ**»[٣]. وقال عليه السلام: «**يدُ الله على الشريكينِ ما لم يتخاوَنا**»[٤] وتجوزُ الشركةُ بينَ المُسلمِينَ مَعَ بعْضهِمْ وبينهم وبينَ غيرِهم، ولكنْ لا تصِحّ الشركةُ إلاّ من جائزِ التصرّفِ، لأنها عَقْدٌ على التصرّفِ في الحالِ فلا يصحّ مِنْ غيرِ جائزِ التصرّفِ في الحال.

ولذلك لا تجوزُ شركةُ المحجورِ عليهِ، وكلّ مَنْ لا يجوزُ تصرّفُهُ. والشركةُ عَقْدٌ بينَ اثنينِ أوْ أكثر يتفِقانِ فيهِ على القِيامِ بعِمَلٍ ماليٍّ بِقَصْدِ الرّبح. والشركةُ: إمّا شركةُ أملاكٍ أوْ عقود. وتعتبر شركةُ العقود مَوْضِعَ البحْثِ في تنميةِ الملكِ.

وقد تبيّنَ منَ اسْتِقْراء الشركاتِ في الإسلام وتتبّعها وتَتَبّع الأحكامِ الشّرعيةِ المتعلّقَةِ بها، أنّ شركاتِ العقُودِ تَنْدَرِجُ جميعُها تحتَ خَمْسَةِ أنْواعَ: شركة العنان، والأبدانِ، والوجوهِ، والمضاربةِ، والمفاوضة. وفيما يلي مجملُ أحْكامِها:

---

(١) سورة النساء، الآية: ١٢.
(٢) سورة ص، الآية: ٢٤.
(٣) سنن أبي داود والحاكم.
(٤) سنن أبي داود، والحاكم في مستدركه.

شَرِكةُ العِنَان

وهيَ أنْ يَشْتَرِكَ شخْصانِ بماليهما، على أنّ يَعْملا فيها ببدنيهما وعلى أنْ يكونَ الربحُ بيْنهما. وسُمّيَتْ شركة عِنَان لأنهما يتساويانِ بالمسؤوليّةِ والتصرّفِ. وهذه الشركةُ جائزةٌ بالإجماع، والناسُ يشترِكونَ بها مُنْذُ أيام النبي ﷺ.

وهذا النّوْعُ مِنَ الشركات يَقُومُ على النّقُودِ والعروض[1]. أمّا العروضُ فلا تجوزُ الشركةُ فيها إلاّ إذا قُوّمَتْ وَقْتَ العَقْدِ، وكانتَ قيمَتُها وَقْتَ العَقْدِ رأسَ مالٍ. ويُشترَطُ أنْ يَكونَ رأسُ المالِ معلوماً يمكنُ التصرّفُ به في الحال. فلا تجوزُ الشركةُ على رأسِ مالٍ مجهول، ولا تجوزُ بمال غائب، أوْ بدَيْن، إذْ لا بُدّ مِنَ الرّجُوع لرأس المال عندَ المفاصلة، ولأنّ الدينَ لا يمكنُ التصرف في الحالِ، وهو مَقْصُودُ الشركة.

ولا يُشترَطُ تساوي الماليّة في القَدْرِ، كما لا يُشترَطُ أنْ يكونَ المالان مِنْ نَوْعٍ واحدٍ، ولكنْ يُشترَطُ أنْ يكونَ رأسُ مالِ الشركةِ مالاً واحداً مشاعاً بينَ الجميع، بحيثُ لا يعرفُ أحدُ الشريكين مالَهُ من مالِ الآخر، ويشترطُ أن تكونَ أيدي الشّركاء على المالِ. ومتى تمّتْ صارَ الشّركاء شيئاً واحداً، فلا يجوزُ لأحدِهما أنْ يُوكّلِ عنهُ مَنْ يقومُ مقامهُ في الشركةِ، بل الأمْرُ كلّهُ للشركةِ، وهي التي تُوجِدُ مَنْ تشاءُ وتستخْدِمُ مَنْ تشاءُ عندها لا عند أحد الشركاء. ويجوز لكل واحد من الشريكين أن يبيعَ ويَشْتريَ على الوَجْهِ الذي يراهُ مصلحةً للشركةِ، ولهُ أنْ يَقْبضَ الثمنَ والمبيع، ويُخاصم في الدين ويُطالبَ به، وأنْ يُحِيلَ ويُحالَ عليه، ويَرُدّ العَيْبَ.

والخسارَةُ في شركةِ العِنان على قَدرِ المال، فإنْ كانَ مالُهما مُتساوياً في القَدرِ فالخسارَةُ بَيْنَهما مُناصفَةً، وإن كان أثلاثاً فالخسرانُ أثلاثاً، لأنّ البدنَ لا يَخْسرُ مالاً، وإنما يخْسرُ ما بَذَلَهُ مِنْ جُهْدٍ فَقَط فتبْقى الخسارَةُ على المالِ، وتوزّعُ عليه بنسبة حصصِ الشركاء.

---

(١) العروض: جمع عرض وهي الأمتعة والسلع. وكل شيء عرض إلا الدراهم والدنانير فإنها عَيْن أي نقود.

شركةُ الأبدان

وهيَ أنْ يَشْترِكَ اثنانِ أو أكثر بأبدانهم فيما يَكْتَسِبُونَهُ بجهدِهم فِكْرِيّاً كانَ أوْ جَسَدِيّاً، ومن هؤلاءِ الصنّاعِ الذين يَشْتركونَ بالعَمَلِ في صناعاتهم، فما يَصْنَعُونَهُ فهو بَيْنهم كالصيّادينَ والحمّالين والنجّارين. ولا يُشترَطُ اتّفاقُ الصّنائعِ بينَ الشركاء، ولا أنْ يَكونُوا جميعاً صنّاعاً. فلو اشترَكَ صنّاعٌ مُخْتَلِفو الصّنائعِ جازَ، لأنهم اشتركوا في مكسبٍ مُباحٍ، وهو صحيحٌ ولا يخْتَلِفُ عمّنِ اتّفَقَتِ الصنائعُ فيما بينهم. وإن اشتركوا في عملٍ مُعَيّنٍ على أنْ يُدِيرَ أحَدُهم الشركةَ، والآخَرُ يقبضُ المالَ، والثالثُ يعملُ بيدِهِ صَحّتِ الشركةُ. والرّبحُ في شركةِ الأبدانِ يتمّ بحسبِ ما اتفقوا عليه مِنْ مُساواةٍ أو تفاضُلٍ، ولكلّ واحدٍ منهم حَقّ المُطالبةِ بالأجرةِ كلّها ممن استأجرَهم. وللذي استأجرَهم ما صنعُوا مِنْ بضاعةٍ وعليهِ دَفْعُ الأجْرَةِ جمِيعِها لكلّ واحدٍ منهم. فإذا دَفَعَها لأيّ شَخْصٍ منهم بَرِئَتْ ذِمّتُهُ لأنّ العملَ مضمونٌ عليهم، وبتضامُنهم لهُ وجَبَتِ الأجْرَةُ فتكونُ لهم كما كانَ الضّمانُ عليهم. وليس لأحدٍ منهم: أنْ يُوكّلَ عنهُ غيره شريكاً ببدنه، لأنّ الشّريكَ بِبَدَنِهِ هو المُتَعيّنُ في الشركةِ، ولكِنْ يجوزُ أنْ يستأجِرَ أحدُهم أجرَاء، والاستئجار يكونُ حينئذٍ مِنَ الشركةِ وللشركةِ ولو باشرَهُ واحدٌ. وهذه الشركةُ جائزةٌ إذا كانَ اشتراكهم في مَكْسَبٍ مُباحٍ لأنّ الرّسولَ ﷺ قدْ أقرّها.

شركة الوجوه

هيَ أنْ يشترِكَ بَدَنانِ بمالِ غيرِهما، أي أنْ يَدْفَعَ واحدٌ مالَه لاثنينِ فأكثرَ مُضارَبَةً فيكونُ المُضارِبَانِ شريكينِ في الرّبْح بمال غيرِهما.

ومِنْ شركةِ الوُجُوهِ أنْ يشترِكَ اثنانِ فأكثرُ فيما يشترِيانِهِ بجاهِهما وثِقةِ التجّارِ بهما مِنْ غيرِ أنْ يكونَ لهما رأسُ مالٍ، ويشترِكانِ على أنْ يكونَ مُلْكهما فيما يشترِيانِهِ نصفينِ، أو أثلاثاً أوْ أرْباعاً، أو نحوَ ذلكَ. ويبيعانِ ذلكَ، وَمَا يرْبحانِهِ يُوَزّعُ بينهما مُناصفَةً أو أثْلاثاً بحسَبِ ما اتّفَقا عليه لا بحسبِ ما يملِكانِ في

البضاعَةِ. أمّا الخسارَةُ فتكونُ على قَدرِ مُلْكيْهما في المُشترياتِ سواء كانَ الرُّبحُ بينهما أمْ لم يَكُن.

وشركةُ الوجُوه بقِسْميْها جائزةٌ لأنهما إذا اشتركا بمالِ غيرِهما كانت شبيهةً بشركةِ المُضارَبَةِ الثابتَةِ بالسنّةِ والإجْماع، وإنِ اشتركا فيما يأخُذانِهِ مِنْ مالِ غيرِهما أيْ فيما يشترِيانِهِ بجاهِهما وثِقَةِ التجّارِ فيهما كانت شبيهة بشركةِ الأبدانِ الثابتةِ بالسنّةِ، فتكونُ شركةُ الوُجُوهِ ثابتةً بالسنّةِ والإجْماع.

شركةُ المضاربة

وتسمّى قراضاً، وهيَ أنْ يشترِكَ بدنٌ ومالٌ، أي أنْ يَدْفَعَ رجل ماله إلى آخرَ يتّجِرُ لهُ، وما يَحْصُلُ من الربح يُوزّعُ بيْنهما حَسْبَ ما اشترَطاهُ. إلاْ أنّ الخسارة في المُضاربةِ لا تخضعُ لاتفاقِ الشّريكين، بَلْ لما ورَدَ في الشّرْع. والخسارَةُ في المُضارَبَةِ على المالِ خاصّة شرعاً لا على العامِلِ حتى لوِ اتّفَقَ صاحبُ المالِ والمُضارِب على أنّ الرّبحَ بيْنهما والخسارَةَ عليهما، كانَ الرّبْحُ بينهما والخسارةُ على المالِ لأنّ البدنَ لا يَخْسرُ مالاً، وإنما يخسرُ ما بَذَلَهُ مِنْ جهدٍ فقط. ويجبُ في المُضارَبَةِ تَقْدِيرُ نصيبِ العامِلِ، وأنْ يكونَ المالُ الذي تجري المُضارَبَةُ عليه قَدراً معلوماً. ولا يصحّ أنْ يعملَ صاحبُ المالِ مَعَ المُضارِبِ. ولو شرطَ ذلكَ عليه لا يصحّ، لأنّهُ لا يملكُ التصرّفَ بالمالِ الذي صارَ للشركةِ بلِ المُضاربُ هو الذي يَتصرّفُ بالشركةِ، وهو الذي يعملُ وهو صاحبُ اليدِ على المالِ. ولكنّ المُضاربَ مُقيّدٌ بما أذِنَ له صاحبُ المالِ من تصرّفٍ، ولا يجوزُ لهُ أنْ يُخالفَهُ لأنّهُ متصرّف بالإذن.

ومن المُضارَبةِ أن يشترِكَ مالانِ وبَدَنُ أحَدِهما فإنْ كانَ بينَ رجُلينَ أربعةُ آلافٍ، لأحدِهما ألفٌ، وللآخر ثلاثةُ آلافٍ، فأذِنَ صاحِبُ الثّلاثَةِ الآلاف لصاحبِ الألفِ أنْ يتصرّفَ فيها، على أنْ يكونَ الرّبْحُ بينهما مُناصفةً، صحّتِ الشركةُ، ويكونُ العاملُ هو صاحبُ الألفِ مُضارِباً عندَ صاحبِ الثلاثةِ الآلاف وشريكاً لهُ.

وشركةُ المُضارَبةِ جائزةٌ، لما رُوِيَ أنّ العبّاسَ بنَ عَبْدِ المُطّلِبِ كانَ يدْفَعُ مالَ المُضارَبَةِ، ويَشْتَرِطُ على المُضارِبِ شروطاً مُعيّنَةً، فبلغَ ذلكَ النبي ﷺ فاسْتَحْسَنَهُ وانْعَقَدَ الإجْماعُ على جوازِ المُضاربةِ.

شركة المفاوضة

وهي أنْ يشترِكَ الشريكانِ في جميعِ أنواعِ الشركةِ المارّ ذكرُها كأَنْ يجمعا بينَ شركةِ العِنانِ والأبْدانِ والوجوهِ والمُضارَبَةِ، فيصحّ ذلكَ لأنّ كلّ نوع منها يصحّ على انفرادٍ، فصحّ مَعَ غيرِهِ. والرّبحُ في هذه على ما اصطلحا عليهِ.

هذه أنواعُ الشركةِ في الإسلام، وهي في جملتها ترجعُ إلى وجوبِ كوْنِ البدنِ شريكاً معَ المال، ليكونَ التصرّفُ له، فالبدن شرط في الشركةِ، وهو المتصرّف بالمال والعاملُ فيه بذاته، ولا تصحّ الإنابَةُ، ولا الوكالةُ فيه لأنّهُ متعيّنٌ ذاتاً في الشركةِ.

سياسة القروض

لمْ تكدْ تقاربُ الحربُ العالميّةُ الثانيةُ نهايتَها حتى ظهرَ للخبراء أسرار الموقفِ الدوليّ وأنّ الاستعمارَ لا بُدّ أنْ يزولَ، لأنّ هجومَ روسيّا عليهِ يُضْعفُهُ. ولمّا انتصرَ الحلفاءُ في الحربِ العالميّةِ الثانيةِ، كانَ منْ جملةِ برنامجِ روسيّا استئنافُ مهاجمةِ النظامِ الرسماليّ والاستعمارِ الغربيّ، وتحريضِ الشعوبِ المستعمرَةِ على الثوراتِ، وخلْقِ المتاعبِ للدوَلِ الغربيّةِ. وأدركتْ أميركا بأنّهُ لا سبيلَ إلى الاحتفاظِ بالاستعمارِ إلاّ بتغيير أُسلوبه، ولا سبيلَ للاستيلاء على مُستعمَرات حُلفائها إلاّ بهذا الأسلوب الجديد، وتحويلِه منْ سيطرةِ الجيوشِ والقُوى العسكريّةِ على الشعوبِ الضعيفة إلى فرْضِ هذهِ السيطرةِ بأُسلوبٍ آخر، وذلكَ بإعطاءِ البلادِ استقلالها الشكليّ وفرْضِ السيطرةِ عليها عن طريقِ القروضِ والمساعداتِ. ولمْ يعُدْ خافياً على أحدٍ أنّ فكرةَ إعطاءِ الشعوبِ استقلالها ومدّها بالقروضِ لمْ تكنْ سوى أُسلوبٍ جديدٍ للاستعمارِ، كما لمْ يَعُدْ خافياً على أحدٍ أنّ أميركا تلاحقُ الدولَ المستعمرة، لانتزاعِ مستعمراتها منْها عنْ طريقِ إعطاءِ هذه المستعمراتِ استقلالها ومدِّها بالمعوناتِ والمساعداتِ والقروضِ. والبلدُ الذي يمتنعُ عنْ أخْذِ القروضِ تثيرُ أمريكا فيه القلاقلَ، وتوجدُ لهُ المتاعبَ حتى تخضعهُ لها، فتضطرّهُ عندئذٍ لأخذ القروضِ، كما حصلَ لأندونيسيا حيث بلغت ديونها بعشرات المليارات.

أخطار القروض الأجنبيّة

إنّ طريقَ القروضِ الأجنبيّةِ، لتمويلِ المشاريعِ، أخطرُ طريقٍ تسلكهُ البلادُ. وما استعمَرَتْ انجلترا مصرَ إلاّ عنْ طريقِ الديونِ، وما احتلّتْ فرنسا تونسَ إلاّ عنْ طريقِ الديونِ.

وقدْ كانتِ الدولُ الغربيّةُ، قبلَ الحربِ العالميّةِ، تسلكُ أُسلوبَ إعطاءِ المالِ قرْضاً، ثمّ تدخلُ عن طريقِ الدّينِ لتتغلْغَلَ في البلادِ.

ففي مصرَ توالتِ القروضُ التي اقترضتْها الحكومةُ بينَ سنة ١٨٦٤ وسنة ١٨٧٥ حتى بلغتْ نحو خمسة وتسعينَ مليوناً، فجاءَتْ بعثةُ «كيف» سنة ١٨٧٥ لفَحْصِ ماليّةِ مصر، واقترحتْ لضرورةِ إصلاحها إنشاءَ مصلحةٍ للرقابةِ على ماليّتها، يخضَعُ الخديويّ فيها لمشورتها، ولا يعقدُ قرْضاً إلاّ بموافقتها. وأُنشىءَ صندوقُ الدين سنة ١٨٨٦ لتسلّم المبالغ المخصّصَة للديون منَ المصالح المحليّة، وتولّى الرقابةَ على الماليّةِ المصريّةِ مراقبان: أحدهما انجليزي لمراقبَةِ الإيراداتِ العامّةِ للحكومةِ، والآخرُ فرنسيّ لمراقبةِ المصروفاتِ. ثم تطوّرتِ الرقابةُ الثّنائيّةُ إلى تأليفِ وزارةٍ مختلطةٍ يدخلُها وزيرانِ أوربيّانِ، أحدُهُما بريطانيّ لوزارةِ الماليّةِ والآخرُ فرنسيّ لوزارةِ الأشغالِ.

وفي تونسَ اتجهَ الباي هناكَ للاستدانةِ من أوروبا، وفي أقلّ من سبعِ سنواتٍ بلغَ الدينُ مائةً وخمسينَ مليون فرنك، فاتخذتِ الدولُ الأوروبيّةُ ذلكَ حجّةً للتدخُّلِ. وأقنعتْ فرنسا بتشكيلِ لجنةٍ ماليّةٍ، ووافَقَتْها انجلترا وإيطاليا وصدرَ مرسومٌ من الباي سنة ١٨٧٠ بتشكيلها من فرنسيينَ وإنجليز وإيطاليين، يرأسُها موظّفٌ تونسي، وجعَلَتْ مُهمّتَها توحيدَ الدينِ وتحديدَ الفوائدِ، وإدارةَ المرافقِ التي خُصّصَتْ لهذا الدّينِ. وعن هذا الطريقِ وصلَ الفرنسيونَ لاستعمارِ تونس.

أمّا الطريقةُ التي تُعطى فيها القروضُ الغربيّةُ اليوم، فتتمّ بإرسالِ خبراءَ لمعرفةِ مقدرةِ البلادِ الماليّةِ، أي الإحاطة بأسرارِ البلادِ الاقتصاديّةِ، ثمّ تحدّدُ

المشاريع التي تنفقُ عليها القروضُ. إنّها تعطي الدينَ وتنتظرُ ارتباكَ الدولةِ، ثم تتخذُ من ذلكَ وسيلةً لوضْعِ يدها على البلادِ، بلْ هيَ تحدّدُ الطريقةَ التي يحصُلُ بها الارتباكُ والفَقْرُ بعَرْضِ مشاريعَ معيّنةٍ وشروطٍ معيّنةٍ، حتى تؤدّيَ القروضُ إلى الفَقْرِ. وأحياناً تعيّنُ موظفينَ أمريكيينَ يشرفونَ على الإنفاق كما حصل في بعضِ البلدانِ. ولهذا لم تُنتِجِ القروضُ إلاْ الفقرَ في البلادِ التي اقترضتْ. وأكبرُ دليلٍ على ذلكَ تركيا وإيران ومصر، فإنّ كلاًّ منها تنفقُ أُلوفَ الملايينِ من الدولاراتِ، ومعَ ذلكَ فإنّ حالتَها الاقتصاديّةَ في تأخّرٍ ملحوظٍ.

هذا في تركيّا وإيران بارزٌ في التقاريرِ الرسميّةِ التي قدّمها عصمت اينونو، وفي تصريحاتِ علي أميني رئيسِ وزراءِ إيران التي تُظهر أنّ القروضَ الأمريكيّةَ كانتْ سبباً لتأخيرِ إيرانَ وتركيّا اقتصاديّاً، بدلَ أنْ تكونَ مُعينَةً لهُما. إنّ العديدَ من الرجالِ المسؤولينَ من الأمريكيينَ يصرّحونَ بأنّ قروضَهُمْ سبّبَتِ الفَقْرَ للبلدانِ التي اقترضتْ منها.

ففي ١٢ تموز سنة ١٩٦٢ ألقى القاضي وليام دوغلاس، أحدُ قضاةِ المحكمةِ العليا الأميركيّةِ، خطاباً في اجتماعٍ ماسونيّ في سياتل أعلنَ فيهِ (بأنّ هناكَ دولاً كثيرةً ازدادتْ حالتُها سوءاً، نتيجةً لتلقّيها مساعدةً أميركيّةً) وقال: (لقدْ أصبحَ كبارُ المسؤولينَ في تلكَ الدولِ أثرياءَ نتيجةً للمساعدةِ الأمريكيّةِ، وفي الوقتِ ذاته أخَذَ أفرادُ عامّةِ الشعبِ يهلكونَ جوعاً). وأضافَ يقولُ: (إنّ الولايات المتحدةَ أخذت تفقدُ مكانتَها في الدولِ المتخلّفةِ اقتصادياً، لقد كنّا في عهدِ ترومان وأيزنهاور نكافح الشيوعيّةَ خارجَ البلادِ بالطائراتِ والقنابلِ والبنادقِ والدولارات. وقد استخدمتِ المساعداتُ الماليّةُ لرفعِ مكانة الإقطاعيينَ وليسَ لتمويلِ أعمالِ الإصلاحِ، وقد صُرِفت تلكَ المساعداتُ في مساندةِ زعماءِ الإقطاعِ لا في مساندةِ الشعبِ على تحقيقِ عدالةٍ اقتصاديّةٍ).

فالقروضُ الأمريكيّةُ إذاً، هيَ أُسلوبٌ لاستيلاءِ أميركا على البلادِ، وبَسْطِ نفوذِها عليها. وقد جرّبَتِ المساعداتِ العسكريّةَ ففشلَتْ، فاتخذَتْ أُسلوبَ

المساعداتِ غيرِ المشروطةِ فنجَحَتْ. ولقد وضحَ أنّ المساعداتِ غير المشروطةِ تظلّ غيرَ مشروطةٍ، ما دامتْ جزئيّةً، ولكنّها لا تظلّ كذلكَ عندما تقومُ نسبةٌ ما منَ مشاريعِ التنميةِ في الدولِ المختلّفِة النموّ، وعندما يرتبطُ تنفيذُ تلكَ المشاريعِ الحيويّةِ ارتباطاً جَذْريّاً باستمرارِ تلكَ المساعداتِ. بلْ تُقَيّدُ بشروطٍ تمكّنُ أمريكا منْ فرضِ نظامِها على تلكَ البلادِ، وبَسْطِ سيطرتِها عليها.

ولو فرضْنا جدَلاً، أنّ هذهِ القروضَ تُصْرَفُ للمشاريعِ الإنتاجيّةِ فإنّ خطرها على البلادِ باقٍ.

والقروضُ إمّا أنْ تكونَ قصيرةَ الأجلِ، أو طويلةَ الأجلِ.

أمّا القروضُ القصيرَةُ الأجلِ فإنّ المقصودَ منها ضَرْبُ عملاتِ البلادِ لإيجادِ اضطرابٍ فيها، وحينَ تُسْتَحَقّ هذه القروضُ، لا يقبلُ سدادها بعملَةِ البلادِ، بلْ لا بدّ أنْ يكونَ السدادُ إمّا بالدولارِ أو الجنيهِ الاسترلينيّ، وكلاهُما منَ العملاتِ الصّعْبَةِ. وقد تعجزُ البلادُ عنِ التسديدِ بهذهِ العملاتِ لندرتِها لديها، أو لأنها في حاجةٍ لشراءِ ضروريّاتٍ لصناعتِها، فتضطر إلى شراءِ هذهِ العملاتِ بأسعارٍ عاليةٍ، بالنسبةِ لعمْلَتِها، وبذلكَ تُضْرَبُ عملاتُ البلادِ فتهبطُ قيمتُها في السوقِ، فتضطرّ حينئذٍ لأنْ تلتجىء إلى صندوق النقدِ الدوليّ، فيتحكّمُ حينئذٍ في عملتها حسبَ السياسةِ التي تراها أمريكا، لأنّها هيَ التي تسيطرُ عليهِ وتملكَ أكثريّةَ أسهمِهِ، أو تضطرّ لأنّ تعرِضَ سِلَعاً في الخارج بأسعارٍ رخيصةٍ فتخسرُ اقتصاديّاً.

وأمّا القروضُ الطويلةُ الأجَلِ فإنها تُوضَعُ لآجالٍ طويلةٍ عنْ قصْدٍ، ويُتَسَاهَلُ عندَ استحقاقها، حتى تتراكمَ وتصبحَ مبالغَ ضخمةً، يضطربُ بسببِها الميزانُ الحسابيّ، وتعجزُ البلادُ عن تسديدِها نَقْداً أوْ ذَهَباً أو أموالاً منقولةً، فتضطرّ لتسديدِها أموالاً غيرَ منقولةٍ، من عقاراتٍ وأراضٍ ومصانعَ. وبذلكَ تملكُ الدولةُ الدائنَةُ أملاكاً غيرَ منقولةٍ في البلادِ، وتصبحُ لها مصالحُ تُهيّىءُ للتدخّلِ أو بسْطِ النفوذِ.

حتى لو لمْ تُتّخَذُ القروضُ وسيلةً للاستعمارِ والاحتلالِ، فإنّها حرامٌ، أولاً

من حيثُ كونها ربا، وثانياً للقاعدةِ الشرعيّةِ «كلّ فردٍ من أفرادِ المباحِ، إذا أوصلَ إلى ضررٍ، حرُمَ ذلكَ الفردُ وبقي الشيءُ مباحاً».

ولكنْ إذا وقعَ على الدولةِ حادثٌ طارئٌ، كمجاعةٍ أو طوفانٍ أو زلزالٍ، أو أيّ أمرٍ منَ الأمورِ التي لا تُنْتَظَرُ، ويُخْشَى الفسادُ أو الهلاكُ، فتقترضُ الدولةُ حينذاكَ المالَ وإنْ لمْ يُخْشَ مَفسدةٌ يؤخرُ. والرسولُ ﷺ اقترضَ وقالَ: «إنّ خيرَ النّاسِ أحسنُهُمْ قضاءً»[1]. فكلّ مسلمٍ مُباحٌ لهُ الاقتراضُ، إلاْ أنْ يوصلَ قرضٌ من هذهِ القروضِ إلى ضررٍ، فيمنعُ ذلكَ القرض فقط، ويبقى حكمُ الاقتراضِ مباحاً.

أمّا بالنسبةِ للدولةِ فإنّ الشرعَ قد عيّنَ حقوقَ بيتِ المالِ، وعيّنَ الحقوقَ التي على بيت المالِ، ككلّ مالٍ لم يتعينْ مالكهُ، فهوَ من حقوقِ بيتِ المالِ، وكلّ حقٍّ وجب صرفُهُ في مصالِحِ المسلمينَ فهو حقٌّ على بيتِ المالِ. وعلى هذا فالفردُ مُباحٌ لهُ الاقتراض إلاّ في قَرْضٍ معيّنٍ يُوصِلُ إلى ضررٍ. وأمّا الدولةُ فمباحٌ لها الاقتراضُ إذا لم يوجدْ في بيتِ المسلمينَ مالٌ، وكانتِ المصلحةُ تفرضُ عدمَ التأخيرِ.

(١) صحيح البخاري باب الوكالة جزء خامس رقم ٦.

واقِع التجارةِ الخارجية

للتجارة الدوليّةِ فائدةٌ كبرى منْ حيثُ الأرباحُ الهائلةُ. وما هذا التطاحنُ الشديدُ والتنافسُ الحادّ بينَ الدولِ الكبرى، في سبيلِ اكتسابِ الأسواقِ الجديدةِ والاحتفاظِ بالأسواقِ القديمةِ التي تُصرِّفُ فيها بضائعَها وتستوردُ منْها الموادّ الخامَ دونَ عائقٍ، إلاّ دليلٌ على أهمّيّتها.

وللتجارةِ الدوليّةِ خصائصُ وميزاتٌ ونتائجُ خاصّةٌ. أمّا السببُ الرّئيسيّ لقيامِ التجارةِ الدوليّةِ، فهوَ الاختلافُ في نِسَبِ تكاليفِ السّلَعِ المختلفةِ بينَ دولةٍ وأُخرى. ومنْ صالحِ الدولِ أنْ تقومَ التجارةُ الدوليّةُ بينها مهما اختلفَتْ فيها التكاليفُ النسبيّةُ.

الميزان التجَارِي

الميزانُ التجاريّ مُقارنَةٌ بينَ قيمةِ الصادراتِ والوارداتِ المنظورةِ. فلوْ وضعْنا قيمةَ الصادراتِ منْ جهةٍ، وقيمةَ الوارداتِ في جهةٍ أُخرى لبانَ الميزانُ التجاريّ. فإن فاقت قيمةُ الصادراتِ قيمةَ الوارداتِ كانَ الميزانُ التجاريّ في صالِحِنا، لأنّ الباقيَ من قيمة صادراتِنا يبْقى لنا. فيكونُ طلبُ عُمْلَتِنا لتسديدِ قيمةِ البضائعِ يفوقُ طَلَبَنا للعملاتِ الأجنبيّةِ.

إلاّ أنّ الميزانَ التجاريّ لا يُعطي الصّورَةَ الصحيحةَ، عنِ الاقتصادِ الوطنيّ

لأنّ هذا الاقتصادَ لا يقتصرُ على أرباحِ التجارةِ الخارجيّةِ، بلْ هناكَ أشياءُ أُخرى تدرّ وارداتٍ مُعتَبَرَةً منَ الدخْلِ الوطنيّ.

لكنّ الميزانَ التجاريّ يُعْطي الصورةَ الصحيحةَ عن تجارتِنا الخارجيّةِ. ولا يصحّ الحرصُ على أنْ يكونَ لصالِحِنا إلاّ إذا لمْ تكنْ للدّولَةِ أغراضٌ أُخرى. أمّا إذا كانتْ لها أغراضٌ أُخرى تتعلّقُ بالمبدإِ والدعوةِ لهُ، أو بالإعدادِ الصناعيّ، أو بسدِّ الحاجاتِ، أو بأُمورٍ سياسيّةٍ بالنسبةِ لموقِفِ الدّولةِ التي نتعاملُ معها تجاريّاً، أو بالنّسبَةِ للموقفِ الدوليّ وما يؤثّرُ فيهِ، فإنهُ عندئذٍ يتْبَعُ الغَرضَ المقصودَ، ويُضحّى بالميزةِ الناشئةِ منْ وراءِ الميزانِ التجاريّ. فالنظرةُ التجاريّةُ وإنْ قامتْ في الأساسِ على الرّبْحِ، بَيْدَ أنّها في نفسِ الوقتِ نظرَةُ دولةٍ لا نظرةُ فرْدٍ يُراعى فيها هدَفُ الدولة وكيانُها قبْلَ الرّبحِ التجاريّ.

سِياسة التجارةِ الخارجية

التجارةُ الخارجيّةُ علاقةُ الدولِ بغيرِها منَ الأمم في النّاحيةِ التجاريّةِ. أي رعايةُ شؤونِ الأمّةِ التجاريّةِ منْ ناحيةٍ خارجيّةٍ. ولا بدّ أن تكونَ هذهِ السياسةُ مبنيّةً على أُسُسٍ معيّنَةٍ.

وتختلِفُ نظرةُ الأمم للتجارةِ الخاجيّةِ باختلافِ وجهةِ نظرها للحياة، فتعيّنُ بحسبها علاقاتها معَ الأمم الأخرى. كما تختلفُ أيضاً باختلافِ نظرتِها لمصلحتِها الخاصّةِ اقتصاديّاً منْ حيثُ الرّبْح.

ومنْ هنا نجدُ السياسةَ في التجارةِ الخارجيّةِ الاشتراكيَةِ مبنيّةً على نظرتهم القائمةِ على الاعتقادِ بتطويرِ العالم. وبالرغم منْ مُلاحَظَتِهِمْ للربحِ الاقتصاديّ يصنعونَ السّلَعَ بحسبِ حاجَةِ البلدانِ فيحاولونَ أنْ يبيعوا سوريةَ ـ مثلاً ـ أدواتٍ زراعيّةً، وسماداً، وأدويةً، وأدواتٍ صناعيّة للصناعاتِ التي تُنتِجُ المصنوعاتِ الاستهلاكيّةَ كالجبنِ والثيابِ وأدواتِ الحراثَةِ وما شابهها ممّا يساعدُ في نظرِهِمْ على تطويرها للرأسماليّةِ.

وحينَ يستورِدونَ بضاعةً، لا يستوردونَ إلاّ ما يزيدُ الإنتاجَ وما همْ في حاجةٍ إليهِ فقطْ، بخلافِ البلدانِ الرأسماليّةِ، فإنكلترا ـ مثلاً ـ تسيرُ وراءَ الرّبْحِ الماديّ بعدَ أنْ تجعلَ النفْعيّةَ أساساً لسياسةِ التجارةِ الخارجيّةِ فتبيعُ كلّ شيءٍ لجميعِ الشعوبِ والأممِ، ما دامَ قادراً على تحقيقِ الرّبْحِ الاقتصاديّ.

أمّا ما تفعلُهُ أمريكا منْ تقْييدِ التجارةِ معَ روسيّا والصينِ في أصنافٍ مُعيّنَةٍ، ومنْ منْعِ التجارةِ معهُما في أصنافٍ أُخرى فذلكَ لا يتبَعُ وُجهَةَ النظرِ الاقتصاديّةِ بلِ السياسةَ الحربيّةَ باعتبارِ أنها تُعاملُهُما كدولتينِ محاربتَيْنِ حُكْماً، وإنْ لمْ تكونا محاربتينِ فعلاً. وما عدا ذلكَ فإنّ السياسةَ التجاريّةَ عندَ أمريكا قائمةٌ على النفعيّةِ، إلاّ أن الاقتصاديين الغربيّينَ اختلفوا في النظرةِ إلى التجارةِ الخارجيّةِ وكانتْ لهُمْ فيها مذاهبُ مختلفةٌ تتلخّصُ فيما يلي:

١ ـ حريّةُ المبادلَةِ:

وهذهِ الحُرّيةُ في التبادُلِ تقضي بأنْ تجري المبادلاتُ التجاريّةُ بينَ الدوَلِ دونَ أيّ قيدٍ، وبعدمِ فرضِ أيّ رسمٍ جمركيّ، أو أيّ حاجزٍ يُواجِهُ الاستيرادَ. وهذا المذهبُ يعْني زَوالَ رقابةِ الدولةِ لأنها لا تبقى مُكلّفَةً بمراقَبَةِ التصديرِ، ولا بمراقَبَةِ الاستيرادِ، باعتبارِ أنّ التوازُنَ بينَ التصديرِ والاستيرادِ تؤمّنُهُ القوانينُ الطبيعيّةُ، فهوَ توازُنٌ طبيعيّ وآليّ.

وهذهِ النظريّةُ تخالِفُ الإسلامَ لأنّ التجارةَ الخارجيّةَ علاقةٌ منْ علاقاتِ الدولةِ بغيرِها منَ الدولِ والشعوبِ والأممِ. وهذهِ العلاقاتُ كلّها خاضعةٌ لسيطرةِ الدولةِ التي تقومُ بتنظيمِها، وتشرِفُ مباشرةً عليها سواءٌ كانتْ علاقاتٍ بينَ أفرادٍ أو علاقاتٍ اقتصاديّةً أو تجاريّةً.

ولذلكَ لا يصحّ الأخذُ بنظريَةِ حريّةِ المبادلَةِ مُطلقاً لأنّ الدولةَ يجبُ أنْ تُباشِرَ مَنْعَ إخراجِ بعْضِ الموادِ وإباحةَ بعضها، وتباشرَ موضوعَ التجّارِ الحربيّينَ والمعاهدينَ، وإنْ كانت تكتفي بالإشرافِ على رعاياها في تجارتهم الخارجيّةِ والداخليّةِ.

٢ ـ الحماية التجارية:

ونظريّةُ الحمايةِ تقضي بأنْ تتدخّلَ الدولةُ لتحقيقِ توازُنِ المبادلاتِ معَ الخارجِ. والقصْدُ منَ الحمايةِ التجاريّةِ التأثيرُ على الميزانِ التجاريّ ومعالجَةُ العَجْزِ. لأنّ التوازُنَ العَفْويّ بينَ التصديرِ والاستيرادِ، لا يمكنُ أن يحقّقَ أيّ توازُنٍ ولا يسدّ أي عجْزٍ، فلا بُدّ منَ الحمايةِ التجاريّةِ.

ولذلكَ تُوضَعُ رُسومٌ جمركيّةٌ وقيودٌ للتصديرِ والاستيرادِ.

وهذهِ النظريّةُ كما وردتْ قاصرةٌ لأنها تجعَلُ تدخّلَ الدولةِ قائماً على تحقيقِ توازُن المبادلاتِ معَ الخارجِ، أو على سدِّ العجْزِ. وتقتصرُ على ذلكَ. وهذا غيرُ صحيحٍ فإنّ تدخّلَ الدولةِ يجبُ أنْ يكونَ لمعاملَةِ الدوَلِ الأخرى بالمثلِ، أو لسدِّ حاجاتِ البلادِ وتوفيرِ أرباحٍ ماليّةٍ لإيجادِ عملاتٍ صعْبَةٍ. وعليهِ فحصْرُ التدخّلِ لتحقيقِ توازُنِ المبادلاتِ وسدِّ العجزِ غيرُ صحيحٍ. بلْ تدخّلُ الدولةِ يكونُ أحياناً لأغراضٍ سياسيّةٍ واقتصاديّةٍ وتجاريّةٍ أو منْ أجلِ حملِ الدعوةِ.

٣ ـ الاقتصاد القومي:

ونظريّةُ الاقتصاد القوميّ مُرتبطةٌ بفكرةِ «الحمايةِ التربويّةِ» المُشتقّةِ منْ نظريّةِ الصناعاتِ الثقيلةِ.

وأصحابُ نظريّاتِ الاقتصادِ القوميّ يَرَوْنَ أنّ النموّ الاقتصاديّ للأمّةِ يجبُ أن يهدفَ إلى إعطائِها السلطانَ السياسيّ معَ السلطان الاقتصاديّ.

كما يَرَوْنَ أنّ نموّ أيّ بلدٍ يمرّ بمراحلَ ثلاث:

١ ـ الرعويّةِ الزراعيّةِ.

٢ ـ الزراعة الصناعيّة.

٣ ـ الزراعة الصناعيّة التجاريّة.

ولا تكونُ البلادُ ذاتَ سلطانٍ حقيقيّ إلاّ عندما تملكُ أُسطولاً ومستعمراتٍ

وسكاناً ذوي مواهبَ مختلفَةٍ. ولا بُدّ من انسجام القوى المُنتجةِ والنموّ الاقتصاديِّ كشرطٍ أساسيٍّ للسلطانِ السياسيّ. ويرَوْنَ أنّ الصلات الاقتصاديّةَ الدوليّةَ وإنْ كانتْ تستفيدُ منْ حرّيَةِ المزاحمةِ، لكنْ يُشْتَرَطُ في ذلكَ أنْ تبلُغَ جميعُ البلدانِ المنافسةِ درجةَ الكمالِ في نموِّ القوى. وتنشيطاً لهذا النمو يجبُ حمايةُ الصناعةِ.

أمّا الزراعةُ فلا ينبغي أن يكونَ لها أيّةُ حمايةٍ، بلْ يجوزُ تصديرُ مُنْتجاتها دونَ أيّ قَيْدٍ أو شرْطٍ، ويبقى سعرُها حرّاً بحسبِ شرائطِ السوق الحرّةِ. وعلى هذا فإنّ نظريّةَ الاقتصادِ القوميّ صناعيّةٌ في جوهرِها.

وترى أنّ الأممَ التي تطمَحُ إلى القوّةِ يهمّها أن تجتازَ المرحَلَةَ الزراعيّةَ إلى الصناعيّةِ، وفي البَلَدِ الزراعيّ يبْقى جُزْءٌ هامّ منَ القوى المُنتجَةِ، وهيَ الأيدي العاملةُ، وجُزْءٌ هامّ منَ الموارِدِ الطبيعيّةِ كالموادِّ الأوّليّةِ، يبْقى ذلكَ عاطلاً. فيجِبُ، إذاً، في سبيلِ استثمارِ هذهِ القوى، وهذهِ الموارِدِ، أي الأيدي العاملةِ والموادّ الأوليّةِ، ضمُّ المجالِ الصناعيّ إلى جانبِ الزراعةِ. والبلادُ التي تَنْذُرُ نفسها للزراعةِ وحدها لا تملُكُ الإمكانيّاتِ الاقتصاديّةَ، ولا تصِلُ إلى مستوى المعيشةِ التي يملكها البَلَدُ الزراعيّ والصناعيّ في آنٍ واحدٍ.

فالاقتصادُ القوميّ يفرضُ ضرورةَ وُجودِ الصناعةِ معَ الزراعةِ حتى تقِفَ البلادُ على رجليها اقتصادياً. وهو نظامٌ يأخذُ الحمايةَ التجاريّةَ للصناعةِ، ويفرضُ القيودَ اللازمةَ على الصادراتِ والواردات الصناعيّةِ وحدها، ويأخذُ بحرّيّةِ المُبادَلَةِ للزراعةِ ويرْفَعُ عنها القيودَ.

وهذهِ النظريّةُ لا يرتضيها الإسلامُ، لأنّ ترْكَ الحريّةِ للمبادلاتِ الزراعيّةِ معَ الخارجِ يَعْني عدمَ مُراقَبَةِ الدولَةِ لتجارةِ المُنتجاتِ الزراعيةِ. ولا يجوز ذلكَ لأنّ الدولةَ يجبُ أنْ تتولّى تنظيمَ كلّ ما يخرجُ ويدخلُ للبلادِ زراعيّاً كانَ أو صناعيّاً أو غيرَ ذلكَ، فتمنعُ خُروجَ بعضِ الموادِ وتُبيحُ بعضها.

أمّا تدخّلُ الدولةِ في الشؤونِ الصناعيّةِ لأجلِ مصلحةِ البلادِ فهوَ أمْرٌ منْ أُمورِ رعايةِ شؤونِ الأمّةِ، وهو ما يأمرُ بهِ الإسلامُ، إلاّ أنّ ذلكَ مُقَيّدٌ بمصلحةِ الدعوةِ لتنشيطِ الصناعةِ.

ويتبيّنُ مما ذكرْنا أنّ الاقتصادَ القوميّ، وإنْ كانَ في جُزْءٍ منَ الصناعةِ يدخُلُ فيما هُوَ منْ رعايةِ شؤونِ الأمّةِ التي يقولُ بها، لكنّهُ في ذلكَ يُخالِفُ الإسلامَ لِعَدَمِ رَبْطِهِ بمصلَحَةِ الدعْوَةِ. والنّظريّة كلّها إجمالاً تُخالِفُ الإسلامَ للحريّةِ الزراعيّةِ المُطلَقَةِ. ولهذا لا يأخذُ المسلمونَ بهذهِ النظريّةِ.

٤ ــ السياسةُ الاكتفائيّة:

يُقْصَدُ بالسياسةِ الاكتفائيّةِ طُمُوحُ بَلَدٍ منَ البلادِ إلى كفايةِ نفسِهِ بنَفْسِهِ، وتأليفِهِ وَحْدَةً اقتصاديّةً مُغْلَقَةً تستغني عمّا سواها، فلا تستوْرِدُ ولا تُصدِّرُ.

وهذهِ السياسةُ تختلِفُ عنِ الاقتصادِ القوميّ وتُغايرُ نظريّةَ حريّةِ المبادلَةِ. وقدْ طُبّقَتْ بينَ الحربينِ الأخيرتينِ وتجلّتْ بشكلينِ:

أحدهما: الاكتفائيّة الانعزاليّة.

والثانية: الاكتفائيّة التوسعيّة.

وكانت ألمانيا النازيّةُ نموذجَ البلادِ التي أخذت بالسياسةِ الاكتفائيّةِ. وكانتْ فيها تدابيرُ ألجأتْها إليها السياسةُ الداخليّةُ والخارجيّةُ التي لمْ تَعُدْ تتلاءَم معَ قواعدِ المبادلةِ العالميّةِ.

وهذهِ السياسةُ، وإنْ كانتْ تدابيرَ تستهْدِفُ أهدافاً سياسيّةً، فإنّ لها في نظرِهِمْ أساساً اقتصاديّاً للنظامِ، يتلخّصُ في أنّ البلدَ الذي يملكُ موادّ أوّليّةً وكيماويّةً وآلاتٍ وأيديَ عاملةً يستطيعُ الاعتمادَ عليها، يكونُ قادراً على الاكتفاءِ بها. والمُهمّ في الموضوعِ هو التنظيمُ. أمّا رُؤوسُ الأموال فتأتي في المقامِ الثاني. والحكومةُ في السياسةِ الاكتفائيّةِ، تضعُ لنفسِها هدَفاً سياسيّاً يخضَعُ لهُ

التنظيمُ الاقتصاديّ والماليّ. ولكي تصِلَ السياسةُ الاكتفائيّةُ إلى هَدَفِها، وهوَ جَعْلُ الاقتصادِ الأهليّ قادِراً على كفايَةِ نفسِهِ بنَفْسِهِ، لا بُدّ أنْ تستعِدّ للاستغناءِ عنْ كثيرٍ من الحاجاتِ، لأنّ السياسةَ الاكتفائيَةَ تجعلُ البلَدَ عاجزاً عن كفايةِ جميعِ الحاجاتِ. والمُهِمّ أن تُوفّرَ هذهِ السياسةُ منَ الاقتصادِ الأهليّ، الحاجاتِ الأساسيّةَ للفرْدِ وللأمّةِ وللدولةِ توْفيراً يجعلُها سائرةً في طريقٍ تصاعُديّ.

ومنْ هنا يتحتّمُ على الدولةِ التي تسيرُ في ضوْءِ الاكتفائيّةِ في التجارةِ الخارجيّةِ أنْ تَعْمَلَ بطريقةٍ ما لضّمِ البلادِ التي تحتاجُ إليها لِحَوْزِ الموادِ الأوّليّةِ أوِ الأسواقِ أوِ الأيْدي العامِلَةِ أوِ الفنيينَ وغيرِ ذلكَ ممّا تحتاجُ إليه.

والضمّ يكونُ إمّا بالاندماجِ، وإمّا بعقْدِ معاهداتٍ تجاريّةٍ. أمّا إلغاءُ الحُدودِ الاقتصاديّةِ فإنّهُ يعني ضمّ البلادِ، أي إلغاءَ الحُدودِ السياسيةِ إذْ لا يمكِنُ إلغاءُ أحدِهِما بدونِ إلْغَاءِ الآخرِ. وإذا لمْ تستطعْ ضمّ الأقطارِ التي تحتاجُ إلى الموادِّ الأوليّةِ فيها، فيجبُ أنْ تصبرَ على عدمِ إشباعِ بعضِ حاجاتها، وتسعى لعدَمِ الاحتياجِ إلى ما يُشْبعُ الحاجاتِ الأساسيّةَ، لأنّ فقدانَ ما يشبعُ هذهِ الحاجاتِ الأساسيّة لا يمكنُ الصبرُ عليه.

هذا هوَ ملخّصُ السياسةِ الاكتفائيةِ الانعزاليّةِ والتوسّعيّةِ. فالانعزاليّةُ هيَ التي تتوفرُ فيها الحاجاتُ الأساسيّةُ، والتوسعيّةُ هي التي لا تتوفر فيها جميع الحاجات الأساسية والكمالية إلاّ في مدى معيّنٍ بالضمِّ أوِ المعاهداتِ سواءٌ كانت حاجات أساسيّةً أو كماليّة.

والناظرُ في السياسةِ الاكتفائيّةِ لا يجدها معالجةً تجاريّةً أو اقتصاديّةً، بلْ هي تدبيرٌ وقائيٌّ مؤقّتٌ لِما يعترِضُ الدولةَ من حصارٍ اقتصاديٍّ أو تجاريٍّ، وليستْ معالجة العلاقاتِ الخارجيّةِ، بلْ دفاعاً عنِ البلادِ حينَ تَقَعُ تحتَ الحصارِ الاقتصاديّ والتجاريّ. ولذلكَ كانتْ داخلةً في بحثِ الأساليبِ لا في بحثِ الأحكامِ.

وبناءً عليهِ فلا يُقالُ ما هوَ الحُكْمُ الشرعيّ في شأنها؟ ولا يُقالُ إنّها تُناقِضُ الإسلامَ أو تخالفُهُ، بلْ هيَ أُسلوبٌ منَ الأساليبِ التي تُنشِئُها الضرورةُ فتُؤْخَذُ كأُسلوبٍ إذا كانتْ واقعيّةً عمليّةً، أي إذا كانَ هناكَ واقعٌ خاصّ وكانَ الاكتفاءُ باقتصاديّاتِ البلادِ قادراً على إشباعِ الحاجاتِ الأساسيّةِ. ولا تُؤخَذُ هذه السياسةُ إذا لمْ يكنْ لها واقِعٌ، إذْ لا يمكِنُ الاستغناءُ عنِ الحاجاتِ الأساسيّةِ للدّولةِ، أوِ الأمّةِ أوِ الأفرادِ. وتدخُلُ في بابِ رعايةِ المصالحِ التي يتولاّها الخليفةُ، وقدْ جَعَلَ الشرْعُ لهُ أنّ يُقرِّرَ ما يراهُ مناسباً منَ الأساليبِ، وما يرى فيهِ مصلحةَ المسلمينَ، أيْ أنّ الاجتهادَ يلعَبُ دورَهُ في هذهِ الأمورِ وأمثالها.

الأسواق الخارجية

الحربانِ العالميّتانِ قامَتا بينَ الدّولِ لإيجادِ أسواقٍ خارجيّةٍ لمُنتجاتها وحمايةِ تجارتها. فلا شكّ أنّ تصريفَ الإنتاجِ منْ أهمِّ الأمورِ التي تزيدُ ثروَةَ البلادِ، ولا بُدّ لذلكَ، إذاً، منَ العملِ على إيجادِ أسواقٍ خارجيّةٍ لتصريفِ الإنتاجِ المحليّ. وإيجادُ الأسواقِ لتصريفِ الإنتاجِ لا يكفي، بل يجبُ أنْ نحصلَ عَلَى العملةِ الصعبةِ اللازمةِ لنا لشراءِ ما يلزمُ للثورةِ الصناعيّةِ منَ الآلاتِ والموادّ الأوّليّةِ وغيرِها. وبعدَ الحصولِ عليها تقومُ سياسةُ إيجادِ الأسواقِ الخَارجيّةِ على أساسٍ تجاريٍّ صناعيٍّ. ولهذا لا يكونُ للميزانِ التجاري، معَ أيّ بلدٍ أهميَّةٌ كبيرةٌ منْ حيثُ كونُهُ لصالحنا أمْ لا، أي لا يهمّ أن تكونَ صادراتُنا لبَلَدٍ معادلةً لوارداتنا منهُ، بلْ يجوزُ أنْ نجعَلَ الميزانَ التجاريّ معَ البَلَدِ لصالِحِنا فتكونُ صادراتنا له أكثر منْ وارداتنا منهُ، ويجوزُ أنْ نجعَلَهُ لغيرِ صالِحِنا؛ فتكونُ وارداتُنا منهُ أكثرَ من صادراتنا لهُ، أي نفعَلُ ما نراهُ في مصلحَتِنا، فليْس المهمّ مُطلَقاً معادلةَ الصادراتِ معَ الواردات، بلِ المُهِمّ أنْ تكونَ التجارةُ الخارجَيّةُ تجارةً صناعيّةً. وبناءً عليهِ يجبُ أنْ نختارَ البلدانَ التي نعقدُ معَها الاتفاقيّاتِ التجاريّةَ، فلا نتاجرُ معَ كلِّ بَلَدٍ خارجيٍّ لإيجادِ أسواقٍ فيه. فما هيَ الفائدةُ ـ مثلاً ـ في عقْدِ الاتفاقيّاتِ التجاريّةِ

معَ إسبانيا، أو اليونانِ، أو قبرصَ، أو كوريا، أو ما شاكَلَهَا منَ البلدان؟ إنها، وإنْ وُجِدَ فيها تصريفُ بضاعةٍ، فليْس فيها ما يلزَمُ للثورةِ الصناعيّةِ ولا ما يلزمُنا منَ العُمْلَةِ الصعبَةِ. ولكنْ يُبْحثُ عنْ دولةٍ مثل ألمانيا، روسيّا، تشيكوسلوفاكيا، فرنسا، انجلترا، وأميركا، التي نَقْدِرُ على تصريفِ البضاعةِ فيها، وأخْذِ عملاتٍ صعبةٍ، وفيها في الوقتِ نفسِهِ إمكانيّةُ الحصولِ على ما يلزمُ لثوْرَتِنا الصناعيّةِ منْ مصانعَ وخبراءَ، وعُمّالٍ فنيينَ. لمثلِ هذهِ البلادِ ينبغي أنْ تُرسَلَ الوفودُ وتُعْقَدَ الاتفاقيّاتُ التجاريّةُ، ويحصرُ الاتصالُ دائماً بالأكثرِ نفعاً حتى لا يُوَزّعَ في بلادٍ كثيرةٍ فتضيع الفائدةُ. وبذلكَ يتمّ بحثُ خطوطٍ عريضةٍ عن سياسةِ الاقتصادِ في الإسلامِ.

هذهِ هيَ الأمورُ التي تزيدُ ثروةَ البلادِ، أو على حدٍّ تعبيرِهِمْ تحقّقُ زيادةَ الدخلِ القوميّ.

السّياسة الصّناعية

تقومُ السياسةُ الصناعيّةُ على تصنيع البلاد، والطريقُ لذلكَ واحدٌ؛ إيجادُ صناعة الآلات أوّلاً، ومنها تتفرّعُ باقي الصناعات. وليسَ هناكَ طريقٌ آخر لجعل البلاد صناعيّةً إلاّ بالتصنيع الثقيل أوّلاً وقبلَ كلّ شيءٍ ، وعدم القيام بإيجاد أيّ مصنعٍ إلاّ منَ الآلاتِ المصنوعةِ في البلادِ. أمّا القولُ بأنّ إيجادَ صناعةِ الآلاتِ يحتاجُ إلى وقْتٍ طويلٍ، ولا بدّ قبلَ ذلكَ أنْ نبدأ بصناعةِ الحاجاتِ الأساسيّةِ، فهو قولٌ هُراء، أو دسيسةٌ يُرادُ بها تعويقُ صناعةِ الآلاتِ، وصَرْفُ البلادِ إلى الصناعةِ الاستهلاكيّةِ حتى تظلّ سوقاً لمصانعِ أوروبا وأميركا، على أنّ الواقع يكذّبُ هذا القولَ، فإنّ روسيّا القيصريّةَ حينَ خَرَجَتْ منَ الحربِ العالميّةِ الأولى كانتْ عالَةً على أوروبا، ولمْ تنشَأ لديها صناعةُ الآلاتِ. وقد نُقِلَ عن لينين بأنّهُ قدْ طُلِبَ منهُ تحسينُ الإنتاجِ الزراعيّ بإحضارِ آلاتِ حراثةِ (تراكتورات) للسيرِ في الزراعةِ بالآلات الحديثةِ، فأجابَ: «لنْ نستعمِلَ التراكتورات حتى نُنتِجها نحنُ، وحينئذ نستعملها». وفي مدّةٍ ليْسَتْ بالطويلَةِ تمّتْ صناعة الآلاتِ في روسيّا. والقولُ إنّ صناعةَ الآلاتِ تحتاجُ إلى إيجاد وسَطٍ صناعي من مهندسين وعمّالٍ فنّيينَ وما شاكلَ ذلكَ، لا يُقصَدُ بهِ سوى المغالطةِ والتدليسِ، فإنّ دولَ أوروبا الشرقيّةَ والغربيةَ لَدَيْها فاضِلٌ منَ المُهندسينَ والعمّالِ الفنيينَ، ويمكِنُ استحضارُ المئاتِ منهُمْ. وفي الوقتِ ذاتهِ يمكنُ إرسالُ المئاتِ، بلِ الآلاف من شبابِنا لتعلّمِ صناعةِ الهندسةِ الثقيلَةِ وصناعاتِ الفولاذِ، وهذا سهل ميسورٌ وفي مُتناوَلِ اليدِ.

إني لأرى أنّ الدولَ الغربيّةَ تقومُ بأنواعٍ منَ الخداعِ والتضليلِ لصرفِ البلادِ الإسلاميّةِ عن صناعةِ البلادِ والحيلولةِ بيْنها وبينَ تكوينها تكويناً صناعيّاً، فقدْ صدرَتْ كُتُبٌ في الاقتصادِ خاصّة بالشرقِ الأوسطِ حولَ التنميةِ الاقتصاديّةِ، وصيغتْ صياغةً تجعَلُ الناسَ يعتقدونَ أنّ عليهم أن يسيروا مراحلَ حتى يصلوا إلى مرحَلَةِ التقدّمِ الصناعيّ، كما أنّهُمْ قسّمُوا دُوَلَ العالمِ إلى ثلاثِ فئاتٍ: الأولى ما تُنْتِجُ المَوادّ الخامَ ولا تصنعها، وقدِ اعتبروها دوَلاً متخلّفَةً. الثانية: السائرةُ في طريقِ التصنيعِ، واعتبروها دوَلاً ناميَةً. الثالثة: صانعةُ الموادِّ الخامِّ، سواءٌ كانتْ منْ إنتاجِها المَحليّ، أو منْ غيرِ إنتاجِها، وعدّوها دوَلاً متقدّمةً. وقد أكّدوا أنّ على الدولِ أنْ تمرّ بهذهِ المراحلِ الثلاثِ، أو بعبارةٍ أُخرى لا بدّ أنْ يمرّ المجتمَعُ بمرحلةٍ تقليديّةٍ ثم ينتقلُ إلى مرحلةِ الانطلاقِ، تليها مرحلةُ النضوجِ. فمرحلَةُ الاستهلاكِ الشعبيّ العالي. وكلّ مرحلةٍ من هذهِ المراحلِ لها شروطٌ توْهّلُ لها، ولا بدّ أنْ تمرّ بزمنٍ يستوفي هذهِ المراحلَ. والغرضُ من ذلكَ صرْفُ الناسِ عنِ الثورةِ الصناعيّةِ. والحقيقةُ أنّ الثورةَ الصناعيّةَ هيَ العلاجُ الوحيدُ للمشكلَةِ، وبيدها زمامُ رأسِ الصناعةِ ومنْبَعُها. وصناعةُ الآلاتِ في البلادِ لها عدّةُ أسبابٍ تدعو للتعجيلِ بإيجادِها. إنّ كثيراً منَ المصانعِ عندنا ـ مثلاً ـ يُصيبُها عَطَبٌ بكسرِ جزْءٍ منها، فنضطرّ لاستيرادِهِ منَ الخارجِ، أو تتعطّلَ الآلةُ كليّاً، وهذا يُكلّفُنا نفقاتٍ طائلةً. كما أنّ شراءَ المصانعِ والآلات منَ الخارجِ يُكلّفُنا ثمناً غالياً، وهيَ تُباعُ بأسعارٍ عاليةٍ. وإذا أوْجَدْنا نحنُ مصانعَ الآلات، والنّفْطُ متوفّرٌ في بلادنا، فنحْصُلُ على المصانع والآلات بأرخَص ممّا نشتريها منْ أوروبا وأميركا.

والثورةُ الصناعيةُ بمفهومها الحديث هي تَسلّمُ زمام رأسِ الصناعة ومنْبعها وهي صناعةُ الآلات بعمليةٍ انقلابية في الصناعة وعدم التلهي بأي عمل اقتصادي آخر سوى الضروريات.

إن صناعةَ الآلات في البلادِ لها عدة أسباب تدعو للتعجيلِ بإيجادها، فمثلاً الشرق الأوسط كله لا توجدُ فيه مصانع للآلات وهو يستوردُ ما يحتاجُهُ من المصانعِ والآلات من الخارج، كما يُقبِلُ على إنشاءِ مصانع استهلاكية كثيرة فهو سوقٌ رابحة، ولهذا فإنه من الناحيةِ التجارية يُعتبرُ التعجيل بإيجاد مصانع الآلات أمراً ضرورياً لكسب السوق المفتوحة التي لا مُزاحمَ لنا فيها إذا ما وُجدت عندنا صناعة الآلات. ويجبُ أن يكونَ واضحاً أننا ننادي بضرورة صناعة الآلات لا لهذه الأسباب ولا لغيرها وإنما لتحقيق سياسة اقتصادية معينة هي جعل بلادنا بلاداً صناعية، سواء أنتج هذا ربحاً أم خسارة وسواء وُجدت لها أسواق في الخارج أم لم توجدْ.

فالدافع لإيجاد صناعة الآلات هو تحقيقُ هذه السياسة والهدف من تحقيق هذه السياسة هو ما تتجهُ إليه البلادُ الإسلامية وهو التخلصُ من طريقة العيش الرأسمالية التي بلغَ منها حداً قد يقربُ من الانفجار. فالمسلمون اليوم ازداد شعورهم بضرورة فصلهم عن الاستعمار، وبضرورة تغيير طريقة عيشهم، لهذا لا بد أن تكونَ السياسةُ الصناعية هي جعل البلاد بلاداً صناعية للاستغناء عن كل ما يربطنا بالتبعية إلى أي جهة كانت. فإن أوروبا لم تحصلْ فيها الثورة الصناعية إلا عندما وجدت فيها صناعة الآلات، وأمريكا كانت مستعمرة لعدةِ دول، ولم تتقدّمْ مادياً إلا عندما حصلت فيها الثورة الصناعية وروسيا لم تكملْ ثورتها الشيوعية ضد القيصرية إلا بعد أن حصلت فيها الثورةُ الصناعية.

لذلكَ يجبُ أنْ تكونَ السياسةُ الصناعيّةُ قائمةً على جعْل البلاد صناعيّةً للاستغناءِ عنِ الغربِ، ومن أجلِ هذا لا بدّ منَ البدْءِ بإيجادِ صناعةِ الآلاتِ، وأنْ يكونَ هذا البدْءُ ثورةً صناعيّةً وبشكلٍ انقلابيٍّ، لا عن طريقِ التدرّجِ ولا عن طريقِ السيرِ في مراحلَ حتى نقطعَ مسافاتٍ في الصناعةِ، أو حتى نقْطَعَ مراحلَ وهميّةً تُرْسَمُ لنا للإعاقَةِ عنِ السيرِ للحيلولةِ بيْنَنا وبينَ الثورةِ الصناعيّةِ. ولكنْ ذلكَ لا

يعني أَنّ ما عندنا من مصانعِ استخراجِ النفطِ وتصفيَتِهِ واستخراجِ غيرِهِ منَ المعادنِ وما شاكَلَ ذلكَ يجبُ أنْ يقفَ عنِ العملِ حتى نصنعَ نحنُ الآلاتِ، كما أنّنا لا نستطيعُ أنْ نُنْكِرَ أنَّ لديْنا صناعاتٍ استهلاكيّةً كصناعةِ الغزلِ والنسيجِ والسكّرِ والمحفوظاتِ والخشبِ وغيرِ ذلكَ، ولكنّ هذهِ الصناعاتِ لا تزالُ في بدايةِ النشوء. ولذلكَ لا يردُ سؤال: ماذا نفعلُ بها؟ لأنّهَا ستظلّ كما هيَ، ولكنْ لا نسيرُ فيها شوطاً أكبرَ ولا نُنْشىءُ غيرَها، بلْ يجبُ التوقّفُ عندَ حدٍّ ما هو موجودٌ وتغييرُ الطّريقِ تغييراً فجائيّاً وحصرُهُ بالاتجاهِ لإنشاءِ صناعةِ الآلات، وذلكَ لا يعْني قَفْلَ بابِ الاستيرادِ؛ لأنّ رعايا الدولة لهُمْ أنْ يشتروا ما يُريدونَ من داخلِ البلادِ وخارجِها حسبَ سياسةِ الاقتصادِ في الإسلام، بل معنى تغْييرِ الطريقِ هوَ إيجادُ مصانعِ الآلاتِ، وجعْلُها كأرقى المصانع الآلية، وحينئذٍ يحصُلُ الشراءُ منها، ولا يحصُلُ الاستيرادُ طبيعيّاً بشكلٍ تجاريٍّ، من غيرِ حاجةٍ لأنْ تمْنَعَهُ الدولَةُ.

الثورة الصّناعية

«أي تغيير أدوات الإنتاج وعلاقات الإنتاج»

ضرورة وجود الثورة الصناعية

عدمُ وجودِ مصانعِ الآلاتِ لَدى الأمّةِ، يجعلُ البلادَ مُعتمدةً في صناعتِها وفي تسليحِها على الدوَلِ الأجنبيّةِ، ويجعلُها مربوطةً بها. وفي ذلكَ ضررٌ كبيرٌ على الأمّةِ. فإيجادُ مصانعِ الآلاتِ مفروضٌ علينا. والدولَةُ مُلْزَمَةٌ بإزالةِ هذا الضّرَرِ، والطريقةُ لتمويلِ المشاريعِ الإنتاجيّةِ تتعيّنُ في أنْ تَنْظُرَ الدولَةُ فيما يلزَمُ للأمّةِ منْ مصانعِ الآلاتِ. ثمّ تقومُ بدراسةِ هذهِ المشاريعِ لمعرفةِ مقدارِ تكاليفِها، ثمّ تفرِضُ ضرائبَ على الأمّةِ منْ أجلِ القيامِ بهذهِ المشاريعِ وتجمعُها منها جبْراً وبمقاديرَ كافيةٍ لإحداثِ الثورةِ الصناعيّةِ. ولا بأسَ أنْ تقومَ الدولةُ بالاتصالِ

بالدّولِ الأجنبيّةِ، وبالشركاتِ الكبرى للحُصُولِ على التسهيلاتِ الائتمانيّةِ التي تعني استيرادَ الآلاتِ والأدواتِ والموادّ اللازمةِ للمشاريعِ الإنتاجيّةِ لحينٍ مؤجّلٍ، على أنْ يكونَ بمعاملةِ بيْعٍ لا بمعامَلَةِ رِبا. ويجوزُ بيْعُ الشيءِ بأكثرَ مِنْ سعْرِ يومهِ لأجلِ تأخيرِ دفْعِ الثمنِ. وقدْ قالَ عليّ سلامُ الله عليهِ: «مَنْ ساوَمَ بثمنينِ أحدهما عاجلٌ والآخر نظِرَة فلْيُسَمِّ أحَدَهُما قبْلَ الصّفْقَةِ» كما روى جمْهَرَةُ الفُقَهَاءِ أنّهُ يجوزُ أنْ يقولَ البائعُ: أبيعُكَ بالنّقْدِ كذا، وبالنّسيئَةِ بكذا، فيذْهَبُ على أحدهما، وعليهِ فإنَّ التسهيلاتِ الائتمانيّةَ التي تعْني استيرادَ الآلاتِ والأدواتِ الإنتاجيّةِ والموادّ اللازمةِ للمشاريعِ بثمنٍ مؤجّلٍ هيَ غيرُ القروضِ. والحُكْمُ الشرعيّ بشأنها هوَ الحُكْمُ الشرعيّ للبيْعِ وبثَمَنٍ مُؤجّلٍ فقط.

الحركة العمّالية في العالم

ترتبطُ الحركةُ العمّاليّةُ بالثورةِ الصناعيّةِ التي يعود تاريخها إلى سنةِ ١٧٦٤، وهي التي أخذَتْ بأُسلوبِ الإنتاجِ الكبيرِ، وبعْدَهُ نشَأ التنافُسُ بينَ الدوَلِ للسيطرةِ على الأسواقِ الخارجيّةِ. وبما أن النظامَ الديمقراطيّ يقومُ على الحريّةِ الملكيّةِ لمْ يكنْ بُدّ منِ اسْتغلالِ أصحابِ رؤوس الأموالِ للعمّالِ، فكانَ العاملُ يعمَلُ ما بينَ ١٢ و١٦ ساعةً يوميّاً بأُجورٍ لا تَسدّ ضرورةَ الحياةِ. في وطْأةِ هذهِ الظروفِ السيّئةِ سعى العاملُ معَ رفاقهِ لتكوينِ تنظيماتٍ سرّيّةٍ ظَهَرَتْ، أوّلَ ما ظَهَرَتْ، في إنجلترا على شكلِ جمعيّاتِ مساعدةٍ، ثمّ ارتقتْ فأصبحَتْ نقاباتٍ للعمّالِ. أمّا بقيّةُ دولِ أوروبا فقد تأخّرَ التنظيمُ النقابيّ فيها بسببِ تأخيرِ الثورةِ الصناعيّةِ. ولقدْ بدأ النشاطُ النقابيّ الدوليّ بتكوينِ بعضِ النقاباتِ الصغيرةِ منْ عمّالِ دُوَلِ أوروبا الغربيّةِ ما بينَ عام ١٨٣٠ ـ ١٩٤٨. كمَا أنّ الفترَةَ السابقةَ لظُهورِ أوّلِ تشكيلٍ نقابي دوليٍّ شهِدَتْ سلسلَةً منَ الإضراباتِ الواسعةِ في انجلترا خاصّةً، كانَ أهمّها الإضرابُ الذي حدثَ في عام ١٨٥٨. وقدْ حاولَتِ الصناعةُ البريطانيّةُ تحطيمَهُ عنِ طريقِ استيرادِ عمّالٍ منَ الدولِ الأوروبيّةِ، فأشعرَ ذلكَ الحركةَ العمّاليّةَ البريطانيّةَ بضرورةِ التعاوُنِ معَ عمّالِ أوروبا. وبالفعلِ بدأ الاتصالُ يزدادُ يوْماً بعْدَ يوْمٍ بينَ القيادةِ العمّاليّةِ البريطانيّةِ وسائرِ القياداتِ العمّاليّةِ الأوروبيّةِ ولاسيّما فرنسا.

أوّل تنظيمٍ دَوْليّ

ففي عام ١٨٦٢ حضرَ إلى لندن وفْدٌ عمّاليّ فرنسيّ، وقابلَ فيها قادَةَ الحركَةِ العمّاليّةِ، واتفقوا مَعَهُمْ على تكوينِ منظّمَةٍ دوليّةٍ للعمّالِ، وبعدَ هذهِ المقابَلَةِ تمّ في ٢٨ أيلول ١٨٦٤ تكوينُ «الجمعيّةِ الدوليّةِ» التي اشتهرَتْ فيما بعدُ باسمِ الدوليّةِ الأولى في لندن وذلك في اجتماعٍ حضرَهُ مندوبونَ عن عمّالِ إيطاليا وفرنسا وألمانيا وسويسرا وانجلترا. وقد استمرّتِ الدوليّةُ الأولى تعمَلُ بضعةَ أعوامٍ لصالحِ العمالِ كافّةً حتى تحطّمتْ على صخرةِ السياسةِ، وذلكَ بعْدَ اثني عشرَ عاماً منْ إنشائها، فقدْ قامَ خلافٌ بينَ الشيوعيينَ والاشتراكيينَ والديموقراطيّينَ في قلبِ هذهِ المُنظّمَةِ أدّى إلى انحلالها، وقدْ دارَ الخلافُ حوْلَ الأهدافِ والغاياتِ التي يجبُ أن يسعى إليها هذا التنظيمُ النقابيّ ويدعو لها، فبينما كانَ كارل ماركس وإخوانُهُ منْ مؤيّدي هذا التنظيم يَرَوْنَ فيهِ حركةً سياسيّةً دوليّةً، كانَ العمّالُ البريطانيّونَ يهدِفونَ منْ وراء تلكَ المُنظّمَةِ إلى رفْعِ الأجورِ وتخفيضِ ساعاتِ العملِ، والسّعي لإيجادِ أحوالٍ أفْضَلَ للعَمَلِ والاستخدامِ فقطْ.

الدولية الثانية:

ففي عام ١٨٨٩ قامَ العمّالُ بمحاولةِ تنظيمِ أنفسِهِمْ على الصّعيدِ الدوليّ فكوّنوا اتحاداً دوْليّاً عُرِفَ باسم الدوليةِ الثانيةِ. ولكنّ السياسةَ حطّمَتْهُمْ مرّةً ثانيةً، ولمْ تتمكّنِ الدوليّةُ الثانيةُ منَ الاستمرارِ مدّةً طويلةً.

وفي عام ١٩٠٠ أُنشيءَ اتحادٌ دوليّ كانَ بمثابةِ ارْتباطٍ واهٍ بينَ النقاباتِ التي تعملُ في الميدانِ النقابيّ ما لبِثَ أنْ قَفَزَ عام ١٩١٣ إلى اتحادٍ وثيقٍ سمّيَ «الاتحاد الدوليّ لنقاباتِ العمّالِ»، ولمْ يكدْ يَظْهَرُ إلى حيّزِ الوجودِ حتى نَشبَتِ الحربُ العالميّةُ الأولى، وفشلتْ حركتُهُ وتوقّفَ نشاطُهُ.

الاتحادات المهنيّة الدوليّة:

تمّ أوّلُ اتحادٍ مهنيٍّ، وهو الاتحادُ الدوليّ لعمّالِ الطباعةِ، في سنة ١٨٨٩،

وتبِعَهُ في عام ١٨٩٠ الاتحادُ الدوليّ لعمّالِ الفحم، وفي ١٩٠٠ كانَ هناكَ ١٧ اتحاداً دوليّاً مهنيّاً عُرِفَتْ بمجموعها «بالسكرتارياتِ الدوليّةِ أو الاتحاداتِ المهنيّةِ الدوليّةِ» وهذه الاتحاداتُ قائمةٌ حتى الآنَ، ويبلُغُ عددُها ٢١ اتحاداً.

الحركةُ النقابيّةُ الدوليّةُ تمتدّ من أواخرِ الحربِ العالميّةِ الأولى حتى نشوبِ الحرْبِ العالميّةِ الثانيةِ، ففي عام ١٩١٣ نشأ الاتحادُ الدوليّ لنقاباتِ العمّالِ، لكنّ هذا الاتحادَ واجَهَ منذُ البدايةِ مُعارضةً شديدةً لهُ، ففي عام ١٩١٧ كانتِ الثورةُ الشيوعيّةُ قد اندلعَتْ في روسيّا، فلمّا بدأ الاتحادُ الدوليّ لنقاباتِ العمّالِ في استئنافِ نشاطِهِ سنة ١٩١٩ رفضَ العمّالُ السوفياتُ الانضمامَ إليهِ، وكوّنوا لأنفسِهِمْ سنة ١٩٢٠ اتحاداً دوليّاً سُمّيَ الاتحادَ الدوليّ لنقاباتِ العمّالِ، وأُطلِقَ عليهِ اسمَ «الاتحاد الأحمر» ضمّ العمّالَ السوفيات، والمُنظّماتِ العمّاليّةَ المرتبطةَ بالأحزابِ الشيوعيّةِ في مختَلَفِ دولِ العالم، وفي الرّدّ على هذهِ الظاهرةِ ظَهَرَ الحكمُ الفاشيّ في ألمانيا وإيطاليا بينَ الحربينِ العالميّتينِ، وأثّرَ تأثيراً بليغاً على الاتحادِ الدوليّ لنقاباتِ العمّالِ، فلمْ يستطعْ هذا الاتحادُ توحيدَ جهودِ العمّالِ، بلْ عصَفَتْ به السياسةُ وأصبحَ ضعيفاً لا قوّةَ لهُ. وفي الوقتِ نفسِهِ الذي كانتِ الحركةُ النّقابيّةُ الدوليّةُ منقسمةً على نفسها؛ نشأ تنظيمٌ نقابيّ دوْليّ جديدٌ في عام ١٩٢٠، وارتبطَ ارتباطاً وثيقاً بالكنيسةِ الكاثوليكيّةِ، وقدْ سُمّيَ هذا التنظيمُ «الاتحاد الدوليّ لنقابات العمّال المسيحيّةِ I.F.C.T.U».

وهكذا كانتِ الحركَةُ العمّاليّةُ الدوليّةُ ليلةَ نشوب الحربِ العالميّةِ الثانيةِ مُنقسمةً إلى ثلاثةِ اتجاهاتٍ رئيسيّةٍ هيَ:

١ ـ الاتحادُ الدوليّ لنقاباتِ العمّالِ «I.F.T.U» ويضم نقاباتِ العمّالِ في الدولِ الأوروبيّة ما عدا الاتحاد السوفياتي؛ ومقرّهُ أمستردام ـ هولندا.

٢ ـ الاتحاد الدوليّ لنقابات العمّال ويضمّ نقابات العمّال في الاتحاد السوفياتي ونقاباتُ العمّالِ المرتبطةُ بالأحزابِ الشيوعيّةِ في مختَلَفِ دولِ العالم، ومقرّهُ موسكو.

٣ ـ الاتحاد الدوليّ لنقابات العمّالِ المسيحيّةِ ويضمّ النقابات المسيحيّةَ في بعضِ دولِ غربِ أوروبا، ولاسيّما فرنسا وإيطاليا وهولندا وألمانيا، وبعض نقاباتِ أميركا اللاتينيّة، ومقر هذا الاتحاد أمستردام.

السعيُ لتوحيد الحركة النقابيّة العالميّة بعد إعلان ألمانيا الحرب على الاتحاد السوفييتي

ففي سنة ١٩٤٠ بأدنبره، اقترحَ اتحادُ العمّالِ البريطانيّ الاتصالَ بالحركةِ النقابيّةِ الروسيّةِ. وقدْ رحّبَ الروسُ بهذا الاقتراح، وعُقدَ أوّلُ اجتماعٍ للجنةِ النقابيّةِ الروسيّةِ البريطانيّةِ في موسكو، وذلكَ في اكتوبر سنة ١٩٤١. وفي هذا الاجتماعِ اتّفِقَ على وضعِ مخطّطٍ يهْدِفُ إلى توحيدِ الحركةِ النقابيّةِ في العالم، كما نوقِشَ موضوعُ إشراكِ عمّالِ الولاياتِ المتحدَةِ في اللجنةِ، وتقرّرَ تفويضُ الاتحادِ البريطاني في الاتصالِ بهم فسافرَ وفْدٌ عمّاليٌ بريطانيّ سنة ١٩٤٢ إلى الولاياتِ المتحدةِ واتّصلَ بالحركاتِ النقابيّةِ الرئيسيّةِ فيها، وعلى رأسِها اتحادُ العمّالِ الأمريكيّ C.I.O ومؤتمرُ المنظّماتِ الصناعيّةِ A.F.L واتحادُ السككِ الحديديّةِ، وعُرِضَ عليهِ توحيدُ الحركةِ النقابيّةِ في العالم، فرفَضَ اتحادُ العمّالِ الأمريكيّ فكرةَ التعاوُنِ معَ السوفييتِ، على أساسِ أنّ اتحادَ العمّالِ السوفييتي جهازٌ حكوميّ لا يتمتّعُ بأيِّ نوْعٍ منَ الاستقلالِ أوِ الحُرّيّةِ.

واقترحَ اتحادُ العمّالِ الأميركيّ تكوينَ لجنةٍ أميركيّةٍ بريطانيّةٍ بجانبِ اللجنةِ الروسيّةِ ـ البريطانيّةِ، ووافقَ اتحادُ العمّالِ البريطانيّ على ذلكَ، فتكوّنَتِ اللجنةُ في كانونَ الثاني سنة ١٩٤٢، وقد أثارَ تكوينُ هذهِ اللجنةِ غَضَبَ السوفيات على أساس أنّ تكوينَها (تفتيت) للحركةِ النقابيّةِ الدوليّةِ، لا توحيدٌ لها، كما أغْضَبَ أيضاً الاتحادَ الدوليّ لنقاباتِ العمّالِ الذي اعتبرَ هذهِ المجهوداتِ تحطيماً وتخطّياً لهُ. وفي تشرينَ الأول سنة ١٩٤٢ قرّرَ اتحادُ العمّالِ البريطانيّ عَقْدَ اجتماعٍ عمّاليٍّ دوليٍّ في لندن، وأُرسِلَتِ الدعواتُ فِعْلاً في تشرين الثاني سنة ١٩٤٣ إلى الاتحاداتِ والمنظّماتِ في دوَلٍ مختلفةٍ، إلا أنّ الاتحادَ البريطانيّ عادَ وأجّلَ هذا

الاجتماعَ، بحجّةِ انشغالِ العمّالِ بعمليّة غزْوِ أوروبا، ممّا أغضَبَ الاتحاد العمّاليّ الروسيّ الذي اعتبرَ هذا التأجيلَ محاولةً لِشَلِّ الوحدةِ العمّاليّةِ، إلاّ أنّ المجلسَ التنفيذيّ لاتحادِ العمّالِ البريطانيّ عادَ وقرّرَ في ١٢ تِ سنة ١٩٤٤ تجديدَ الدعوةِ لعقْد الاجتماع وتقرّرَ فعْلاً عقْدُ الاجتماع في لندن في ٦ شباط سنة ١٩٤٥.

وَوُجِّهَت الدعوَةُ باسم اتحاد العمّال، ومن ضمْنِه الاتحادُ الروسيّ، إلى مؤتمر المنظّمات الصناعيّة الأمريكيّ، وعُقِدَ المؤتمرُ في الموعِد المحدّدِ وكانَ هناكَ اتجاهانِ: الأوّلُ يُرِيدُ إنشاءَ تنظيم دوليّ جديدٍ لا علاقةَ له بالتنظيماتِ القديمةِ، وكانَ من وراءِ هذا الرّأيِ الاتحادُ الروسيّ والمنظمات الصناعيّة، والاتحادُ العمّاليّ الفرنسيّ وأغلبيّةُ الاتحادات العمّالية في أمريكا اللاتينيّة.

الاتجاهُ الثاني يحاولُ إحياءَ الاتحادِ الدوليّ النقابيّ لنقابات العمّال القديم وإعادة تنظيمِه بحيثُ يتمشى معَ الأوضاع الجديدة؛ وكانَ من وراء هذا الرأي بريطانيا ومَنْ يدورُ في فَلَكِها، فَلَمْ ينجَح المؤتمرُ في الوصول إلى قرارٍ في هذا الشأنِ، وكلّ ما وصلَ إليهِ تشكيلُ لجنةٍ تضمّ ٤١ عضواً، اختيرَتْ لدراسةِ الموقفِ، وعقدِ مؤتمرٍ آخر لاتخاذِ قرارٍ في هذا الشأنِ.

وفي أيلول ١٩٤٥ عُقِدَ المؤتمرُ الثاني في باريسَ، وقد تمكّنَ أصحابُ الرأي الأول من تكوينِ اتحادٍ دوليٍّ جديدٍ، وفي ٣ تشرين الأول ١٩٤٥، أعلنَ المؤتمرُ تكوينَ اتحادٍ جديدٍ سمّيَ «الاتحادَ العمّاليّ العالمي للنقاباتِ W.F.T.U» واتخذَ هذا الاتحادُ باريسَ مقرّاً لهُ.

مشروع مارشال:

بعدما أعلنت الولاياتُ المتحدةُ مشروعَ مارشال «برنامج الإنعاش الأوروبي» حاولتْ أنْ تحصُلَ على موافقةِ الاتحادِ العمّاليّ للنقاباتِ لدعمِهِ.

وفي اجتماعِ المجلسِ التنفيذيّ للاتحادِ في تشرين الثاني سنة ١٩٤٧ حاولَ السيد جيمس كاري مندوبُ مؤتمرِ المنظّماتِ الصناعيّةِ الأمريكي مناقَشَةَ مشروعِ مارشال، مع أنّهُ لمْ يكنْ مُدرَجاً في جدولِ الأعمالِ، فَسُمِحَ لهُ بشرحِ وجهةِ

نظرِهِ، فقامَ وشرحَ المشروعَ وأهدافَهُ، وطالَب بمناقشةِ الأمْرِ بصورةٍ أوسَع، وتمّتِ الموافَقَةُ على ذلكَ بالرّغم مِنْ معارضةِ الشيوعيينَ للمشروع، وقد وصفوهُ بأنّهُ محاولةٌ استعماريّةٌ للسيطرةِ على أوروبا، ثم أُرجِيءَ على أن تَتمّ المناقَشَةُ في الاجتماعِ القادمِ للمجلسِ.

في ٢٨ تشرين الثاني ١٩٤٨ أرسلَ الاتحادُ العماليّ البريطانيّ إنذاراً لسكرتاريةِ الاتحادِ العمّاليّ، يطلُبُ فيهِ عقدَ المجلس التنفيذيّ في موعدٍ معيّنٍ، على أن يكونَ أقصاهُ منتصفَ شباط سنة ١٩٤٨، وذلكَ لمناقشةِ مشروع مارشال، وأشارَ الاتحادُ في إنذارِهِ إلى أنّهُ سيكونُ حُرّاً في عقْدِ اجتماعٍ وراءَ نطاقِ الاتحادِ العمّاليّ لمناقشةِ المشروعِ إذا لم يُعْقَدِ الاجتماعُ في الوقتِ الذي عيّنَهُ، فأعلنَ الاتحادُ العالميّ للنقاباتِ بعدَ إجراءِ الاتصالاتِ اللازمةِ أنّهُ تقررَ عقدُ اجتماعِ المجلسِ التنفيذيّ في ٣٠ نيسانَ ١٩٤٨، واعتبرَ الاتحادُ البريطانيّ ذلكَ تأخيراً مقصوداً ومماطَلَةً من لويس سايان سكرتيرِ الاتحاد العالميّ للنقابات، ولذلكَ وجّهَ الاتحادُ العمّاليّ البريطانيّ الدعوةَ لعقْدِ اجتماعٍ في لندن في آذار ١٩٤٨، دعا إليهِ الاتحاداتِ المؤيدةَ لمشروع مارشالَ وتمّ الاجتماعُ فعْلاً، وتقرّرَت في هذا الاجتماعِ الموافَقَةُ على مشروع مارشال وتأييده.

وفي اجتماعِ المجلسِ التنفيذيّ للاتحادِ العالميّ للنقاباتِ الذي عُقِدَ في روما ٣٠ نيسان ١٩٤٨ نوقِشَ مشروعُ مارشال مُناقشةً طويلةً انتهتْ برفضِ المشروع. فأثارَ ذلكَ اعتراضَ اتحادِ العمّالِ البريطانيّ، ومؤتمر المنظمات الصناعيّةِ الأمريكيّ الذين هدّدوا بالانسحابِ، إذا لمْ يوافقِ المجلسُ على المشروعِ وعندئذٍ اقترحَ الاتحادُ العمّاليّ الروسيّ تشكيلَ لجنةٍ فرعيّة لمناقشةِ المشروعِ ولكنّ اقتراحَهُ قُوبِلَ بالرّفضِ منَ الاتحادِ البريطانيّ والأمريكيّ ولذلكَ لم يصلِ الاجتماعُ إلى أيّةِ نتيجةٍ إيجابيّةٍ. وفي اجتماعِ المجلسِ التنفيذيِّ الذي عُقِدَ في باريس في ١٩ كانون الثاني ١٩٤٩ أصرّ اتحادُ العمّالِ البريطانيّ ومؤتمرُ المنظماتِ الصناعيّةِ الأمريكيّ على ضرورةِ فتْحِ بابِ المناقَشَةِ مرّةً أُخرى في مشروعِ مارشال، وضرورةِ الموافَقَةِ عليهِ. ولكنّ هذا الاقتراحَ قُوبِلَ بالرفْضِ منَ

الجانبِ الروسيّ فأعلنَ ممثّلُو اتحادِ العمّالِ البريطانيّ، ومؤتمر المنظماتِ الصناعيّةِ الأمريكيّ واتحاد العمال الهولنديّ انسحابهم منَ الاجتماع، وتبِعَهُمْ ممثلو بعض الاتحاداتِ العماليّةِ في الدولِ الغربيّةِ ومعنى ذلكَ أن الخلافَ بلغَ أقصى درجاتهِ، ونجحتِ السياسةُ مرّةً أُخرى في تقسيمِ الحركةِ العماليّةِ الدوليّةِ.

ومنْ وراءِ العواملِ السياسيّةِ المتضاربةِ أصبحتِ الحركَةُ النقابيّةُ الدوليّةُ مُقَسّمَةً إلى ثلاثةِ أقسامٍ في سنة ١٩٥١:

الاتحادُ العالميّ للنقاباتِ.

الاتحادُ الدوليّ للنقابات الحرّةِ.

الاتحادُ الدوليّ للنقاباتِ المسيحيّةِ.

الاتحاد الدّولي لنقاباتِ العُمّال العَرَب

تكوّن الاتحادُ الدوليّ لنقابات العمّال العرب في آذار سنة ١٩٥٦ لتوحيد جهود العمّال العرب، وَوُضعَ مخطّطٌ عربيّ لمجابهة النشاطِ المتزايد، لاتحادِ العمّال الإسرائيليّ المسمّى «بالهستادروت»، وقد أسّسَ هذا الاتحادَ سَبْعُ مَنظماتٍ عماليّةٍ يمثّلونَ عمال خمس دولٍ عربيّةٍ هيَ

أ ـ الاتحادُ العام المصريّ للْعمّال.

ب ـ الاتحادُ العامّ لنقابات العمّال في سورية.

ج ـ الاتحادُ التقدميّ لنقابات العمّال في دمشق.

د ـ رابطةُ نقابات العمّال والمُسْتَخْدَمينَ في لبنان.

هـ ـ اتحادُ نقابات العمّال المستقلّة في لبنان.

و ـ اتحادُ نقابات العمّال في المملكة الأردنيّة.

ز ـ الاتحادُ العام الليبيّ للعمّال.

ومنذُ تكوينه انضمّتْ إليه المنَظماتُ العمّاليّةُ في العراق وعدن والسودان

والكويت والجزائر والمغرب وفلسطين. ويبلُغُ عددُ أعضاء الاتحاد ١٠ ملايين عامل تقريباً مُنتظمينَ في ٢٣ اتحاداً من ١٢ دولة عربيّة ومقرّ الاتحاد مدينةُ القاهرة.

الحركة النقَابيّة الإفريقيّة

في أيّار سنة ١٩١٦ عُقِدَ مؤتمرٌ في الدار البيضاء، واشتركَ فيه مندوبونَ عنِ اتحاداتِ نقابات غانا وغينيا ومالي والمغرب والعربيّة المتحدة، وأُعلِنَ في هذا المؤتمر إنشاءُ اتحاد جميع نقابات عمّال إفريقيا، واتخذَ الاتحادُ مدينة أكرا مقرّاً لهُ، وسرعانَ ما انضمّ عمّالُ الجزائرِ إلى هذا الاتحاد. وقد وضعَ لنفسه سياسةً تقضي بعدم الارتباط بأيّ اتحادٍ منَ الاتحادات الدوليّة الرئيسيّة. وقد اعتبرَت نقاباتُ الدول الغربيّة إنشاءَ اتحاد جميع نقابات عُمّال إفريقيا خَطراً عليها؛ فوضعتْ مخطّطاً قبْلَ إنشاء الاتحاد للقضاءَ عليه ومنْعِه منَ الظهور، فلمّا فشِلَتْ في ذلكَ غيّرَت المخطّطَ بسرعةٍ، وعمِلَتْ على إنشاء اتحادٍ آخر من نقابات العمّال المنضمّة لها أو المرتبطَة بالاتحاد الدوليّ لنقابات العمّال المسيحيّة. ولقدْ وُفّق الاتحادُ الحُرّ في مخطّطِه؛ فتمكّنَ منْ تكتيل عددٍ منَ الاتحادات التّابعة لهُ في دول مجموعَة منروفيا، ومجموعة دوَل برازافيل، وتمكّنَ سنة ١٩٦٢ منْ تأسيس اتحادٍ جديدٍ، سمّيَ «بالاتحاد الإفريقيّ لنقابات العمّال»، واتخذَ دكار عاصمةَ السنغال مقرّهُ ويضمّ هذا الاتحادُ الجديدُ ٢١ اتحاداً عماليّاً إفريقيّاً ينتمونَ إلى الاتحاد الدوليّ لنقابات العمّال الحرة و١٢ اتحاداً ينتمونَ إلى اتحاد النقابات المسيحيّة و٨ اتحاداتٍ عماليةٍ مستقلّةٍ. ومنذُ إنشاء الاتحاد الإفريقيّ لنقابات العمّالِ ١٩٦٢ تحتّمَ الخلافُ بيْنَهُ وبينَ اتحادِ جميع نقاباتِ عمّالِ إفريقيا، على الرّغم من محاولاتِ التوفيقِ العديدةِ التي بُذلَتْ والمساعي التي جرَت عام ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥ للتوفيقِ بينهما في سبيلِ تحقيقِ وحدةِ الحركةِ النقابيّةِ الإفريقيّةِ.

بعدَ هذا السّرْدِ الموجَزِ للحركةِ العمّاليّةِ وما رافقها منْ أحداثٍ سياسيّةٍ منذُ

بدء تكوينِها، وما نراهُ اليومَ من تدخّلاتِ السياسةِ وأصحابِ المصالح، نلحظُ الأمورَ التاليةَ:

الحركةُ العمّاليّةُ قامتْ منذُ قيامِها ضدّ القانونِ الديمقراطيّ الرأسماليّ، لسببينِ اثنينِ مهمّينِ:

أولاً: أنّ القانونَ الرأسماليّ قائمٌ على حريّةِ الملكيّةِ، ويكفلُ لصاحبِ العملِ المحافَظَةَ على ملكيّتِهِ، ويُسْمَحُ لهُ بالتصرّفِ بها كيفَ يشاءُ، بدونِ أنْ يقِفَ في وجْهِ استغلالهِ واستبدادهِ واقفٌ، ويده مُطلقةٌ في كلّ ما يملكُ من أموالٍ منقولةٍ وغيرِ منقولةٍ.

ولما كانَ الناسُ اثنينِ، إمّا صاحبُ مُلْكٍ وجُهْدٍ، وإمّا صاحبُ جُهْدٍ فقطْ، كانت الأنظمة الرأسماليةُ الديمقراطيّةُ كلّها تنشأ لمراعاةِ صاحبِ المُلْكِ والمحافظةِ عليهِ، ولا تُعيرُ أيّ اهتمامٍ لصاحبِ الجُهْدِ مُطْلَقاً.

ثانياً: عدمُ كفالةِ هذا النظامِ للحاجاتِ الأساسيّةِ كالطّعام والمسكنِ والمَلْبَسِ في حالِ العجزِ الكليّ أو الجزئيّ. وهذا هو العاملُ الكبيرُ. والعاملُ الثاني ظهورُ الصناعةِ في جميعِ أشكالِها، وبحكمِ الواقعِ بدأ الناسُ يتجمّعونَ في مكانٍ واحدٍ من بقاعٍ مختلفةٍ، ممّا أدّى إلى وُجودِ حركةٍ عمّاليّةٍ سمّيَتْ فيما بعدُ بالنّقابةِ.

والواقعُ يشهَدُ أوّلاً وثانياً:

١ ـ أنّ التجمّعَ العمّالي لم يَقُمْ بدافعِ القيادةِ للبلادِ، بل بدافعِ الحاجةِ لأخْذِ الحقّ من صاحب العمل الذي تحكّمَ بمصير العامل اقتصاديّاً ومعنويّاً.

٢ ـ لم تسمَحِ الحُكوماتُ بإقامة نقاباتٍ واتحاداتٍ في البلاد لتجمّعِ العمّالِ إلاّ بعدَ الضغطِ الشديد منْ هؤلاء العمّال وتجمعهمْ في أمكنَةٍ عديدةٍ حساسةٍ، للتخريب إذا اقتضى الأمرُ أوْ للتشاوُر في الانتخابات النيّابيّة.

ولمّا كانَ الواقعُ يشهدُ أنّ السببَ الوحيدَ هو التحكّمُ الرأسماليّ الفظيعُ في

مصير الفئة العاملة اقتصاديّاً ومعنويّاً، كانَ الواجبُ يفرضُ علينا أنْ نلاحظَ هذه الظاهرةَ وأنْ نعطي الفِئَةَ المهضومةَ حقّها، وإذا تمّ ذلكَ لا تبقى حاجةٌ لهذه التجمّعات العمّاليّة في جميع الأنظمة رأسماليّةً كانتْ أو اشتراكيّةً شيوعيّةً. وإذا كانتْ العِلّةُ تدورُ مع المعلول وُجوداً وعَدَماً، كان زوال المعلول بزوالها ألا وهو سلْبُ حقّ الفئة الكادحَة القائم على القوّة المُسنَدَة بالتشريع الجائر، وذلكَ بإعطاء هذه الفئة الكادحَة حقّها المعنويّ والاقتصاديّ عن طريق التشريع العادل.

وإذا فكّرْنا في هذا السّلبِ، أوِ اغتصابِ الحقِّ للفئَةِ الضعيفةِ التي تحاولُ دائماً تقويةَ نفسِهَا عنْ طريقِ التجمّعِ لتنالَ حقّها أوْ جزءاً منهُ، وجدْنا أنّ السبَبَ يعودُ إلى جشعِ أصحابِ رؤوسِ الأموالِ، فهُمُ الذينَ فرضُوا بجشعِهِمْ ذلكَ التجمعَ. وقد انقسمتِ الحركةُ العمّاليّةُ كما رأينا إلى قسْمينِ:

١ ـ الحركاتِ العمّاليّةِ في النظامِ الاشتراكيّ والشيوعيّ، وهي تعتبرُ أنّ مهمّتها الأساسيّةَ قدِ انتهت بانتهاءِ النظامِ الرأسماليّ وبقيَ عليها أنْ تُساعِدَ الفئةَ الحاكمةَ، وأنْ تضحّي في سبيلِ بناءِ البلادِ وتثبيتِ النظامِ الحاكِمِ. وتختلِفُ عن زميلتِها في ظلِّ النظامِ الرأسماليّ. وهذا التفكيرُ لا ينبثقُ عن تفكيرِ القاعدةِ الشعبيّةِ العماليّةِ بلْ عنِ الفئةِ الحاكمةِ التي توجّهُ البلادَ. ومعنى ذلكَ أنّ الحركاتِ العماليّةَ في البلادِ الاشتراكيّةِ والشيوعيّةِ مبتثقَةٌ عنِ الدولةِ أكثرُ منِ انبثاقِها عنِ الطبقةِ العاملِة.

٢ ـ أمّا الحركاتُ العماليّةُ في النظامِ الرأسماليّ الديمقراطيّ وإنْ تأثّرتْ بالسياسةِ الخارجيّةِ التأثر الكليّ، بيْدَ أنها في الداخلِ دولة ضمنَ دولةٍ. وبالرّغْمِ منِ استقلالها تبقى ساكنةً أو كثيراً ما تبقى ساكِنةً إزاءَ العدوانِ الذي تقومُ بهِ دولةٌ منْ دُوَلها إلاّ إذا كانَ المحرّكونَ السياسيّونَ يريدونَ ذلكَ، ولكنّها تقِفُ عندَ حدِّ الانتقادِ فقطْ ولا تتخطّاهُ إلى مسائلَ عمليّةٍ لردعِ حكوماتِها، وفي الوقتِ نفسِهِ تعيبُ الحركاتِ العمّاليّةَ في الجناحِ الشيوعيّ بأنها لا تستطيعُ أن تنتقدَ واقِعَ حكوماتِها. وهذا ما يجعلُني أُؤْمنُ

بأنّ التكتلاتِ العمّاليّةَ في الجناحينِ الغربيّ والشرقيّ مسيرةٌ في السياسةِ الخارجيّةِ، مُسيّرَةٌ منَ الحكوماتِ ولكنّها مختلفةٌ في السياسةِ الداخليّةِ، فالحركاتُ الغربيّةُ غيرُ الحركاتِ الشيوعيّةِ، ويعودُ ذلكَ لأساسِ المبدإ، فالمبدأُ الرأسماليّ يضطهِدُ العاملَ، وهذا يحاولُ بدورهِ أن يتخلّصَ منْ هذا الاضطهادِ، وعندئذٍ ينتهي الأمرُ إلى إرادتينِ متناقضتينِ يتبلوَرُ في الصراعِ الداخليّ.

ولكنّ المبدأ الاشتراكيّ الشيوعيّ يُصفّي أصحابَ رؤوسِ الأموالِ عندما يطبّقُ الاشتراكيّةَ. فلا يبقى سوى العمّال، وإذا كانَ الأمرُ كذلكَ فلا تبقى حاجةٌ إلى إضراباتٍ ولا وساطةٍ ولا تحكيم. وإليكم هذا المثال: لقدِ اجتمعتُ في الدانمارك بمكانٍ يُدعى «هجستر بكاد» في مدينةِ (إيلزانور) معَ سيّدٍ مسؤولٍ من ألمانيا يُدعى «هربرت بتلتاز» مساعدَ السكرتيرِ العام في الاتحادِ المهنيّ التحالفي العماليّ الحرّ. سألتُهُ سؤالاً أمامَ ممثلين عن آسيا ما هوَ موقفُ I.C.F.T.U تجاهَ اللاجئينَ العربِ الفلسطينيين وما هي الخطواتُ التي تخطونها لإعادتهم إلى بلادهم. فاندهش أوّلاً لسؤالي واسْتَفْهَمَ: أوَليسَ الذي يسْألهُ مندوباً عنِ اتحادٍ مشتركٍ معَ الاتحادِ الحرِّ؛ فقلتُ لهُ: أنا مندوبٌ عنْ أكبرِ اتحادٍ في لبنانَ، وهو عضوٌ في الاتحاد الحرّ، فضحكَ وأجابَ: أنتم ـ كما نعلمُ ـ في الاتحادِ المذكورِ، وإسرائيلُ عضوٌ فيهِ، ولذلكَ لا نقْدِرُ أنْ نتحيّزَ لأحدِ الطرفينِ! فلمّا لاحظَ، في وجوهِ المندوبينَ الآسيويينَ، أنّ جوابَهُ غيرُ مُقْنِعٍ ضحكَ ضحكةً عاليةً وقالَ: إننا كاتحادٍ لا نقوى على حلِّ المشاكلِ السياسيّةِ (٧ ـ ١١ ـ ١٩٦٦).

ولكنّ بعْضَ القادةِ النقابيّينَ يزعمُ أنّ الحركةَ النقابيّةَ لمْ تعُدْ مقتصرةً على المطالبةِ بالحقِّ المسلوبِ، أو بإعادةِ اعتبار فردٍ ما، أوِ المحافظةِ على كرامةِ جماعةٍ ما، بلِ الحركةُ العماليّةُ تُسْهِمُ اليوْمَ بأكْبَرِ قِسْطٍ لتقدّمِ الحياةِ البشريّةِ وازدهارِها في الدّاخلِ والخارجِ. وهذا الزّعْمُ غيرُ صحيحٍ لأمورٍ ثلاثةٍ:

١ ـ ازدهارُ البلَدِ وتقدّمُهُ لا يُعَدّ من خصائصِ فئَةٍ شعبيّةٍ بلْ منْ خصائصِ الفئَةِ

الحاكمة التي تسلّمَتِ الحكْمَ على أساس تقدّم البلد وازدهاره في الداخل وتحسين علاقاته في الخارج، لا منْ خصائص الفئَة العمّاليّة.

٢ ـ إنّ الأموالَ التي تجمعها منَ الاشتراكات والتبرعَات وما شابهَ ذلكَ هيَ وقْفٌ للفئة العاملَة التي جمعَتْ منها، ولا يجوزُ التصرّفُ بها في أشياءَ أُخرى.

٣ ـ أنا لا أنكرُ على الأمّة أنْ يكونَ بها فئةٌ ثانيةٌ تُعارضُ الحكْمَ وتنتقِدُهُ وتسعى للوصول إليه في سبيل فرض الأحْسَن، ولكني أُعارضُ وجودَ كتلةٍ طبيقيّةٍ في الحكْم لأنّ الصراعَ المحرّمَ في الأمّة هو الصراعُ الطبقيّ، ولكنْ الكتلةَ التي تضمّ جميعَ أفراد الشعب وتحملُ أفكاراً للبناء ضرورةٌ ولا يُستغنى عنْها. هذا من ناحية ومن ناحِيَةٍ أُخرى فعلاقَةُ العامل بالعامل ليْسَتْ قائمةً عَلَى أساسٍ فكريٍّ، بل على أساسٍ مصلحيّ ـ والعاملُ الذي نراهُ اليومَ يُدافِعُ عن قضايا العمّال لا يُدافِعُ عنهُم بوَحْيٍ فكريٍّ، بل لأنّ واقعَهُ يحتّمُ عليه هذا، فإذا أصبحَ غداً من أصحاب المصالح يقِفُ بجانبِ الفئة التي كان يُقاومُها بالأمس لحماية مصالحه.

والنتيجةُ إذن هي: الإنسانُ إنسانٌ في كلّ عصرٍ ومصرٍ يسْعى دائماً لحماية مصالحه. والعَلاقَةُ المصلحيّةُ دائمةٌ ما دامَتْ المصلحَةُ، وفي حال انتهاء المصلحة تنتهي العلاقَةُ. والإضرابُ هوَ الوسيلةُ الوحيدةُ لحماية مصالح العمّال وقد سُمِحَ به في النظام الديمقراطيّ، وهذا السماحُ فَتَحَ في النظام ثغرتين:

١ ـ الإضراباتُ بدأتْ تؤثّرُ على اقتصاديّات البلاد.

٢ ـ الإضراباتُ تحوّلتْ إلى مصلحَة النظام الاشتراكيّ الشيوعيّ، لا إلى مصلحة النظام الديمقراطيّ لثلاثة أسبابٍ:

أ ـ الحزبيّونَ يندسّونَ في الإضرابات، وكثيراً ما يحوّلونها لمصلحتهم السياسيّة.

ب ـ يعتبرونَ كلّ اصطدامٍ بينَ الفئة العاملة وأصحاب رؤوس الأموال بمثابة خطوةٍ تقدميّةٍ نحو الاشتراكيّة.

ج ـ ينبرونَ لنشر أفكارهِمْ، وللمزايدات أثناءَ إضرابات النقابات، وهذا ما لاحظَهُ الموجّهونَ في النظام الديمقراطيّ وتخوّفوا منهُ، فحاولوا أنْ يحدّوا موجةَ الإضرابات المتفاقمة في البلاد، فقالوا يجب أن يسبقَ الإضرابات: الوساطة، وهيَ هيئةٌ تعيّنها الدولةُ لتقريب وجهات النظر بين العمّال وأصحاب العمل. وبعدَ الوساطة يُخَيّرُ العمالُ إذا لم يوافقوا بينَ الإضراب والتحكيم، فإن قبِلوا بالتحكيم فقرارُ هيئة التحكيم مُلْزِمٌ للطّرفين، كما أنّ هيئةَ التحكيم مؤلّفَةٌ منَ العمّال وأصحاب العَمَل والدّولة. ولكنْ يُلزمُ القانونُ في بعض البُلْدان بالتحكيم، ويمنعُ الإضرابَ بالقُوّة. وقد بَدأ تطْبِيقُ هذه المراحِل في جميع البلاد التّابِعة للنّفوذ الغربيّ ونشأتْ عندهم مُشْكِلةٌ من الوساطة تتلخّصُ في أنّ الفِئَةَ الكادحَةَ لا تملكُ الثّقافَةَ التي يملكُها صاحبُ العَمَل، فأنشئت المعاهِدُ العمّاليّةُ والدّوراتُ الثّقافيّةُ لِرَفْع المُستوى الثّقافيّ عند الفِئة العامِلة ويعْتبرُونَ ذلكَ تركيزاً للنظام الديمقراطيّ في البلاد. لكنّ الذين يحملونَ الأفكارَ الاشتراكيّةَ الشيوعيّة يعتبرون كلّ هذه الإجراءات تخْديراً ومُسكّناً مؤقتاً وحواجز أمامَ عجلَة الاشتراكيّة.

وأمّا ما يُسمّى بمشاكل العمّال فلا وُجُودَ له في الإسلام. لأنّ المشاكلَ نَشَأتْ عَنْ جَعْل مُستوى المَعِيشة في أدنى حدّها الأساسيّ لتَقْدير أُجْرَة الأجير؛ فما كانَ العُمّالُ يأخُذُونَ أُجْرَةً وإنما يأخُذُونَ بُلْغَةً تُبْقِيهِمْ أحْياءَ ليَعْمَلوا. وقد قامَ ذلك على اسْتِبْدادِ أصحاب الأعمالِ بالأجراء حتى لاقى هؤلاء الأجراءُ العَنَتَ والإرهاقَ والظُّلْمَ واسْتِغلالَ عَرَقِهم وجُهْدهم؛ فَنشأ التذمّرُ الشّديدُ وظهَرَتْ فكْرَةُ الاشتراكيّة كيْ تُنْصفَ العاملَ، في تحديد وقْت العَمَل وأُجْرَته وحقّ التّداوي

والفُرْصة السنويّة الخ. . . فاضْطُرّ الرسماليّونَ إلى إدْخال التّعْديلاتِ على حُرّيّة الملْكيّة والعَمَل. ولم يبقَ عندَئذٍ مُستوى المعيشة عندَ أدْنى حَدّه الأساسيّ في تَقْدير أجرِ الأجير. وأُدْخِلَتْ على عُقود العَمَل قَواعدُ وأحْكامٌ تهْدفُ إلى الرّدّ على الاشتراكيّة ومواجهتها في حِماية العمّال وإعْطائهم مِنَ الحُقُوق ما لم يكُنْ لهم مِنْ قَبْلُ، كحُرِيّة الاجْتِماع وتكوين النّقاباتِ والإضراب. وأُعْطيَ العمّالُ فوقَ ذلكَ تقاعُداً وإكراميّاتٍ وتعْوِيضاتٍ عائِليّةً وتعْويضات نهاية الخدْمَة، ومعنى ذلكَ أنّ مشاكلَ العُمّال تَوَلّدَت عن الأساس الذي يقُومُ عليه النّظامُ الرأسماليّ القائمُ على حريّة الملكيّةِ والعَمَلِ، وجَعْلِ مُسْتوى المعِيشةِ عند أدنى حدّهِ، وهو الأساسُ الذي يُبْنى عليه تَقْدِيرُ أجْرِ الأجيرِ. وستظلّ هذه المُشكلاتُ العُمّاليّةُ قائمةً ما دَامَتِ العَلاقَةُ بينَ الأجيرِ والمُستأجرِ مَبْنِيّةً على أساسِ هذا النظام. وما هذه المُسَكّناتِ سوى ترقِيعاتٍ لإسْكاتِ العُمّالِ، والوُقُوفِ في وَجْهِ المبادىء الاشتراكيّةِ. وهذا الترْقِيعُ طبيعيّ في محاولةِ النّظام الرأسماليّ للمُحافَظةِ على بقائِهِ. والزّعْمُ بأنّ تلكَ التنظيمات والإجراءات علاجٌ لمشكلات العُمّال زَعْمٌ باطلٌ.

وما هُو في الحقيقة سوى تخديرٍ لتهْدئَة العمّال. لكنْ ذلكَ كلّهُ لم يكنْ في الإسلام إذْ ليس فيه حريّةٌ ملكيّة وحريّةُ عَمَلٍ، بل فيه إباحَةٌ مِلْكيّةٌ وعَمَلٌ. وهناكَ فرْقٌ شاسعٌ بَيْنهما لأنّ حريّةَ المِلكيّة إطْلاقُ يد الإنسان في أنْ يملكَ بأيّ سببٍ كان. وأمّا إباحَةُ المِلكيّة فهيَ إباحَةٌ لأصل التَّملّك، فالمِلكيّةُ فِعْلٌ مِنْ أفْعال الإنسان، وحُكْمها الإباحةُ، فلكلّ مُسلم أنْ يملكَ، لكنّ كيْفِيّةَ التملّك مُقَيّدَةٌ بما نصّ الشرْعُ عليه. فإباحةُ المِلكِيّة ليست إطلاقَ يد الإنسان في أنْ يملِكَ ما يشاءُ وأنْ يُنمّي الملكَ كما يشاءُ، وأنْ يمْلِكَ أيّ عيْنٍ مُعيّنَةٍ بما يشاءُ، بَلْ هيَ محصورةٌ في حقِّ الإنسان لأنْ يملِكَ، أي في أصْلِ التملّك لا غير، وأمّا ما عدَا ذلكَ فهيَ مُقَيّدَةٌ. وهذا بخلاف حريّة المِلك القائمة على ترْك الشّخص حرّاً في أنْ يتملّكَ ما يشاءُ، وبأيّ سببٍ كانَ. أمّا العَملُ فإنّهُ فعلٌ مِنْ أفْعال الإنسانِ، وحُكْمُهُ الإباحَةُ

فلكلِّ مُسلم أنْ يَعْمَلَ، ولكنْ كَيْفِيّةُ قيامِه بالعَمَلِ للحُصُولِ على المال مُقيّدَةٌ بأحْكام مُعَيَنَةٍ، فلهُ أنْ يَعْمَلَ تاجراً زارعاً أجيراً ولكن قِيامهُ بالعَمَل يجبُ أن يكونَ مُقيّداً فيه بأحكام الشّرْع، فلا يصحّ أنْ يعْمَلَ بصناعة الخمْر، أوْ بزراعة الحشِيش أو الرّبا، أو القمار، أوْ أيّ عَمَلٍ حَرّمَهُ الشّرْعُ حتى لو عملَ في المُباحات فإنّهُ مُقَيّدٌ بأحْكامِها. بناءً على ذلك فالإباحَةُ لأصل العَمَل فقط، وأمّا كيْفِيّةُ القِيام به فمُقيّدَةٌ بأحْكام مُعيّنَةٍ، وممنُوعٌ عليه أنْ يعْمَلَ بغير هذه الأحْكام. وهذا المعنى يخْتلِفُ عن حريّة العمل التي تترُكُ الشخْصَ حرّاً في أنْ يعْمَلَ أيّ عَمَلٍ كانَ، وعلى أيّة كيْفِيّةٍ يراها. ومن ذلكَ كلّه يتبيّنُ الفَرْقُ الواسعُ بينَ إباحَة المُلك وحريّةِ المُلكِ، وبينَ إباحَة العَمَل وحريّةِ العَمَل. ولا تَنْشأ في الإسلام مثلُ هذه المشاكلِ التي يحْمِلُها النظامُ الرأسماليّ، لأنّ المِلكِيّةَ والعملَ في الإسلام مُقيّدانِ بمعاملاتٍ تَرْفَعُ المنازعاتِ من الأساس، فلا تَقَعُ هذه المُشكلاتِ. ومِنْ جُمْلَةِ هذه المعاملاتِ أحْكامُ الإجارَةِ التي تُنظّمُ العلاقَةَ بينَ الأجيرِ والمُستأجر إلى جانبِ الأحكام الأخرى للأعمالِ، كأحْكام التجارةِ والزراعةِ والصّناعَة، والأحْكام الأخرى للعَيْش، كأحكام النّفَقَة ورعاية الشّؤونِ، فلا يحتاجُ إلى قيودٍ تُقَيّدُ المُستأجرَ أوْ تُقيّدُ الأجيرَ، كما أنّ الأساسَ الذي يجري عليه تَقْديرُ الأجْرَة للأجير هُو الجُهْدُ الذي يَبْذلُهُ الأجيرُ في السّوق العامّ، لا مستوى المعيشة عند أدنى حدٍّ، ولهذا لا أثرَ لاسْتِعْباد المُسْتأجرينَ للأجراء ولا اسْتِغلال عَرَقهم وجُهْدهم؛ فالأجيرُ ومُوظّفُ الحكومة سواءٌ بسواء. والأجيرُ يأخُذُ أجْرَهُ كما هو مُقرّرٌ لمثله في المجتمع لدى الناس، فإن اختلفَ الأجيرُ والمستأجرُ يأت دَوْرُ الخبراءِ لتِقْدير أجرِ الأجير وهؤلاء الخبراء يخْتارُهم الطّرفانِ، فإنْ لم يتّفِقا تخْتارُهم الدّوْلَةُ ويُلْزَمُ الطّرَفان بما يقولُهُ الخُبراءُ. أمّا تعْيينُ أُجْرَةٍ مُعيّنَةٍ من الحاكم فلا يجوزُ قياساً على عدم جواز التّسْعِير للسلع، لأنّ الأجْرةَ مُقابلُ المَنْفَعَة، والثّمَنَ مُقابلُ السلعة. وكما أنّ سوقَ السلعة تُقرّرُ سِعْرها تقْديراً طَبِيعيّاً، فكذلك سُوقُ المنافِع للأجراء تَقَرّرُ الأجْرة. أمّا الحقوقُ التي أعْطَتْها الترقِيعاتُ الرأسماليّةُ للعمّال فإنها بالنّسبة

لحريّة الاجْتماع. وقد أباحَ الشَّرْعُ لكل الرّعيّة أنْ يجْتمِعوا أُجَرَاءَ كانوا أوْ غَيرَ أُجراءَ. والنّقاباتُ لا حاجةَ لها في الإسلام ما دامَ الظُّلمُ غيرَ مَوْجودٍ وذلك برعاية الدّوْلة لشؤون الناس مهما كانت طبقاتهم.

ولا حاجَةَ لحقّ الإضراب أيضاً، لأنّ الإجارَةَ من العُقُود اللاّزمَة لا الجائِزَةِ، فلا يجوزُ لأحدٍ منهما فَسْخُ العَقْدِ وعلى الأجيرِ القِيامُ بما اسْتُؤجِرَ عليه، فإنْ لم يَقُمْ به فلا يستحِقّ الأجْرَة ولهذا لا حاجةَ للإضرابِ.

وما التقاعُدُ والإكراميّاتُ والتّعْويضاتُ إلاْ مِنْ تَرْقِيعات الرسماليّة لتخْفِيف ظُلْم النظام الرأسماليّ، لأنّ مَنْ يَعْجَزُ عَن العَمَل يسْتحِقّ أخْذَ كِفايَتِه مِنَ الدّوْلة فلم تبقَ هناكَ حاجَةٌ لتقاعُد وإكراميّاتٍ وتعْويضاتٍ. والقيامُ بما يلزمُ لإشْباع الحاجات الأساسيّة حَقّ على الدّوْلة لكلّ مَنْ يَعْجَزُ عنها لا على صاحِب العَمَل، لأنها مِنْ رعاية الشؤون وليْسَت على صاحب العَمَل. وأمّا ما يحتاجُ إليه العُمّالُ من ضمانٍ صحّيٍّ لهم ولأهْلِهِمْ، وضمان تعْليم أبْنَائِهم وما شاكلَ ذلكَ من الضمانات، فكلّهُ على الدّوْلة لا على صاحب العَمَل. وأمّا ضمانُ نَفَقاتهم في حال خُرُوجهم مِنَ العَمَل فإنّهُ على الدّولَة، إذ المَفْرُوضُ عليها أنْ تُوجِدَ لهم أعْمالاً، فإنْ لم تُوجِدْ لهم ما يحتاجُونَ إليه من عملٍ كانوا عاجِزينَ حُكْماً، وحينئذٍ تُطبّقُ عليهم أحْكامُ النّفَقَة. وأمّا الزّياداتُ السّنويّةُ الموْجودَةُ في نظام الحكومات فجزءٌ من النّظام الرّأسماليّ، وهي خداعٌ. لأنهم يُقدّرونَ درجةَ الموظّف بمقدار أُجْرته فيُعْطونَهُ إيّاها ناقصةً، ثم يَزيدُونها سَنَويّاً، وبعْدَ عدّة سنواتٍ يصلُ إلى نهايةِ هذه الدّرَجَة أي يأخُذُ أُجْرَتَهُ المُقدّرَةَ له حينَ بدأ العَمَلَ، ويعْتَبرُونَ ذلكَ زيادَةً سَنَويّةً. أمّا الإسلامُ فإنّهُ يُعْطِيهِ أُجْرَتَهُ التي يستحِقّها كلّها حسب السّوق من أوّل يَوْم يبدأُ فيه العَمَلَ، فجميعُ ما يُبْحَثُ مِنْ شُؤون العُمّال في النّظام الرأسماليّ ـ وهي المشاكِلُ الجاريَةُ الآنَ في المصانِع والمعامِل ـ غيرُ واردٍ في بحْث الأجراء في الإسلام، لأنّ وجودَه لا يتأثّرُ، وذلكَ لاخْتلاف الأساس الذي يقُومُ عليه تَقْديرُ أجْر الأجير، ولاخْتِلاف الجهة التي تُلْزمُ بِكفالَة

الفُقراء والعاجِزينَ، وإيجاد الأعْمال لمنْ لا عَمَلَ لهم، ولاخْتِلاف مفهوم الدّوْلَة في الإسلام عنها في الديمقراطيّة، إذْ هي في الإسلام مُؤسّسةٌ واحِدَةٌ تُباشرُ بِنَفْسها كلّ ما يتعلّقُ برعاية الشؤون. وفي الديمقراطيّة مؤسّساتٌ مُتَعَدِّدَةٌ تُشْرفُ عليها مُؤسّسةٌ واحِدَةٌ هيَ الحكومةُ. من هذه الخطوط العريضة يتبيّنُ أنّ الشّرعَ أباحَ الإجارَةَ، وأباحَ للمتُعاقِدِينَ فيها أنْ يَشْترطا ما يشاءان. وقد قال الرسول ﷺ: «**المُسلمونَ عِنْدَ شرُوطهم**»[1] وجَعَلَ تقديرَ الأجرَة على أساس مَنْفَعَة الجهْد، وجَعَلَ السّوقَ العامّ لمنافِع الجُهود الحكَمَ إذا اختلفَ المُتعاقِدان، وألزَمَهما بما تفرضهُ هذه السّوق حسب تقدير الخبراء. وبهذا الأسلوب قَطَعَ المنازعات في معاملاتِ الإجارة كلّها، وأتاحَ للمُستأجِر والأجير أنْ يبْذُلا نشاطاً غيرَ محدودٍ في الإنتاج.

الأسَاسُ الذي يُبْنَى عليه تقديرُ الأجرة للأجير

لا يعني اختلافُ البيع في الإجارة والأجرَة عن الثّمن، انعدامَ الصّلة بينهما، بل مَعْناهُ أنّ الإجارةَ لا تُبنى على البَيْع، ولا البيعُ على الإجارَة فلا يُقدّرُ الثمنُ بناءً على تقْدير الأجْرَة، كما أنّ الأجْرة لا تُقدّرُ بناءً على تقْدير الثّمن، لأنّ بناءَ أحدهما على الآخَر، يُؤدّي إلى تحكّم السلع التي يُنْتِجُها الأجيرُ بالأجْرَة التي يَتقاضاها، مَعَ أنّ أثمانَ السلع تتحكّمُ بالمُسْتأجِر، لا بالأجيرِ، فإذا تحكّمَتْ بالأجِير أدّتْ إلى تحكّم المسْتأجِر بالأجير، فيُنَزّلُ أُجْرَتهُ ويرْفَعُها كما يشاءُ، بحجّة نزول الأسْعار، أو ارْتِفاعِها، وذلكَ غيرُ جائزٍ لأنّ أُجْرَةَ الأجير بدلُ مَنْفعة عَمَلِه، فهيَ، على هذا الأساس، تُساوي قيمَةَ المَنْفَعَة في السّوق العامّ لتلكَ المنفعة، ولا تَرْتَبطُ أُجْرَةُ الأجير بأثمان السّلع التي يُنْتجها، ولا يقال: إنّ هبوطَ أسْعار السّلع التي يُنْتِجها الأجيرُ تؤدّي إلى خسارَة المستأجِرِ، وهذه تُؤدّي إلى إخْرَاج العامِلِ، لأنّ ذلك في المدى القصير ظاهِرُ الحكم، فربما تنزلُ السلعُ في

(١) الترمذي باب الأحكام رقم٣.

هذا الشّهْرِ لكثرة العَرْضِ، وربما تَرْتَفِعُ في الشّهْر المُقْبِلِ لقِلّتِه، فإذا رَفَعَ المُستأجرُ أُجْرَةَ الأجير أوْ أنْزَلَها، يكونُ قَدْ وضَعَ الأجْرَةَ التي يريدُها بحجّة ارْتِفاع الأسعار وانخفاضها، وبذلك يكونُ الأجيرُ موضوعاً تحْتَ رَحْمة المُسْتأجِر، وهذا هو التحكّمُ. على أنّ ارْتِفاعَ الأسعار وانخِفاضها لا يُؤثّرُ على صاحِب المزْرعَة، أو المصْنَع في المدى القصير، ولا يُؤدّي إلى خسارتهما فلا يَردُ مَوْضوعُ الخسارة مُطْلقاً، وإنما ينشأ التأثيرُ إذا حصلَ هبوطُ أسعارِ السلعة في السوق كلّها، أوْ حصَلَ هبوطٌ في السوق المحليّة، وكلاهما لا يُؤثّرُ إلا في المدى الطويل، وفي هذا المدى تحصُلُ الخسارَةُ ويُصبحُ خَطَرُ إخراج العامل من المصنع قائماً. أما في المدى القصير فلا تحصُلُ خسارةٌ مُطْلقاً، ولا تحصُلُ خسارةٌ أيضاً إذا هَبَطَت السلعةُ في بلدٍ دونَ بلدٍ، أو في بعض السلع دونَ البعض الآخر في السوق المحليّة، وإذا حصلَتْ خسارةٌ للسلعة في السوق كلّها، ولو في المدى الطويل، فلا يحصُلُ تأثيرٌ على الأجْرَة من حيثُ هيَ، وإنما يحصُلُ تأثيرٌ على أُجْرَة إنتاج تلكَ السلعة فقط؛ فينتهي الأمْرُ إلى إبعاد العامل، وإذا هَبَطَتْ جميعُ السلع في السوق المحليّة كافّةً أوْ فيها وفي غيرها، فَسَيَتْبعُ ذلك هبوطٌ في سوقِ الثمنِ كلّها، وتهبطُ الأجرةُ عندئذٍ هُبُوطاً طبيعيّاً. وهذا الهبوطُ يَقَعُ للأجير ـ كجنس ـ لا لأجيرٍ مُعيّنٍ. فتكون السوقُ العام للسلعة والمنفعة هي التي تُقَدّر الثمن والأجْرَة.

ويتمّ تبادُلُ التأثيرِ بينَ السّوقِ العامّ للسلعةِ وللمنفعة مِنْ جَرّاء وحْدَة المقْياس بينهما، كما يتمّ هذا التأثرُ بينَ السوق العام للسلعة والسوق نفسه لمنفعة الأجير إذا هبطتْ قيمةُ النّقْد المُتّخَذ مقياساً لهما أو ارْتَفعَتْ.

وهذا لا يعني ارْتِباط الأجْرَة بالثّمَنِ، وإنما يعني أنّ السُّوقَ العامّ لمنفعة الأجير تأثّرَتْ بالهبوط، بعدما حصلَ للسلعة في السوق العامّ هبوطٌ على المدى الطويل، ولا يُعَدّ ذلك ارْتِباطاً بينهما، بحيثُ يتوقّفُ تقديرُ أحدهما على تقْدير الآخر في السلعَة الواحدة، بل ولا في السلع كلّها.

ولهذا لا ينْبَغي أنْ تُقَدّرَ الأجْرَةُ بناءً على تقْدير الثّمَنِ، بل بما يقولُهُ الخبراءُ بالسوقِ العامّ لمنفَعَةِ الأجيرِ بحسَبِ إدراكهم لذلك. فالسوقُ العامّ لمنفعةِ الأجيرِ هو الذي يفرضُ تقديرَ الأجرَةِ، وفوْقَ ذلكَ فإنّ بِناءَ الإجارَةِ على البيْعِ، والبَيْعِ على الإجارةِ يُؤدّي إلى تحكّم أثمانِ الحاجيّاتِ بأجْرَةِ الأجيرِ، مَعَ أنّ أثمانَ الحاجيّاتِ تَتَحَكّمُ بكِفايَة الأجيرِ لا بأجرَتِه، فإذا كانتْ أثمانُ الحاجيّات تتحكّمُ بأجْرَة الأجير أدّى ذلك إلى جَعْل كفاية الأجير، أيّ ما يكفيه من النّفَقَة عَلَى المستأجر، وعليه أن يضْمَنَها لهُ، وإنْ كانتْ كفايةُ كلّ إنسانٍ جزءاً من رعايَة شؤونه، وهي على الدّولة، لا على المُسْتأجر. ولا يجوزُ ربْطُ كفايةِ الأجيرِ بإنتاجهِ مُطلقاً، إذْ قد يكونُ ضعيفَ البينةِ لا يقدرُ إلاّ على إنتاجِ ما هو دونَ حاجتِه، فإذا رُبطَتْ أُجرتُهُ بما يُنتِجُ أو بالحاجياتِ التي يحتاجُ إليها حُرِمَ منَ العيشِ الهنيءِ، وهذا لا يجوزُ. فحقّ العيش لكلِّ إنسانٍ من رعايا الدولةِ واجبٌ، سواءٌ أنتجَ كثيراً أمْ قليلاً، وسواء كانَ قادراً على الإنتاجِ أمْ عاجزاً؛ فأجرهُ يُقدّرُ بقيمةِ منفعتِهِ، ولا يصحّ أنْ يكونَ مستوى المعيشةِ في الوسطِ الذي يَعيشُ فيهِ أساساً لتقديرِ أُجرته ـ فلا تُقدّرُ أُجرتُهُ بمقدارِ كفايتهِ لأنْ يعيشَ، إذْ لا يصحّ أنْ يكونَ مقدارُ عيشِهِ أساساً لتقديرِ أُجرتِهِ.

خطأ الرأسماليّين والاشتِراكيّين في الأسَاسِ الذي بَنَوا عليه تقدِير الأجرة

الرأسماليّونَ يدفعونَ للعاملِ الأجْرَ الطبيعيّ، والأجرُ الطبيعيّ عندهمْ ما يحتاجُ إليه العاملُ من المعيشةِ في أدنى حدودِها، أوْ يزيدُونَ هذا الأجرَ إذا زادتْ تكاليفُ المعيشةِ في أدنى حدودها أيضاً، ويُنقصونه إذا نَقَصتْ؛ فأجْرُ العاملِ عندهُمْ يُقَدّرُ بحسبِ تكاليفِ المعيشةِ وذلك بغضِّ النظرِ عنِ المنفعةِ التي أدّاها جُهدُهُ، وقد فَعَلوا ذلك لأنّهُمْ بَنَوا الأجر على البيعِ؛ فأدّى هذا إلى تحكّم أثمانِ الحاجياتِ بأُجرةِ الأجيرِ، ولهذا فإنّ الأجراء بحسب هذا النظام، أيَ جعْلِ مستوى المعيشةِ أساساً لتقديرِ أجرِ الأجيرِ، سيظلّون محدُودي الملكيَةِ واقفين عِند

سدّ حاجاتهم في أدنى حدّها بالنسبةِ للجماعةِ التي يعيشون بينها، سواءٌ كانتِ الأجرةُ في حدودِ حاجاتهم الأساسيّةِ فقطْ، كما هي حالُ الأجراءِ في البلدانِ المتأخّرةِ فكريّاً، كالبلادِ الإسلاميّةِ، أو في حدودِ حاجاتهم الأساسيةِ والكماليّةِ كما هي حالُ العمّالِ في البلدانِ المتقدّمةِ فكريّاً كأوروبا وأمريكا، وهذا ظُلْمٌ لا يتناسبُ مع واقعِ الأجيرِ.

أمّا الاشتراكيّونَ فقاعدتهمْ في دفعِ الأجرةِ «من كلٍّ حسب قوته، أيْ قُدْرَتِهِ، ولكلٍّ بنسبةِ عملِهِ، أي بمقدارِ ما يُنتجُ»، وقدْ فَعَلُوا ذلك لأنّهُمْ بَنَوا الإجارَةَ على بيْعِ الإنتاج، فأعطوا العاملَ بمقدار ما يُنتجُ، وهو ظُلْمٌ على أيِّ حالٍ، لأنّ إنتاجَهُ إنْ كانَ قليلاً، لانخفاضِ أسعارِ السوق للسلعةِ التي ينتجها فقد ظلم الأجير وقد لا يصل ما يأخذه إلى حد كفايته فيضطرّ إلى ترْكِ العملِ، وإنْ كانَ إنتاجُهُ كثيراً لارتفاعِ أسعار السوق في السلعة التي ينتجها فقد ظلم المستأجر، لأنّ أرباحَهُ ذهبتْ إلى الأجير، بدون أنْ يكونَ له بها حقّ، ولهذا كانَ تقديرُ الأجرَةِ بإنتاجِ العاملِ، أي بالأجرِ الذي يُباعُ بهِ ما ينتجهُ في السوقِ ظُلماً، فوقَ كونهِ خطأ، وذلكَ لمخالفتهِ واقعَ الأجيرِ. وبالرجوعِ إلى واقعِهِ نجدُ أنّهُ إنما يبذلُ جُهْداً للحصولِ على سلعةٍ، أو على جُهْدٍ آخر، فيكونُ جهدهُ الذي يبذُلُهُ هو الأساسَ، ولكنَّ هذا الجُهْدَ لا يُبْذَلُ لأنّهُ جُهْدٌ، بل لما فيهِ منْ منفعَةٍ، فتكونُ منفعةُ الجُهْدِ هيَ الأساسَ أصالةً، لا الجُهْدُ نفسهُ، لأنها محلّ التداوُلِ، والجُهْدُ إنما يُبْذَلُ منْ أجلِها، وعليهِ تكونُ منفَعَةُ الأجيرِ هيَ الأساسَ الذي يُبنى عليهِ تقدير الأجْرِ، وهذهِ المنفعةُ للجهدِ كالسلعة لها سوقٌ عامة تُطْلَب فيها، ويجري التبادل داخلَها، وتُقدّرُ أسعارها بأسعارِ تلكَ السوقِ.

ولهذا نرى أنّهُ كما لا يصحّ وضعُ تسعيرٍ جبريّ للسلعةِ، لما يترتّبُ عليه منْ وجودِ ما يسمّى بالسوقِ السوداءِ، ومنْ ضررٍ على الإنتاجِ، كذلكَ لا يصحّ أنْ تُقدّرَ أسعارٌ جبريّةٌ لمنافعِ الجهودِ، لما يترتّب على ذلكَ من ضررٍ للثروةِ في تحديدِ الإنتاجِ والوقوفِ في وجْهِ النشاطِ.

ولذلكَ لا بدّ أنْ يُتْرَكَ تقديرُ ثمنِ منفَعَةِ الجُهْدِ، أي أُجرَةُ الأجيرِ لما تفرضهُ السوقُ العامّةُ لمنافعِ الأجراءِ، وكما يجري البَيْعُ والشراءُ بتراضي المتبايعينِ، كذلكَ ينبغي أنْ يجريَ استئجارُ منافع الجهودِ بتراضي الأجيرِ والمستأجرِ، مما يتفقان عليهِ من أجرٍ، وهو الأجْرُ المسمّى، ويكونانِ مُلْزَمَيْنِ بهِ، وإذا لم يتّفقا على الأجْرِ أُلزِما بما يقولُهُ الخبراءُ بالسوقِ العامِّ لمنفعةِ الجهودِ، إلاّ أنّ هذا الأجْرَ لا ينبغي أنْ يكونَ أبديّاً، بل مربوطاً بالمدّةِ التي يتفقانِ عليها، أوْ بالعَمَلِ الذي اتفقا على القيامِ بهِ. فإذا انتهتِ المدّةُ أو أُنجزَ العملُ يبدأُ تقديرٌ جديدٌ للأجرةِ حسبَ السوقِ العامِّ لمنافعِ الجهودِ عندَ التقديرِ. هذا هو واقعُ الأجيرِ وهذا هو الأساس الذي يجري عليهِ تقديرُ أُجرةِ الأجيرِ.

التأمينات الاجتماعية في الرأسمالية

الفرقُ هائلٌ بينَ ضمانة الإسلام للحاجاتِ الأساسيّةِ ومحاولةِ ضمانةِ المبادىءِ الأخرى. فالرأسماليّةُ حاولتْ إيجادَ ما يسمّى بالضمانِ الاجتماعيّ والعدالةِ الاجتماعيّةِ، وأوجدتِ التأميناتِ الاجتماعيّةَ. وهي اهتمامُ الدولةِ بصنفين من الرعيّةِ التي تحكمها وهما:

١ ـ مُستخدَمو الحكومةِ ومستخدمو المؤسّساتِ العامّةِ والعمّالُ الدائمونَ في المصانعِ والمعاملِ، والعمّالُ الذينَ يشتغلونَ بالآلاتِ الزراعيّةِ من عمّالِ المزارعِ. وبعضهم يُدْخِلُ الكثيرَ منْ عمّالِ المزارعِ، ولاَ يُدخِلُ في ذلكَ عمّالَ المقاولاتِ والشحنِ والتفريغِ والعمّالَ المؤقتينَ. ومنهم من يُدْخِلُ وبعضهمْ لاَ يُدْخِلُ من عمّالِ المزارعِ إلا الذينَ يشتغلونَ بالآلاتِ. والعمّالُ الذينَ يدخلونَ في التأمينات الاجتماعيةِ من هؤلاءِ همُ الذينَ يشتغلونَ عندَ غيرِهِمْ بأجْرٍ.

٢ ـ الفقراءُ والمحرومونَ: هذان الصنفان فقطْ هما اللذان يدخلان في التأمينات الاجتماعيّةِ، وتهتمُّ الدولةُ بهم لمساعدتهم، وما عداهمْ لا يستحقّ الاهتمامَ. أمّا كيفيّةُ اهتمامِ الدولةِ بالعمّالِ فلا يتعدّى إعطاءَ العاملِ

تعويضاً. مع معاش شيخوخته؛ فإذا أُصيبَ بضررٍ يمنعُهُ منَ القيام بالعملِ عُولِجَ مجّاناً حتى يشفى، ويُعْطَى لهُ تعويضٌ عن إصابتهِ. وإذا منَعَهُ عجزُهُ عنِ العملِ مَنْعاً كليّاً تُعْطَى لهُ مَعونةٌ لا تصلُ إلى حدِّ أجرِهِ اليوميّ: وقد تصِلُ إلى ٨٠ بالمائة من أجرهِ اليوميّ حتى يشفى. وإذا كانَ عجزُهُ دائميّاً يُعطى ٦٠ أو ٧٠ بالمائةِ من أجرهِ الشهريّ الذي كانَ يتقاضاهُ. ويظلّ يأخُذُ هذا التعويضَ إلى أن يبلُغَ سنّ التقاعدِ، وهو سن الستين أو الخامسة والستين حسبَ نصوصِ القوانين. وإذا توفيَ العاملُ أثناءَ العملِ يُعْطَى لهُ تعويضٌ مُعَيّنٌ يُسلّمُ لأهلِه، ويكونُ بنسبة السنوات التي خدمَهَا في المصلحَةِ أو المؤسْسةِ أو المصنع.

هذا بالنسبة للتعويضِ. أمّا معاشُ الشيخوخةِ فيستحقّهُ كلّ مَنْ بَلَغَ سنّ التقاعُد وهو يباشرُ عمَلَهُ، والبلوغُ يتْبَعُ نصوصَ القوانين التي تَعْتَبِرُ الستينَ أو الخامسةَ والستين. فكلّ مَنْ عَمِلَ وبلغَ سنّ التقاعُد في أثناءِ العملِ يُعْطَى إكراميّةً، وهيَ مبْلَغٌ معيّنٌ يتناسبُ معَ سِنيِّ الخدمة أو معاشٌ شهريّ يُقدّرُ بنصف معاشهِ الذي كانَ يتقاضاهُ، أو أقلّ أو أكثر منَ النصف بقليلٍ ويظلّ يأخذهُ إلى أنْ يموتَ. وإذا أُخرجَ قبلَ التقاعُد يُعطى إكراميّة بنسبة سني خدمتِه.

وفي بعضِ البلدانِ التي يُسبّبُ فيها تعطيلُ العمالِ عنِ العملِ أزمةً للمصانعِ وللدولةِ كالولاياتِ المتحدةِ الأمريكيّةِ، يُعْطَى العاطلونَ عنِ العملِ منَ العمّالِ الذينَ أُخْرجوا منْ أعمالهِمْ معونة لا تصلُ إلى حدّ أجْرهم اليوميّ ويُعطى العاملُ كذلكَ يوم راحةٍ في الأسبوعِ، وأيّامِ الأعيادِ، ومأذونيّة سنويّة، ويأخذُ أُجرةَ هذهِ الأيّامِ.

هذا مُجْمَلُ التأميناتِ الاجتماعيّةِ للموظفينَ والعمّالِ. أمّا الذي يدفعُ جميعَ هذه التأميناتِ الاجتماعيةِ فهوَ المُسْتخْدمُ سواءٌ كانَ مؤسّسةً أو مصنعاً أو مصلحة خاصّةً، أوْ كانتِ الدولة. واهتمامُ الدولةِ بهمْ ينحصرُ بِسَنِّ القوانينِ فقطْ، ولا تقومُ الدولةُ بالتأميناتِ لغيرِ موظّفيها وعمّالها الذينَ تستخدمهُمْ.

وأمّا مصادرُ هذا المالِ فتعودُ إلى ما قَطَعَتْهُ الدولة من راتبِ العاملِ الذي يبلغُ ٥٪ أو ١٠٪ من أجْرِهِ، وتدفعُ منها ما يُقابلُهُ، وتستثمِرُ هذا المبلغَ بالرّبا، وتدفعُ منهُ تعويضاتِ العمّالِ ومعونتهُمْ ومعاشاتهم. أمْا الموظّفونَ فتدفعُ من خزينتها تقاعُدَهُمْ. وأمّا باقي المؤسّساتِ فَتَقْطعُ منْ أُجرَةِ العاملِ نسبةً معيّنةً ٣ أو ٥ بالمئة أو حوْلَ هذا المقدارِ، وتدفعُ منها ما يُقابلُهُ وتستثمِرُ هذا المالَ بالرّبا، وتجمعُ إعاناتٍ وتبرّعاتٍ للعمالِ. وقد تُساهمُ الدولةُ في ذلكَ. ومن هذا المالِ المتجمّعِ تدفَعُ التأميناتِ الاجتماعيّةَ. ولا يدفعُ صاحبُ العملِ إلاّ مقدارَ ما يدفعُهُ العاملُ منْ أُجرَتِهِ؛ فمصادرُ التمويلِ للتأميناتِ قائمةٌ على مساهمةِ العمّالِ بجزءٍ من أُجورِهِم، ومساهمةِ صاحبِ العملِ بمقدارٍ يساوي ذلكَ، واستثمارِ هذهِ الأموالِ ومساهمةِ الأهالي بشيءٍ منَ التبرّعاتِ. وقدْ تساهم الدولةُ في ذلكَ بجزءٍ ضئيلٍ منَ المالِ. هذا بالنسبةِ للعمّالِ، وأمّا الفقراء المحرومونَ فالاهتمامُ بهم لا يتعدّى تأمينَ الخدماتِ الصحيّةِ والتعليمِ المجانيّ والعنايةِ بالعَجَزَةِ والأطفالِ بتوفيرِ الغذاء والكساءِ المستمدّ منَ الصدَقاتِ. أمّا توفيرُ المالِ الذي يسدّ حاجاتِ السكنِ والكساءِ والطعامِ فغيرُ واردٍ في النظامِ الرأسماليّ.

هذهِ هيَ خلاصةُ ضمانِ الحاجاتِ الأساسيّةِ في النظامِ الرأسماليّ، ولا يختلِفُ عنهُ كثيراً نظامُ الاشتراكيّةِ الدوليّةِ، لأنّها نظامٌ رأسمالي مُغَطّى بلفظِ الاشتراكيّةِ، لأنّ اشتراكيّةَ الدولَةِ تقومُ بهذه التأميناتِ نفْسِها، وتزيدُ عليها بمنحِ العمّالِ نصيباً في رأسِ المالِ، وتضَعُ حدّاً أدنى لأجورِ العمّالِ، وحدّاً أقصى للفائدةِ والإجارَةِ، وتقيّدُ الملكيّةَ في كثيرٍ منَ المواطنِ، وتؤمّمُ بعْضَ المصالحِ العامّةِ؛ فطريقتها في ضمانِ الحاجاتِ الأساسيّةِ طريقةٌ رأسماليّةٌ معَ تغطيتِها بزيادةِ بعْضِ الأحكامِ.

ضمانة الاشتراكية للحاجاتِ الأساسِية

وأمّا الاشتراكيّةُ الحقيقيةُ فإنها لا تُعنى بضمانةِ الحاجاتِ الأساسيّةِ عنايةً خاصّةً بها. وإنما تُعنى بالمساواةِ في الملكيّةِ، بمنعِ ملكيّةِ كلّ ما ينتجُ، وحصْرِ

الملكيّةِ بما يُسْتَهْلَكُ فحسب، وتُوَجّهُ عنايَتها للعمّالِ بشكلٍ خاص. وقدْ أدّى عدمُ العنايةِ بضمانةِ الحاجاتِ الأساسيّةِ إلى انخفاضِ مستوى المعيشةِ عندَ كلِّ الشعبِ بشكلٍ هائلٍ في جميعِ البلدانِ التي تطبّقُ فيها الاشتراكيةُ ممّا جَعَلَ الأكثريّةَ الساحقةَ في الشعبِ لا تشْبعُ حاجاتها إلاّ إشباعاً جزئيّاً. وقد اعترفَ بذلكَ خروشوف رئيس وزراء روسيّا أكثر من مرّةٍ، حتى إنّهُ افتخرَ أمامَ نيكسون نائب رئيس الولايات المتحدة السابق ورئيسها الحالي حينَ زار روسيّا عام ١٩٥٩ بأنّ روسيّا ستصلُ إلى مستوى أمريكا في العيشِ بعدَ عشرينَ عاماً.

التنمية الاقتِصادِيّة أو «زيادة الثروة»

زيادة الثروةِ تكون بإيجادِ المشاريعِ الاقتصاديّةِ، وهي ليستْ متعلّقَةً بوجهةِ النّظَرِ في الحياةِ، وإنما هيَ مبنيّةٌ على معلوماتٍ عالميّةٍ، ولكنّ وجهةَ النظرِ في الحياةِ تؤثّرُ في اتجاهِ السيرِ في إنشاءِ تلكَ المشاريعِ.

ففي البلادِ الرسماليّةِ مثلِ أمريكا، تقومُ مشاريعُ الإنتاجِ على كاهلِ الأفرادِ والشركاتِ، لا على كاهلِ الدولةِ.

وفي البلادِ الاشتراكيّةِ، ومنها الشيوعيّة، مثلِ روسيّا تقومُ مشاريعُ الإنتاجِ على كاهلِ الدولةِ وحدها، ولا يُسْمَحُ للأفراد بالقيام بها.

وبعد أن فشل النظام الاشتراكي الشيوعي في أخر القرن العشرين ميلادي اسْتَتبَّ الأمر للنظامِ الرأسمالي وراح زعماؤه ينادون بالعولمة، ويسعون جاهدين بتطبيقها في بداية الألف الثالث الميلادي.

وفي البلادِ الإسلاميّةِ إذا اتخذتْ سياسةُ الاقتصادِ في الإسلامِ سياستها الاقتصاديّةَ، لا بدّ أنْ تتأثّرَ مشاريعُ الإنتاجِ من حيثُ إنشاؤها بوجهةِ النظرِ الإسلاميّةِ.

ففي المشاريعِ الزراعيّةِ تقضي الأحكامُ الشرعيّةُ المتعلّقةُ بالأرضِ أنْ تكونَ مشاريعُ الإنتاجِ على كاهلِ الأفرادِ لا على كاهلِ الدولَةِ. فلا مكانَ للدولةِ في هذهِ المشاريعِ. بَيْدَ أنها تقومُ بإعطاءِ العاجزِ منَ الفلاحينَ إعانةً ماليّةً.

وأمّا المشاريعُ العمرانيّةُ، كإقامةِ السّدودِ وإيجادِ القَنَواتِ والمزارعِ النموذجيّةِ أو ما شاكلَ ذلكَ فعلى الدولةِ أنْ تقومَ بها، ولكنْ حسبَ أحكامِ الموازَنَةِ. وأمّا المشاريعُ الصناعيّةُ فالأحكامُ الشرعيّةُ المتعلّقَةُ بالمصانعِ تقضي بأنْ تقومَ المصانعُ الدّاخلةُ في الملكيّةِ العامّةِ على كاهلِ الأفرادِ بالطّبْعِ ويجوزُ للدولةِ أنْ تقومَ بها.

وعلى ذلكَ لا يرِدُ ما يقولُهُ البعْضُ، يجبُ أنْ يَغْلِبَ القطاعُ العامّ القطاعَ الخاصّ في الإنتاجِ، أوْ ما يقولهُ الآخرونَ يجبُ أن نُعْطِي المجالَ القطاعِ الخاصّ. لأنّ أحكامَ الشرْعِ حدّدَتْ ما على كاهلِ الدولةِ، وما على كاهلِ الأفرادِ منْ مشاريعِ الإنتاجِ وما يمنعُ الأفراد أنْ يكونَ على كاهِلِهِمْ. وما يجوزُ للدولةِ أنْ يكونَ على كاهِلِها.

فقضيّةُ ما يجبُ أنْ يكونَ منَ القطاعِ العامّ، وما يجبُ أنْ يكونَ منَ القطاعِ الخاصّ، مبْتوتٌ فيهِ شرْعاً. وإنما يَرِدُ في المصانعِ التي ليْسَتْ منَ الملكيّةِ العامّةِ فيمكنُ أنْ تكونَ من القطاعِ العام، ولكنّ الأصْلَ فيها أنْ تكونَ منَ القطاعِ الخاصّ. ففي هذهِ الحالةِ وحْدَها يأتي الاجتهادُ ويُطْرَحُ سؤالٌ: هَلْ تبقى على أصلِها أمْ يجوزُ أنْ تقومَ الدولَةُ بما ترى أن القيامَ بهِ منْ مصلحةِ البلاد.

وعلى ذلكَ يجبُ أنْ يكونَ القيامُ بمشاريعِ الإنتاجِ سائراً أيضاً من حيث إنشاؤها حسبَ الأحكامِ الشرعيّةِ رغمَ أنّهُ، في إقامتهِ، عالميّ؛ ففي روسيّا كما هوَ الحالُ في أمريكا سواء بسواء منَ الناحيةِ الفنيّةِ والعلميّةِ، ولكنّها تختلِفُ منْ حيثُ الإنشاء أيْ من حيثُ الملكيّة.

وكذلك يجبُ أنْ تكونَ الحالُ في بلادِ الإسلامِ. وعلى هذا الأساسِ يجبُ أنْ يكونَ البحثُ في مواضيعِ التنميةِ الاقتصاديّةِ.

الثقافة الإسلامية

الذينَ اعتنقوا الإسلامَ وآمنوا بهِ، رأوا أنّ حياتهم متوقّفةٌ على فهمهِ، وحمْلِهِ للناسِ جميعاً، كما أنّهُمْ رأوا أنّ الإسلامَ وحدَهُ أساسُ وحدتهمْ وسببُ نهضتهم وعزّتهمْ ومجدهمْ، لذلكَ أقبلُوا عليهِ يدرسونه ويتفهّمونهُ. ولما كانَ فَهْمُ الإسلامِ لا يتأتى بغيرِ اللغةِ العربيّةِ، أقبلوا عليها يدرُسونَها ويشرَحونَها ويضعونَ قواعدَها، فدرسوا الشعرَ الجاهليّ وعاداتِ العربِ وخُطَبَهُم وأيّامهُمْ حتى يفهموا كتابَ الله وسُنّةَ رسولهِ، كما أقبلُوا على العلومِ العقليّةِ يدرُسونَها ليشرحوا للناسِ عقيدةَ الإسلامِ ويبُيّنوها بالدليلِ العقليّ، وتفرّعتْ أنواعُ المعارِفِ لدى المسلمينَ وتناولتْ أشياءَ كثيرةً، وأخذتْ تُخصِبُ كلّما اتّسعتْ الفُتوحاتُ، وتنمو كلما دخلَ الناسُ في دينِ الله أفواجاً؛ فتكوّنتْ لدى المسلمينَ ثقافةٌ إسلاميّةٌ متعدِّدةُ النواحي أقبلَ الناسُ على تعلّمها جميعاً معَ اهتمامهِمْ بما في الكونِ من علومِ وصناعاتٍ، وكان كلّ عالمٍ، مهما كانَ نوعُ الثقافةِ التي تخصّصَ بها أدباً أوَ رياضيات أو صناعة. يتثقّفُ بالثقافةِ الإسلاميّةِ أوّلاً ثمّ يتثقّفُ بغيرها.

والتثقّفُ بالثقافةِ الإسلاميّةِ فرضٌ على المسلمينَ سواءٌ تعلّقتْ بالنصوص الشرعيّةِ أو بالوسائلِ التي تمكّنُ منْ فهمِ هذهِ النّصوصِ وتطبيقِها ولا فرقَ بينَ التثقّفِ بالأحكامِ الشرعيّةِ أوْ بالأفكارِ الإسلاميّةِ. ولكنْ منذُ غزا الغربُ البلادَ الإسلاميّةَ في ثقافتِهِ وحضارتهِ وبسَطَ عليها أحكامَهُ ومفاهيمَهُ وسلطانهُ أعرضَ المسلمونَ عنِ الثقافةِ الإسلاميّةِ لتقلّصِ سلطانِ الإسلامِ وانحرافِ الذوقِ السّليمِ

عنْ جادّتهِ منْ جرّاءِ الدعاياتِ المُضَلّلَةِ التي تشنّ حملاتها على الإسلامِ وعلى ثقافتِه.

الفَرق بين العِلْم وَالثقافة

يُقالُ في اللّغةِ: علِمَ الرّجلُ عِلْماً، إذا حصلتْ لهُ حقيقةُ العلمِ، وعلِمَ الشيءَ: عَرَفَهُ، وأعلمهُ الأمرَ: أطلعَهُ عليهِ.

والثقافةُ: الحذقُ؛ يقالُ ثَقِفَ الكلامَ ثقافةً، أي حَذقَهُ وفَهِمَهُ بسرعةٍ، وهذه المعاني اللغويّةُ هيَ الأصلُ في استعمالِ الألفاظِ، إلاْ أنّهُ اصطُلِحَ على وضعِها لمعانٍ أُخرى لها علاقةٌ بالمعنى، اللغويّ، كما اصطلِحَ على كلِمَةِ «فاعل» في النحو مثلاً؛ وفي القديم كانوا يُطلِقونَ لفظ «العلم» على كلّ معرفةٍ، مهما كانَ نوعُها، ولا يفرّقونَ بينَ العلوم والمعارفِ، ثمّ أخذَ يتحدّدُ معنى العلم بمعارفَ معيّنة، ومعنى الثقافةِ بمعارفَ خاصّة؛ وصارَ للعلمِ معنى اصطلاحيّ وللثقافةِ معنى اصطلاحيّ غيرُ معناهما اللغويّ.

فالعلم اصطلاحاً: هو المعرفة التي تؤخذُ عن طريق الملاحظة والتجربة والاستنتاج، كعلم الطبيعة، وعلم الكيمياء، وسائر العلوم التجريبية.

والثقافة اصطلاحاً: هي المعرفة التي تُؤخذُ عن طريق الأخبار والتلقي والاستنباط، كالتاريخ واللغة، والفقه، والأدب، والتفسير، والفلسفة، والحديث.

وهنالكَ معارفُ غيرُ تجريبيّةٍ تَلْحَقُ بالعلم، وإنْ كانتْ تدخلُ في الثقافةِ، كالحسابِ والهندسةِ والصناعاتِ، لأنها تُعتَبَرُ عامّةً لجميعِ الناسِ.

وأمّا الفنونُ كالقصورِ والنحتِ والموسيقى، فإنّها من الثقافةِ لأنّها تتبعُ وجهةَ نظرٍ معيّنَةٍ.

والفرقُ بينَ العلم والثقافةِ، أنّ العلمَ عالميّ، ولا تختصّ به أُمّةٌ دونَ أُخرى، وأمّا الثقافةُ فقدْ تكونُ خاصّةً، تُنسَبُ للأمّةِ التي أَنتجتها أو قد تكونُ من

خصوصيّاتها ومميّزاتها، كالأدب وسير الأبطال، وفلسفتها في الحياةِ، وقد تكونُ عامّةً كالتجارةِ والملاحةِ وما شاكلها، ولهذا يُؤخَذُ العلمُ أخْذاً عالميّاً؛ وأمّا الثقافةُ فإنّ الأمّةَ تبدأُ بثقافتها، حتى إذا درسَتْها ووعَتْها، وتمركزَتْ في الأذهانِ، انتقلتْ إلى الثقافاتِ الأخرى.

طريق الإسلام في درس الثقافةِ الإسلامِية

للثقافةِ الإسلاميّةِ طريقةٌ معيّنةٌ في الدرسِ، وهذهِ الطريقةُ تتلخّصُ في ثلاثةِ أُمورٍ:

١ ـ درسُ الأشياءِ بعمقٍ حتى تُدرَكَ حقائقها إدراكاً صحيحاً، لأنّ هذهِ الثقافةَ فكريّةٌ عميقةُ الجذورِ، تحتاجُ دراستها إلى صبرٍ وتحمّلٍ.

٢ ـ أنْ يؤمنَ الدّارسُ فيما يدرسُ، حتى يعملَ بهِ، أي أن يصدِّقَ الحقائقَ التي يدرسُها تصديقاً جازماً، دونَ أنْ يتطرّقَ إليها أيّ ارتيابٍ، إذا كانتْ ممّا يتعلّقُ بالعقيدةِ، وأن يغلبَ على ظنِّهِ مطابقتُها للواقع إذا كانتْ منْ غيرِ العقائدِ، كالأحكامِ والآدابِ، ولكنْ يجبُ أنْ تكونَ مُستندةً إلى أصلٍ مُعْتَقَدٍ بهِ اعتقاداً جازماً. لا يتطرقُ إليهِ أي ارتيابٍ. إمّا بما يأخذُ وإمّا بأصْل ما يأخذُ. فكانَ من جرّاءِ جَعْلِ الاعتقادِ أساساً في أخْذِ الثقافةِ إن كانتْ هذهِ الثقافةُ الإسلاميّةُ في وضعٍ ممتازٍ، فهيَ عميقةٌ مستنيرةٌ، وفي نفسِ الوقتِ مثيرةٌ مؤثّرةٌ، بحيثُ تجعلُ المثقفَ طاقةً علميةً تتأجّجُ... تحرقُ الفسادَ، ونوراً يُضيءُ طرقَ الإصلاحِ، إنّ التصديقَ الجازمَ بهذهِ الأفكارِ يجعلُ الارتباطَ الحتميّ الذي يجري طبيعيّاً في داخلِ الإنسانِ بينَ واقعهِ والمفاهيمِ الموجودةِ لديهِ عنِ الأشياءِ مربوطاً بهذهِ الأفكارِ، باعتبارها معانيَ عن الحياةِ، فيندفِعُ بشوْقٍ وحماسةٍ إلى العمل بهذهِ الأفكارِ، فيكونُ التأثيرُ الهائلُ لهذهِ الثقافةِ في النفوسِ إذْ تتحرّكُ المشاعرُ نحوَ الواقعِ الذي تضمّنهُ الفكرُ، لأنّ الاعتقادَ بها هوَ ربْطُ المشاعرِ بمفاهيمها فيحصُلُ حينئذٍ الاندفاعُ.

٣ ـ أنْ يدرُسَها الشخصُ دراسةً عمليّةً تُعالجُ الواقعَ المُدرَكَ المحسوسَ، لا دراسةً مبنيّةً على فروضٍ نظريّةٍ.

ومتى استكملتِ الدراسةُ طريقَتَها، كانَ المسلمُ المُثقّفُ بالثقافةِ الإسلاميّةِ، على هذهِ الطريقةِ، عميقَ الفكرِ مُرْهَفَ الإحساسِ، قادراً على حلِّ مشاكلِ الحياةِ.

نظرة المسْلمينَ إلى الثقافاتِ الأجنبية

معنى الحثِّ على الثقافةِ الإسلاميّةِ هو وجوبُ جعْلِها أُسساً في التثقيفِ والتعليم، وإباحةُ غيرِها من الثقافاتِ للمسلم بحيث يتثّقفُ بما يشاءُ من الثقافاتِ الأجنبيّةِ؛ إلاّ أنّهُ يجبُ أَنْ تكونَ الشخصيّةُ الإسلاميّة المركزَ الأساسيّ الذي يدورُ حولَهُ اكتساب أيّةِ ثقافةٍ.

كانَ المسلمونَ حريصينَ على أنْ يثقّفوا أبناءَهمْ أوّلاً بالثقافةِ الإسلاميّةِ وبعد أنْ يطمئنّوا إلى تركيزِها في نفوسِهِمْ يفتحونَ أبوابَهُم لمُخْتَلَفِ الثقافاتِ. وهذهِ الطريقةُ في التّعليم تُبْقي الشخصيّةَ الإسلاميّة في مكانها الطبيعيّ، ولكنّها تمتازُ بصفاتٍ خاصّةٍ تميّزُها عن باقي شخصيّاتِ بني الإنسانِ.

موقِفهمُ مِنها

فتحَ المسلمونَ فارسَ والعراقَ وبلادَ الشام ومصرَ وشماليّ إفريقيةَ وإسبانيا، وكانت هذه البلادُ مختلفةَ اللغاتِ والقوميّاتِ والحضاراتِ والقوانينِ والعاداتِ، ومن ثُمّ كانتْ مختلفَةَ الثقافاتِ، فلمّا دخلَها المسلمونَ حملُوا إليها الدعوةَ الإسلاميّةَ، وطبّقوا عليها نظامَ الإسلامِ، ومعَ أنّهُمْ كانُوا لا يُكْرِهُونَ الناسَ على الإيمانِ، إلاّ أنّ قوّةَ الإسلامِ وصدقَه وبساطةَ عقيدتِهِ وفطريّتها أثّرَتْ فيهِمْ، فدخلُوا في دينِ الله أفواجاً.

ولذلكَ صارَتِ البلادُ المفتوحةُ جميعُها معَ البلادِ العربيّةِ بلداً واحداً، بعد

ما كانتْ بلاداً متعدّدة، وصارتِ الشعوبُ المتعدّدةً أُمّةً واحدةً، هيَ الأمّةُ الإسلاميّةُ، بعدما كانتْ شعوباً متعدّدة متفرّقةً؛ ومنَ الخطإِ الفاحش الذي يعتمّدهُ المستشرقونَ، ويقعُ فيهِ بعضُ علماءِ المسلمين، قولُهُمْ إنّ الثقافاتِ الأجنبيّةَ، من فارسيّةٍ ورومانيّةٍ ويونانيّةٍ وهنديّةٍ وغيرِها، أثّرَتْ في الثقافةِ الإسلاميّةِ؛ ومنَ التضليلِ ذلكَ التعليلُ الذي يُقدّمونَهُ من أنّ كثيراً من هذهِ الثقافاتِ الأجنبيّةِ قدْ دخلَت في الثقافةِ الإسلاميّةِ، والواقعُ أنّ الثقافةَ الإسلاميّةَ دخَلَتِ البلادَ المفتوحَةَ وأثّرَتْ في ثقافاتها تأثيراً تامّاً، ثمّ انمحتْ هذهِ الثقافاتُ، وصارتْ وحدها ثقافةَ هذهِ البلادِ.

الفَرق بيْنَ التأثر والانتِفاع

أمّا شبهةُ تأثّرِ الثقافةِ الإسلاميّةِ بالثقافاتِ غيرِ الإسلاميّةِ، فإنّما جاءَتْ منَ المغالطاتِ المتعمّدةِ التي يَعْمِدُ إليها غيرُ المسلمينَ في تغييرِ مفاهيمِ الأشياءِ، ومنْ قِصَرِ النّظرِ عندَ الباحثينَ.

إنّ الثقافةَ الإسلاميّةَ انتفعَتْ بالثقافاتِ الأجنبيّةِ واستفادتْ منها، وجَعَلَتْها وسيلَةً لخِصْبِها وتنميتِها، ولكنّ ذلكَ لم يكن تأثّراً، وإنما كان انتفاعاً، وهو ما لا بدّ منهُ لكلِّ ثقافةٍ.

والفرقُ بينَ التأثّرِ والانتفاع أنّ التأثّرَ بالثقافةِ هو دراستُها، وأخْذُ الأفكارِ التي تحويها. وإضافتُها إلى أفكارِ الثقافةِ الأولى، لوجودِ شبهٍ بينهما أوْ لاستحسانِ هذهِ الأفكارِ. والتأثّرُ بالثقافةِ يؤدّي إلى الاعتقادِ بأفكارها؛ فلو تأثّرَ المسلمونَ بالثقافةِ الأجنبيّةِ في أوّلِ الفتحِ لنقلُوا الفِقْهَ الرّوماني وترجموهُ وأضافوهُ إلى الفقهِ الإسلاميّ، واعتبروهُ جزءاً منَ الإسلام، ولكانوا جعلوا الفلسفَةَ اليونانيّةَ جزءاً من عقائدهمْ، ولكانوا اتّجهوا في حياتهِمْ اتجاهَ الفرسِ والرومانِ، في جعْلِ أُمورِ الدولةِ مُسيّرَةً بما يرونهُ من مصلحةٍ لهُمْ، ولو فعلوا ذلكَ لاتجهَ الإسلامُ من أوّلِ خروجهِ منَ الجزيرَةِ اتجاهاً مضطرباً، ولاختلطتْ أفكارُهُ اختلاطاً أفقدهُ

معناهُ؛ وأمّا الانتفاعُ فهوَ دراسةُ الثقافةِ الإسلاميّةِ دراسةً عميقةً ومعرفةُ الفرْقِ بينَ أفكارِها وأفكارِ الثقافةِ الأجنبيّةِ وأخذُ المعاني التي في هذهِ الثقافة، والتشبيهاتِ التي تحويها، لإخصابِ الثقافةِ الأدبيّةِ، وتحسينِ الأداء بهذهِ المعاني وتلكَ التشبيهات. دونَ أنْ يتطرّقَ إلى أفكارِ الإسلامِ أيّ تناقضٍ، ودونَ أنْ يُؤخَذَ من أفكارها الخاصّةِ عنِ الحياةِ، وعنِ التشريعِ وعنِ العقيدةِ أيّ فكرٍ، والاقتصارُ على الانتفاعِ بالثقافةِ دونَ التأثّرِ بها، يجعلُ دراستها معلوماتٍ لا تؤثّرُ على وجهةِ النظرِ في الحياةِ.

فالمسلمونَ منذُ أوائلِ الفتحِ الإسلاميّ حتى العصرِ الذي حصلَ فيهِ الغزوُ التبشيريّ في منتصفِ القرنِ الثامنَ عشرَ الميلاديّ، كانوا يجعلونَ العقيدةَ الإسلاميّةَ أساسَ ثقافتِهم، وكانوا يدرسونَ الثقافاتِ غيرَ الإسلاميّةِ للانتفاعِ بما فيها من معانٍ عنِ الأشياءِ في الحياةِ، لا لاعتناقِ ما فيها منْ أفكارٍ. ولذلكَ لمْ يتأثّرُوا بها، وإنما انتفعوا.

بخلافِ المسلمينَ بعدَ الغزوِ الثقافيّ الغربيّ لهُمْ حيثُ درسوا الثقافةَ الغربيّةَ واستحسنوا ما فيها من أفكارٍ؛ فمنهم منِ اعتنقها. وتخلّى عنِ الثقافةِ الإسلاميّةِ، ومنهمْ منِ استحسنَها، وأضافَ ما فيها إلى الثقافةِ الإسلاميّةِ حتى صارتْ بعضُ أفكارها من الأفكارِ الإسلاميّةِ على الرّغم من تناقُضِها معَ الإسلام. فكثيرٌ منهمْ، مثلاً، كانَ يجْعَلُ القاعدةَ الديمقراطيّةَ المعروفة «الأمّةُ مصدرُ السلطاتِ» قاعدةً إسلاميّةً، ويعتبرُ أنّ السيادةَ للأمّةِ، وأنّ الأمّةَ هيَ التي تصنعُ التشريعَ وتسنّ القوانينَ، وهذا يتناقضُ معَ الإسلامِ لأنّ السيادةَ فيهِ للشرعِ، لا للأمّةِ؛ والقانونُ منَ الله، لا مِنَ النّاسِ، وكثيرٌ منَ المسلمينَ كانَ يحاولُ أنْ يجعلَ الإسلامَ ديمقراطيّاً واشتراكيّاً، أو شيوعيّاً. مع أنّ الإسلامَ يتناقضُ معَ الديقراطيّةِ؛ فالإسلامُ يجعلُ الحاكمَ منفّذاً للشرعِ، ومقيّداً بهِ لا أجيراً عندَ الأمّةِ، ومنفّذاً لإرادتها، بل راعياً لمصالحها حسبَ الشرعِ؛ وكذلكَ يتناقضُ معَ الاشتراكيّةِ لأنّ الملكيّةَ محدّدةٌ عندَهُ بالكيفِ، ولا يجوزُ أنْ تُحدّدَ بالكَمِّ.

كما يتناقضُ معَ الشيوعيّةِ، لأنّهُ يجعلُ الإيمانَ بوجودِ الله أساسَ الحياة؛ ويقولُ بالملكيّةِ الفرديّةِ ويعملُ لصيانتِها.

فَجَعْلُ الإسلام ديمقراطيّاً، أو اشتراكيّاً، أو شيوعيّاً، تأثّرٌ بالثقافةِ الأجنبيّةِ، لا انتفاعٌ بها، والأنكى من ذلكَ أنّ القيادةَ الفكريّةَ الغربيّةَ هيَ عقيدةٌ تُناقِضُ عقيدةَ الإسلام. وقدْ تأثّرَ بها بعضُهُمْ حتى صارَ المتعلّمُ يقولُ: يجبُ فصلُ الدينِ عن الدولةِ ويقولُ غيرُ المتعلّم منهم: «الدينُ غيرُ السياسةِ»، ولا تُدْخِلُوا الدينَ بالسياسةِ، ممّا يدلّ على أَنّ المسلمينَ في العصر الهابطِ، بعْدَ الغزوِ الثقافيّ، درسُوا الثقافةَ غيرَ الإسلاميّةِ وتأثّرُوا بها.

بخلافِ المسلمينَ قبلَ ذلكَ فإنّهُمْ درسُوا الثقافاتِ غيرَ الإسلاميّةِ، وانتفعُوا بها، ولم يتأثّرُوا بأفكارِها.

التّفسِير

لمّا كانتِ الثقافةُ الإسلاميّةُ هي كُلّ شيءٍ أُخِذَ عنْ طريقِ التلقّي والأخبارِ والاستنباطِ، ولمّا كانَ التلقّي والأخبارُ والاستنباطُ يشتملُ على التفسيرِ والحديثِ والسيرَةِ والتاريخِ والفقهِ وأُصولِهِ والتوحيدِ، كانَ لا بُدّ مِنْ إعطاءِ صورَةٍ موجزةٍ عن كلٍّ واحدٍ منها.

التفسيرُ هوَ البيانُ، تقولُ: فَسرْتُ الشيءَ بالتخفيفِ، وفسّرْتُهُ بالتشديدِ تفسيراً إذا بيّنْتهُ.

والفرقُ بينَ التفسيرِ والتأويلِ:

إنّ التفسيرَ بيانُ المرادِ باللفظِ.

والتأويلُ بيانُ المرادِ بالمعنى.

وقد اختصَّتْ كلمةُ التفسيرِ عندَ الإطلاقِ ببيانِ آياتِ القرآنِ الذي نزلَ باللغةِ العربيّةِ أمّا الألفاظُ التي أصلُها أعجميّ، مثل: «إستبرق»، فقد عُرّبَتْ في ضوءِ الأصولِ العربيّةِ وأصبحتْ منها. أمّا أساليبُهُ فهيَ أساليبُ العَرَبِ في كلامِهِمْ.

كانَ العربُ يقرأُونَهُ وَيُدْرِكُونَ قوّةَ بلاغتِهِ ويفهمونَ معانيه، إلاّ أنّ القرآنَ الكريمَ لمْ يكنْ في متناولِ الفَهْمِ العربيّ على مستوى شاملٍ بحيثُ يستطيعُ العربُ أن يفهموهُ إجمالاً وتفصيلاً بمجرّدِ سماعهِ، لأنّ نزولهُ بلُغةِ العربِ لا يقتضي أنْ يفهمَهُ جميعُ العربِ، في مفرداتهِ وتراكيبهِ، إذْ ليْسَ كلّ كتابٍ مؤلّفٍ بلغةٍ يستطيعُ أهلُ اللغةِ أنْ يفهموهُ لأنّ الفهمَ لا يتوقّفُ على معرفةِ اللغةِ وحدَها، وإنما يتطلّبُ درجةً عقليّةً خاصّةً. ومستوى معيّناً منَ المعرفَةِ يتناسبُ مع محتوياتِ الكتابِ، ولمْ تكنْ لجميعِ العربِ هذهِ الطاقةُ.

كيف يُفَسَّر القرآن الكريم

يتوقّفُ تفسيرُ القرآنِ الكريم بوصفِهِ كلاماً عربيّاً ونصّاً من النصوصِ العربيّةِ على إدراكِ واقعِهِ العربيّ منْ حيثُ اللغة: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾[1]. أمّا من حيثُ الموضوعُ فيتوقفُ على الإلمامِ بالتاريخِ، والعقائدِ، والتشريعِ، والقصصِ، وكثيرٍ منَ الأشياءِ التي انطوى عليها. وهوَ رسالةٌ منَ الله للبشرِ يُبلّغُها رسولٌ منَ الله. ففيهِ كلّ ما يتعلّقُ بالرسالةِ من العقائدِ والأحكامِ والبشارةِ والإنذارِ وقصصِ العِظَةِ والذكرى والوصْف الرّائعِ لمشاهدِ القيامةِ والجنّةِ والنّارِ. والغايةُ من ذلكَ الزجرُ وإثارةُ الشّوقِ، والقضايا العقليّةِ، والأمورِ الحسيّةِ والغيبيّةِ المبنيّةِ على أصلٍ عقليّ للإيمانِ والعملِ، وغيرِ ذلكَ ممّا تقتضيهِ الرسالةُ العامّةُ لبني الإنسانِ، فالوُقوفُ على هذا الموضوعِ وقوفاً دقيقاً قائماً على معرفةِ التفاصيل لا يمكنُ أن يكونَ إلاّ عن طريقِ الرسولِ الذي جاءَ بهِ، وقد بيّنَ الله تعالى أنّ القرآنَ أُنزلَ على الرسولِ لِيُبَيّنَهُ للنّاسِ: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزّلَ إِلَيْهِمْ﴾[2]. وطريقُ الرسولِ هيَ السنةُ. أي ما يُرْوَى عنهُ روايةً صحيحةً منْ أقوالٍ وأفعالٍ وتقاريرَ. ولذلكَ كانَ الواجبُ يفرِضُ الاطلاعَ على سنّةِ الرسولِ قبلَ البدْءِ بتفسيرِ القرآنِ. إذْ لا يمكنُ فَهْمُ موضوعِهِ إلاّ بالاطلاعِ على سُنّةِ الرسولِ؛ على أنّ هذا الاطلاعَ يجبُ

(١) سورة يوسف، الآية: ٢.

(٢) سورة النحل، الآية: ٤٤.

أنْ يكونَ اطلاعاً واعياً لمتن السنة بغضّ النظرِ عنِ الاطلاع على سندها. أي يجب أن يكون اطلاع تدبّرٍ على محتواها باعتبارِها مفاهيم لا اطلاعَ حفظٍ لألفاظِها.

الواجبُ على المفسّرِ أنْ يُدركَ مدلولَ الحديثِ، ولا يَضيرُ أن لا يهتمّ بحفظِ الألفاظِ أو معرفةِ السندِ والرّواةِ ما دامَ واثقاً من صحّةِ الحديثِ بمجرّدِ تخريجهِ. لأن التفسيرَ متعلّقٌ بمدلولاتِ السنّةِ لا بألفاظِها وسندها ورُواتها. وعليه يجبُ توفّرُ الوعي للسنّةِ حتى يتأتى لهُ تفسيرُ القرآنِ. ومنْ هنا يتبيّنُ أنّهُ لا بدّ لتفسيرِ القرآنِ أوّلاً وقبلَ كلِّ شيءٍ من دراسةِ واقع القرآنِ دراسةً تفصيليّةً، ودراسةُ ما ينطبقُ عليه هذا الواقعُ منْ حيثُ الألفاظُ والمعاني، إدراكُ موضوعِ بحثهِ. ويجبُ أنْ يعلمَ أنّهُ لا يكفي الإدراكُ الإجماليّ، بلْ لا بدّ منَ الإدراكِ التفصيليّ للكليّاتِ والجزئيّاتِ، ولو بشكلٍ إجماليّ؛ ولأجلِ تصوّرِ هذا الإدراكِ التفصيليّ نَعْرِض لوْحةً أوْ إشارةً لكيفيّةِ الإدراكِ التفصيليّ لواقعِ القرآنِ من حيثُ مفرداتهُ وتراكيبُهُ وتصرّفه في المفرداتِ والتراكيبِ ومنْ حيثُ الأدبُ العالي في الخطابِ والحديثِ منَ الناحيةِ العربيّةِ، ومنْ حيثُ لغةُ العربِ ومعهودُهُمْ في كلامِهِمْ.

أمّا واقعُ القرآنِ منْ حيثُ مفرداتهُ ـ فإنّا نشاهِدُ فيهِ مفرداتٍ ينطبقُ عليها المعنى اللغويّ حقيقةً ومجازاً.

وقد يُسْتَعْمَلُ المعنى اللغويّ بقسميهِ المجازيّ والحقيقيّ، وتكونُ القرينةُ أداةَ المقصودِ في كل تركيبٍ. وقد يُتناسى المعنى الحقيقيّ ويبقى المعنى المجازيّ فيصبحُ المقصودَ الأساسيّ. وهناكَ مفرداتٌ ينطبقُ عليها المعنى الحقيقيّ فقط. كما أنّ هناك مفرداتٍ ينطبقُ عليها المعنى اللغويّ الحقيقيّ، وينطبقُ عليها معنى شرعيّ جديدٌ غيْرُ المعنى اللغويّ حقيقةً، وغيرُ المعنى اللغويّ مجازاً، واستُعْمِلَتْ في المعنى اللغويّ والشرعيّ في آياتٍ مختلفةٍ. والذي يُعيّنُ المقصودَ منهما تركيبُ الآيةِ. أو ينطبقُ عليها المعنى الشرعيّ فحسب، ولا تُستعملُ في المعنى اللغوي. فكلمة «قرية» ـ مثلاً ـ استُعمِلتْ بمعناها اللغويّ

الحقيقيّ فقط في قولهِ تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَيَآ أَهۡلَ قَرۡيَةٍ﴾[١] ﴿أَخۡرِجۡنَا مِنۡ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةِ﴾[٢] واسْتُعْمِلَتْ بمعناها المجازيّ في قوله تعالى: ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ ٱلَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾[٣] والقريةُ لا تسأل، والمقصودُ أهْلُ القريةِ «وهذا المعنى مجازيّ» وفي قوله تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرۡيَةٍ عَتَتۡ عَنۡ أَمۡرِ رَبِّهَا﴾[٤] والمرادُ أهْلُ القريةِ. وفي قولهِ تعالى: ﴿أَوۡ جَآءَ أَحَدٞ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ﴾[٥] فالغائطُ هوَ المكانُ المنخفضُ، وقدِ اسْتُعْمِلَتْ في قضاء الحاجةِ مجازاً، لأنّ الذي يقضي الحاجَةَ يذْهَبُ إلى مكانٍ منخفضٍ. فاسْتُعْمِلَ المعنى المجازيّ وتُنُوسيَ المعنى الحقيقيّ، أمّا في قوله تعالى: ﴿فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِٱلۡقِسۡطِۖ﴾[٦] وقولهُ: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلۡوَزۡنَ بِٱلۡقِسۡطِ﴾[٧] فالمقصودُ المعنى اللغويّ ولم يَرِدْ لها معنى آخر، وكذلكَ قولهُ: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرۡ﴾[٨] فإنّ المرادَ المعنى اللغويّ. أمّا في قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْۚ﴾[٩] ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ﴾[١٠] فالمرادُ المعنى المجازيّ، وهوَ إزالةُ الحَدَثِ لأنّ إزالةَ الحدثِ الأكبرِ والحدَثِ الأصغرِ يُقالُ لهُ في الشرعِ «طهارة»؛ معَ أخْذِ حقيقة أنّ «المؤمن لا ينجُسُ» بعينِ الاعتبارِ. وأمّا في قولهِ تعالى: ﴿أَرَءَيۡتَ ٱلَّذِي يَنۡهَىٰ ٩ عَبۡدًا إِذَا صَلَّىٰٓ﴾[١١] فإنّ المرادَ معناها الشرعيّ. وفي قوله تعالى: ﴿يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ﴾[١٢]، يُرادُ المعنى اللغويّ وهُو الدّعاءُ. هذاَ منْ حيثُ المفرداتُ. أما مِن حيثُ التراكيبُ

(١) سورة الكهف، الآية: ٧٧.
(٢) سورة النساء، الآية: ٧٥.
(٣) سورة يوسف، الآية: ٨٢.
(٤) سورة الطلاق، الآية: ٨.
(٥) سورة النساء، الآية: ٤٣.
(٦) سورة المائدة، الآية: ٤٢.
(٧) سورة الرحمن، الآية: ٩.
(٨) سورة المدثر، الآية: ٤.
(٩) سورة المائدة، الآية: ٦.
(١٠) سورة الواقعة، الآية: ٧٩.
(١١) سورة العلق، الآيتان: ٩ و١٠.
(١٢) سورة الأحزاب، الآية: ٥٦.

فإنّ اللغةَ العربيّةَ من حيثُ هيَ ألفاظٌ دالّةٌ على معانٍ. وإذا تقصّينا هذهِ الألفاظ، من حيثُ وجودُها في تراكيبَ سواء كانت منْ حيثُ معناها الإفراديّ في التركيبِ أمْ منْ حيثُ المعنى التركيبيّ، فإنّها لا تخرجُ عن نظرتينِ اثنتينِ.

إحداهما أنّ يُنْظَرَ إليها منْ جهةِ كونها ألفاظاً وعباراتٍ مُطلقةً دالّةً على معانٍ مُطلقةٍ، وهيَ الدّلالَةُ الأصليّةُ. والثاني منْ جهةِ كونها ألفاظاً وعباراتٍ دالّةً على معانٍ خادمةٍ للألفاظِ والعباراتِ، المُطَلَقَةِ وهيَ الدّلالةُ التابعةُ. أمّا بالنسبةِ للقسْمِ الأوّلِ وهو كونُ التراكيب ألفاظاً وعباراتٍ مطلقةً دالّة على معانٍ مطلقةٍ، فإنّ في اللغةِ من حيثُ المفرداتُ ألفاظاً مشتركةً؛ مثل: كلمات «العين» «والقدر» «والروح» وما شاكلَ ذلك. وفيها ألفاظٌ مترادفةٌ؛ مثل: كلمتي «جاءَ وأتى». وكلمتي «ظَنّ وزعم» إلى غيره ذلكَ. وفيهِ ألفاظٌ مُضَادّةٌ؛ مثل: كلمةِ «قروء» «للحيضِ والطّهر» وكلمة: «عزر» للإهانةِ والنصرةِ وكذلك للّوْم والتنكيلِ، وما شابهَ ذلك.

ويحتاجُ فَهْمُ المعنى المرادِ من الكلمةِ، إلى فَهْمِ التركيبِ، ولا يمكنُ أن يُفْهَمَ معناها بمجرّد مراجعةِ قواميسِ اللغةِ، بل لا بدّ من معرفةِ التركيبِ الذي وَرَدَتْ فيهِ الكلمةُ؛ لأنّ التركيبَ هوَ الذي يُعيّنُ المعنى المرادَ منها. وكما نقولُ ذلكَ في المفرداتِ بالنسبةِ للتركيبِ، نقولهُ بالنسبةِ للتراكيبِ نفسها.

فإنها من حيثُ هيَ ألفاظٌ وعباراتٌ مُطلَقَةٌ دالّةٌ على معانٍ مطلقةٍ، وهذهِ هيَ دلالَتُها الأصليّةُ، وما لمْ ترد قرينةٌ دالّةٌ على غير ذلكَ فإنّ معناها المطلق هو المراد، وهذا كثير في القرآنِ لا يحتاجُ إلى أمثلةٍ لأنّهُ الأصلُ.

وأمّا بالنسبةِ للقسمِ الثاني، وهو كونُ التراكيبِ ألفاظاً وعباراتٍ دالّةً على معانٍ خادمةٍ للألفاظِ والعباراتِ المطلقةِ، فإنّ كُلّ خبرٍ يقالُ في الجملةِ يقتضي بيانَ ما يُقْصَدُ منها بالنسبةِ لذلكَ الخبر. فتوضعُ الجملةُ في شكلٍ يؤدّي ذلك القصدَ بحسبِ المخبرِ والمُخْبَرِ عنهُ، ونفْسِ الإخبارِ في الحالِ التي وُجِدَ عليها، وفي المساقِ الذي سيقَتْ بهِ الجملةُ. وفي نوعِ الأسلوبِ منَ الإيضاحِ والإخفاءِ

والإيجازِ والإطنابِ وغيرِ ذلكَ. تقولُ في ابتداءِ الإخبارِ: «قامَ زيدٌ» إنْ لمْ تكنِ العنايةُ بالمخبرِ بَلْ بالخبرِ، فإنْ كانتِ العنايةُ بالمُخْبَرِ عنهُ قلت: زيدٌ قامَ. وفي جوابِ السؤالِ أو ما هو منزّلٌ منزلةَ السؤالِ قلت: إنّ زيداً قائم، وفي جوابِ المنكرِ: والله إنّ زيداً لقائم! وفي إخبارِ مَنْ يتوقّعُ قيامَ زيد: قامَ زيدٌ، ومثلها في القرآن الكريم: قولهُ تعالى: ﴿وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَٰبَ ٱلْقَرْيَةِ إِذْ جَآءَهَا ٱلْمُرْسَلُونَ ۝١٣ إِذْ أَرْسَلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوٓاْ إِنَّآ إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ ۝١٤ قَالُواْ مَآ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَآ أَنزَلَ ٱلرَّحْمَٰنُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ ۝١٥ قَالُواْ رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّآ إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ﴾[1] فإنّ الرّسل حين أحسّوا إنكارَهُمْ في المرّةِ الأولى اكتفوا بتأكيدِ الخبرِ «بأنّ» فقالوا: «إنّا إليكُمْ مُرْسَلُونَ» فلمّا تزايدَ إنكارُهُمْ وجُحودهم قالوا: ﴿رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّآ إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ﴾[2] فأكّدوا إرسالهم بإنَّ واللام.

وقد رويَ أنّ يعقوبَ بنَ إسحاقَ الكِنديّ ركبَ إلى أبي العباسِ المبرّدِ وقالَ لهُ: «إني لأجِدُ في كلامِ العربِ حشواً!»، فقالَ أبو العبّاسِ: «أينَ وجدتَ ذلكَ؟» فقالَ: «وجدتهُمْ يقولونَ: عبدُ الله قائمٌ» ثمّ يقولون: «إنّ عبدَ الله قائمٌ» ثمّ يقولونَ: «إنّ عبدَ الله لقائمٌ»، فالألفاظُ مكرّرةٌ والمعنى واحد: فقالَ أبو العباسِ: «بلِ المعاني مختلفة».

الأول: إخبارٌ عن قيامِهِ.

الثاني: جوابٌ عنْ سؤال.

والثالث: ردّ على مُنْكِر.

هذه الأمورِ يجبُ أنْ تُلاحَظَ في النّصوصِ العربيّةِ. وقد استوفى القرآنُ هاتين النظريّتينِ؛ فجاءَتِ الألفاظُ والعباراتُ المطلقة الدالّةُ على معانٍ مطلقة، وجاءت الألفاظ والعبارة المقيدة الدالة على معانٍ خادمة للمعاني المطلقة. وفي وجوهٍ متعدّدةٍ من البلاغةِ. ومن أروعِ ما رُوعِيَ فيهِ وجودُ المعاني الخادمةِ التي

(١) سورة يس، الآيات: ١٣ ـ ١٦.
(٢) سورة يس، الآية: ١٦.

هيَ الدّلالةُ التابعةُ. والآياتُ وأجزاءُ الآياتِ التي تتكرّرُ في القرآنِ الكريم في السورةِ الواحدةِ والسّوَرِ المختلفةِ، وكذلكَ القصَصُ والجملُ التي تتكرّرُ في القرآنِ، وما جاءَ فيهِ من تقديمِ المحمولِ على الموضوعِ، ومنَ التأكيدِ بأنواعٍ من التأكيد، أوْ بنوعٍ واحدٍ حَسْبَ مساقِ الجملةِ، ومنَ الاستفهاماتِ الإنكاريّةِ وغيرِ ذلكَ، ممّا يتضمَّنُ أعلى أنواعِ الدّلالةِ التّابعَةِ. إنّكَ تجدُ الآيةَ أو جزءاً منَ الآيةِ أو الجملةِ أو القِصّةِ تأتي في مساقٍ على وجهٍ في بعضِ السورِ، وتأتي على وجهٍ آخرَ في سورٍ أُخرى، وتأتي على وجهٍ ثالثٍ في موضوعٍ آخرَ، وهكذا لا تجدُ تعبيراً حُوِّلَ عنْ وضعهِ الأصليِّ، كتقديمِ الخبرِ على المبتدإ، وتأكيدِ الخبرِ والاكتفاءِ بذكرِ البعضِ عنِ البعضِ الآخرِ، ممّا يُذْكَرُ عادةً، إلاّ وجدتَ لذلكَ نكتةً بلاغيّةً قائمةً على معنى يخدمُ المعاني المطلَقَةَ التي تتضمنها الألفاظُ والعباراتُ في الآيةِ.

الكلامُ في اللّغةِ العربيّةِ ألفاظٌ دالّةٌ على معانٍ، سواء من حيثُ النظرةُ إلى المفرداتِ في تراكيبها، أوْ من حيثُ التراكيبُ جُمْلَةً.

أمّا من حيثُ التصرّفُ في المفرداتِ وهي في تراكيبها، أو التصرّفُ في التراكيبِ، فإنّ القرآنَ سائرٌ فيها على معهودِ العربِ الذي نزلَ بلسانهم. ومع إعجازه للعربِ فلمْ يحصُلْ فيهِ العدولُ عنِ العُرْفِ المستمرّ.

وواقعُهُ من هذهِ الجهةِ هوَ عينُ واقعِ معهودِ العرب في ذلكَ، وبالرّجوعِ إلى واقعِ معهودِ العربِ نجدُ أنّ العرَبَ لا ترى الألفاظَ حتميّةَ الالتزام حينَ يكون المقصودُ المحافظةَ على معنى التراكيبِ وإنْ كانتْ تراعيها، وكذلكَ لا ترى جوازَ العدولِ منَ الألفاظِ بحالٍ منَ الأحوالِ بلْ تُوجِبُها حيثُ يكونُ المقصودُ أداءَ المعاني التي تقتضي الدقّة في أدائها التزامَ اللفظِ الذي يكونُ أداؤها بهِ أكملَ وأدَقّ، فليسَ أحَدُ الأمرين عندهم بملتزم، بل تُبنى المعاني على التركيبِ وحدَهُ معَ عدمِ الالتزامِ بالألفاظِ، وقد تُبْنى المعاني على الألفاظِ في التركيبِ عندَ العربِ كاستغنائهمْ ببعضِ الألفاظِ عمّا يرادفُها، أو يُقاربُها إذا دلّ المعنى المقصودُ على استقامتِهِ؛ فقد حكى ابنُ جني عن عيسى بن عمرَ قالَ: سمعتُ ذا أكرمة ينشدُ:

وظَاهِر لها مِنْ يابسِ الشختِ واسْتَعِنْ عليها الصّبا واجْعَلْ يَدَيْكَ لها سترا

فقلتُ أنشدْتَني من «بائس» فقال: «يابس وبائس واحدٌ». وعن أحمدَ بن يحيى قال: أنشدني ابنُ الأعرابي قال:

وَمَوْضِعِ زيرٍ لا أُريدُ مَبيتَهُ كأنّي بهِ مِنْ شِدّةِ الروع آنس

فقالَ لهُ شيخٌ من أصحابهِ: ليسَ هكذا أنشدتني بل قلتُ «وموضع ضيق»، فقالَ: سبحانَ الله! أصْبَحْنا من كذا وكذا، ولا تعلمُ أنّ «الزيرَ والضيق» واحدٌ. وقد حصلَ ذلكَ في القرآن، كما حصلَ بالاستغناءِ ببعضِ الألفاظِ عمّا يرادفُها أو يُقارِبُها كالقراءاتِ في القرآن:

﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ «ملك يوم الدين»، ﴿وَمَا يَخۡدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ﴾ وما يُخادعونَ إلاّ أنْفُسَهُمْ.

ومنْ شأنِ العربِ الالتزامُ بالألفاظِ بعينها حينَ يكونُ هنالكَ قصْدٌ من التعبيرِ بها، كأن يُروى أن أحدَ الرواة حين أنشد:

لَعَمْرُكَ مَا دَهْرِي بِتَأبِينِ مالكٍ ولا جزعٍ مِمّا أصابَ فَأوْجَعَا

فوضع كلمة «هالك» بدل مالك فغضب وقال: الرواية «مالك» وليس «بهالك» والمرثيّ «مالك» لا مُطْلَقُ شخصٍ هالكٍ.

والقرآنُ الكريم وردتْ فيهِ ألفاظٌ ملتزمةٌ لا يمكنُ أن يُؤدّى المعنى بدونها فقولهُ تعالى: ﴿تِلۡكَ إِذٗا قِسۡمَةٞ ضِيزَىٰٓ﴾[1] فكلمةُ «ضيزى» هنا لا يُمكنُ أنْ تُؤدّي معناها أيّةُ كلمةٍ مرادفةٍ أو مقاربةٍ، فلا «قسمةٌ ظالمةٌ» ولا «جائرة» بقادرةٍ على تأديّةِ المعنى ذاتهِ. ومن أجلِ ذلكَ رُوعيَ لَفْظُها في التركيبِ محافظةً على المعنى. هذا منْ حيثُ المحافظةُ على التعبير باللّفظِ الخاصّ أو عدمِ المحافظةِ.

أمّا من حيثُ المحافظةُ على المعنى الإفراديّ بتبيانهِ أوْ عدمِ المحافظةِ فإنّ من معهودِ العربِ أنْ يكونَ الاعتناءُ بالمعاني المبثوثةِ في الخطابِ هوَ المقصود

(١) سورة النجم، الآية: ٢٢.

الأعظمَ بناءً على أنّ عناية العربِ كانت بالمعاني، وإنما أُصلحتِ الألفاظُ من أجلِها.

ولكنْ إذا كانَ مقصودُ الجملةِ المعنى الإفراديّ فيجبُ أنْ تُوجَّهَ العنايةُ إلى معاني المفرداتِ معَ الهيئةِ الاجتماعيّةِ للجملةِ، وإذا كانَ مقصودُ الجملةِ المعنى التركيبي فيُكتفَى بالمعنى الإفراديّ لئَلا يَفْسُدَ على القارىءِ فَهْمُ المعنى التركيبيّ للجملةِ. وقد جاءَ القرآنُ الكريمُ على هذا المعهودِ وسارَ عليهِ في مُخْتَلَفِ الآياتِ ولذلكَ قالَ عمرُ بنُ الخطّابِ حينَ سُئِلَ عن معنى قولهِ تعالى: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾[1] نُهِينا عنِ التكلّفِ والتعمّقِ، أي في المعنى الإفراديّ. وفي مثلِ هذهِ الجملةِ يُرادُ المعنى التركيبيّ، ولكنْ إذا كانَ المعنى الإفراديّ يتوقّفُ عليهِ المعنى التركيبيّ، فيجبُ بذلُ العنايةِ للمعنى الإفراديّ.

ولهذا نجدُ عمرَ بنَ الخطّابِ نفسَهُ سألَ وهو على المنبرِ عن المعنى الإفرادي لكلِمَةِ «التخوّفِ» حينَ قرأ ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾[2] فقالَ رجلٌ من هذيل: التخَوّفُ عندنا التَّنَقّص وأنشدهُ:

تـخـوّفَ الـرِّجْـلُ تـامـكـاً قَـرَداً كـما تَـخَـوّف عُـودَ النّبعةِ السَّفَن

التامكُ: المُرْتَفعُ من السّنام.

القَرَدُ: المتلبد بعضُه على بعض.

والسّفَنُ: المِبْرَد.

أيْ أنّ الرِّجْلَ في أثناءِ السّيرِ تُنقِصُ النّاقَةَ وتبردُ ظَهَرها كما يُنقِصُ المبردُ الخَشَبَ.

وحينَ أنشدَ الهُذيليّ بيتَ الشّعر وفسّرَ لعُمَرَ التَّخوّفَ، قالَ عُمَرُ: «يا أيّها النّاسُ. تمسّكُوا بديوانِ شِعْرِكُمْ في جاهلِيّتِكُمْ فإنْ فيهِ تَفْسيرَ كِتابكمْ». وأتى أعرابيّ إلى ابنِ عباس فقالَ:

(١) سورة عبس، الآية: ٣١.
(٢) سورة النحل، الآية: ٤٧.

تـخـوفـنـي مـالـي أخٌ لـي ظَـالِـمٌ فلا تَخْذُلني اليومَ يا خيرَ مَنْ بقي

قالَ: نَعَمْ الله أكبر «أوَ يأخُذَهُمْ على تخوّفٍ» أي تَنَقّصٍ مِنْ خِيارِهِمْ.

وفوقَ ذلكَ كانَ القرآنُ يراعي عندَ الكلامِ تعبيراتٍ يُقصَدُ منها مراعاةُ الأدب العالي، فإنّهُ أتى بالنداءِ من الله تعالى للعبادِ ومن العبادِ لله تعالى، إمّا حكايةً وإمّا تعليماً.

فحينَ أتى النداءُ منَ الله للعبادِ جاءَ بحرفِ النداءِ المُقتضي للبُعْدِ ثابتاً غير محذوفٍ، ليُشْعِرَ العبدَ بالبُعْدِ كقولهِ تعالى:

﴿يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ أَرۡضِي وَٰسِعَةٌ﴾[١] يا أيّها الناسُ، يا أيّها الذينَ آمنُوا. هذا بالنسبةِ لنداءِ الله. أمّا بالنسبةِ لنداءِ العبادِ لله فقد أتى بالنداء مجرّداً منَ الياءِ كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذۡنَآ إِن نَّسِينَآ﴾[٢] ﴿رَّبَّنَآ إِنَّنَا سَمِعۡنَا مُنَادِيٗا يُنَادِي لِلۡإِيمَٰنِ﴾[٣].

قالَ عيسى ابنُ مريمَ: ﴿ٱللَّهُمَّ رَبَّنَآ أَنزِلۡ عَلَيۡنَا مَآئِدَةٗ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾[٤] فهذهِ كُلّها مجَرّدَةٌ منَ الياءِ المشْعِرَةِ بالبعدِ، لِيَشْعُرَ العبدُ أنّ الله قريبٌ منهُ. ولأنّ الياءَ تُفيدُ التنبيهَ، والعبدُ بحاجةٍ للتنبيهِ عندَ النداءِ. والله سبحانهُ وتعالى لا يحتاجُ لذلكَ.

وهناكَ عنايةٌ بالعباراتِ التي ترْمي لمراعاةِ الأدَبِ العالي جاءَتْ في القرآنِ بالكنايةِ بدَلَ التّصريحِ في الأمورِ التي يُسْتَحَى منْ ذِكْرِها والتصريح بها، كما كنى عن الجِماعِ باللّباسِ والمباشرةِ في قوله تعالى: ﴿هُنَّ لِبَاسٞ لَّكُمۡ وَأَنتُمۡ لِبَاسٞ لَّهُنَّۗ﴾[٥] وقولُهُ تَعالَى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمۡ عَٰكِفُونَ فِي ٱلۡمَسَٰجِدِۗ﴾[٦] كَنّى عنْ قضاءِ الحاجةِ بقولِهِ: ﴿كَانَا يَأۡكُلَانِ ٱلطَّعَامَۗ﴾[٧].

(١) سورة العنكبوت، الآية: ٥٦.
(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٨٦.
(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٩٣.
(٤) سورة المائدة، الآية: ١١٤.
(٥) سورة البقرة، الآية: ١٨٧.
(٦) سورة البقرة، الآية: ١٨٧.
(٧) سورة المائدة، الآية: ٧٥.

وهناكَ تعابيرُ قائمةٌ على الالتفاتِ الذي يُنْبِئُ عنْ أدَبِ الإقبالِ منْ الغَيْبَةِ إلى الحضورِ إذا كانَ مُقْتضى الحالِ يسْتدعيهِ، كقولهِ تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾[١] ثم عَدَلَ عَنِ الغَيْبَةِ إلى الخِطَابِ فقالَ: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ وكقولهِ تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ﴾[٢].

فعدلَ عنِ الخطابِ إلى الغَيْبَةِ. وقولُهُ تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ۝١ أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ﴾[٣] فجرى العتابُ على حالٍ بأُسلوبِ الغَيْبَةِ، معَ أنّ الآيةَ نَزَلَتْ عليهِ، في ذلك الموضوع، ثمّ انتقلَ إلى الخطابِ فقالَ تعالى: ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ﴾[٤] فهذا العدولُ منَ الخطابِ إلى الغَيْبَةِ، ومنَ الغَيْبَةِ إلى الخطابِ قائمٌ على الأدبِ العالي، لِما في الخطابِ بعدَ الغيبةِ منْ تَقْويَةٍ للمعنى الثاني أو تخفيفٍ للمعنى الأوّلِ على النّفسِ حينَ إلقائها. ألا ترى في الشكرِ لله والثناءِ عليهِ، فَقَدْ كانَ الأدبُ يقتضي الغَيْبَةَ، وحينَ العبادةِ وإظْهارِ الضعفِ كانَ الخطابُ أليَقَ بأدبِ الخطابِ ولعلّ العتابَ أخفّ على المعاتَبِ بلفظِ الغيبةِ، والاستفهامُ أليقُ بهِ أنْ يكونَ منْ مُخاطَبٍ. ومن ذلكَ أيضاً ما عَلّمَنا الله تعالى في تَرْكِ التنصيصِ على نسبةِ الشرّ إليهِ تعالى، وإن كانَ هوَ الخالقَ لكلِّ شيء: «بِيَدِكَ الخيرُ» واكتفى بذلكَ واستغنى بها عن ذكْرِ الشّرّ فلم يقلْ «بيدكَ الشر» وقد جاءَ ذلكَ بعدَ قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[٥].

معَ أنّ السّياقَ يقتضي أن يقولَ: «وبيدكَ الشرّ» لأن ما نصّ على فعلِ الله لهُ خيرٌ وشرّ، باعتبارِ إطلاقِ الإنسانِ؛ فإتيانُ المُلكِ وعِزّةُ الشّخصِ هيَ خيرٌ بالنّسبةِ

(١) سورة الفاتحة، الآيات: ٢ ـ ٤.
(٢) سورة يونس، الآية: ٢٢.
(٣) سورة عبس، الآيتان: ١ و٢.
(٤) سورة عبس، الآية: ٣.
(٥) سورة آل عمران، الآية: ٢٦.

للإنسانِ، ونَزْعُ الملكِ وذلّةُ الشّخصِ هيَ شرّ للإنسانِ. وقدْ نَسَبَها الله لنفسِهِ بأنّهُ هو الذي فَعَلَها. وقالَ في ختام الآيةِ ﴿إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[١] وهذا القولُ يشملُ الشّرّ كما يشملُ الخيرَ. ومعَ ذلكَ قال: «بيدكَ الخيرُ» واكتفى بذلكَ عنِ الشرّ، تَعْلِيماً لنا بأنْ نَتَأدّبَ بأدَبِ الخطابِ. ويقصِدُ بذلكَ كلّهِ مراعاةَ الأدبِ العالي، وهوَ من معهودِ العربِ في كلامِهِمْ. وقدْ وَرَدَ في الشّعرِ والخطبِ. وهكذا يمضي القرآنُ في ألفاظهِ وعباراتِهِ، على اللفظِ العربيّ وعباراته ومعهودهِ في الكلامِ، لا يخرجُ عن ذلكَ شَعْرَةً، ويحيطُ بكلِّ ما هو في أعلى مرْتبةٍ من بليغِ القولِ، ممّا سارَ العربُ عليهِ. فواقعُهُ أنّهُ عربيّ محْضٌ ولا علاقَةَ لهُ بما هوَ أعْجميّ. فكانَ حتماً على كلِّ منْ أرادَ تَفَهّمَ القرآنِ أن يأتيه من هذهِ الجهةِ.

ولا سبيلَ إلى فَهْمِهِ من غيرها، ولذلكَ كانَ الواجبُ أن يُفَسّرَ القُرآنُ من حيثُ ألفاظُهُ وعباراتُهُ، ومن حيثُ مدلولاتُ الألفاظِ والعباراتِ. مفرداتٌ وتراكيبُ في اللغةِ العربيّةِ فَقَطْ.

فما تُرْشِدُ إليهِ اللغةُ العربيّةُ وما يقْتضيهِ مَعْهودُها يُفَسّرُ بهِ القرآنُ، ولا يجوزُ أنْ يُفَسّرَ منْ هذهِ النّاحِيةِ إلاّ بما تقتضيهِ اللغةُ العربيّةُ لا غير. وطريقُ ذلكَ النّقلُ الموثوقُ بهِ منْ طريقِ الرّوايةِ التي يرْويها الثّقةُ الضابطُ كما يقولُ عن «فصحاء العربِ الخالصةِ عربيّتُهُمْ». وبناءً على ذلكَ فتفسيرُ المفرداتِ والتراكيبِ، ألفاظاً وعباراتٍ، محصورٌ في اللغةِ العربيّةِ وحدها ولا يجوزُ أنْ يُفَسّرَ بغيرِها مطلقاً. وهذا هوَ واقعُهُ منْ هذهِ الجهةِ.

أمّا واقعُهُ منْ حيثُ المعاني الشرعيّةِ كالصلاةِ والصّوم والأحكام الشرعيّةِ، كتحريم الربا وحلِّ البيعِ، والأفكارُ التي لها واقعٌ شرْعيّ، كالملائكةِ والشياطينِ فإنّ الثابتَ أنّ القرآنَ جاءَ في كثيرٍ منْ آياته مُجْمَلاً وجاءَ الرّسولُ وفَصّلَهُ. كما جاءَ عامّاً ولكنّ الرسولَ خَصّصَهُ، ومطلقاً فَقَيّدَهُ. وذكَرَ اللَّهُ فيهِ أنّ الرسولَ هو الذي يُبينهُ. قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[٢].

(١) سورة آل عمران، الآية: ٢٦.

(٢) سورة النحل، الآية: ٤٤.

فالقرآن منْ هذهِ الجهةِ يحتاجُ فَهْمُهُ إلى الاطّلاعِ على ما يُبَيّنُه الرسول من مفرداتِ القرآنِ وتراكيبهِ ومعانيها كلِّها، سواءٌ كانَ هذا البيانُ تخْصيصاً أو تقْييداً أَو تَفْصيلاً أو غَيْرَ ذلكَ.

ولذلكَ كانَ فَهْم القرآنِ مُتوقفاً على فَهْمِ السنّةِ المتعلّقةِ بالقرآن، أيْ أنّهُ مُتوقّفٌ عليها توقّفاً تامّاً لأنّها بيانٌ للقرآنِ حتى يعرفَ بواسطتها ما في القرآنِ منْ معانٍ وأحكامٍ وأفكارٍ.

ولهذا كانَ الاقتصارُ على فَهْمِ القرآنِ فَهْماً كامِلاً لا يكفي فيهِ الاقتصارُ على اللغةِ العربيّةِ بلْ لا بدّ أنْ يكونَ وَفوقَ معرفَةِ اللغةِ العربيّةِ، معرفةُ السنّة، وإنّ كانَتِ اللغةُ العربيّةُ وحدها هيَ التي يُرْجَعُ لها لِفَهْمِ مدلولاتِ المفرداتِ والتراكيبِ، من حيثُ ألفاظُها وعباراتُها.

ولكي نَفْهَمَ القرآنَ كلّهُ فلا بدّ منْ جعلِ السنّةِ واللغةِ العربيّةِ أمْرينِ حتميّينِ، ومنَ المُحتّم أيضاً أنْ يسيراً معاً لفَهْمِ القرآنِ، وأنْ يتوفّرا لمَنْ يريدُ أنْ يفسّرَ القرآنَ. أمّا القصَصُ الواردةُ فيهِ عنِ الأنبياء والرّسلِ والحوادِثِ التي قصّها عنِ الأممِ الغابرةِ فيتوقّفُ أمْرُها على الحديثِ، إنْ وَرَدَ فيها حديثٌ، وإلاّ اقتصرَ فيها على ما وَرَدَ عنها في القرآنِ.

ولا يصحّ أنْ تُعْرَفَ عنْ غيرِ هذينِ الطّريقينِ لأنّ اللَّهَ أمَرَنا بالرجوعِ إلى الرّسولِ ﷺ، وبيّنَ لنا أنّ الرسولَ هوَ الذي يحقّ لهُ أنْ يُبَيّنَ القرآنَ، ولم يأمرْنا بالرجوعِ إلى غيرهِ. فلا يجوزُ أن نرجعَ إلى الإسرائيليّاتِ وما شاكَلَهَا لِفَهْمِ قِصَصِ القرآنِ وأخْبارِ الأمَمِ الماضيةِ. وليسَ الموضوعُ شَرْحَ قِصّةٍ حتى يُقال: إنَّ هذا مصْدَرٌ أوْسَعُ، على فرْضِ صِدْقِهِ، وإنما الموضوعُ شرْحُ نصوصٍ مُعَيّنَةٍ نعْتقِد أنها كلامُ ربِّ العالمينَ؛ فيجبُ الوقوفُ عندَ مدلولاتِ هذه النّصوصِ من حيثُ اللغةُ التي جاءَتْ بها، ومنْ حيثُ الاصطلاحُ الشرعيّ من صاحبِ الاصطلاحِ؛ وهوَ الرسولُ الذي قالَ اللهُ عنهُ: إنّ القرآنُ أُنْزِلَ عليه ليُبيّنهُ للناسِ. ومن هنا يجبُ أنْ يُنفى من التفسيرِ كلّ قولٍ جاءَ عن طريقِ الإسرائيليّاتِ، أوْ كُتُبِ التّاريخِ

وغيرِها. ويكونُ منَ الافتراءِ على اللَّهِ أنْ نزعمَ أنّ هذهِ المعاني هيَ كلامُ اللَّهِ ولا يوجدُ دليلٌ أو رائحةُ دليلٍ أنّ لها علاقةً بمعاني كلامِ الله.

وأمّا ما يزعمُهُ الكثيرُ منَ النّاسِ قديماً وحديثاً من أنّ القرآنَ يحوي العلومَ والصّناعاتِ والاختراعاتِ وأمثالها، حتى أضافوا لَهُ كلّ عِلْمٍ مذكورٍ للمُتَقَدّمينَ والمُتأخّرينَ منْ علُومِ الطبيعيّاتِ والكيمياءِ والمنطقِ وغيرِ ذلكَ، فلا أصْلَ لهُ.

وواقِعُ القرآنِ يكذّبهُمْ، لأنّهُ لمْ يقْصِد بِهِ تقريراً لشيءٍ ممّا زعموا. وكلَ آياتهِ أفكارٌ للدّلالةِ على عَظَمَةِ اللَّهِ وأحْكامٌ لمعالجةِ أعْمالِ عبادِ اللَّهِ.

وأمّا ما حدثَ منَ العلوم. فلمْ تَرِدْ بهِ آيةٌ ولا جُزْءُ آيةٍ فيها أدنى دلالةٍ على أن أي علْم مِنَ العُلوم وما وَرَدَ فيهِ ممّا يمكنُ أنْ ينْطَبِقَ على نظريّاتٍ أو حقائقَ علميّةٍ كآيةِ ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا﴾[1] الآية... فإنها جاءَتْ للدّلالةِ على قُدْرَةِ الله لا لإثباتِ النواحي العلميّةِ. وأمّا قولُهُ تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[2] فالمُرادُ منها لِكُلِّ شيءٍ من التكاليف والتعبّدِ وما يَتعلّقُ بذلكَ؛ بدليل نَصِّ الآية. فإنّها تتعلّقُ بموضوع التكليفِ الذي بلّغَهُ الرسولُ للنّاسِ. ونَصّ الآيةِ:

﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِى كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾[3].

فكونُ الله جاءَ بالرّسولِ شهيداً على أُمّتهِ، يعني شَهِيداً عليها بما بَلّغها. وكونهُ نَزّلَ القرآنَ لِيُبَيّنَ ـ أي القرآن ـ كُلّ شيءٍ يكونُ هدىً ورحمةً وبُشرى للْمُسْلِمِينَ، يُحتّمُ أنّ الشيءَ المقصودَ لا يتعلّق بعِلْم الطبيعةِ أوِ المنطقِ أوِ الجغرافيا أوْ غيرِ ذلكَ. بلْ هوَ شيءٌ يتعلّقُ بالرّسالةِ؛ أي أنّ الكتَاب تبيانٌ للأحكامِ والتعبّدِ والعقائدِ، وهدىً يهدي النّاسَ ورحمةٌ لهمْ، يُنقذهُمْ منَ الضّلالِ، وبشرى

(١) سورة الروم، الآية: ٤٨.
(٢) سورة النحل، الآية: ٨٩.
(٣) سورة النحل، الآية: ٨٩.

للمسلمينَ بالجَنّةِ ورضوانِ اللَّهِ، ولا علاقةَ لغيرِ الدّينِ وتكاليفِهِ بشيءٍ منْ ذلكَ.

فيتعيّنُ أنْ يكونَ معنى قولِهِ «تِبْياناً لكُلِّ شيءٍ» أُمورَ الإسلامِ.

وأمّا قولُهُ تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾[١] فالمرادُ بـ «الكتاب» اللَّوْحُ المَحْفُوظُ، وهوَ كنايةٌ عنْ عِلْمِ اللَّهِ تعالى. وكلمةُ «كتاب» من الألفاظِ المُشتركةِ يُفَسّرُها التركيبُ الذي وَرَدَتْ فيهِ، فحينَ يقولُ اللَّهُ: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾[٢] يرادُ بهِ القرآنُ. وحينَ يقولُ: ﴿مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ﴾[٣] يَقْصِدُ بهِ الكتابةَ، ولكنْ حينَ يقولُ: ﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾[٤] أو ﴿كَانَ ذَٰلِكَ فِى ٱلْكِتَٰبِ مَسْطُورًا﴾[٥] أو ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ﴾[٦] أو ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ﴾ أو ﴿إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾[٧] أو ﴿كُلٌّ فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾[٨] أو ﴿وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ﴾[٩]، يَقْصِدُ بذلكَ كلّهِ عِلْمَ اللّهِ؛ فقولُهُ تعالى: ﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾[١٠] يَقْصِدُ اللّوْحَ المحفوظَ وهو كِنَايَةٌ عنْ عِلْمِ اللَّهِ، فهذا كلّهُ يدلّ على أنّهُ ليسَ المرادُ في هذهِ الآيةِ من كلمةِ الكتاب: «القرآن». بلِ المُرادُ اللوحُ المحفوظُ وهوَ كنايةٌ عنْ عِلْمِ الله نَفْسهِ.

فلا دلالَةَ في الآيةِ، إذاً، على أنّ القرآنَ يحوي العلومَ وأمثالَها. لأنّ مفرداته وتراكيبَهُ لا تدلّ عليها، ولأنّ الرسولَ لمْ يُبيّنْها، فلا علاقةَ لها بهِ. هذا هو واقعُ القرآنِ وهو يدلّ دَلالةً صريحةً واضحةً أنّهُ نصوصٌ عربيّةٌ جاءَ بها رسولُ الله مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، ولا تُفَسّرُ بِغيرِ اللغةِ العربيّةِ وسنّةِ رسولِهِ. أمّا تفسيرُهُ بالاستنادِ إلى دليلٍ شرعيٍّ وردَ في كيفيّةِ تفسيرِهِ فغيرُ واقعٍ ولا أصلَ لهُ مطلقاً.

(١) سورة الأنعام، الآية: ٣٨.
(٢) سورة البقرة، الآية: ٢.
(٣) سورة الشورى، الآية: ٥٢.
(٤) سورة الرعد، الآية: ٣٩.
(٥) سورة الإسراء، الآية: ٥٨.
(٦) سورة الأنعام، الآية: ٣٨.
(٧) سورة النمل، الآية: ٧٥.
(٨) سورة هود، الآية: ٦.
(٩) سورة فاطر، الآية: ١١.
(١٠) سورة الرعد، الآية: ٣٩.

إنّ القرآنَ نفْسَهُ لمْ يُبيّنْ كيفَ تُفَسّرُ آياتُهُ، ولم يصحّ عنِ الرسولِ بيانٌ لِكَيْفَيّةٍ مُعيّنَةٍ للتفسيرِ.

وأمّا تفسيرُ الصّحابةِ رضوانُ الله عليهِمْ فإنْ كانَ مُسْتَنداً إلى سببِ النّزولِ فهوَ منْ قبيلِ الحديثِ الموقوفِ، لا منْ قَبيلِ التفسيرِ، وإنْ كانَ منْ قبيلِ الشّرْحِ والبيانِ، فقد اختلفُوا في الآياتِ ولم يحْصُلْ إجماعٌ منهمْ على كيفِيّةٍ مُعيّنَةٍ للتفسيرِ. ومنهمْ مَنْ كانَ يأخذ مِنْ أهْلِ الكتابِ بعْضَ الإسرائيليّاتِ ويرويها عنهُ التّابعونَ، ومنهمْ مَنْ كانَ يرفُضُ أخْذها.

ولكنّهُمْ جميعاً كانوا يفهمونَ القرآن بما يعرِفُونَهُ منَ اللّغةِ العربيّةِ، وبما يعرفونَ منْ سنّةِ رسولِ اللَّهِ قولاً وفعلاً وسكوتاً ووصفاً بخَلْقِ وخُلُقِ رسولِ اللَّهِ وذلكَ مشهورٌ عنهم جميعاً. ومَنْ كانَ يتحرّجُ عن تفسيرِ بعضِ الكلماتِ أوِ الآياتِ فقدْ كانَ تحرّجُهُ للوثوقِ منَ المعنى لا على ما وَرَدَ به النصّ حتى لا يفتيَ إلا بعدَ علمٍ موثوقٍ. ولكنّ ذلكَ لا يُسَمّى إجماعاً لأنّهُ لا يَكْشِفُ عنْ دليلٍ منَ الرسولِ. فبيانه، كما قلنا، سُنّةٌ لا تفسيرٌ.

ولمّا كانَ الصحابةُ هم أقربَ النّاسِ إلى الصّوابِ في تفسيرِ القرآنِ، لمعرفتِهم العميقةِ بأسرارِ اللغةِ العربيّةِ ومُلازَمتِهِمْ للنبيّ الذي أُنْزِلَ عليه القرآنُ، اتفقوا على جَعْلِ اللغةِ العربيّةِ والشّعرِ الجاهليّ والخُطَبِ الجاهليّةِ وغيرِها الأدواتِ الوحيدةَ لِفَهْمِ مفرداتِ القرآنِ وتراكيبِهِ.

وفي وقوفِهِمْ عندَ حدِّ ما وَرَدَ عنِ الرّسولِ، وإطلاقِ عقلِهِمْ في فَهْمِ القرآنِ خيرُ طريقةٍ تُتّبَعُ ويُقْتَدَى بها في فَهْمِ القرآنِ؛ ولذلكَ فإنّا نرى أنّ طريقةَ تفسيرِهِ لا تتعدّى اتّخاذَ اللغةِ العربيّةِ، والسنّةِ النبويّةِ الأداةَ الوحيدةَ لِفَهْمِ القرآنِ وتفسيرِهِ، منْ حيثُ مفرداته وتراكيبُهُ، ومن حيثُ المعاني الشرعيّة والأفكارُ التي لها واقِعٌ شرعيّ. كما نرى أنْ يُطْلَقَ للعَقْلِ فَهْمُ النّصوصِ بقدرِ ما يدلّ عليهِ كلامُ العربِ ومعهودُ تصرّفِهِمْ في القولِ، وبما تدلّ عليهِ الألفاظُ منَ المعاني الشّرْعِيّةِ الواردةِ بنصٍّ شرعيٍّ منْ قرآنٍ أو سُنّةٍ غيرِ مُقيّدٍ بما فَهِمَ الأوّلونَ السابقونَ، لا العلماءُ ولا

التّابعونَ حتى ولا الصّحابةُ، نشأتِ اجتهاداتٌ قد تُخطِىءُ وتصيبُ. وربما أرْشَدَ العقلُ إلى فَهْم آيةٍ كانَ لها واقعٌ للمفسر من خلالِ كثرةِ مطالعاتِهِ للعربيّةِ والشريعةِ، أو ظَهرَ منْ تجدّد الأشياء وتقدّم الأشكالِ المدنيّةِ والوقائعِ والحوادثِ؛ فبإطلاقِ العقْلِ بالفَهْمِ لا بالوضع يحْصُلُ الإبداعُ في التفسيرِ وذلكَ في حُدُودِ ما تقتضيهِ كلمةُ التفسيرِ من الحمايةِ والصّوْنِ منَ الوقوعِ في ضلالِ الوضعِ لمعانٍ لا تمتّ إلى النّصّ بِصِلَةٍ منَ الصّلاتِ، وهذا الانطلاَقُ في الفَهْمِ وإطلاَقِ العنانِ للعقلِ بأقصى ما يَفْهَمُهُ منَ النصّ دونَ التقيّدِ بفهمِ أيّ إنسانٍ ما عدا النبيّ ﷺ يُحتِّمُ إبعادَ الإسرائِيليّاتِ كلِّها ويُوجِبُ الاقتصارَ في القصَصِ على ما وَرَدَ به القرآنُ عنْها، يُضَافُ لذلكَ إبعادُ ما يزعمونَ منْ علومٍ تضمّنها القرآنُ. وهنا يجبُ الوقوفُ لننظر في ما تَعنيهِ تراكيبُ القرآنِ منَ الآياتِ الباحثةِ في الكونِ، وما قُصِدَ منها منْ بيانِ عَظَمَةِ الله.

هذهِ هيَ طريقةُ تفسيرِ القرآنِ التي يجب أنْ يلتزمَها المفسّرُ وأن يقوم بأعبائِها مَنْ يريدُ تفسيرَ القرآنِ الكريمِ.

عِلم الحَدِيث

هوَ علمٌ بالقوانينِ التي تُعْرَفُ بها أحْوالُ السّنَدِ والمَتْنِ؛ وغايتُهُ معرِفَةُ الحديثِ الصّحيحِ من غيرِهِ، وينقسِمُ إلى قسمينِ:

علم الحديثِ الخاصِّ بالرّوايةِ.

وعلم الحديثِ الخاصِّ بالدّرايةِ.

أمّا الخاصّ بالروايةِ فيشتملُ على نَقْلِ أقوالِ النبيّ ﷺ، وأفعالهِ وتقريراتِهِ وصفاتهِ وروايتها وضبطِها وتحريرِ ألفاظِها، وأمْا الخاصّ بالدّارايةِ فيعرفُ منهُ حقيقةُ الرّوايةِ وشروطُها وأنواعُها وأحكامُها وحالُ الرّواةِ وشُرُوطُهُمْ وأصْنافُ المروياتِ وما يتعلّقُ بها. وتشملُ الدرايةُ معرفةَ المعنى الذي تضمّنَهُ الحديثُ من حيثُ مناقضتُهُ للنصِّ القطعيّ.

الحَدِيث

ينبغي الوقوفُ على معاني الألفاظِ التي تدورُ بينَ المُحدّثينَ؛ وهيَ الحديثُ والأثَرُ والسنّةُ، هذا منْ حيثُ الإطلاقُ العامّ والمَتْنُ والسّنَدُ والمُسْتَنَدُ والمستنِدُ «بكسر النون» من ناحيةِ ألفاظِ الحديثِ وروايتهِ. والمُحدِّث من ناحيةِ الرواةِ. أمّا بيانُ معاني هذه الألفاظِ في اصطلاحِ الحديثِ فهو:

١ ـ **الحديث**: ما أُضيفَ إلى النبيّ ﷺ من أقوالٍ أوْ فعلٍ أو تقريرٍ أو وصْفٍ

خَلْقيٍّ ـ بفتح الخاء ـ أي بالخلقةِ يكونُ عليهِ الصلاة والسلامُ ليسَ بالطويل ولا بالقصيرِ، أو خُلُقيّ ـ بضم الخاء ـ أي مُتَعَلّقٍ بالخُلُقِ لكونِهِ ﷺ لا يُواجهُ أحداً بمكروهٍ. والخبرُ والسّنّةُ لا يتعدّيانِ هذا المعنى نفسهُ، فهما لفظانِ مرادفانِ للفظِ الحديثِ، وكلّها أي الحديث والخبرُ والسنّةُ بمعنى واحدٍ. وأمّا الأثرُ فهو الحديثُ الموقوفُ على الصّحابةِ رضي الله عنهم.

٢ ـ **المتن**: ما تنتهي إليه غايةُ السّنَدِ منَ الكلامِ. والسَّنَدُ هوَ الطريقُ الموصلَةُ إلى المتنِ، أي الرجالُ المُوصِلُونَ إليهِ، والإسنادُ رَفْعُ الحديثِ لقائِلِهِ. والمُسْتَنَدُ ـ بفتح النون ـ ما اتّصَلَ سَنَدُهُ من أوّلِهِ إلى مُنتهاهُ ولو كانَ موقوفاً.

ويُطلَقُ المسْنَدُ أيضاً على الكتابِ الذي جمعَ مرويّاتِ الصّحابةِ، أمّا المسْنِد ـ بكسر النون ـ فهو راوي الحديثِ بإسنادِهِ.

٣ ـ **المحدِّث**: مَنْ يحملُ الحديثَ ويعتني بهِ روايةً ودرايةً.

رِواية الحَدِيثِ وَأقسامه

تجوزُ روايةُ الحديثِ بالمعنى، لأنّ التعبّدَ بمعناهُ لا بألفاظِهِ. والوحيَ معنى الحديثِ لا ألفاظهُ.

ينقسمُ الخبرُ المرادفُ للحديثِ والسنّةِ باعتبارِ طُرقِ الخبرِ إلى متواترٍ و«آحادٍ».

المتواترُ ما جمعَ أموراً أربعةً:

١ ـ أنْ يكونَ العددُ أكثرَ من خمسة.

٢ ـ أنْ يكونَ تواطُؤُهُمْ على الكذبِ مستحيلاً.

٣ ـ أنْ يرْوُوا ذلكَ عنْ مِثْلِهِمْ منَ الابتداءِ إلى الانتهاءِ.

٤ ـ أنْ يكونَ مُسْتَنَدُ انتهائِهِمْ إلى الحسِّ، لأنّ العقلَ الصرفَ يمكنُ أنْ يُخْطِىءَ وإذا لم يكنْ مستنداً إلى الحسِّ فلا يُفيدُ اليقينَ.

خبر الآحَاد

ينقسمُ منْ حيثُ عددُ الرّواةِ إلى ثلاثةِ أقسام:

١ ـ **الغريب**: الرّاوي الذي ينفردُ بروايتِهِ.

٢ ـ **العزيز**: ما رواهُ أكثرُ من واحدٍ وأقلّ منْ أربعةٍ.

٣ ـ **المشهور**: ما زادَ نَقَلَتُهُ عن ثلاثةٍ، ولمْ يصِلْ إلى مستوى المتواتر.

والإسنادُ في خبرِ الآحادِ غريباً كانَ أو عزيزاً أو مشهوراً لهُ نهايةٌ، فإمّا أنْ ينتهي بإسنادهِ إلى النبي ﷺ، أو إلى الصّحابةِ، أو إلى التّابعينَ فيكونُ منْ حيثُ انتهاءُ السندِ ثلاثة أنواعٍ:

١ ـ **المرفوع**: وهوَ ما أُضيفَ إلى النبيّ ﷺ خاصّةً، قولاً أوْ فِعْلاً أو تقريراً أو وصفاً.

٢ ـ **الموقوف**: وهو المرويّ عنِ الصحابةِ قولاً وفعلاً، وهذا النوعُ لا تقومُ بهِ حجّةٌ لأنّ الله تعالى يقولُ: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[1].

٣ ـ **المقطوع**: وهو الموقوفُ عنِ التّابعينَ قولاً وفعلاً.

أقسام خبَر الآحاد

ينقسمُ خَبَرُ الآحادِ عندَ أهلِ الحديثِ منْ حيثُ قبولُهُ أو عدمُ قبولِهِ إلى أربعة أقسامٍ: صحيحٍ وحسنٍ وضعيفٍ وموثق.

١ ـ **الصحيح**: هو الحديثُ الذي يتصلُ إسنادُهُ بنقلِ العَدْلِ الضابطِ عنِ العدْلِ الضّابطِ إلى منتهاهُ، ولا يكونُ شاذّاً ولا مُعَلّلاً.

٢ ـ **الحسن**: هو ما عُرِفَ مَخْرَجُهُ، واشتهر رجالُهُ وعليهِ يدورُ أكثرُ الحديثِ،

(١) سورة الحشر، الآية: ٧.

وهو الذي يقبلُهُ أكثرُ العلماءِ، ويستعملُهُ أكثرُ الفُقهاءِ، أيْ أنْ لا يكونَ في إسنادِهِ مَن يتّهمُ بالكذبِ ولا يكونُ حديثاً شاذّاً.

٣ ـ **الضعيف**: هو الذي لمْ تجتمِعْ فيهِ صفاتُ الصّحيح ولا صفاتُ الحَسَنِ، ولا يحتجّ بهِ أبداً.

٤ ـ **الموثقُ**: أن يكونَ الراوي ثقةً، أي مأموناً منَ الكذبِ ولو لمْ يكنْ مُسلماً.

الحَديث المَردُود

١ ـ **المعلّق**: ما سَقَطَ منهُ راوٍ فأكثرُ، كأن يقول: قالَ رسولُ اللَّهِ ﷺ كذا أو فعلَ كذا.

٢ ـ **المعضل**: ما سقطَ منهُ اثنانِ فأكثرُ في موضعٍ أوْ مواضعَ.

٣ ـ **المنقطع**: ما سقطَ من رُواتِهِ راوٍ واحدٌ.

٤ ـ **المعلل**: ما كانَ فيهِ علّةٌ، وهو الحديثُ الذي اطلعَ فيهِ على علّةٍ تَقْدَحُ في صحّتهِ.

٥ ـ **المُنكَر**: ما انفردَ به الرّاوي غيرُ الثّقةِ.

٦ ـ **الموضوع**: وهوَ المُخْتَلَقُ ـ لا أصلَ لهُ بتاتاً ـ.

هذه طائفةٌ منْ أنواعِ الأحاديثِ المردودَةِ وما هيَ بكلِّ الأنواعِ، بل هناكَ أنواعٌ كثيرةٌ اكْتُفِيَ بذكرِ بعضها.

الحديث المرسل

وأما الحديثُ المرسلُ فهو ما سقطَ منه الصحابيُّ، كأنّ يقول التابعيُّ: قال رسول الله ﷺ كذا وفعلَ كذا أو فُعلَ بحضرتهِ كذا.

وقد اختلف المحدّثونَ والأصوليونَ والأئمةُ في الاحتجاج بالحديثِ

المرسلِ. فمنْهم مَنْ لا يحتجُّ بِهِ ويعتبرهُ كالحديثِ المنقطعِ مردوداً. ومنهمْ مَنْ يحتجّ به.

الفرق بين القرآن والحَدِيث القدسي

إنّ القرآنَ ما كانَ لفظُهُ ومعناهُ منْ عندِ الله بوحي جليّ. وأمّا الحديثُ القُدسيّ فهو المعنى المُلْهَمُ منَ الله في اليَقَظَةِ أو المنام؛ أمّا لفظُهُ فَمِنَ الرسولِ. والقرآنُ لفْظُهُ معجزٌ ومنزلٌ بواسطةِ جبريلَ سلامُ الله عليهِ.

والحديثُ القدسيّ بدونِ واسطةٍ، وغيرُ مُعْجزٍ.

ضَعف سَندِ الحَديث لا يقتضي رَدّه

فَمَنْ وجدَ حديثاً بإسنادٍ ضعيفٍ فعليهِ أنْ يقولَ إنّهُ ضعيفٌ بهذا السّنَدِ. ولا يحكمُ بضعفِ المتنِ مُطْلقاً من غيرِ تقييد. ولذلكَ لا يقْتضي ردّ الحديثِ؛ على أنّ هناكَ أحاديثَ لا تثبتُ منْ جهةِ الإسنادِ، ولكنْ لمّا تلقتْها العامّةُ عنِ العامّةِ اغتَنَوا بصِحّتِها عندهم عنْ طلبِ الإسنادِ. والأمثلةُ على ذلكَ كثيرةٌ كحديثِ «لا وصيّةَ لوارثٍ» وحديثِ «الديّةُ على العاقِلَةِ».

التـاريخ

ليسَ التاريخُ مصْدراً للنظامِ والفكرِ، بلْ يُؤخَذُ النظامُ من مصادرهِ الفكريّةِ لا مِنَ التاريخِ، فحينَ نريدُ أن نفهمَ النظامَ الشيوعيّ لا نأخذُهُ من تاريخِ روسيا، بلْ نأخُذُهُ من كتبِ المبدإِ الشيوعيّ نفسه، وحينَ نريدُ أن نعرفَ الفقهَ الفرنسيّ لا نأخذُهُ من تاريخِ فرنسا، بلْ من مصادرِ اللغةِ الفرنسيّة.

وهذا ينطبقُ على كلِّ نظامٍ أو قانونٍ.

وللتاريخِ ثلاثةُ مصادر:

أحدُها: الكتبُ التاريخيّةُ.

الثاني: الآثارُ.

الثالث: الرواية.

لمْ يكُنْ للمسلمينَ باعٌ في التاريخِ؛ تاريخِهِمْ أو تاريخ الأمم الأخرى، وإن كانتْ طريقتُهُمْ في كتابةِ التاريخِ هيَ الطريقة الصحيحة كروايةِ الخَبَرِ عَمَنْ شاهَدَهُ أو روايةِ الكتّابِ عَمّنْ روى الخبرَ عمّنْ شاهدهُ.

وفي تاريخِ الأمَمِ الأخرى اعتمدُوا على رواياتٍ ضعيفةٍ حُشِيَتْ بالأساطيرِ والقِصَصِ، وفي تاريخِ الإسلامِ لمْ يُدَقّقُوا في الرواية تدقيقَهُمْ في السّيرَةِ والحديثِ، واقتصرُوا على أخبارِ الخلفاء والرواةِ، ولمْ يُعْنَوا بأخبارِ المُجْتَمعِ

وأحوالِ النّاسِ. ولذلكَ لا يُعطي التاريخُ الإسلاميّ صورةً كاملةً عنِ المجتمعِ أوْ عنِ الدولةِ وإنما يمكِنُ أخْذُ هذهِ الصورةِ من كُتُبِ السيرةِ بَعْدَ تحقيقها. ومنَ كُتُبِ الحديثِ التي رُوِيَتْ فيها أخبارُ الصّحابةِ والتابعينَ.

والحقّ أنّ التاريخَ الإسلاميّ يحتاجُ إلى إعادةِ نظرٍ في تحقيقِ ما وردَ منْ حوادثَ في كُتُبِهِ، عن طريقِ التّحقيقِ في أمْرِ الرُّواةِ والمُستَنَداتِ، وفي الحوادِثِ نفسِها ومحاكمتِها على ضوءِ الوقائعِ والرواياتِ.

ولا أهميّةَ لِما حدثَ في غيرِ زمَنِ الصّحابةِ. أمّا ما حصلَ منْ الصحابةِ فإنّهُ موضِعُ البحثِ. لأنّ إجماعَ الصحابةِ دليلٌ شرعيّ. ولأنّ هنالكَ أحكاماً كثيرَةً تجدّدَتْ بتجدّدِ الحياةِ، وعُولِجَتْ مشاكلُ مِنَ الصحابةِ أنفسِهِمْ. فلا بُدّ منْ معرفَتِها من ناحيةٍ تشريعيّةٍ، فتاريخُ الصّحابةِ مادّةٌ منْ موادِّ التشريعِ.

إن كثيراً من شؤونِ الجِهادِ، ومعاملةِ أهلِ الذمّةِ، والخراجِ والعُشْرِ ومعرفةِ كونِ الأرضِ عُشريّةً أمْ خراجيّةً، أي أيها أُخِذَ صُلحاً وأيّها عَنْوَةً. والأمانِ والهدنَةِ، وأحكامِ الغنائمِ، والفيءِ وأرزاقِ الجُنْدِ، كلّها حوادثُ وأحكامٌ صارَتْ عمليّةً في الدولةِ، فلا بُدّ مِنْ معْرِفَتِها لاتخاذِ ما أجْمَعَ عليهِ الصّحابةُ، واعتبارِهِ دليلاً شرعيّاً يُحْتَجّ بهِ. ولا سيّما ما أجْمَعَ عليهِ الخلفاءُ الرّاشدونَ من تسْييرِ الحُكْمِ والإدارةِ والسياسةِ. فإنّهمْ خيْرُ مَنْ آتاهُ اللَّهُ عقليّةَ حُكْمٍ، وخيرُ مَنْ يَفْهَمُ تطبيقَ الأحكامِ في الدولةِ على الرعيّةِ، مسلمينَ كانوا أو ذمّيينَ. ولهذا فلا بُدّ من معرفة التاريخِ الإسلاميّ في عصْرِ الصّحابةِ.

نعم إنّ القرآن الكريم قصَّ علينا قِصصَ بعضِ الأنبياءِ، وحدّثنا عن بعضِ الأمم الأخرى، للعظةِ بالنسبةِ للإيمانِ ولطاعةِ الله وبيانِ عَاقبةِ مَنْ يعصيهِ، لا لنَتَّخِذَ مِنَ الأخطاءِ الشائعةِ ما يزعمهُ الكثيرونَ بأنّ للتاريخِ أهميّةً كبرى في نهضةِ الأمم. وبعضُهمْ يزعمُ بأنّ القرآن تاريخٌ، وهذا كذبٌ وافتراءٌ لسبَبَيْنِ مُهمَّينِ:

الأول: إنّ التاريخ من صُنعِ الإنسانِ وكَتَبَهُ الإنسان، وهذا الكتابُ الكريمُ منزّلٌ من عندِ الله العليِّ الحكيمِ على رسولِهِ الأمينِ محمد ﷺ.

الثاني: إنّ التاريخ فيهِ الخير والشرُّ، وفيهِ الأفكارُ الصحيحةُ والأفكارُ الفاسدة. أمّا القرآنُ المجِيدُ فلا يوجدُ فيه إلاّ الخيرُ، ولا يوجدُ فيهِ إلاّ الفكرُ الصحيح السليم.

والحقُّ يقالُ إنَّ التاريخَ لا يجوزُ أنْ يُتَّخَذَ أساساً لأيّة نهضةٍ، بلْ ولا لأيِّ بَحْثٍ في سُبُلُ النّهْضَةِ. والنّهضةُ لا تكونُ إلا بجعلِ الواقعِ الذي نعيشُهُ ونحياهُ موضعَ البَحْثِ لأنَّهُ محسوسٌ وملموسٌ، فيدرسُ حتى يُفْهَمَ، ثُمَّ يوضعُ لَهُ علاجٌ، إمّا مِنَ الشريعةِ إنْ كانَ مُتَعَلّقاً بالأحكامِ الشّرْعيّةِ، وإمّا من مقتضياتِ هذا الواقعِ من علاجٍ إذا كانَ من الوسائِلِ والأساليبِ شرط أنْ لا تُخالِفَ هذه الوسائلُ والأساليبُ الشرعَ الإسلاميَّ.

وإذا كانَ لا بُدَّ من دراسةِ أخبار النّاسِ فَلْنَدْرُسْ أخبارَ المجتمعاتِ الحاضرةِ كواقعٍ لمعالجتِه، ولتحديدِ مَوْقِفِنا منْ هذه المجتمعاتِ، ونحنُ في حالةِ كفاحٍ دائمٍ في سَبيلِ نَشرِ الإسلامِ وحملِ دعَوتِهِ لتلكَ الأممِ.

وليسَ من المفيدِ أن يُشغَلَ المُسْلِمُ بأخبارِ نابليونَ ولا بأخبارِ هارون الرّشيدِ، بل من المحتَّمِ أن يُشغل المسلمُ بالشريعةِ الإسلاميّةِ أفكاراً وأحكاماً، وبالحياةِ العمليّةِ الواقعيّةِ من ناحيَةِ رفعِ شأنِ الإسلامِ والمسلمينَ واتخاذِ جميعِ الإمكانيّاتِ لنشرِ الإسلامِ، وحملِ دعوتِهِ إلى العالمِ.

الفِقه

الفقهُ في اللغةِ: الفَهْمُ ومنهُ قولُه تعالى: ﴿مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ﴾[1] أيْ لا نَفْهَمُ. وفي عُرْفِ المُتشرّعينَ: الفقه عِلْمٌ خاصّ بالأحكامِ الشرعيّةِ الفرعيّةِ بالنّظَرِ والاستدلالِ. وقد بدأ مُنذُ بدأتْ هذهِ الأحكامُ وذلكَ بعْدَ الهِجْرَةِ من مكّةَ إلى المدينةِ، لأنّ رسول الله ﷺ بُعِثَ وأقامَ في مكّةَ ثلاثَ عشرةَ سنةً، ثمُّ أقامَ في المدينةِ نحو عَشْرِ سنينَ، وكانَ القرآنُ ينزلُ طوَالَ هذهِ المدّةِ، غير أن آياتِ الأحكامِ كانت تنزلُ في المدينة. وكانَ الرسولُ يتحدّثُ بها وبما تنطوي عليهِ منَ الأحكامِ المُتعلّقةِ بالحوادثِ والمعالجةِ لما يحْصُلُ من مشاكلَ. والقِسْمُ الذي نزلَ بمكة يَقْرُبُ من ثلثي القرآنِ، وسُمّيَتْ آياتُهُ مكّيّةً لأنّها في مجموعِها لا تكادُ تتعرّض لشيءٍ منَ الأحكامِ، بلْ تقتصرُ على بيانِ أُصولِ الدينِ والدّعوةِ إليها؛ كالإيمانِ باللَّهِ ورسولهِ واليومِ الآخرِ، والأمرِ بالصّلاةِ والاتصافِ بالصّفاتِ الخُلُقيّةِ كالصدقِ والأمانةِ، والنّهي عنِ الأعمالِ السّيّئَةِ كالزِّنى والقَتْلِ وَوَأْدِ البناتِ. والتطفيفِ في الكيْلِ والميزانِ وما شابهَ ذلكَ. والقسمُ الثاني الذي نزلَ في المدينةِ يقاربُ ثُلُثَ القرآنِ؛ وسُمّيَتْ آياتُهُ مدنيّةً وهيَ آياتُ الأحكامِ وما فيها من معاملاتٍ كالبيعِ والإجارةِ والرّبا، وحدودٍ كحدِّ الزّنى والسّرِقةِ، ومن جناياتٍ كقتْلِ القاتلِ العَمْدِ وعقوبةِ قُطّاعِ الطّرقِ، ومن بيّناتٍ كشهادةِ الزّنى وسائرِ الشّهاداتِ.

(١) سورة هود، الآية: ٩١.

ونزلتْ كذلكَ بقيّةُ أحكامِ العباداتِ، كالصّومِ والزّكاةِ والحجِّ والجهادِ.

نشوء الفِقهِ الإسلامي

الفِقْهُ من أجَلِّ المعارِفِ الإسلاميّةِ وأعْظَمِها تأثيراً على المجتمعِ، وهوَ من أهمِّ فروعِ الثقافةِ الإسلاميّةِ. وهذهِ الثقافةُ هي الكتابُ والسنّةُ وما اسْتُمِدّ منهما وَوُضِعَ منَ أجْلِ فَهْمهما.

فقد وردَ أنّ النبيّ ﷺ بعثَ عليّاً بن أبي طالبٍ سلامُ الله عليهِ إلى اليمنِ قاضياً، وقال لهُ: «**إنّ الله سيهدي قَلْبك ويُثَبّتُ لسانَكَ، فإذا جَلَسَ بينَ يديكَ الخَصمانِ فلا تقضِ حتى تَسْمَعَ منَ الآخرِ كما سمعْتَ من الأوّلِ، فإنّهُ أحرى أن يُبيّنَ لكَ القضاءَ**».

وأرسلَ ﷺ حُذَيْفَةَ بن اليمانِ للقضاءَ بينَ جارينِ اختصما على جدارٍ بَيْنهما، ادّعى كلّ منهما أنّهُ لهُ.

وبوفاةِ الرسولِ ﷺ في السنةِ الحاديةَ عشرةَ للهجرةِ ابتدأ عَهْدُ الصّحابةِ، وهوَ عَهْدُ التفسيرِ، وانفتَحَتْ أبوابُ الاستنباطِ فيما لا نصّ فيهِ منَ الوقائعِ، وقد نَقَلَ المؤرخونَ والمحدّثونَ والفقهاءُ كثيراً من اجتهاداتِ الصّحابةِ، ومنها يتبيّنُ مَبْلَغُ تقيّدهم بالشّريعةِ ومَبْلَغُ انطلاقِهِمْ في فَهْمِها. فقد وقَعَتْ لعُمَرَ قصّةُ رجلٍ قَتَلَتْهُ امرأةُ أبيهِ وخَليلُها؛ فتردّدَ عُمَرُ رضي الله عنهُ وتساءلَ: هل يُقْتَلُ الكثيرُ بالواحدِ؟ فقالَ لهُ عليّ سلامُ الله عليهِ: أرأيتَ لوْ أنّ نفراً اشتركوا في سَرِقَةِ جَزُورٍ، فأخذَ هذا عضواً وهذا عُضواً أكُنْتَ قاطِعَهُمْ؟ قالَ: نعمْ، قالَ: فكذلكَ. فَعمِلَ عُمَرُ برأيِ عليّ، وكتبَ إلى عامِلِهِ أن اقْتُلْهُما، فلو اشتركَ فيهِ أهْلُ صنعاءَ لَقَتَلْتُهُمْ. ولما اختلفُوا في المسألةِ المُشتركَةِ وهيَ التي تُوفّيَتْ فيها امرأةٌ عنْ زوجٍ وأُمٍّ وإخوة لأمّ وإخوةٍ أشقّاء، فأعطى عُمَرُ للزوجِ النصفَ، وللأمِّ السدسَ، وللإخوةِ للأمّ الثلثَ، فلا يبقى شيء للإخوةِ الأشقّاءِ. فقيلَ لهُ: هَبْ أنّ أبانا كانَ حِماراً، ألسْنا منْ أُمٍّ واحدةٍ؟ فعدلَ عنْ رأيهِ وأشْرَكَ بينهُمْ.

وكانوا يتعرّفون المصلحةَ التي جاءَ النصّ منْ أجلِها إذا كانتْ تُفْهَمُ منَ النصِّ، وكانت وُجهتُهُمْ جميعاً الحقّ والصوابَ. وكان يرجعُ بعضُهمْ إلى بعضٍ. وإذا اختَلَفَ رأيُهُمْ في بعضِ الأحكامِ كان اختلافاً نادِراً في الفَهْمِ لا في طريقةِ الفَهْمِ. ولما اتّسعَتِ الفتوحاتُ وتفرّقَ الصحابةُ في مُخْتَلَفِ الأمصارِ ولمْ يَعُدْ منَ الميْسورِ أنْ يجتمعَ هؤلاءِ الصحابةُ كُلّما عَرَضَتْ واقعةٌ لا نَصّ فيها، انفردَ كلّ صحابيّ في إعطاءِ رأيهِ دونَ أنْ يرجِعَ لغيرِهِ، لتعذّرِ الاجتماعِ معَ مُباعَدَةِ الأمصارِ وضرورةِ إعطاءِ الرّأيِ في الحادثةِ الواقعةِ في المِصْرِ الذي هوَ قاضٍ فيهِ.

أثر الخلافاتِ بَين المسلمين

لقدْ وقعَ في عهدِ الصّحابةِ والتابعينَ حادثانِ: أحدُهُما فتنةُ عثمانَ، والثاني المناظراتُ التي حصلَتْ بينَ العلماءِ، فنتجَ عن ذلكَ اختلافٌ في أنواعِ الأدلّةِ الشرعيّةِ أدّى إلى وُجودِ أحزابٍ سياسيّةٍ جديدةٍ، كما أدّى إلى وجودِ مذاهبَ فِقهيّةٍ متعددةٍ. وقد نشأ ذلك بوُضوحٍ بعدما قُتِلَ عثمانُ بنُ عفّانَ رضيَ الله عنهُ، وبويعَ بالخلافةِ عليّ بن أبي طالبٍ سلامُ الله عليهِ، ونازعهُ عليها معاويةُ بنُ أبي سفيانَ، واشتعلتِ الحربُ بينَ الفريقينِ، وانتهتْ إلى تحكيمِ الحكَمَيْنِ. وقد نتجَ عن ذلكَ نُشوءُ أحزابٍ سياسيّةٍ جديدةٍ لمْ تكنْ منْ قبلُ، وصارتْ لهذهِ الأحزابِ آراءٌ جديدةٌ. وقد ابتدأ الرأيُ سياسيّاً بشأنِ الخليفةِ والخلافةِ، ثمّ شملَ الأحكامَ، أو كثيراً منها.

نشأتْ جماعَةٌ منَ المسلمينَ شَجَبَتْ سياسةَ عثمانَ في خلافتهِ ونقمَتْ على عليّ قبولَهُ التحكيمَ. وعلى معاوية تولّيهِ الخلافةَ بالقوّةِ؛ فخرجتْ عليهمْ جميعاً. وكانَ رأيُهُمْ أنّ الخلافةَ بيعةٌ اختياريّةٌ يقومُ بها المسلمونَ نحوَ الخليفةِ بمحضِ اختيارِهِمْ دونَ إكراهٍ ولا إجبارٍ، وكلّ مَنْ توفّرَتْ فيه الكفايةُ للخلافةِ يصِحّ أنْ يكونَ خليفةً يبايعهُ المسلمونَ، وعندئذٍ تنعقدُ الخلافةُ لهُ ببيعتهِ ما دامَ رجلاً سياسيّاً مسلماً عدلاً ولو كانَ عبداً حبشيّاً. ومن آرائِهِمْ أنّ طاعةَ الخليفةِ واجبةٌ إذا كانَ أمرُهُ في حدودِ الكتابِ والسنّةِ، وإذا تجاوزَهُما فلا طاعةَ لهُ.

وهؤلاءِ ـ وهم الخوارجُ ـ لا يأخذونَ بالأحكامِ التي وردتْ في الأحاديثِ التي رواها عثمانُ أو عليّ أو معاويةُ أوْ صحابيّ ناصرَ واحداً منهمْ ورَوى أحاديثَهُمْ وآراءهُمْ وفتاويهمْ، ثمّ رجّحوا كلّ ما رُويَ عَمّنْ يرضَوْنَ عنهُ واعتبروا برأيهُ، ووثقُوا بعلمائِهِمْ دونَ غيرهم. ولهم فِقْهٌ خاصّ، أمّا الجماعةُ الثانيةُ منَ المسلمينَ ـ وهي الشيعةُ ـ فقد والت عليّاً بن طالبٍ سلامُ الله عليهِ، وتولّت ذرّيّتهُ ورأتْ أنّهُ هو وذرّيّتهَ أحقّ بالخلافةِ من كلِّ أحدٍ. وأنهُ هو الذي أوصى إليهِ الرسولُ بالخلافةِ منْ بعدهِ.

وقد روَوْا أحاديثَ كثيرةً نَقلَها عنِ الرسولِ جمهورُ الصحابةِ. ولم يُعوّلوا على آراءِ بعضِ الصحابةِ، بلْ على الأحاديثِ التي رَواها آلُ البيتِ سلامُ الله عليهم، والذينَ ناصرُوهُمْ واقتدوا بهم من الصحابة (رضوانُ الله عليهِمْ). وعلى الفتاوى التي صدرَتْ عنهم. وكان لهمْ فقْهٌ خاصّ. وأمّا الفِئَةُ الثالثةُ والأخيرةُ فقد رأتْ أنّ الخليفةَ يجبُ أن يكونَ منْ قريشٍ إن وُجدَ، وهمْ يحملونَ كلّ إكبارٍ ومحبّةٍ لجميعِ الصحابةِ دونَ استثناء ويؤوّلونَ ما كانَ بينهُمْ من خصوماتٍ بأنها كانتْ خصوماتٍ اجتهاديّةً في أحكامٍ شرعيّةٍ ظنيّةٍ، لا ترتبطُ بكفرٍ أو إيمانٍ. وكانوا يحتجّونَ بكلّ حديثٍ صحيحٍ رواهُ صحابيّ بلا تفريقٍ بينَ الصحابةِ، لأنّهمْ يعتقدونَ أنّ أصحابَ النبيّ كلهمْ عدولٌ، ويأخذونَ بفتاوى الصحابةِ وآرائِهِمْ.

ويؤخذ على هذهِ النظرةِ أنها قدّمتْ رأيينِ في معنى الصحبةِ ولم تتفقْ على واحدٍ منهما.

إنّ علماءَ الحديثِ يقولونَ: إنّ الصحبةَ تتحقّقُ وتثبتُ للذي عاشَ في زمن رسولِ الله ﷺ ورآهُ وسمِعَ حديثَهُ.

لكنّ علماءَ الأصولِ يَشْجبونَ هذا الرأيَ ويستنكرونَهُ ويقولونَ: إنّ الصحبةَ لا تتحقّقُ ولا تثبتُ إلا لمنْ عاشرَ الرسولَ ﷺ سنةً أو سنتينِ، وغزا مع الرسولِ غزوةً أو غزوتينِ، وأنسَ الرسولُ من صحبتِهِ.

ولو أخذَتِ الفئةُ الثالثةُ بهذا الرأيِ، وسلَكَتْ هذا الطريقَ لَسَقَطَ العديدُ منَ الذَينَ تُسمّيهِمْ «صحابة» وتأخُذُ عنهمُ الحديثَ.

وهذا الاختلافُ جعلَ أحكامَ الفئاتِ الثلاثِ لا تتفقُ مع بعضِها في عدّةِ موضوعاتٍ لاختلافِها في الحكمِ وفي طريقةِ الاستنباطِ، وفي أنواعِ الأدلّةِ.

ومن ذلكَ يتبيّنُ أنّ الفتنةَ التي حصلتْ، أوْجَدَتْ حالةً سياسيّةً وفِقْهِيّةً أدّتْ إلى اختلافٍ كانَ لهُ أثرُهُ في التاريخِ، ولكنّهُ لم يكنِ اختلافاً على الشريعةِ، وإنما كانَ اختلافاً في فَهْمِ الشريعةِ.

ولذلكَ كانَ المختلفونَ جميعُهُمْ مسلمينَ، وإن تجاوزَ اختلافُهمُ الفروعَ والأحكامَ إلى الأصولِ والأدلّةِ وطريقةِ الاستنباطِ.

وأمّا المناظراتُ التي حصلتْ بينَ العلماء فقدْ أدّتْ إلى اختلافاتٍ فقهيّةٍ ولمْ تؤدِّ إلى اختلافاتٍ سياسيّةٍ، لأنّها لمْ تكنِ اختلافاً في الخليفةِ والخلافةِ ونظامِ الحُكْمِ. وإنّما كانتْ اختلافاً في الأحكامِ وطريقةِ استنباطِها. ولذلكَ كانَ بعضُ المجتهدينَ يرى أنّ الأدلّةَ الشرعيّةَ لا تتعدّى الكتابَ والسنّةَ والإجماعَ والعقلَ. واعتبارُ هذينِ الدليلينِ الآخرينِ: الإجماع والعقل منْ حيثُ رجوعُهُما إلى الكتابِ والسنّةِ كاشفٌ عن وجودِ دليلٍ شرعيّ. وبعضُهُمْ يرى أنّ الأدلّةَ الشرعيّةَ هيَ الكتابُ والسنّةُ والإجماعُ والقياسُ والاستحسانُ ومذهبُ الصحابيّ وشرعُ مَنْ قَبْلَنا، وبعضُهُمْ يرى أنّ الأدلّةِ الشرعيّةَ هيَ الكتابُ والسنّةُ والإجماعُ. ومنهم من يرى أنّ الأدلّةَ هيَ الكتابُ والسنّةُ والإجماعُ والقياسُ والمصالحُ المُرسَلَةُ. وهذا الاختلافُ أدّى إلى اختلافٍ في الأدلّةِ الشرعيّةِ فأدّى ذلكَ إلى اختلافِ طريقةِ الاجتهادِ، وهكذا نشأ بعد طبقةِ التابعينَ الاختلافُ في طريقةِ استنباطِ الأحكامِ، وصارَتْ لكلِّ مجتهِدٍ طريقةٌ خاصّةٌ.

وقد نشأ عن هذا الاختلافِ في طريقةِ الاستنباطِ وجودُ مذاهبَ فِقْهِيّةٍ متعدّدةٍ أدّتْ إلى نموّ الثروة الفقهيّةِ، وجلعتِ الفِقْهَ يزدهِرُ ازدهاراً كبيراً، وذلكَ لأنّ الخلافَ في الفَهْمِ طبيعيّ وهو يساعدُ على نموّ الفكرِ، وقد كان بعضُ

الصحابةِ يخالفُ البعضَ الآخرَ، فقد خالفَ عبدُ الله بن عباس عليّاً سلامُ الله عليهِ، وزيداً بن ثابت وعمر رضيَ الله عنهما، معَ أنّهُ أخذَ عنْهُمْ. وخالَفَ كثيرٌ من التابعينَ بعضَ الصحابةِ في الوقتِ الذي أخذوا العلمَ عنهُمْ، وخالفَ مالكٌ كثيراً من أشياخِهِ، وخالفَ أبو حنيفةَ جعفراً الصادقَ في بعضِ المسائلِ معَ أنّهُ تلميذُهُ، وخالفَ الشافعيّ مالكاً في كثيرٍ منَ المسائلِ، وهو تلميذُهُ أيضاً. وهكذا كانَ العلماء يُخالفُ بعضُهُمْ بعْضاً، والتلاميذُ يخالفونَ أشياخَهُمْ وأساتذَتهم؛ وما كانُوا يَعدّونَ ذلكَ سوءَ أدبٍ أو خروجاً عن أشياخِهِمْ؛ وذلكَ لأنّ الإسلامَ حثّ على الاجتهادِ، فكانَ لكلِّ عالم، أنْ يَفْهَمَ ويجتهِدَ وأنْ لا يَتَقَيّدَ بصحابيٍّ أو شيخٍ أو أُستاذ. وقد كانَ لهؤلاءِ التلاميذِ الفضلُ الأوّلُ في نشرِ مذاهبِ أساتذتِهِمْ وأئمّتِهِمْ في شرحِ الفقهِ وازدهارِهِ، ويعتبرون عصرَهُمْ أزهرَ من عصرِ الأئمّةِ أنفسِهِمْ، لأنّ هذا العصرَ هو الذي فُصِّلَتْ بهِ الأحكامُ والأدلّةُ. ولأجلِ ذلكَ اندفعَ الفقهاءُ في دراسةِ الفِقْهِ وشرْحِهِ ولا سيّما عِلْمُ أُصولِ الفِقْهِ الذي يُعدُّ الأساسَ الحقيقيّ للفقهِ. وظلّ أمرُ الفِقْهِ يَشعّ حتى ازدهرَ أيّما ازدهار، وكانَ أوجُ ازدهارِهِ في القرنِ الرّابعِ الهجريّ بَعْدَ القرن الذي تكوّنتْ فيهِ المذاهبُ.

هُبوط الفِقهِ الإسلامي

بعدَ تلاميذِ المجتهدينَ جاءَ أتباعُ المذاهبِ ومُقَلِّدُوها، فلمْ يستمرّوا على الطريقةِ التي سارَ عليها الأئمّةُ وأصحابُ المذاهبِ في الاجتهادِ واستنباطِ الأحكام، ولا على الطريقةِ التي سارَ عليها تلاميذُ المجتهدينَ منْ تتبّعِ الدّليل وبيانِ وجهِ الاستدلالِ والتفريعِ على الأحكام، وشرحِ المسائلِ، وإنما عُنِيَ أتْباعُ كلِّ إمام، وعلماءُ كلِّ مذْهبٍ بالانتصارِ لمذهبهمْ وتأييدِ فروعهِ وأُصُولهِ بكلِّ الوسائلِ.

فلمْ يُعْنَوا بتتبّعِ صحّةِ الدليلِ وترجيحِ الرّاجحِ على المرجوح ولو خالفَ مذهبَهُمْ، وإنما كانوا يُعْنَوْنَ بإقامةِ البراهينِ على صحّةِ ما ذهبوا إليهِ وبطلانِ ما خالفهُ. ومن ثَمّ كانتْ عنايتُهُمْ منصرفةً إلى تأييدِ مذهبِهِمْ بالإشادةِ بالأئمةِ

وأصحابِ المذاهبِ. فشغلَ ذلكَ علماءَ المذاهبِ وصرَفَهُمْ عنِ الأساسِ الأوّلِ وهو القرآنُ والحديثُ، وصارَ الواحدُ منهم لا يرجعُ إلى نصٍّ قرآنيٍّ أو حديثٍ إلاّ ليلتمسَ فيهِ ما يُؤيّدُ مذهبَ إمامِهِ. وبهذهِ العنايةِ الخاصّةِ انحصرتْ أبحاثُهُمْ في مذاهِبِهِمْ وفترتْ هِمَمُهُمْ عن الاجتهادِ المطلقِ والرّجُوعِ إلى المصادرِ الأساسيةِ لاستِنْباطِ الأحْكامِ منها. كما انحصرَ هَمّهُمْ في الاجتهادِ المذهبيّ أو في المسألةِ الواحدةِ منهُ أو تقليدِهِ تقليداً دونَ تبصّرٍ. وبلغَ من تقليدِهِمْ أنْ قالوا: كل آيةٍ أو حديثٍ يخالفُ ما عليهِ أصحابُنا أي مَذْهَبَهُمْ فهو مؤوّلٌ أو منسوخٌ، وجعلوا تقليدَ المذهبِ الذي يعتنقونَهُ فرضاً على المسلمِ، بل ذهبَ مُعْظَمُهُمْ إلى إقفالِ بابِ الاجتهادِ على المسلمينَ وقالوا بعدمِ جوازِ الاجتهادِ، حتى صار كثيرٌ من العلماءِ، مِمّنْ همْ أهلٌ للاجتهادِ وتوفّرَتْ فيهِمْ أهْلِيتُهُ، يَخشى الاجتهادَ، وقد بدأ هذا الانحطاطُ في أواخر القرْن الرابعِ الهجريّ إلاّ أنّهُ لمْ يكنْ متطرّفاً، بلْ لمْ يكنْ يخلُو من مرونةٍ، حتى نهايةِ القرنِ السادسِ الهجريّ.

ومن أوائل القرنِ السابعِ الهجريّ حتى أوائلِ القرنِ الثالث عشر الهجريّ كانَ الانحطاطُ تامّاً، في التفكيرِ، ولكنّ الآراءَ الفقهيّةَ كانتْ آراءً إسلاميّةً.

وبعد أواخرِ القرنِ الثالث عشر، أي منذُ سنة ١٢٧٤هـ. حتى الآن وصلَ الانحطاطُ إلى حدٍّ أنْ خُلِطَتِ الأحكامُ الشرعيّةُ بالقوانينِ غيرِ الإسلاميّةِ، ووصلَ الحالُ إلى أبْعَدِ حدٍّ من حدودِ الانحطاط.

وكانَ من جرّاءِ ذلكَ الانحطاطِ الفِقْهِيّ أن جرّ الناسَ إلى إهمالِ الأحكامِ الشرعيّةِ. فبعدَ أنْ كانتِ الشريعةُ الإسلاميّةُ تَسَعُ العالَمَ بأسرهِ، جعلُوها تضيقُ حتى بأهلِها فاضطرّوا إلى أنْ يتناولوا غيرَها منَ القوانينِ الأخرى التي لا تَرقى إليها.

وأصبحَ كثيرٌ من جهلاء المسلمينَ يتخاصمونَ إلى شريعةٍ غيرِ شريعةِ الإسلامِ.

وكانَ، في أواخرِ الدولةِ العثمانيّةِ، الجهلُ بالإسلامِ وجهلُ الفقهاء هما

السببين في تأخّرِ المسلمينَ وزوالِ دولتِهِمْ؛ كانَ هنالكَ فقهاءُ جامِدُونَ مُستعدّونَ للفتوى بتحريمِ كلِّ جديدٍ وتكفيرِ كلِّ مفكّرٍ.

ومن أظرفِ ما وقعَ في ذلكَ مِنَ المضحكاتِ المبكياتِ أنْ ظَهَرَتْ قهوةُ البنّ، فأفتى بعضُ الفقهاء بتحريمِها، وظهر «الدخان» فأفْتوا بتحريمِه، ولبسَ الناسُ الطربوشَ فأفتَوا بتحريمهِ، وظهرتِ المطابعُ فحرّمَ بعضُ الفقهاء طبْعَ القرآنِ الكريمِ بها، وظهرَ التلفونُ فحرّموا التكلّمَ به، حتى آلَ الأمرُ إلى تجاهلِ الفقهِ الإسلاميّ تجاهلاً تامّاً عندَ المسلمينَ، وقد تحوّلَ الأمرُ من دراسةِ الأحكامِ الشرعيّةِ إلى دراسةِ القوانينِ الغربيّةِ.

وفي أواخر الدولةِ العثمانيّةِ عَمَدوا للفقهِ الإسلاميّ يُقلّدونَ بهِ الفقهَ الغربيّ في التقنينِ؛ فوضعوا المجلّةَ سنة ١٢٨٦هـ قانوناً مدنيّاً. وصدرتِ الإرادةُ السنيّةُ بالعَمَلِ بها في سنةِ ١٢٩٣هـ، وكانوا قبلَ ذلكَ قد وضعوا قانونَ الجزاءِ سنة ١٢٧٤هـ، وجعلوهُ محلّ الحدودِ والجناياتِ والتعزيرِ. ووضعوا قانون التجارةِ سنة ١٢٧٦هـ، ثم وضعوا الدستورَ لإلغاءِ الخلافةِ سنة ١٢٩٤هـ، ولكنّهُ أُلغي ثمّ أُعيدَ سنة ١٣٢٦هـ الموافق سنة ١٩٠٨م. ثمّ حاولوا التوفيقَ بينهُ وبينَ الإسلام، وأبقوا نظامَ الخلافةِ. وهكذا انحطّ الفِقْهُ وتحوّلَ إلى قوانينَ وأُبعِدَتِ الأحكَامُ الشرعيّةُ وأُخِذَت الأحكامُ منْ غيرِ الإسلام بحجّةِ موافقتِها للإسلام. وسادَتْ فكرةٌ خاطئةٌ تتلخّصُ في أنّ كلّ ما يوافقُ الإسلامَ يُؤخَذُ منْ أيّ إنسانٍ، وانحطّتْ هِمَمُ العلماءِ وصارُوا في جملتِهِمْ مُقَلّدينَ.

لكنّ ذلكَ، بالرّغم منْ كلِّ مساوئهِ، كانَ فيهِ ظِلّ للإسلام، أو كانَ يلوحُ فيه ظلّهُ على الأقلِّ. ولكنْ بعدَ زوالِ الخلافةِ واستيلاء الإنكليزِ والفرنسيّينَ على البلادِ وصيرورةِ البلادِ الإسلاميّةِ دولاً على الأساسِ القوميّ، عربيّاً كانَ أو تركيّاً أو إيرانيّاً أو غيرَهُ. ذابَ الفقهُ الأسلاميّ منَ الوجودِ وحِيلَ بيْنَهُ وبينَ الناسِ في العلاقاتِ وسُدّتْ أبوابُ التعلّمِ والتعليمِ، ولمْ يبْقَ لهُ أساسٌ في المدرسةِ إلاّ في بعضِ البلدانِ كالأزهرِ في مصرَ، والنجفِ في العراقِ وجامعِ الزيتونةِ في تونس.

خرافة تأثير الفِقه الرّومَاني في الفِقهِ الإسْلامي

يزعُمُ بعضُ المستشرقينَ أنّ الفِقْهَ الإسلاميّ، في العصورِ الأولى، حينَ اندفعَ المسلمونَ في الفتوحاتِ، قد تأثّرَ بالفِقْهِ الرّومانيِّ والقانونِ الرّومانيِّ؛ بعدما اندفعَ المسلمونَ في الفتوحاتِ؛ وقالوا إن الفقهَ الرّومانيّ كانَ مصدراً من مصادرِ الفِقْهِ الإسلاميّ، وقدِ استمدّ الفقهُ الإسلاميّ منهُ بعضَ أحكامهِ. وهذا يعني أنّ بعضَ الأحكامِ الشرعيّةِ التي استُنْبِطَتْ في عهدِ التابعينَ وفيما بعد هيَ أحكامٌ رومانيّةٌ أو مستمدّةٌ منَ الفِقْهِ الرّومانيّ. ويستدلّ هؤلاءِ المستشرقونَ على هذا القولِ بأنّ مدارسَ للقانونِ الرّومانيّ كانَتْ في بلادِ الشامِ عندَ الفتح الإسلامي في قيصرة على سواحِلِ فلسطينَ وبيروت، وكانَ في بلادِ الشامِ أيضاً محاكمُ تسيرُ في نظامِها وأحكامِها على القانونِ الرومانيّ، واستمرّتْ هذهِ الأحكامُ في البلادِ بعدَ الفتحِ الإسلاميّ زمناً، وذلك يدلّ على إقرارِ المسلمينَ لها وأخذِهِمْ بها وسيرِهِمْ بمُقتضاها. وأيّدُوا هذهِ النظرةَ بافتراضاتِ منْ عندهِمْ فقالوا: من الطبيعيّ أنّ قوماً لمْ يأخذُوا منَ الحضارةِ بحظٍّ وافرٍ كالمسلمينَ لا بدّ وأنّ يأخذوا من قومٍ سبقوهم في الحضارةِ. ولا بُدّ أن ينظرُوا ماذا يفعلونَ وكيفَ يحكمونَ.

ثم قالوا: إنّ المقارنةَ بينَ بعضِ أبوابِ الفقهِ الإسلاميّ وبعضِ أبوابِ الفِقْهِ الرّومانيّ وقوانينهِ تُرينا التّشابُهَ بينَ الاثنينِ، بلْ تُرينا أنّ بعضَ الأحكامِ نُقِلَتْ بنُصوصِها عنِ الفقْهِ الرّوماني، مثل: «البَيّنَةُ على مَنِ ادّعى، واليمينُ على مَنْ أنْكر»[1] ومثلُ كلمةِ «الفِقْهِ والفقيهِ»؛ فيكونُ الفقْهُ الإسلاميّ على حدِّ زعمِهِمْ أو بعْضُهُ مُسْتَمَدّاً منَ الفِقهِ الرّومانيِّ مباشرةً أيْ منْ مدارسِ الشّامِ ومحاكمِها، هذا ما يزْعُمُهُ المستشرقونَ دونَ أنْ يُقيمُوا أيّ دليلٍ عليهِ سوى الافتراضِ؛ وهذه الأقوالُ فاسدةٌ لعدّةِ أسبابٍ منها:

١ ـ لمْ يروِ أحدٌ عنِ المسلمينَ، لا المستشرقونَ ولا غيرُهُمْ، أنّ أحداً منَ المسلمينَ، فقهاءَ أو غيرَ فقهاء، قد أشارَ أيّةَ إشارةٍ إلى الفقهِ الرّومانيّ أو

(١) صحيح مسلم الجزء الثالث ١٧١١.

القانونِ الرومانيّ، لا على سبيلِ النّقْدِ ولا على سبيلِ التأييدِ، ولا على سبيلِ الاقتباسِ، ولم يذكرهُ أحدٌ لا بالقليلِ ولا بالكثيرِ؛ ممّا يدلّ على أنّهُ لمْ يكنْ موضِعَ حديثٍ فضلاً عنْ أنْ يكونَ موضِعَ بحثٍ. وأنّ بعضَ المسلمينَ ترجَمُوا الفلسفةَ اليونانيّةَ، ولكنّ الفقهَ الرّومانيَّ لمْ يُتَرْجَمْ بلْ لمْ تُتَرْجَمْ منهُ أيّةُ كلمةٍ فضلاً عن كتابٍ، الأمرُ الذي يَبْعَثُ على الجزمِ أنّهُ قدْ أُلغيَ وطُمِسَ في البلادِ بمجرّدِ فتحِها.

٢ ـ في الوقتِ نفْسِهِ الذي يزعُمُ المستشرقونَ أنّهُ كانَ في بلادِ الشامِ مدارسُ للفقهِ الرّومانيّ ومحاكمُ تحكُمُ بمقتضى قوانينِهِ كانتِ الشّامُ غاصّةً بالمجتهدينَ من علماء وقضاةٍ وحكامٍ فكانَ منَ الطبيعيّ أنْ يحصُلَ التأثّرُ ـ إذا حصلَ ـ عندَ هؤلاءِ القضاةِ.

٣ ـ إنّ المسلمينَ حملَةُ رسالةٍ؛ فهمْ يفتحونَ البلادَ لتطبيقِ أحكامِ رسالتِهم، فكيفَ يفتحونَ البلادَ ليأخذُوا أحكامَ الذي جاؤوا ليزيلوهُ، ويضعُوا مكانهُ حُكمَ الإسلامِ وهُمْ في العصرِ الأوّلِ من عصورِ الفتوحاتِ.

٤ ـ وليسَ بصحيحٍ أنّ المسلمينَ حينَ فتحوا البلادَ كانوا أقلّ حضارةً من البلادِ المفتوحةِ، ولَو كانَ ذلكَ صحيحاً لتركوا حضارَتهُم وأخذُوا حضارةَ البلادِ المفتوحةِ، لأنّ الفكرَ الأقوى هو الذي يُؤثّرُ، لا الفكرَ الأضعفَ، مع العلمِ أنّ الإسلامَ يمنعُ الإكراهَ في الدينِ.

٥ ـ إنّ كلمةَ «فقهٍ وفقيهٍ» قد وردَت في القرآنِ الكريمِ، وفي الحديثِ الشريفِ، ولمْ يكنِ المسلمونَ قد عرفوا أيّ اتصالٍ تشريعيّ بالرّومانِ. قالَ تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ﴾[١] وقالَ ﷺ: «**مَنْ يُرِدِ اللهُ فيهِ خيْراً يفقههُ في الدين**»[٢].

(١) سورة التوبة، الآية: ١٢٢.

(٢) صحيح مسلم باب الإمارة رقم ١٧٥. وصحيح البخاري رقم ١٠ باب العلم.

أمّا كلِمَةُ: «**البيّنَةُ على مَنِ ادّعى واليمينُ على مَنْ أنكَرَ**»[١] فهي حديثٌ قالهُ الرسولُ ﷺ، ووردَتْ في كتابِ عُمَرَ لأبي موسى في البصرةِ. فكيفَ يُزْعَمُ أنّ المسلمينَ أخذُوا كلمة «فقهِ وفقيهٍ» وقاعدة «البينةُ على مَنِ ادّعى واليمينُ على مَنْ أنكَرَ» عنِ الفقهِ الرّومانيّ، وقد قالوها وَوُجِدَتْ عندهم مُنْذُ فجرِ الإسلام. يتبيّنُ من ذلكَ أنّ خُرَافَةَ تأثّرِ الفقهِ الإسلاميّ بالفِقْهِ الرّومانيّ لا أصلَ لها مُطلَقاً، وأنها دسّ منَ المستشرقينَ.

والحقيقةُ والواقعُ المحسوسُ أن الفقهَ الإسلاميّ أحكامٌ مُستنبطةٌ مستندةٌ إلى الكتابِ والسنّةِ، أو إلى ما أرشدَ إليهِ الكتابُ والسنّةُ من أدلّةٍ. وأنّ الحكمَ إذا لمْ يكنْ مُسْتَنداً في أصلِهِ إلى دليلٍ شرعيٍّ لا يُعْتَبَرُ منَ أحكامِ الإسلامِ، ولا يُعْتَبَرُ منَ الفقهِ الإسلاميّ.

الإسْلام ثابت لا يتغيّر ولا يتطوّر بتغيّر الزمان والمكان

التطوّرُ، لغةً، التحوّلُ منْ طَوْرٍ إلى طَوْرٍ، أوْ من حالٍ إلى حالٍ. قالَ الله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾[٢] أي خَلَقَكُمْ طَوْراً نُطْفَةً، ثمّ طَوْراً عَلَقَةً، ثم مضغة، ثمّ عظاماً ثمّ كَسَا العِظَامَ لَحْماً، ثم أنشأ خَلْقاً آخرَ نَبَتَ لهُ الشعْرُ وكمُلَتِ الصورةِ، ثمّ صبياناً فشبّاناً فشُيُوخاً»، ووقَفَ مفهومُ التطوّرِ عندَ هذا الحدّ، ولمْ يُعْرَفْ عنهُ أكثرُ ممّا فُهِمَ منهُ إلى أنْ غَزَتْ مفاهيمُ النّشوءِ والارتقاءِ، الجيلَ الصّاعِدَ وسادَ الانقلابُ الصناعيّ، ولمَسَ الإنسانُ التحسّنَ في بعضِ الميادينِ ولا سيّما وسائل النقْلِ التي أذْهَلَتْهُ، وجعلتْهُ ينقادُ انقياداً أعمى إلى جميعِ ما نتجَ عنِ الغرْبِ منْ مفاهيمَ، وإذا اعترَضْتَ أحدَ هؤلاءِ وقُلْتَ لهُ: إنّ هذا المفهومَ يُخالِفُ الشريعةَ الإسلاميّةَ أجابَ بسرعَةٍ وبدونِ تروٍّ أوْ تفكيرٍ: أتعودُ بنا إلى الوراءِ؟ وأمّا إذا كانَ منَ الذينَ يؤمنونَ بالإسلام ويغارونَ عليهِ أجابَ: إنّ الإسلامَ مَرِنٌ ومتطوّرٌ يسيرُ معَ الأفكارِ التقدميّةِ.

(١) صحيح مسلم الجزء الثالث رقم ١٧١١.
(٢) سورة نوح، الآية: ١٤.

وقدْ نشأ هذا المفهومُ في أواخرِ القرنِ التاسعَ عشرَ، أيّامَ الانحطاطِ، الفكريّ، فشاعَ عنِ الإسلامِ أنّهُ مرِنٌ ومتطوّرٌ يُسايرُ الأوضاعَ الاقتصاديّةَ والاجتماعيةَ والسياسيّةَ في كلِّ مكان وزمانٍ ووجدَ الاستعمارُ الفرصَة المناسبةَ للْقَضَاءِ على التشريعِ الإسلاميّ وطَمْسِ معالمِهِ؛ فقامَ بتغذيَةِ هذهِ الفكرَةِ حتى طَغَتْ على سلوكِ بعضِ المسلمينَ، وطُبِعَتْ في أذهانهم وأصبحَتْ تتحكّمُ في تصرّفاتهمْ. فإذا ذكّرْتَ هؤلاءِ اليوْمَ بأحكامِ الشرْعِ أجابوا: إنها كانتْ لزمنٍ معينٍ، والإسلامُ يفرضُ على الإنسانِ أنْ يجاري عصرَهُ، ويعملَ بما يُلائمُ زمانَهُ ومكانَهُ. وبدأوا يبرّرونَ وجودَ البنوك الربويّةِ والشركاتِ المساهمةِ والتعامُلَ معها، ويُصدرونَ الفتاوى بأنّ على الإسلامِ أنْ يقبَلَ بهذهِ المصلحةِ الواقعيّةِ، لأنّهُ مَرِنٌ، كما أنّ عليهِ أنْ يُبيحَ للنساءِ الاختلاطَ بالرّجالِ وإنْ كانَ ذلكَ لغيرِ حاجةٍ يقرّها الشرع، لأنّهُ منْ متطلّباتِ الزمنِ وكيفَ يُخالِفُ الإسلامُ العصْرَ، والقاعدة الشرعيّةُ تقولُ: «إنّ الإسلامَ يتغيّرُ بتغيّرِ الزّمانِ والمكانِ»، وإذا نَاقَشْتَهُمْ على أساسٍ إسلاميٍّ أخذوا يُرَدّدُونَ: إنّ تعدّدَ الزوجاتِ انتهى حُكْمُهُ، لأنّ الزمنَ لم يعُدْ يستسيغُ ذلكَ، وقَطْعُ يدِ السّارِقِ ورجْمُ الزاني أوْ جَلْدُهُ لا يجوزُ البحْثُ بهِ لأنها لا تُناسِبُ ذَوْقَ زماننا هذا. والحقيقةُ أنّ الإسلامَ منْ هذهِ القاعدةِ وأمثالِها براءٌ، لأنّهُ لا يُقيمُ وزناً للظروفِ والأحوالِ، فكلّ ما خالَفَهُ لا بدّ منْ إزالتهِ، وكلّ ما أمرَ بهِ لا بدّ منْ تمكينِهِ وجَعْلِهِ موْضعَ التطبيقِ، فواقِعُ المجتمعِ لا بدّ أنْ يكونَ مُقيّداً بأوامرِ اللّهِ ونواهيهِ.

ولا يحلّ للمسلمينَ أنْ يتكيّفوا معَ الزمن، أوِ المكانِ، بلْ عليهمْ أنْ يعالجوا ذلكَ بكتابِ اللّهِ وسُنّةِ نبيّهِ ﷺ؛ لأنّ الإسلامَ طرازٌ خاصّ في الحياةِ متميّزٌ عنْ غيرهِ كلّ التمييزِ، وهو يفرضُ على المسلمينَ عيْشاً ذا لوْنٍ ثابتٍ معيّنٍ. لا يتحوّلُ ولا يتغيّرُ. ويُوجِبُ عليهِم التقيّدَ بِهِ تقيّداً يجعلُهُمْ لا يَطْمَئِنّونَ فكريّاً ونفسيّاً إلاّ لهذا النوعِ المعينِ منَ العيشِ، ولا يشعرونَ بالسعادةِ إلاّ بهِ.

الإسلامُ مجموعةُ مفاهيمَ عنِ الحياةِ، تشكّلُ وُجهَةَ نظرٍ معيّنَة، وجاءَ في

خطوطٍ عريضةٍ، أي معانٍ عامّةٍ تُعالِجُ جميعَ مشاكلِ الإنسانِ في الحياةِ، يسْتَنْبِطُ منْها بالفعلِ علاجَ كلِّ مشكلَةٍ إنسانيّةٍ بحيثُ تجعلُهُ مُستنداً إلى قاعدَةٍ فكريّةٍ تنْدَرِجُ تحْتَهَا جميعُ الأفكارِ عنِ الحياةِ وتكونُ مقياساً تُبنى عليهِ جميعُ الأفكارِ الفرْعيّةِ، كما جَعَلَ الأحكامَ من معالجاتٍ وأفكارٍ مُنبثقة عنِ العقيدةِ على أنْ تكونَ مُستنبَطَةً منَ الخطوطِ العريضةِ. وقدْ حدّدَ للإنسانِ الأفكارَ. ولمْ يحُدّ عَقْلَهُ. بلْ أطْلَقَهُ وقيّدَ سلوكَهُ في الحياةِ بأفكارٍ معيّنَةٍ؛ فجاءتْ نظْرَةُ المسلم للحياةِ الدنيا نظرَةَ أملٍ باسم، وجدّيةٍ واقعيّةٍ، كما جاءَتْ نظرَةَ تقديرٍ لها مُفصّلَةً على قدرِها منْ حيثُ إنها يجبُ أنْ تُنالَ، ومنْ حيثُ إنها ليستْ غايةً. بلْ ولا يصحّ أنْ تكونَ غايةً. وما سعْيُ الإنسانِ في مناكِبِها والأكلُ منْ رزْقِ الله والتمتّع بزينةِ الله التي أخرجَها لِعِبادِهِ سوى وسيلةٍ لا غايةٍ على أساسِ أنّ الدنيا دارُ ممرٍّ والآخرةُ هيَ الغايةُ، وهيَ دارُ البقاءِ والخلودِ.

الأهداف العُليا لِصيانةِ المجتمع الإسْلاميّ

ليستْ هذهِ الأهدافُ من وضعِ الإنسانِ، بلْ هيَ من أوامرِ اللّهِ ونواهيه، وهيَ ثابتةٌ لا تتغيرُ ولا تتطوّرُ؛ تحافظُ على نسل الإنسانِ (بفرض حدّ الزنى)، وعلى العقلِ (حدّ شارب الخمر)، وعلى الكرامةِ الإنسانيّةِ (حدّ القذف)، وعلى نفسِ الإنسانِ (عقوبة قتل العمد)، وعلى الملكيّةِ الفرديّةِ (حدّ السرقة)، وعلى الدينِ (حدّ المرتد)، وعلى الأمنِ (حدّ قطاع الطرق)، وعلى الدولةِ (حدّ أهل البغي).

وَوَضَعَ للمحافظةِ عليها عقوباتٍ صارمةً. والمحافظةُ على هذهِ الأهدافِ واجب، لأنها أوامرُ ونواهٍ منَ الله لا على أساسِ أنها تحققُ قيَماً ماديّة. كما أنّ الإسلامَ عُنيَ بالفردِ باعتباره جزءاً من هذهِ الجماعةِ غيرَ منفصل عنها بحيثُ تؤدي هذهِ العنايةُ للمحافظةِ على الجماعةِ، وعُنيَ في نفْس الوقْتِ بالجماعةِ، لا بوصْفِها كُلاًّ ليسَ لهُ أجزاءٌ، بلْ بوصْفِها كُلاًّ مكوّناً منْ أجزاء، هُمُ الأفرادُ، بحيثُ تؤدي هذهِ العنايةُ إلى المحافظةِ على هؤلاءِ الأفرادِ، كأجزاء؛ قالَ ﷺ: «**مَثَلُ القائم على حدودِ اللَّهِ والواقع فيها كَمَثَلِ قَوْم اسْتَهَمُوا على سفينَةٍ فَأصابَ بَعْضُهُمْ أَعْلاهَا وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا فكانَ الذينَ في أَسْفَلِهَا إذا اسْتَقَوْا مِنَ الماءِ مرّوا على مَنْ فَوْقَهُمْ، فقالوا: لو أنّا خَرَقْنَا في نَصيبِنَا خَرْقاً لمْ نؤذِ مَنْ فَوْقَنَا، فإنْ تَرَكُوهُمْ وما أَرَادُوا هَلَكُوا جميعاً، وإنْ أَخَذُوا على أَيْدِيهِمْ نَجَوْا وَنَجَوا جميعاً**»[1].

(١) صحيح البخاري باب الشركة رقم ٦.

العقوباتُ في الإسْلام

شرّعَ الله العقوباتِ في الإسلامِ زواجِرَ وجوابِرَ. أمّا الزواجِرُ فلزَجْرِ الناسِ عنِ ارتكابِ الجرائمِ، وأمّا الجوابرُ فلكي تجبرَ عن المسلمِ عذابَ اللّهِ تعالى يومَ القيامةِ.

وكونُ العقوباتِ زواجرَ ثابتٌ بنصِّ القرآنِ؛ قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾[1] فتشريعُ القصاصِ في الحياةِ معناهُ أنّ إيقاعَ القصاصِ هوَ الذي أبقى الحياةَ ولا يكونُ ذلكَ في إبقاءِ الحياةِ، فمنْ وقَعَ عليهِ القصاصُ، ففي القصاصِ موتُهُ لا حياتُهُ، بل حياةُ منْ شاهدَ وقوعَ القصاصِ.

وهذه العقوباتُ لا يجوزُ أنْ تُوقَعَ إلاّ بمنْ ثبتَتْ جريمتهُ وأُدينَ؛ ومعنى كونِها زواجرَ أن ينزجرَ الناسُ عنِ الجريمةِ أي يمتنعوا عنِ ارتكابها. والجريمةُ هيَ الفعلُ القبيحُ، والقبيحُ ما قَبّحَهُ الشرعُ، ولذلكَ لا يعتبرُ الفعلُ جريمةً إلاّ إذا نصّ الشرْعُ على أنّهُ فعلٌ قبيحٌ فيعتبرُ حينئذٍ جريمةً.

وقد بيّنَ الشرْعُ الإسلاميّ أنّ على هذهِ الجرائمِ عقوباتٍ في الآخرة والدنيا. أمّا عقوبةُ الآخرة فالله تعالى هو الذي يتولاّها ويُعاقِبُ بها المجرمَ؛ فيعذبهُ يومَ القيامة. قالَ تعالى: ﴿يُعْرَفُ ٱلْمُجْرِمُونَ بِسِيمَـٰهُمْ فَيُؤْخَذُ بِٱلنَّوَٰصِى وَٱلْأَقْدَامِ﴾[2]. وقال

(١) سورة البقرة، الآية: ١٧٩.

(٢) سورة الرحمن، الآية: ٤١.

تَعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُجْرِمِينَ فِى ضَلَٰلٍ وَسُعُرٍ ﴿٤٧﴾ يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِى ٱلنَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ﴾[١]. ومعَ أنّ الله أوعدَ المذنبينَ بالعذابِ إلا أنّ أمْرَ المذنبينَ موكولٌ إليهِ تعالى إن شاءَ عذّبهمْ وإنْ شاءَ غَفَرَ لهُمْ، قالَ تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾[٢] وتوبتهم مقبولة لعمومِ الأدلّةِ.

وأمّا عقوبات الدنيا فقد بيّنَها الله تعالى في القرآن والحديثِ مجمَلَةً ومفصّلَةً، وجعلَ الدولةَ هي التي تقومُ بها. فَعُقوبةُ الإسلامِ التي بيّنَ إنزالها بالمجرمِ في الدنيا، يقومُ بها الإمامُ أو نائبهُ، أي تقومُ بها الدولةُ فيما يُوجِبُ الحدودَ، وما دونَ الحدودِ منَ التعزيرِ والكفارات. وهذه العقوبةُ في الدنيا تُسْقِط عنِ المذنب عقوبةَ الآخرةِ وتجبرُها. فتكون بذلكَ العقوباتُ زواجرَ وجوابرَ. قالَ رسول الله ﷺ: «**تُبَايعُونني على أنْ لا تُشْرِكُوا بالله شيئاً ولا تسْرِقوا ولا تَزْنُوا ولا تَقْتُلوا أولادكُم ولا تأتُوا بِبُهْتَانٍ تَفْتَرُونَهُ بَيْنَ أيديكُم وَأرْجُلِكُمْ ولا تَعْصوا في معروفٍ. فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فأجرُهُ على الله وَمَنْ أَصَابَ منْ ذلكَ شيئاً فَعُوقِبَ في الدنيا فهوَ كَفّارَة لهُ. وَمَنْ أَصَابَ شيئاً فَسَتَرَهُ اللَّهُ فأمْرُهُ إلى اللَّهِ إنْ شاءَ عاقَبَهُ وإنْ شاءَ عَفَا عَنْهُ**»[٣].

العقوبَاتُ والبيّنات

والجريمةُ ليستْ فطريّةً ولا مكتسبَةً يكتسبُها الإنسانُ، ولا عَرَضاً يُصابُ بهِ بَلْ مخالَفَةً للنظامِ الذي ينظّمُ أفعالَهُ في علاقتهِ بربّهِ وبنفسهِ وعلاقاتِ الناسِ ببعضهِمْ.

إنّ الله خَلَقَ الإنسان وخَلَقَ فيهِ غرائزَ وحاجاتٍ عضويّةً، وهي طاقاتٌ حيويّةٌ تدفَعُ الإنسانَ لإشباعِها. فيقومُ بالأعمالِ التي تُشْبِعُها، أوْ تحاولُ إشباعَهَا.

(١) سورة القمر، الآية: ٤٧ ـ ٤٨.
(٢) سورة النساء، الآية: ٤٨.
(٣) صحيح البخاري باب الحدود جزء ٨ صفحة ١٩٨/٥.

وينبغي أنْ يكونَ ذلكَ قائماً على التنظيمِ وإلا أدّى إلى الفوْضى والاضطرابِ، أو إلى الإشباعِ الخاطىءِ الشاذِّ.

وارتبطَ تنظيمُ الإشباعِ بتنظيمِ الغرائزِ والحاجاتِ العضويّةِ بعْدَ ارتباطهِ بالأحكامِ الشرعيّةِ. وقدْ بيّنَ الشرْعُ الإسلاميّ الحكمَ في كلِّ حادثةٍ بَشَريّةٍ، وشرّعَ الحلالَ والحرامَ بأوامرَ ونواهٍ معروفةٍ في أماكِنها الخاصّةَ، فإذا خالفَ ذلكَ ارتكبَ جريمةً.

لهذه الجرائمِ عقوباتٌ، ولولاها لما كانَ للأوامرِ والنّواهي معْنى. وترْكُ الفَرْضِ، وارتكابُ الحرامِ، ومخالَفَةُ ما أصدرَتْهُ الدولَةُ منْ أوامرَ ونواهٍ جازمةٍ أفعالٌ يُعاقِبُ الشرْعُ عليها، ولا عقابَ فيما عدا هذهِ الثّلاثة.

إنّ تنفيذَ الدولةِ للعقوباتِ التي قدّرَها الشّارعُ أمرٌ لا جدالَ فيهِ، وكلّها عقوباتٌ على فِعْلٍ حرامٍ أوْ تَرْكِ فَرْضٍ.

وقيامُ الدولةِ بالعقوباتِ غير المَقدّرَةِ محدّدَةٌ بالتعزيرِ.

والتعزيرُ عُقوبةٌ غيرُ مُقدّرَةٍ على مَعْصِيَةٍ لا حدّ فِيها ولا كفّارَةً؛ فهوَ محْصورٌ بالمعاصي ولا يدْخُلُ تحْتَهُ المندوبُ والمكروهُ والمُباحُ؛ لأنها ليْسَتْ منَ المعاصي. وأمّا المخالفاتُ فمعاصٍ، لأنّ الرسولَ ﷺ يقولُ: «**مَنْ يَعْصِ الأميرَ فقدْ عصاني**»[1] فتكونُ عقوبةً على معْصِيَةٍ، وعليهِ فلا عقوبَة إلاّ بمعصيَةٍ.

أنواعُ العقوبات

العقوباتُ أربعةُ أنواعٍ: الحدودُ والجناياتُ والتعزيرُ والمخالفاتُ.

الحدود: أصلُ الحَدّ ما يُقامُ بينَ شيئينِ، فَيَمْنَعُ اختلاطهما. وحدّ الدارِ ما يميّزها، وحدّ الشيء ما يحيطُ به ويميزُه به ويميزهُ عن غيره. وسميّتْ عُقوبةُ القذْفِ «حدّاً» بتقديرٍ منَ الشرْعِ. وقدْ تُطْلَق الحُدودُ ويُراد بها المعاصي كقولِهِ

(١) البخاري باب الجهاد رقم ١٠٩.

تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا﴾[١] وتُطْلَقُ على شرائع اللَّهِ ومحارِمِهِ كقولِهِ تَعالى: ﴿وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ﴾[٢] وحُدودُ الله محارمُهُ.

والحُدُودُ اصطلاحاً عُقُوبَةٌ مُقَدّرَةٌ شَرْعاً في معْصِيَةٍ لِتَمْنَعَ منَ الوقوعِ في معصِيَةٍ مثلها. والمعاصي التي تَسْتَوْجِبُ الحدودَ أي يتعيّنُ بها الحدّ ثمانيَةٌ: اللّواطُ والزّنى والقَذْفُ وشربُ الخمْرِ والسَّرقَةُ والردّةُ والبَغْيُ وقَطْعُ الطّرقِ. وهذهِ العقوباتُ التي تعني إقامةَ الحُدُودِ لا تُطلَقُ إلاّ على المعاصي الخاصّةِ التي للَّهِ تعالى حقّ فيها، ولا تُطْلَقُ على غيرِها كما لا يصحّ فيها العفوُ لا منَ الحاكم ولا منَ الذي اعتُدِيَ عليهِ، لأنها حقّ اللَّهِ، فلا يملكُ أَحَدٌ منَ البشَرِ إسْقاطَهُ بحالٍ منَ الأحوالِ.

اللِّواط

الحُكْمُ الشرعيّ في عُقوبةِ اللّواطِ القتْلُ سواءٌ كانَ محصناً أمْ غيرَ مُحصنٍ، فكلّ مَنْ ثَبَتَ عليهِ اللّواطُ سواءٌ كانَ فاعلاً أو مفعولاً به يُقْتَلُ حدّاً. قالَ رسولُ الله ﷺ: «**مَنْ وَجدتمُوهُ يَعْمَلُ عَمَل قوم لوطٍ فاقْتلُوا الفاعلَ والمفعولَ فيهِ**»[٣]. وأمّا الصحابةُ فقدِ اختلَفُوا في أُسلُوبِ قَتْلِ اللّوطيّ،. ولكنّهُمْ أجمَعُوا على القتْلِ نفسِهِ، فقدْ أخرجَ البَيْهَقيّ عنْ عليٍّ عليهِ السلامُ أنّهُ رَجَمَ لوطيّاً، وعنْ ابنِ عبّاسٍ أنّهُ سُئِلَ عنْ حدِّ اللّوطيّ فقالَ: يُنْظَرُ أعلى بناءٍ في القرْيَة فيرمى بهِ مُنَكّساً ثمّ يتبعُ الحجارة. ورُوي عن عليّ عليهِ السلام، أنّه يُقْتَلُ بالسّيْفِ ثمُّ يُحْرَقُ لعظمِ المعصيَةِ.

وبيّنَةُ اللّواطِ كبيّنَةِ الزّنى.

ومَنْ كابَرَ امرأةً على فرْجِها أو غُلاماً فلهُما دفْعُهُ، فإنْ قتلاهُ فَهَدْرٌ.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٨٧.

(٢) سورة الطلاق، الآية: ١.

(٣) سنن أبي داود وفي الراية جزء ٣ رقم٣٣٩.

حَدّ الزِّنى

قالَ الله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾(١) وهو عامّ، فإنّ كلمةَ «الزّانية» وكلمةَ «الزّاني» منَ الألفاظِ العامّةِ. فهوَ يشمُلُ المحصنَ وغيرَ المحصنِ. وقد ثبتَ أنّ رسولَ الله ﷺ رَجَمَ «ماعزاً»، بعدما سألَ عنْ إحْصانهِ، ورَجَمَ الغامديةَ، ووردَتْ في ذلكَ أحاديثُ صحيحةٌ. والحديثُ مخصّصٌ للآيةِ، فهذهِ الأحاديثُ خصّصَتِ العامّ الذي في الآيةِ في غيرِ المحصنِ واستثنَتْ منهُ المحصنَ. ويثبُتُ الزّنى بأحدِ ثلاثةِ أُمورٍ: أحدها: الإقرارُ، وهوَ إقْرَارُ الزاني أربعَ مرّاتٍ إقْرَاراً صريحاً. ولا يرْجِعُ عنْ إقرارِهِ حتى يتم عليهِ الجَلْدُ، فإنْ رَجعَ عنْ إقرارِهِ أوْ هَرَبَ كُفّ عنهُ. والدليلُ على ذلكَ ما رُويَ عنْ عبدِ الله بنِ بُرَيْدَةَ عنْ أبيهِ أنّ ماعزاً بنَ مالكٍ الأسلميّ أتى رسولَ الله ﷺ فقالَ: «يا رسولَ اللَّهِ: إني زنَيْتُ وإني أُريدُ أنْ تطهّرني» فردّهُ، فلمّا كانَ الغَدُ أتاهُ فقالَ: يا رسولَ الله إني قدْ زنَيْتُ فردّهُ الثانيةَ، فأرسلَ رسولُ اللَّهِ ﷺ إلى قومِهِ: «**هلْ تعلمونَ بعقْلِهِ بأساً تُنكرونَ منهُ شيئاً؟**» قالوا: «ما نَعْلمهُ إلاّ وفي العقلِ منْ صالِحينا فيما نرى»، فأتاهُ الثالثةَ فأرسلَ إليهمْ أيضاً فسألَ عنهُ فأخبروهُ أنّهُ لا بأسَ بهِ ولا بعقلهِ. فلمّا كانتِ الرّابعَةُ حَفَرَ لهُ حُفْرَةً ثمّ أمَرَ فَرُجِمَ. وثَبَتَ الجَلْدُ مرّةً أُخرى بالإقرارِ، فعنْ سهلِ بنِ سعْدٍ أنّ رجلاً جاءَ إلى النبيّ ﷺ فقالَ: إنّهُ قدْ زنى بامرأةٍ سمّاها. فأرسلَ النبيّ ﷺ إلى المرأةِ فدعاها، فسألها عمّا قالَ؛ فأنكَرَتْ فحدّه وتركَها، وهذا الحديثُ يدُلّ على أنّ الجَلْدَ يثبتُ بالإقرارِ.

ثانيها: أنْ يشْهَدَ عليهِ في مجلسٍ واحدٍ بالزنى أربعَةُ رجالٍ منَ المسلمينَ أحرارٌ عدولٌ يصِفُونَهُ بالزنى وصْفاً صريحاً. واشتراطُ الأربَعَةِ لا خلافَ فيهِ لقولِ الله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَٱسْتَشْهِدُواْ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً

(١) سورة النور، الآية: ٢.

مِّنكُمْ﴾[١] وقال تعالى: ﴿لَّوْلَا جَآءُو عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا۟ بِٱلشُّهَدَآءِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ عِندَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ﴾[٢].

ثالثها: الحَبَلُ أي ظُهورُ الحبَلِ عليها إلاّ أنّهُ في حالَةِ الحَبَلِ يُدْرَأُ الحَدّ عنِ المرْأةِ إذا بيّنَتْ سبَباً للحَبَلِ لأنّهُ يكونُ حينئذٍ شُبْهَةً: «الحُدودُ تُدْرَأُ بالشّبهاتِ» هذهِ هيَ بيّنةُ الزنى ولا يثبُتُ بغيرها مُطلَقاً وليستْ داخلةً في نصوصِ الشّهاداتِ، ولا في نصوصِ البيّناتِ، بلْ هيَ بيّنَةٌ خاصّةٌ لأمْرٍ خاصٍّ وتُعْتَبَرُ جُزءاً لا يتجزّأُ منْ أحكامِ حدِّ الزاني، فهيَ نصّ ويجبُ التقيّدُ بهذا النصِّ. وعليهِ لا يَثبُتُ الزّنى بشهادةِ طَبيبٍ على بكرٍ بأنها ثَيِّبٌ، أو بأنها زَنَتْ، أو بأنها قدْ وُطِئَتْ، أو ما شاكلَ ذلكَ. وكذلكَ لا يَثبُتُ بشهادةِ قابلَةٍ. ولا يثبُتُ بأيّ شيءٍ سوى واحدٍ منَ الثلاثَةِ المتقدّمَةِ حتى لوْ تحقّقَ القاضي منَ الزّنى، لأنّ بيّنَةً معيّنَةً عيّنَها الشرْعُ لا مُطْلَقَةً. وليسَ المقصودُ إقامَةَ الأماراتِ والأمور التي تُثبِتُ للقاضي وُقوعَ الزّنى أو تؤدّي إلى قناعةِ القاضي بأنّ الزنى قد وقَعَ، بلِ المقصودُ ثُبوتُهُ بهذهِ البيّنَةِ المخصوصَةِ لا ثُبوتُهُ فقطْ، ولهذا لمْ يَحدّ الرسولُ ﷺ امرأةً معروفةً زانيةً لعَدَمِ وُجودِ البيّنَةِ، فَعَنِ ابنِ عباسٍ قال: قالَ رسولُ الله ﷺ: «**لو كنتُ راجماً أحداً بغيرِ بيّنَةٍ لرَجْمَتُ فلانة، فَقَدْ ظَهَرَ فيها الريبَةُ في مَنْطقها وهيْئَتِها ومنْ يدخُلُ عليها**»[٣].

حَدّ القَذْف

القَذْفُ هوَ الرَّمْيُ بالزنى. وقَذْفُ المؤمناتِ الغافلاتِ المُحصناتِ هو المحرّمُ، وإلاّ فَمَنْ قَذَفَ زانيَةً وأتى بِشُهَدَاءَ لا يُعَدّ قاذفاً. والقذْفُ المحرّمُ حُرّمَ بالكتابِ والسنّةِ، قالَ تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ

(١) سورة النساء، الآية: ١٥.
(٢) سورة النور، الآية: ١٣.
(٣) المعجم الكبير للطبراني ١٠/ ٣٦٠، ١١/ ٢٠٦.

جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَـٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾[١] وقالَ سبحانَهُ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَـٰتِ ٱلْغَـٰفِلَـٰتِ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ لُعِنُوا۟ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[٢] ورُوِيَ عنِ النبيّ ﷺ أَنّهُ قالَ: «**اجتنبوا السّبْعَ الموبقاتِ!** قالوا: يا رسولَ الله! وما هنّ؟ قالَ: **الشّرْكُ باللَّهِ والسحْرُ وقتْلُ النفسِ التي حرّمَ اللَّهُ إلاّ بالحقِّ، وأكْلُ الرِّبا، وأكْلُ مالِ اليتيم، والتّولي يوْمَ الزّحْفِ، وقذْفُ المُحْصناتِ الغافلاتِ**»[٣] وكلمةُ «المُحصَناتِ» في القرآنِ جاءَتْ بأربعَةِ معانٍ: أحدها العفائِفُ ـ هنا في الآيتين والحديث، والثاني بمعنى المتزوّجاتِ كقولِهِ تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَـٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ﴾[٤] وقولهُ تعالى: ﴿مُحْصَنَـٰتٍ غَيْرَ مُسَـٰفِحَـٰتٍ﴾[٥] والثالث بمعنى الحرائرِ، مقابلُ الإماءِ، كقولهِ تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَـٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ وَٱلْمُحْصَنَـٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُو۟تُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[٦] وقوله تعالى: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَـٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ ۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِىَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْ ۚ وَأَن تَصْبِرُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ ۗ﴾[٧] والمعنى الرابع بمعنى «الإسلام» كقوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ﴾ قالَ ابن مسعودٍ: «إحْصانُها إسلامُها». فكلِمَةُ المحصَناتِ منَ الألفاظِ المشتركةِ ككلمةِ «رُوح» تُطْلَقُ على عدّةِ معانٍ، والمرادُ هنا معنى واحدٌ فيها وهو العفائفُ ـ ومنْ قذفَ المسلِمَةَ مُحْصَنَةً جُلِدَ الحدّ ثمانينَ جلدةً على أن يكونَ القاذِفُ مكلّفاً مختاراً، وأنْ تكونَ المحصنَةُ ـ وقد جمعتْ شرائطَ الإحصان الخمسة العَقْل والحريّة، أي بمعنى حرة، أي ليست عبدة مملوكة. والإسلام والعِفّة عنِ الزّنى وأنْ تكونَ كبيرةً بحيثُ يجامَعُ مثلها. ويُعْتَبَرُ لإقامةِ الحدِّ بعدَ تمامِ القذْفِ بشروطهِ الخمسةِ، شرْطٌ واحدٌ أساسيّ وهوَ: أن لا يأتيَ القاذفُ ببيّنَةٍ علىَ قذفهِ لقولِ الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَـٰتِ ثُمَّ

(١) سورة النور، الآية: ٤.
(٢) سورة النور، الآية: ٢٣.
(٣) رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة عن النبي ﷺ.
(٤) سورة النساء، الآية: ٢٤.
(٥) سورة النساء، الآية: ٢٥.
(٦) سورة المائدة، الآية: ٥.
(٧) سورة النساء، الآية: ٢٥.

لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ﴾[١] فَيُشترَطُ في جَلْدِهِمْ عدَمُ البيّنَةِ. وكذلكَ يُشْترطُ عَدَمُ الإقرارِ منَ المقذوفِ، لأنّهُ في قوّةِ البيّنَةِ أو أقوى منها، فإنْ كانَ القاذفُ زَوجاً اعتبرَ شرطٌ آخرُ وهوَ امتناعُ المقذوفِ عنِ اللعانِ.

حدّ شارِب الخمر

حُرّمَتِ الخمْرَةُ بآيةِ المائدةِ وهيَ قولهُ تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾[٢] فلما نزلتْ هذه الآيةُ قال رسولُ الله ﷺ: «**حُرّمَتِ الخَمْرُ**» وفي حديثِ أُبيّ أنّ النبيّ ﷺ قالَ: «**إنّ الله حَرّمَ الخَمْرَ فَمَنْ أَدْرَكَتْهُ هذهِ الآيةُ وعندهُ شيءٌ فلا يشْرَب ولا يَبع، قال فَاستَقْبَلَ الناسُ بما كانَ عندَهُمْ منْها طُرُق المدينةِ فسفَكُوها**» وعَنِ النبيّ ﷺ قالَ: «**كلّ شرابٍ أَسْكَرَ فهوَ حرامٌ**»[٣] وعنهُ: «**وكُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وكلّ مُسْكِرٍ حرامٌ**»[٤] وهناكَ أحاديثُ كثيرةٌ تنصّ على أنّ الشرابَ الذي يُتّخَذُ منْ أيّ شيءٍ إذا أَسْكَرَ فهوَ خمْرٌ. وبناءً عليهِ فإنّ للخمْرَةِ معنًى شرعيّاً غيرَ معناها اللّغويّ. وهو الذي نطقَ بهِ رسولُ الله ﷺ وجاءَ في الأحاديثِ، فالحُرْمَةُ للخمرِ الواردِ في الآيةِ هيَ حُرْمَةُ كلِّ شرابٍ مُسْكِرٍ سواءٌ اتّخِذَ من العنَبِ، أوْ منْ غيرِهِ، لأنّهُ كلّهُ خَمْرٌ.

عقوبة شارِب الخمر

يجبُ الحدّ على مَنْ شَرِب الخمْرَ، لما روِيَ عَنِ النّبيّ ﷺ قال: «**مَنْ شَرِبَ الخَمْرَ فاجْلِدُوهُ**»[٥] وقد ثَبَتَ أنّ كلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ ومعنى ذلك أنّ الحديثَ

(١) سورة النور، الآية: ٤.
(٢) سورة المائدة، الآيتان: ٩٠ و٩١.
(٣) صحيح مسلم عن ابن مسعود وعلقمة بصيغة الجزم.
(٤) رواه البخاري وأبو داود والترمذي.
(٥) رواه مسلم وأبو داود.

يتناوَلُ قليلَهُ وكثيرَهُ. وقدِ انْعَقَدَ إجْماعُ الصّحابَةِ على أنّ للشرابِ حَدّاً. وعلى جَلْدِ شارِبِ الخَمْرِ. وقَدِ اتّفَقُوا على ثُبُوتِ حَدّ الشّارِبِ، وأجْمَعُوا على أنّهُ لا يَنْقصُ عَنْ أَرْبَعينَ ولا يزيدُ على الثّمانينَ. والأحادِيثُ دالّةٌ على أنّ الرّسولَ ﷺ جَلَدَ أرْبَعينَ، فقدْ أخْرَجَ مُسْلِمٌ في حديثِ حُصين بن المُنذِرِ في جَلْدِ الوليدِ أنّ عليّاً أمِيرَ المُؤمنينَ سلامُ اللَّهِ عليهِ قال: «**جَلَدَ النبي ﷺ أربعينَ، وأبو بكرٍ أربعينَ وعُمَرُ ثمانينَ**» وعن أبي سعيدٍ قال: «جُلدَ على عَهْدِ رسولِ الله ﷺ في الخمر بنعلين أربعين» فهذهِ الأحاديثُ صريحةٌ في الدّلالَةِ على أنّ شارِبَ الخمْرِ يُجْلَدُ أربعينَ، وكلّها تدلّ على الأربعينَ نصّاً فيكْفي فيها حديثُ عليٍّ سلام الله عليه وهو قوله: «**جَلَدَ النبيّ ﷺ أربعين**» وأمّا ما رُوِيَ عن عليٍّ سلام الله عليه في شربِ الخمْرِ قولُهُ: «إنّهُ إذا شربَ سَكِرَ، وإذا سَكِرَ هَذَى، وإذا هَذَى افترى، وعلى المُفتري ثمانُونَ جَلْدَةً، أيْ حَدّ القَذْفِ وهو ثمانونَ، ولو تكرّرَ الحدّ ثلاثاً قُتِلَ في الرابعةِ، ولو شربَ الخمْرَ مُسْتَحِلاً فهو مُرْتَدّ ولو باعَ الخمْرَ مُسْتَحِلاً اسْتُتِيبَ فإنْ تابَ وإلاّ قُتِلَ. هذا ما سارَ عليهِ الصحابةُ رضْوانُ الله عليهم فيكونُ حدّ شارِبِ الخَمْرِ أرْبَعِينَ أوْ ثمانينَ جَلْدَة. ولا يُقامُ إلاّ على الذي كانَ عالماً أنّ كثيرَهُ مُسْكِرٌ وقِليلَهُ حرامٌ. فأمّا غيرُهُ فلا حدّ عليه لأنّهُ غيرُ عالم بتَحْريمها، ولا يجبُ الحَدّ حتى يَثْبُتَ شرْعاً بأحَدِ شَيْئَيْنِ: الإقْرارِ أوِ البيّنَةِ ويكفي أنْ يَشْهَدَ أحَدُ الشاهِدين على شرْبِ الخمْرِ، والآخَرُ على القَيْءِ.

السَّرقَة

السّرِقَةُ أخْذُ مالٍ على وجهِ الاخْتِفاءِ مِنْ مالِكهِ أوْ نائِبِهِ على شَرْطِ أنْ يكونَ نِصاباً يُقْطَعُ عليه، وأنْ يُخْرِجَهُ مِنْ حِرْزِ مِثْلِهِ، وأنْ لا تكونَ في هذا المالِ شُبْهَةٌ سواءٌ كانَ أخْذُ المالِ لَيْلاً أَوْ نهاراً، وسواءٌ دخَلَ إلى المَكانِ بالخلْعِ أوْ بغيرِهِ مُقَنّعاً أوْ ظاهِراً مُسلّحاً أوْ أعْزَلَ فكلّ أخْذٍ للمالِ على وَجْهِ الاختِفاء يُعْتَبَرُ سرقةً ولكن لا يجِبُ القَطْعُ على السرقةِ إلاّ بسبْعَةِ شروطٍ:

١ ـ أنْ يَنْطَبِقَ على الأخْذِ تَعْرِيفُ السّرِقَةِ، وهو أخْذُ المالِ على وَجْهِ الاختفاء

والاسْتِتارِ. فإنْ اخْتَطَفَ واخْتَلَسَ أوِ انْتَهَبَ أوْ خانَ لم يكُنْ سارِقاً ولا قَطْعَ عليهِ، لقولِ رسول اللهﷺ: «**وليْسَ على خائِنٍ ولا مُنْتَهِبٍ ولا مُخْتَلِسٍ قَطْعٌ**»(١).

فالخِيانَةُ هُنا جحود الوَدِيعَةِ. ويُسْتَثْنى جاحِدُ العارِيةِ الذي تُقْطَعُ يَدُهُ للنصّ الوارِدِ فيه. والاخْتِلاسُ نَوْعٌ مِنَ الخطْفِ والنّهْبِ فالمُخْتَلِسُ يَسْتَخْفِي في ابْتِداءِ اخْتِلاسِه. وأمّا النّشّالُ فَيُقْطَع، لأنَّ تَعْرِيفَ السرقَةِ يَنْطَبِقُ عليه لأنّهُ يأخُذُ المالَ على وجْهِ الاخْتِفاء.

٢ ـ أنْ يكونَ المسْرُوقُ نِصاباً. والنِّصابُ رُبْعُ دينارٍ لقول رسول الله ﷺ: «**تُقْطَعُ يَدُ السّارِقِ في رُبعِ دينارٍ فصاعِداً**»(٢) وقال: «**لا تُقْطَعُ يَدُ السّارِقِ إلاّ في رُبْعِ دينارٍ فصاعِداً**»(٣) وفي روايةٍ قال: «**واقْطعوا في رُبْعِ دينارٍ ولا تَقْطَعُوا فيما أدْنى مِنْ ذلك**»(٤) فهذِهِ الرّواياتُ صريحةُ الدّلالَةِ في النصّ على النّصابِ وتُعْتبرُ مخصّصةً لعُمُومِ الآيةِ.

ورُوِيَ عَنْ عليٍّ أميرِ المؤمنينَ سلامُ الله عليه أنهُ قَطَعَ يَدَ السارِقِ في بَيْضَةٍ مِنْ حدِيدٍ ثمنُها رُبْعُ دينارٍ، فلو سَرَقَ اثنانِ نِصاباً لا حدّ عليهما حتى يَبْلُغَ نَصِيبُ كلّ واحِدٍ النّصابَ.

٣ ـ أنْ يكونَ المسْرُوقُ مالاً مُحْترَماً أذِنَ الشّارِعُ بتَمَلّكِهِ. فلا قَطْعَ في سرقةِ الخمْرِ والخنزيرِ من المُسْلِم، لأنها ليْست مالاً مُحْتَرَماً، أمّا سرقتُها مِنْ غيرِ المُسْلِم ففيها القَطْعُ، لأنّ الشّارِعَ أذِنَ لهم بتملُّكِ الخمْرِ والخنزيرِ، فهيَ بالنّسْبَةِ لهم مالٌ محترَمٌ.

٤ ـ أنْ يَسْرقَهُ مِنْ حِرْزٍ ويُخْرِجهُ منه، فإنْ وجَدَ باباً مَفْتوحاً أوْ حِرْزاً مَهْتُوكاً فلا

(١) ابن ماجة باب الحدود رقم ١٢.
(٢) رواه أحمد عن عائشة (رض).
(٣) نيل الأوطار جزء ٧ رقم ١٢٤.
(٤) البدائع مجلد ٧ صفحة ٧٨.

قَطْعَ عليهِ، لما رُوِيَ عنْ رسولِ الله ﷺ عندما سألهُ رجُلٌ من مزينة عن الثّمارِ فقال: «**ما أُخِذَ في غيرِ أكمامِهِ فاحْتُمِلَ ففيهِ قيمتُهُ، ومِثْلُهُ مَعَهُ وما كانَ في الخزائِنِ ففيهِ القَطْعُ إذا بَلَغَ ثمنَ المجنّ**»(١).

وسُئِلَ عن الثّمَرِ المعلّقِ فقال: «**مَنْ أصابَ مِنْهُ بَقِيةً مِنْ ذِي حاجَةٍ غير مُتَّخِذٍ شيئاً خبنة فلا شيءَ عليه، ومَنْ خَرَجَ بشيء فعليهِ غرامَةُ مِثْلَيْهِ والعُقُوبَة. ومَنْ سَرَقَ منهُ شيئاً بَعْدَ أنْ يؤويهِ الجرين فبلَغَ ثمنُ المجنّ فَعَلَيْهِ القَطْعُ**(٢)» كلّ ذلك يدُلّ على أنّ الحرزَ شرْطٌ في القَطْعِ. فالماشِيَةُ إذا أُخِذَتْ مِنَ المَرْعى فلا قَطْعَ بأخْذِها، لأنها لم تُؤخَذْ مِنْ حِرْزِ مِثلِها، فإذا أُخُذِتْ مِنْ زَرِيبَتِها، أوْ ما شاكلَ ذلكَ بما هو حِرْزُ مِثْلِها ففيها القَطْعُ. والثّمَرُ إذا أُخِذَ عَنِ الشّجَرِ فلا قَطْعَ بِأخْذِهِ، فإذا أُخِذَ مِنَ المكانِ الذي يحفَظُ فيهِ، وهو الجرين، ففيهِ القَطْعُ. وهكذا كلّ شيءٍ لا قَطْعَ فيهِ إذا أُخِذَ مِنْ غَيرِ حِرْزِ مثلِهِ وفيهِ القَطْعُ إذا أُخِذَ مِن حِرزِ مثلهِ، وبَلَغَ ثمنُهُ رُبْعَ دينارٍ ذَهَباً أو ثلاثةَ دراهم فِضّةً. والحرْزُ يَرجِعُ إلى اصطِلاحِ الناسِ، لا إلى نُصُوصِ اللّغةِ ولا إلى نُصُوصِ الشّرْعِ لأنّهُ وَصْفٌ لوَاقِعٍ.

٥ ـ الشرْطُ الخامِسُ: أنْ تَنْتَفي الشُّبْهَةُ عَنِ المالِ المَسْرُوقِ، مِنْ حَيْثُ إنّ لهُ حقّاً فيه، أو إنّ له أنْ يأخُذَ منهُ وعليه، فلا قَطْعَ بالسرقَةِ من مالِ أبيهِ، ولا مِنْ مالِ ابْنِهِ، ولا مِنْ مالٍ له فيه شراكةٌ، ولا مِنْ بَيْتِ المالِ لقَوْلِ النبيّ ﷺ: «**أنتَ ومالُكَ لأبيكَ**»(٣) وقوله: «**إنّ أطْيَبَ ما أكلَ الرّجلُ من كَسْبِهِ وإنّ ولدَهُ مِنْ كسْبِهِ**»(٤).

وعنِ ابن عبّاسٍ أنّ عبْداً من رقِيقِ الخُمْسِ سرَقَ مِنَ الخُمْسِ فَرُفِعَ ذلك للنبيّ ﷺ، فلم يَقْطَعْهُ، وقال: «**مالُ الله سَرقَ بَعْضُهُ بَعْضاً**»(٥) وعَنِ

(١) بداية المجتهد جزء ٢ رقم ٤٤٩.
(٢) بداية المجتهد جزء ٢ رقم ٤٤٩.
(٣) البدائع مجلد ٧ صفحة ٧٠.
(٤) سنن الدارمي باب البيوع رقم ٧٧.
(٥) ابن ماجة باب الحدود رقم ٣٥.

الشعبيّ عن عليّ سلام الله عليه أنّهُ كان يقول: «وليْسَ على مَنْ سرَقَ مِنْ بَيْتِ المالِ قَطْعٌ» وكذلك لا يُقْطَعُ أحَدُ الزّوْجينِ إذا سرَقَ مِنْ مالِ الآخرِ، لأنّ أحَد الزّوْجينِ يتصرّفُ في مال الآخر بغيابهِ، فتكونُ هذه شبهةً فلا قَطْع. وكلّ مالٍ فيه شُبْهةُ الأخْذِ لا يجرِي فيه القطْعُ إذا سُرِقَ لأنّ الحدُودَ تُدْرأ بالشُّبُهاتِ.

٦ ـ كَوْنُ السّارِقِ بالغاً عاقِلاً مُلْتَزِماً أحْكامَ المُسلمينَ مُسلماً كانَ أمْ ذمِّيّاً. فإذا كانَ صبيّاً أوْ مجنوناً فلا قَطْعَ، لقَوْلِ الرسول ﷺ: «**رفع القلم عن ثلاثٍ: النائم حتى يَسْتَيقِظِ والصبيّ حتى يَبْلُغَ والمُبْتلى حتى يعقل**»[1] يعني أنهمْ غيرُ مُكلّفينَ شرْعاً.

٧ ـ أنْ تَثْبُتَ السرقةُ بالإقْرارِ أوِ البيّنَةِ العادلَةِ. الإقْرارُ يجبُ أنْ يكونَ مَقْرُوناً بالوَصْفِ، أي أنْ يَصِفَ السّارِقُ الشيء الذي سَرَقَهُ لاحْتِمالِ أنْ يكونَ سرَقَ مالاً لا قَطْعَ فيهِ، وهو يَظُنّ القَطْعَ.

وأمّا البيّنَةُ فتَثْبُتُ برَجُلَينِ عَدْلَينِ أوْ رجُلٍ وامْرَأتينِ، وأنْ يَصِفَ السرِقَةَ وَصْفاً يميّزُها إنْ كانتْ غائبةً، أو يُشيرُ إليها إنْ كانتْ حاضرَةً، وأنْ لا يخْتَلِفا في الشهادَةِ اخْتِلافاً يُؤدّي إلى التّناقُضِ التّامِ.

هذه هي شُروطُ القَطْعِ في السرقَةِ، فإذا تمّتِ الشُّروطُ المذْكورَةُ قُطِعَ السّارِقُ. ولا يُكْتَفَى بِقَطْعِ يَدِه، بل يجبُ إعادَةُ المالِ المسروقِ لصاحبهِ. والقَطْعُ يتمّ بِقَطْعِ أصابعِهِ الأرْبَعَةِ مِنْ يَدِهِ اليُمْنى، فإنْ عادَ قُطِعَتْ رِجْلُهُ اليُسرى مِنْ مفصلِ القدَمِ، ويُترَكُ له العقبُ، فإن عادَ ثالثاً خُلّدَ في السّجنِ، فإنْ سَرَقَ فيه قُتِلَ.

حدّ السرقة

حَدّ السّرِقَةِ لله تعالى، ولو كانَ فيه حقّ لآدَمِيٍّ. ولذلك لا يَسْقُطُ بإسْقاطِ صاحبِ الحقّ. والآيةُ عامّةٌ كآيةِ حَدّ الزّنى، فاللَّهُ تعالى يقولُ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ

(١) صحيح البخاري الحدود رقم ٢٣.

﴿فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾[١] ولأنّ مُوجِبَ القَطْعِ ثَبَتَ، فَوَجَبَ مِنْ غيرِ مُطالبة كحدّ الزّنى بدَليلِ حديثِ المَخْزُوميّةِ فإنّ الرسولَ ﷺ غضِبَ من شَفَاعةِ أُسامة بحدّ السرقَةِ وقال: «**إنما أهْلكَ مَنْ كانَ قَبْلَكُمْ أنّهُ إذا سَرَقَ فيهمُ الشريفُ تركُوهُ، وإذا سرَقَ فيهم الضّعِيفُ قَطَعُوهُ، والذي نفسي بِيَدِهِ لو كانَتْ فاطمةُ بِنْتُ محمّدٍ لَقَطَعْتُ يَدَها**»[٢] أي أنّ هلاكهم كان مِنْ تضْييعِ الحدُودِ.

ما لا يُقطَعُ فيه

هنالك حالاتٌ وأحوالٌ لا قَطْعَ فيها لوُرودِ الأحاديثِ الدالّةِ على ذلكَ، لأنها لا تدْخُلُ فيما يجِبُ القَطْعُ بأخْذِهِ. فعَنِ الحسنِ سلامُ الله عليهِ قال: قال رسولُ الله ﷺ: «**لا قَطْعَ في الطّعامِ المُهيّإ للأكْلِ**» ولا فَرْقَ في ذلكَ بينَ الطّعامِ الذي يُهيّئُهُ صاحِبُ المَطْعَمِ للبيْعِ والطّعامِ الذي يُهيّئُهُ أهْلُ البَيْتِ لأكْلِهِمْ ولا قَطْعَ في عامِ القَحْطِ، كما رُوِيَ عن رسولِ الله ﷺ أنّهُ قالَ: «**لا قَطْعَ في مجاعَةٍ مُضْطَرٍّ**»[٣] ومثلُ ذلك سرقةُ الجائعِ الذي لا يجدُ ما يأكُلُهُ فإذا سرَقَ لِيُشبعَ جوعتَه، فلا قَطْعَ عليه لأنّهُ يَنْطَبِقُ عليه قولُ الرّسول ﷺ».

حدّ المُرتَدّ

المُرْتدّ مَنْ رَجَعَ عَنْ دِينِ الإسلامِ؛ فَمَنِ ارْتَدّ مِنَ الرّجالِ والنساءِ، وكانَ بالغاً عاقلاً دُعِيَ إلى الإسلامِ ثلاثَ مرّاتٍ، وضُيّق عليهِ، فإنْ رجعَ نجا وإلاّ قُتِلَ. قال الله تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[٤] وقال رسولُ الله ﷺ: «**مَنْ بَدّلَ دِينَهُ فاقْتُلُوهُ**»[٥] والتّوْبَةُ تُقْبَلُ مِنَ المُرْتَدّ إذا لم تَتَكَرّرْ

(١) سورة المائدة، الآية: ٣٨.
(٢) صحيح البخاري الحدود صفحة ١٩٩ عن ابن شهاب عن عروة.
(٣) نيل الأوطار جزء سابع رقم ١٢٧.
(٤) سورة البقرة، الآية: ٢١٧.
(٥) صحيح البخاري باب الجهاد رقم ١٤٩.

رِدّتُهُ، والذي تكرّرَتْ رِدَّتُهُ لا تُقْبَلُ تَوْبَتُهُ، بلْ يُقْتَلُ سواءٌ تابَ أم لم يَتُبْ لقولِ الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ٱزْدَادُواْ كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾[1].

فقولُ الله تعالى: ﴿لَّمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ﴾ مَعْناهُ لا يَقْبَلُ تَوْبَتَهُمْ. وكذلك الدّولةُ لا تَقْبَلُ تَوْبَتَهُمْ. والمُرْتدّ مَنْ كَفَرَ بَعْدَ إسْلامِهِ. فكلّ مَنْ كَفَرَ بَعْدَ إسلامِهِ يكونُ مُرْتداً. ويكْفُرُ المُسلِمُ بأربعٍ: بالاعْتِقادِ، والشّكِّ، والقَوْلِ، والفِعْلِ.

وفي الاعتقادِ ناحِيتَانِ إحداهما: التّصديقُ الجازِمُ بما جاء النّهيُ الجازِمُ عنه، أوِ الأمْرُ الجازمُ بخلافِهِ، كالاعْتِقادِ أنّ القرآنَ ليسَ كلامَ الله.

ثانيها: إنْكارُ ما هو مَعْلومٌ مِنَ الدّينِ، كإنكارِ وُجوبِ الصّلاةِ، وإنْكارِ تحْرِيم الرّبا وما شاكَلَ ذلكَ. الشّكّ في العَقَائِدِ وكلّ ما كانَ دليلهُ قَطْعِيّاً؛ فَمَنْ شكّ أَنّ محمّداً رسولُ الله، أو شكّ بِقَطْعِ يَدِ السّارِقِ، أو ما شَابَهَ ذلكَ فَقَدْ كَفَرَ.

القَوْل: والمُرَادُ به القولُ الذي لا يحتَمِلُ أيّ تأوِيلٍ فَمَنْ قال: لا عَلاقَةَ لله بالإسلام وإنما جاءَ به محمّدٌ مِنْ عِنْدِهِ، ومَنْ قالَ إنّ المسيحَ ابنُ الله، أوْ ما شاكلَ ذلكَ كَفَرَ بكُلّ تأكِيدٍ. وأمّا القَوْلُ الذي يحْتَمِلُ التّأوِيل فلا يَكْفُرُ قائِلهُ، ولو كانَ يحْتَمِلُ الكُفْرَ تِسْعَةً وتِسْعِينَ بالمائةِ، ويحتمِلُ الإيمانَ واحِداً في المائةِ فيُرَجّحُ جانِبُ الواحِدِ على التّسْعةِ والتّسْعِينَ، لأنّ الواحدَ أوْجَدَ احْتِمالَ التأوِيلِ، وعندئذٍ تتحَقّقُ الشّبْهَةُ، ويأتي القَوْلُ المأثُورُ: «ادْرأوا الحدودَ بالشُّبُهاتِ»[2].

الفِعْلُ: والمُرادُ به ما لا يحتَمِلُ أيّ تأويلٍ بأنّهُ كُفْرٌ كالسّجودِ للصّنم فإنّهُ كُفْر وارْتِدادٌ عَنِ الإسلام. وأمّا الفِعْلُ الذي يحتَمِلُ التّأويلَ فلا يَكْفُرُ فاعِلُهُ كما لا يكونُ مُرْتدّاً إذا فَعَلَهُ. وَتَثْبُتُ الردّةُ بما تَثْبُتُ بهِ الحدُودُ غيرُ الزّنى، وهي شهادَةُ رجُلينِ عدلينِ، أو رجلٍ وامرأتينِ أيّ البَيّنَة الشرعيّةُ لأنّهُ لم يَرِدْ نصّ خاصّ بها.

(١) سورة النساء، الآية: ١٣٧.

(٢) الترمذي باب الحدود رقم ٣.

أموال المُرتَدّ

المُرْتدّ قَبْلَ اسْتِتابتهِ يملكُ مالَهُ ويملكُ ما يكسبهُ، فإذا عُرِضَ عليهِ الإسلامُ وأبى وقُتِلَ أو ماتَ بَعْدَ الردّةِ مِنْ غيرِ قَتْلٍ يُبْدَأُ بقضاءِ دَيْنِهِ وأرش جنايتهِ ونَفَقَةِ زَوجَتِهِ ومَنْ تجبُ نَفَقَتُهُمْ عليه، لأنّ هذهِ الحقوقَ لا يجوزُ تَعْطِيلُها، فإنْ بَقِيَ مِنْ مالِهِ شيءٌ فهوَ فيءٌ.

والدّليلُ على ذلكَ ما فَعَلَهُ أبو بَكْرٍ بالمُرْتدّينَ، فإنّهُ قاتَلَهم وقتلهم واسْتباحَ دماءهُم وأمْوالهم على ارْتِدادِهِمْ، وكانتْ أموالهم غنائمَ، ووافَقَهُ على ذلك أكثر الصّحابةِ رضوانُ الله عليهم. . .

حدّ أهلِ البَغي

أهْلُ البغْيِ همُ الذينَ خرجوا على الدولةِ الإسلاميّةِ، ولهمْ شوْكَةٌ ومَنعَةٌ. وبعبارةٍ أُخرى همُ الذينَ شقّوا عصا الطاعةِ على الدولةِ وشهروا في وجهها السلاح وأعلنوا حرباً عليها؛ ولا فرْقَ في ذلكَ بينَ أن يخرجوا على خليفةٍ عادلٍ أو خليفةٍ ظالمٍ، سواء خرجوا على تأويلٍ في الدينِ، أو أرادوا لأنفسهِمْ ديناً؛ فكلّهُمْ بُغاةٌ، لأنهم شهروا السيفَ على سلطان الإسلام. وعلى الخليفةِ، أو مَنْ يُنيبُهُ عنهُ في الولايةِ، أنْ يُراسلهُمْ، فيسألهُمْ ما يَنقمونَ مَنَ السلطانِ، فإنْ ذكروا مَظْلَمَةً أزالها، وإن ادّعوا شُبْهَةً كشَفَها، وإنْ أُلْبِسَ عليهمْ فاعتقدوا أنّ ما فَعَلَهُ مخالفٌ للحقِّ، فَعَلَيْهِ أنْ يُبَيّنَ لهمْ دليلهُ، ويُظْهِرَ لهمْ وجْهَ الحقِّ، لأنّ الإسلامَ أمَرَ المسلمينَ أنْ يشهروا السيْفَ في وجْهِ الحاكمِ إذا رأوا كفراً بواحاً عندهمْ فيهِ من الله برهانٌ، أو لم يُطبّقْ أحكامَ الإسلامِ. فإنْ خرجوا بشيءٍ من ذلكَ إجابةً لطلبِ الشرعِ فعليهِ أنْ يُبيّنَ لهمْ وجهَ ما يشتبهونَ فيهِ، فإن رَجعوا عنِ البغْيِ تركهمْ، ولا يجوزُ بقاؤهمْ على خروجهمْ، وإنْ لم يرجعوا قاتَلَهُمْ وجوباً، ولكن لا قتالَ حرْبٍ، بلْ قتالَ تأديبٍ، ولذلكَ يحرمُ قتالهمْ بما يؤدّي إلى إتلافهِم إلاّ لضرورةٍ. ويحرمُ قتْل ذريّتهمْ أو قَتْل الهاربِ فيهمْ، ومَنْ تركَ القتالَ منهمْ تُرِكَ، وإذا قَتَلوا أحداً لا

يُقْتَلُونَ بهِ، وإذا أُسِرَ منهمْ أحدٌ حُبِسَ وعوملَ معاملةَ المذنبِ لا معاملةَ الأسيرِ، لأنّهُ ليسَ بأسيرٍ. ولا يحلّ أخْذُ شيءٍ منْ أموالهمْ، لأنهمْ رعيّةٌ اقتضى تأديبهمْ اتباع أسلوبِ القتالِ معهُمْ، ولذلكَ لا يُعتبَرُ قتالُهُمْ حرباً ولا جهاداً. والأصلُ في حدِّ البُغاةِ قولُ الله سبحانهُ وتعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[1] فهذهِ الآيةُ قد اعتبرتْ هذا النوعَ منَ البُغاةِ مؤمناً ولا يخرجُ بالبغيِ عنِ الإيمانِ، وهيَ صريحةٌ بوُجوبِ قتالهمْ وفي إسقاطِ قتالهمْ إذا فاءوا إلى آخرِ الآيةِ. وأُسقطتْ عنهم التّبِعَةُ فيما أتلفوهُ في قتالهمْ سواء كانَ مالاً أوْ نَفْساً.

وقولهُ: «فأصلِحوا بينهما» يدلّ على وُجوبِ مراسلتِهم قبلَ قتالهم. والآيةُ الكريمةُ تُثْبِتُ الحدّ على البُغاةِ وتفرضُ قِتالهمْ حتى يرجِعوا، ولكنْ بعْدَ مراسلتهمْ، ومحاولةِ إزالةِ ما دفعهُمْ إلى الخروجِ منْ مَظْلَمَةٍ أو شُبْهَةٍ أوْ خطإٍ منهمْ أو ما شاكلَ ذلكَ، ويحرمُ على أهْلِ البغْيِ كما يحرمُ على سائرِ المسلمينَ الاستعانةُ بالكفّارِ على قتالِ المسلمينَ سواءٌ كانوا أفراداً أمْ دولةً. لأنّهُ إذا كانَ يحرُمُ قتالُ المسلمِ للمسلمِ. فحرْمةُ استعانةِ المسلمِ بالكافرِ لقتالِ المسلمِ أشدّ. وإذا اعتبرَ اللَّهُ قتالَ المسلمِ للمسلمِ كالكفرِ في عظمِ الذنْبِ في قولِ النبيّ ﷺ: «**سبابُ المسلمِ فُسوقٌ وقتالُهُ كفْرٌ**»[2] فإنّ الاستعانةَ بالكافرِ على المسلمِ أشدّ. ومعَ حُرْمَةِ ذلكَ لا يخرجُ أهْلُ البغْيِ عنْ كونهِمْ مؤمنينَ. ولا يتغيّرُ حكمُ اللَّهِ في حقّهمْ. ويعتبرونَ بُغاةً ويعاملونَ مُعامَلَتَهُمْ، ولوِ استعانوا بالكفّارِ. أمّا الذينَ استعانوا بهمْ منَ الكافرينَ فحكمهُمْ يختلِفُ باختلافِ أحوالهمْ. فإن استعان البغاةُ بالكفّارِ أهلِ الحربِ وأَمّنوهمْ، أو عقدُوا لهمْ ذمّةً فيظلّونَ كفّاراً محاربينَ في نَظَرِ الإسلامِ ولا يُعتبَرُ تأمينُ البُغاةِ ولا عقدُهُمْ للذمّةِ، لأنها خاصّةٌ بالخليفةِ المُبايعِ بيعَةً شرْعيّةً، وهمْ لا يملكونَ ذلكَ. ولهذا يُقاتلُ المسلمونَ البُغاةَ قتالَ تأديبٍ،

(١) سورة الحجرات، الآية: ٩.

(٢) ابن ماجة المقدمة رقم ٧.

أمّا الكفّارُ المحاربونَ الذينَ مَعَهمْ فيُقاتلونَ قتالَ حرْبٍ، يجاهدون جهاداً شرعيّاً، ويحاربون حرْباً لا هَوادةَ فيها، وتنطبقُ في حقّهِم حالةُ الحرْبِ، فيكونُ أسيرُهمْ أسيراً، ويُعامَلُ معامَلَةَ الأسرى وتُؤخَذُ أموالهم غنائمَ، وتُطبّقُ في حقّهِم أحكامُ الجهادِ كلّها. وجميعُ ما يُطبّقُ على أهْلِ الحرْبِ. والحالُ كذلكَ إذا كانوا مستأمنينَ لأنهمْ نقضوا عَهْدَهمْ. إلاّ أنّ هذا يُطبّقُ عليهِمْ إذا فَعَلوا ذلكَ مختارينَ طائعينَ. أمّا إذا أعانوهُمْ مُكرَهينَ خوفاً منْ أذاهُمْ وبطْشهِمْ، فإنهمْ حينئذٍ يُعامَلونَ معاملةَ البُغاةِ لا معاملةَ المحاربينَ. وَإنْ كان الكفّارُ الذين اسْتعانَ بهم البغاةُ منْ أهلِ الذمّةِ فإعانتهمْ لهمْ لا تخرجهمْ عنْ كونهمْ منْ أهلِ الذمّةِ، سواءٌ أعانوهمْ مختارينَ أو مُكرَهينَ، لأنهم رعيّةٌ منْ رعايا الدولةِ الإسلاميّةِ؛ فيُطبّقُ في حقهمْ حكمُ البُغاةِ، ويُقاتلونَ قتالَ تأديبٍ لا قتالَ حرْبٍ؛ ولا يُقالُ إنهمْ نقضوا عهدَهُمْ فإنّ نقْضَ العهدِ لا يتمّ إلاّ بإعانةِ كَفّارٍ، أو دولةٍ كافرةٍ على الدولةِ الإسلاميْةِ. أمّا إعانتهمْ مسلمينَ على الدولةِ الإسلاميَّةِ فلا يُعَدّ نقْضَ عهْدٍ لأنّ عهْدَهُمْ عقدُ ذمّة لهمْ في أعناقِ المسلمينَ، وعهدُهمْ ليْس عَهْداً مؤقّتاً كالمستأمنينَ، بلْ هوَ عهدٌ مؤبّدٌ ولا يجوزُ نقْضُهُ لخوْفِ الخيانةِ منهمْ، فلا يجوزُ نقضُهُ لإعانتهمْ مسلمينَ على مسلمينَ. أمّا إذا خرجَ أهْلُ الذمّةِ وحدهمْ على الدولةِ وحاربوها، فإنهمْ حينئذٍ يكونونَ قد نقضوا عهدهمُ المؤبّدَ، وصاروا أهلَ حرْبٍ فيُقاتلونَ قتالَ حرْبٍ وتُطبّقُ في حقهمْ جميعُ أحكامِ الحرْب.

وإنما اختلفَ الحكمُ معَ الذميّينَ باختلافِ الواقعِ الذي يكونونَ فيهِ..

حدّ قُطّاعِ الطرق

الأصلُ في حكم قطّاعِ الطريقِ قولُهُ تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ﴾[1] وقدْ نزَلَتْ في قطّاعِ الطريقِ مسلمينَ كانوا أو غيرَ مسلمينَ، لأنها عامّةٌ ولم نجدْ ما يخصّصُها بالمسلمينَ. وأمّا قولُهُ تعالى: فيما

(١) سورة المائدة، الآية: ٣٣.

بعد ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡۖ﴾[1] فلا يدلّ على أنها خاصّةٌ بالمسلمينَ؛ لأن التوْبَةَ هنا هي التوبةُ عنْ قَطْعِ الطريقِ. وتكونُ في المسلمينَ وغيرهمْ، ولذلكَ كانتْ عامّةً. وقد حدّثَ ابنُ عبّاسٍ أنّ أناساً أغاروا على إبْلِ رسولِ الله ﷺ، وارتدّوا عنِ الإسلامِ، وقتلوا راعي رسولِ الله ﷺ مؤمناً، فبعثَ في آثارهمْ فأخِذُوا، فَقَطَعَ أيديهمَ وأرجُلَهُمْ، وسَمَلَ أعيُنَهُمْ. فأنزلَ الله في ذلكَ: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ﴾ الآية.

إيقَاعُ الحَدّ

مَنْ قَتَلَ وأخذَ المالَ قُتِلَ وصُلِبَ، ومنْ قَتَلَ ولمْ يأخُذِ المالَ قُتِلَ، ومنْ أَخَذَ المالَ ولمْ يَقْتُلْ قُطِعَتْ يدهُ ورجلهُ من خِلافٍ، وإذا أخافَ السّبيلَ ولمْ يأخذْ مالاً يُنْفى منَ الأرضِ. هذهِ هيَ عقوبةُ قطّاعِ الطرُقِ، فالعقوبةُ بحسبِ الذنْبِ المرتَكَبِ، لكنّ الذَّنْبَ محصورٌ في الثلاثةِ: القَتْلِ، وأخذِ المالِ، وإخافةِ السبيلِ، فإذا فعلوا غيرَها، كأنْ جرَحُوا فقطْ، أو كسَرُوا الأيدي، أوِ الأرجُلَ، أوِ الأضلاعَ أوِ الأنفَ أي فَعلوا ما دونَ القتل فلا حدّ عليهم، لأنّ الحدّ عُقوبةٌ مُقدّرَةٌ فتكونُ بحسبِ النصِّ، والنصّ إنما قدّرَ العقوبةَ على هذه الثلاثِ، فلا حدّ في غيرِها، ولكنْ تُطبّقُ في حقّهِمْ أحكامُ التعدّي على البَدَنِ فيما دونَ النّفسِ.

شرُوط قطّاع الطرق ثلاثة

١ ـ أن يكون خارجَ المدُنِ، لأنّ قَطْعَ الطريقِ يُبْعِدُ حُضورَ النجدةِ أوِ الغوْثِ فإذا اسْتَوْلوا على مدينةٍ وقَتَلُوا أو أخذوا المالَ وأخافوا السّبيلَ حالَ استيلائِهِمْ عليها، اعتُبِروا قُطّاع طُرقٍ وأُقيمَ الحدّ عليهم.

٢ ـ أنْ يكونَ مَعَهُمْ سلاحٌ قاتلٌ فإنْ لمْ يكُنْ معهُمْ سلاحٌ مطلقاً. أو كانَ غيْرَ قاتِلٍ كالعصيّ والكرابيجِ ونحوِها. لا يُعتَبَرُونَ قُطّاعَ طرُقٍ.

(١) سورة المائدة، الآية: ٣٤.

٣ ـ أنْ يأتوا مجاهرةً ويأخذوا المالَ قَهْراً ويثبتوا في أماكنِهِمْ. أمّا إذا أخذوهُ خفْيَةً فهمْ سرّاقٌ، وإنِ اختطفوهُ وهربوا فهمْ مُنهِبون، وإنْ جاءَ واحدٌ أوِ اثنانِ إلى آخرِ القافلةِ فاستَلَبوا منها شيْئاً بالحيلةِ مثلاً لَمْ يكنْ قاطِعَ طَريقٍ، لأنّ قُطّاعَ الطّرُقِ يَستندونَ إلى قوّةٍ ومَنعَةٍ.

فإذا استوفوا هذه الشروطَ الثلاثةَ أُقيمَ عليهم الحَدّ، وإذا اختلّ شرْطٌ منْها لمْ يعودوا قُطّاعَ طُرُقٍ ولا حدّ عليهِمْ، فإنْ تابوا قبلَ أنْ تقْدرَ عليهمُ الدولةُ سقطتْ عنهمْ حدودُ اللَّهِ تعالى وأخذوا بحقوقِ الآدميّينَ منَ الأنْفُس والجراحِ والأموالِ لقولهِ تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡۖ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾[1].

(١) سورة المائدة، الآية: ٣٤.

الجنـايـات

الجناياتُ، جمْعُ جنايةٍ، وهيَ التعدّي على بدَنٍ أو مالٍ أو عِرْضٍ لُغَةً. والتعدّي على البدنِ اصطلاحاً، وذلكَ يوجِبُ قِصاصاً أو مالاً. وأطلق على العقوبات المُطبَّقَةِ على الجاني هذا التعبيرُ، فالجنايةُ تُطلَقُ على الجريمةِ والعقوبةِ الموقّعَةِ عليها، وتُطلَقُ على كَسْرِ السنّ، كما تُطلَقُ على القتْلِ عَمْداً، وتُطلَقُ على الجرح كما تُطلَقُ على القَتْلِ شبهِ العَمْدِ، وهكذا فكلّ واحدةٍ منها يُقالُ لها: «جنايةٌ» وعقوبةُ كلّ واحدةٍ منها جنايةٌ. ومنْ أعظَمِ الجناياتِ القَتْلُ وعقوبةُ القتْلِ. ومنْ أبزرِ الأحكامِ المعلومةِ منَ الدينِ بالضرورةِ تحريمُ القتْلِ بغيرِ حقٍّ. وتحريمُ القتْلِ ثابتٌ بالكتابِ والسنّةِ. أمّا الكتابُ فقدْ قالَ اللَّهُ تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾[1]، ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾[2]، وقال تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا﴾[3]، فهذهِ الآياتُ قطعيّةُ الثبوتِ، قطعيّةُ الدّلالةِ في تحْريمِ القتْلِ، فهوَ منَ الأحكام القطعيّةِ. وأمّا السنّةُ فَعَنِ ابنِ مسعودٍ قال: قالَ رسولُ اللَّهِ ﷺ: «**لا يحلّ دمُ امرىءٍ مُسْلِمٍ يشهَدُ أنْ لا إلهَ إلاّ الله وأني رسولُ الله إلاّ بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنّفس بالنّفسِ، والتّارك لدينهِ**

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٥١.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٣٣.

(٣) سورة النساء، الآية: ٩٣.

المُفارق للجماعةِ»[١] فهذا نصّ في تحريمِ القتْلِ وحُرْمَتِهِ ممّا هوَ معلومٌ منَ الدينِ بالضرورَةِ..

القَتل

والقَتْلُ على أربَعَةِ أوْجُهٍ: عَمْدٌ، وشبهُ العَمْدِ، وخطأ وما أُجريَ مجرى الخطإِ.

القتل العَمد

القتلُ العمْدُ أنْ يضربَ شَخْصٌ شخصاً بشيءٍ منْ شأنهِ أنْ يَقتُل على الأغلبِ، أوْ يفْعَلَ شخصٌ بشخْصٍ فعْلاً يقتُلُ على الغالبِ. وحكُمُ القتْلِ العمْدِ بجميعِ أنواعهِ قَتْلُ القاتلِ، أي في القَتْلِ العمْدِ القَوَدُ، وهو قَتْلُ القاتلِ جزاءً على ارتكابهِ القتْلَ العمدَ، إذا لمْ يَعْفُ أولياءُ المقتول. فإنْ عَفَوْا فَدِيَةٌ مُسلّمَةٌ إلى أهلِهِ إلاّ أنْ يصدّقوا. والدليلُ على ذلكَ قولهُ تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَىٰ﴾[٢] وقولهُ تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾[٣] والقِصاصُ المُماثلَةُ أي قَتْلُ القاتلِ. وقالَ ﷺ: «**العَمْدُ قَوَدٌ إلاّ أن يعفو وليّ المقتول**»[٤] والمسلمُ يقتَلُ بالذمّيّ. وقدْ أخرجَ الطبراني أنّ عليّاً عليهِ السلامُ أتيَ برجلٍ منَ المسلمينَ قَتَلَ رجلاً منْ أهْلِ الذمّةِ، فقامتْ عليهِ البَيّنَةُ فأمَرَ بِقتْلِهِ فجاءَ أخوهُ، فقالَ: إني قدْ عَفَوْتُ، قالَ: فَلَعَلّهُمْ هدّدُوكَ وفرقوكَ وقرّعوكَ، قالَ: «لا، ولكنْ قَتْلُهُ لا يردُّ عليّ أخي، وعرَضوا لي ورَضيتُ». قالَ: «أنت أعْلَمُ مَنْ كانَ لهُ ذمّتُنا، فَدَمُهُ كدَمِنا، وديتُهُ كديتِنا» ورُويَ أن رسولُ الله ﷺ قَتَلَ مسلماً بمُعاهدٍ وقالَ: «**أنا أكْرَمُ مَن وفى بذمّتِهِ**»[٥].

---

(١) رواه البخاري ومسلم عن ابن مسعود.
(٢) سورة البقرة، الآية: ١٧٨.
(٣) سورة البقرة، الآية: ١٧٩.
(٤) رواه إسحاق عن ابن عباس عن النبي ﷺ.
(٥) سنن الترمذي باب المناقب رقم ١.

القتل شِبه العَمد

القتْلُ شبْهُ العمْد أنْ يقصِدَ ضربَهُ بما لا يقْتلُ غالباً، إمّا بِقصد العُدوانِ عليهِ، أو بقصدِ التأديبِ لهُ، فيُسرِفُ فيهِ، كالضرْبِ بالسّوطِ، والعصا والحجر الصغيرِ والضربِ باليَدِ وسائرِ ما لا يقتلُ غالباً. فإذا قَتَلَ بهذهِ الأشياءِ وأمثالها، فهو شبْهُ عمدٍ، لأنّهُ قَصَدَ الضرْبَ دونَ القتْلِ. ويسمّى «عَمْد الخطإ وخطأ العَمْدِ» لاجتماعِ العَمْدِ والخطإ فيهِ، فإنّهُ تَعَمّدَ الفِعْلَ وأخطأ فيهِ. وأمّا حكْم القَتْلِ شِبْهِ العمْدِ فَديَة مغلظةٌ وهيَ مائةٌ منَ الإبلِ، ولا يُقتَلُ صاحبُهُ. وذلكَ لما رُويَ أن النبيّ ﷺ قالَ: «**قتْلُ شبْه العَمْدِ مغلظٌ مثل العمْدِ**»[1] ولا يقتلُ صاحبه وذلكَ أن ينزو الشيطان بين الناسِ فتكون دماء في غير ضغينة ولا حمل السلاح».

القتلُ الخطَأ

القتْلُ الخطأ على ضربين:

أحدُهما أنْ يفعَلَ فعْلاً لا يُريدُ بهِ إصابةَ المقتولِ فيُصيبهُ ويقتُلُهُ كما لو رمى صَيْداً فأصابَ إنساناً فَقَتَلَهُ، أو يَفعَلَ فِعْلاً فيؤولُ إلى قَتْلِ شخْصٍ لمْ يكنْ قاصداً قَتْلَهُ.. **الضرب الثاني**: أنْ يَقْتُلَ شخصاً يظنّهُ كافِراً حربيّاً وتبيّنَ أنّ هذا الرجُلَ قدْ أسلَمَ وكَتَمَ إسْلامَهُ..

هذان النوعانِ يمثّلانِ القَتْلَ الخطَأ، فكلّ ما دخلَ تحتَهُما فهوَ قَتْل خطأ. وحكمُ هذا النوعِ يحتاجُ إلى تفصيلٍ: فإنْ كانَ من النوعِ الأولِ منَ الخطإ وجبتْ فيهِ الديّةُ وهي مائةٌ منَ الإبلِ وعتقُ رقَبَةٍ في الكفّارةِ، فإنْ لمْ يجدْهُ فصيامُ شهرينِ متتابعينِ، وإنْ كانَ من النوعِ الثاني وجَبَت فيهِ الكفارةُ فقطْ لا الديّةُ. ودليلُ ذلكَ قولهُ تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ فَدِيَةٌ**

(١) سنن الترمذي باب الدِّيات رقم ٢.

مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦٓ وَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖۖ فَمَن لَّمۡ يَجِدۡ فَصِيَامُ شَهۡرَيۡنِ مُتَتَابِعَيۡنِ تَوۡبَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمٗا﴾(١).

ما أُجرِي مَجرى الخطأ

ما أُجرِيَ مجرى الخطإ أنْ يصدرَ منَ الشخصِ فِعْلٌ بغيرِ إرادتهِ فيتسبّبُ عنْهُ قَتْلُ شَخْصٍ. كما لوْ لَعِبَ شَخْصٌ بالسّلاحِ ففلتَ منهُ جَبراً فَقَتَلَ إنساناً. أو انكسرَ شيءٌ في السيّارةِ ففلتَتْ منَ السائقِ وقتَلَتْ شخصاً أو ما أشْبَهَ ذلكَ منَ الأفعالِ ـ فمِثْلُهُ يجرى مجرى الخطإ وإنْ أجبرَ الفاعل على الفعلِ. لأنّهُ يشبهُ النوعَ الأوّلَ منَ القتْلِ الخطإ. والرّجوعُ في السيّارَةِ إلى الخَلْفِ قَتْلُ خطإ، فيُشبِهُهُ في ذلكَ كَسْرُ شيءٍ في السيّارَةِ وانفلاتها منهُ فيكونُ قَتْلاً خطأ. ومثلهُ اللعبُ بالسّلاحِ الذي يؤدّي إلى قَتْلِ إنسانٍ، فمثلهُ يُعَدّ قَتْل خطإ. أمّا الشّبَهُ بينهما فواضحٌ، بَيْدَ أنّ الخطأ حصلَ في الفعلِ بإرادة من الفاعل.. أمّا ما أُجريَ مجْرى الخطإ فَلَمْ تحصُلْ بهِ إرادَةٌ منَ الفاعلِ مُطلقاً. ولهذا لمْ يكنْ خطأ بلْ أُجريَ مجْرى الخطإ.

أمّا حُكمُهُ فَكَحُكْمِ القسمِ الأوّلِ منَ الخطإ أي أنّ الدّيةَ فيهِ مائةٌ منَ الإبلِ. وتجِبُ فيهِ الكفّارَةُ وهيَ عتْقُ رَقَبَةٍ، فَإنْ لم يجدْ فصِيامُ شهرينِ متتابعينِ.

والقَتْلُ يَثْبُتُ بالإقرارِ والبينةِ...

التعزير

التعزيرُ في اللغةِ المنعُ، واصطلاحاً التأديبُ والتنكيلُ. وتعريفُهُ الشرعيّ الذي يُستَنْبَطُ من النّصوصِ التي وردتْ فيها عقُوبَةٌ تعزيريّةٌ: هو العقوبةُ المشروعةُ على معْصِيَةٍ لا حدّ فيها ولا كفّارة.

وقدْ فَعَلَهُ رسولُ الله ﷺ، وأمرَ بهِ، فَعَنْ أنَسٍ: «أنّ رسولَ الله ﷺ حَبَسَ في تهمَةٍ» ورُوي أنّه ﷺ حَبَسَ رجُلاً في تهمةٍ ساعةً منْ نهارٍ، ثمّ أخلى سبيلَهُ

(١) سورة النساء، الآية: ٩٢.

وأنّهُ حَكَمَ بالضرْبِ وبالسجنِ. والتعزيرُ مشروعٌ لكلِّ ما لمْ يُعيّنِ الشارعُ لهُ عُقوبةً مُقدّرَةً. أمّا ما أورَدَ فيهِ عقوبةً فيعاقبُ مُرتكِبُهُ بالعقوبةِ المُقدّرَةِ، فكلّ ما لمْ يُقدرْ لهُ الشارعُ عقوبةً ترك أمرهُ للحاكم في أنْ يقدّرَ له ما يراه مناسباً وقد أطلق على هذهِ العقوبةِ اسم «التعزير» ومنَ الصعبِ حَصْرُ وقائِعِهِ في أنواعٍ معيّنَةٍ فالذنوبُ كثيرةٌ متشعّبَةٌ، وتجدّدُ وقائعِ الحياةِ يجْعَلُ الجرائمَ متجدّدَةً، ومنْ هنا جاءتْ صعوبةُ حَصْرِ أنواعِ الجرائم. ولمّا كانَ التعزيرُ مقابلَ الحدودِ وهو في الغالبِ يحصُلُ فيما لمْ تُذْكَرْ لهُ عُقوبةٌ مُقَدرَةٌ في نَوْعِ الحدِّ المُقدّرِ. كانَ منَ الأفضلِ أنْ يعمدَ إلى وضْعِ العقوباتِ على وقائعِ الأنواعِ التي جاءتْ حدودٌ منْ جنسِها، ثمّ ما يمكن إدْخالها تحتها، وإلاّ فالأفْضَلُ تَرْكُها لِلْقُضاةِ.

المخالفات

المخالفاتُ عَدَمُ امْتثالِ ما تُصدرُهُ الدولةُ منْ أوامرَ ونواهٍ؛ ومعلومٌ أنّ الخليفةَ لا يحلّلُ حراماً ولا يحرّمُ حلالاً، وإنما يقومُ برعايةِ شُؤونِ الأمّةِ وتصريفِ مصالحِ النّاسِ، يُصرّفُها بحسبِ أحْكامِ الشّرْعِ وإنْ جَعَلَ الشارعُ لهُ تصريفَ كثيرٍ منَ الشؤونِ برأيهِ واجتهادهِ كتصرّفهِ في بيْتِ المالِ، واجتهادهِ في تجهيزِ الجيشِ وتعيينِ الوُلاةِ وإدارةِ مصالحِ النّاسِ، وتمصيرِ المُدُنِ وشقِّ الطرقِ ودَفْعِ النّاسِ بعْضهمْ عنْ بَعْضٍ وحمايَةِ الحُقُوقِ العامّةِ وغيرِ ذلكَ. فهذهِ الأمورُ وأمثالها تركتْ للخليفةِ في أنْ يصدرَ بشأنها الأوامرَ التي يراها. وتنفيذُ ما يُصدِرُهُ فَرْض على المسلمينَ، ومخالَفَتُهُ مَعْصِيَةٌ.

فالذي لا يُنفّذُ ممّا أُلْزِمَ الناسُ بهِ أو نُهُوا عنْهُ يُعْتَبَرُ عَدمُ تنفيذِهِ مخالَفَةً، أيْ جُرْماً يُعاقَبُ عليهِ. وهذهِ الجرائمُ وأمثالها تسمى مخالفات.

والمخالفاتُ لا تحتاجُ إلى مُدّعٍ، فالقاضي يملكُ الحكْمَ في المخالَفَة حالَ العِلْمِ بها في أيّ مكانٍ.

والخليفةُ يُقَدّرُ أنواعَ العقوباتِ التي يراها مناسبةً للمخالفاتِ التي تحصُلُ،

فساحاتُ البَلْدَةِ مثلاً والطّرقُ العامّةُ تعودُ لهُ في تعيينِ المسافَةِ والحدودِ. ويستطيعُ أنْ يمْنَعَ الناسَ منَ البناءِ أوِ الغَرْسِ على جوانبها للمسافَةِ التي يُعَيّنُها، فإذا خالفَ أحَدٌ ذلكَ عاقَبَهُ بالغرامةِ أوِ الجَلدِ أو الحَبْسِ أو ما أشْبَهَ. ولهُ أنْ يُعيّنَ أيضاً مكاييلَ وموازينَ ومقاييسَ مخصوصةً لإدارةِ شؤونِ البيْعِ والتجارةِ، ولهُ أنْ يُعاقِبَ مَنْ يخالفُ أوامرَهُ في ذلكَ، ولَهُ أنْ يجْعَلَ للمقاهي وللفنادقِ ولدورِ السينما ولميادينِ الألعابِ وغيرِ ذلك منَ الأمكِنَةِ العامّةِ أنظِمَة خاصّةً يُنظّمُ بها شؤونها، فيعاقبُ مَنْ يخالفُ هذهِ الأنظمةَ وهكذا.

أحكام البيّنات

البيّناتُ إمّا أن تكونَ على المعاملاتِ أو على العقوباتِ، وهيَ أحكامٌ إسْلاميّةٌ شرْعيّةٌ مُسْتَنْبَطَةٌ منْ أدلَّتِها التفصيليّةِ.

والبيّنَةُ كلّ ما يُبيّنُ الدعوى، وهيَ حجّةُ المدّعي على دعواهُ، فَعَنِ النبيّ ﷺ قال: «**البيّنَةُ على المدّعي، واليمينُ على المدعَى عليه**»(١) وقال: «**البيّنَةُ على المدّعي واليمينُ على مَنْ أنكرَ**»(٢).

فالبيّنَةُ حجّةُ المدّعي التي يُثبِتُ بها دعواهُ، وهي البرهانُ لإثباتِ الدعوى، فلا تكونُ بيّنةً إلاّ إذا كانتْ قطْعيّةً يقينيّةً. وكونُ البيّنَةِ مبْنِيّة على اليقينِ لا يَعْني أنّ الحكمَ بها مبْنيّ على اليقينِ، ولا يَعْني أنّ الحكمَ بها واجبٌ على القاضي، وإنما يعني ذاتها فقطْ، أي لا يصحّ أنْ تكونَ إلاّ يقينيّةً. أمّا الحكمُ بها فَلَيْسَ كذلكَ. لأنّ الحكمَ مبنيّ على غَلَبَةِ الظنِّ لا على اليقينِ. والله سبحانهُ وتعالى يقولُ للرسول ﷺ: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾(٣) أي بما تراهُ منَ الرأي وهو يشملُ الرأيَ الصادرَ عنْ يقينٍ أو ظنٍّ. وقدْ حَكَمَ في قضيّةٍ وقالَ ما يدلّ على أنّ حكْمَهُ كانَ بناءً على غَلَبَةِ الظنِّ. عنْ أُمِّ سلمةَ أنّ

(١) صحيح مسلم جزء ٣ رقم ١٧١١.
(٢) ابن ماجة باب الأقضية جزء ٢ رقم ١٧١١.
(٣) سورة النساء، الآية: ١٠٥.

النبيّ ﷺ قالَ: «**إنما أنا بَشَرٌ وإنّكُمْ تختصمونَ إليّ، ولعلّ بَعْضَكُمْ، أنْ يكونَ ألحنَ بحجّتِه منْ بَعْضٍ، فأقضي بنحوٍ ممّا أسْمَعُ، فَمَنْ قَضَيْتُ لهُ منْ حقِّ أخيهِ شيئاً فلا يأخُذْهُ فإنما أقْطَعُ لهُ قِطْعَةً مِنَ النّارِ**»[١] وقال: «**إذا حَكَمَ الحاكم فاجْتهدَ، ثمّ أصابَ فَلَهُ أجرانِ، وإذا حَكَمَ فاجْتَهَدَ ثمّ أخطأ فَلَهُ أجْرٌ**»[٢].

فهذا كلّهُ دليلٌ على أنّ الشهادةَ يجبُ أنْ تكونَ يقينيّةً، ولا يَعْني أنّ الحكْمَ مبنيّ على اليقينِ بل على الظنِّ.

أنواع البيّنات

البيّناتُ أربَعَةُ أنواعٍ فقطْ هيَ: «الإقرارُ، واليمينُ، والشّهادةُ، والمُستَنَداتُ الخطيّةُ المقطوعُ بها».

الإقرار: جاءَ دليلُهُ في القرآنِ والحديثِ، قالَ اللَّهُ تعالى: ﴿**وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ**﴾[٣] أي ثمّ أقررتمْ بمعرفةِ هذا الميثاقِ وصحّتهِ، فالله قدْ أخذَهُمْ بإقرارهِمْ فكانَ حُجّةً عليهمْ. وفي الحديث قال النبي ﷺ: «**واغدُ يا أنس ـ لرجلٍ منْ أسلم ـ إلى امرأةِ هذا فإنِ اعترفَتْ فارجمها**».

اليمين: جاءَ دليلُهُ في القرآن والحديثِ، قالَ الله تعالى: ﴿**لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ ۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ**﴾[٤] وقالَ ﷺ: «**واليمينُ على مَنْ أنكَرَ**»[٥].

الشهادةُ: وقد جاءَ دليلُها في القرآنِ والحديثِ، قالَ الله تعالى: ﴿**وَٱسْتَشْهِدُوا۟**

(١) صحيح مسلم جزء ٣ باب الأقضية، رقم ١٧١٣.
(٢) كنز العمال جزء ٦، رقم ١٤٥٩٧.
(٣) سورة البقرة، الآية: ٨٤.
(٤) سورة المائدة، الآية: ٨٩.
(٥) صحيح مسلم جزء ٣ رقم ١٧١١.

شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾[١]. وعنه ﷺ أنّهُ قال: «**شاهداكَ أو يمينهُ**»[٢] ولا يصحّ لأحدٍ أنْ يَشْهَدَ إلاّ بناءً على يقينٍ مقْطوعٍ بهِ لقولِ رسول الله ﷺ للشاهدِ: «**إذا رأيْتَ مِثْلَ الشّمْسِ فاشْهَدْ**»[٣].

المستندات الخطيّة: جاء دليلُها في القرآنِ الكريم، قالَ تعالى: ﴿وَلَا تَسْـَٔمُوٓاْ أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَٰدَةِ وَأَدْنَىٰٓ أَلَّا تَرْتَابُوٓاْ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا﴾[٤] فإنها تدلّ على المستنداتِ الخطيّةِ بما في ذلكَ دفاترُ التجّارِ والإقراراتُ وغيرُ ذلكَ. هذهِ هيَ البيّناتُ ولا توجَدُ بيّنَةٌ غيرُ البيّناتِ الأربعِ المذكورة.

وأمّا القرائنُ فَلَيْسَتْ منها شَرْعاً إذْ لمْ يأتِ أيّ دليلٍ شرعيٍّ يدلّ على أنها منْها. صحيحٌ أنّ القرائنَ وتقصي الأثر وكلابَ الأثرِ وما شاكلَ ذلكَ يُؤتَنَسُ بها، ولكن الائتناسَ شيءٌ والبيّنَةُ شيءٌ آخر. والرسولُ ﷺ حينَ سألَ الجاريةَ مَنْ قَتَلَكِ وسمّي لها فلانٌ وفلانٌ أشارَتْ إلى اليهوديّ، لمْ يأخذْ قوْلَها بيّنَةً، ولكنّهُ ائتنسَ به، فجيءَ باليهوديّ فاعترفَ فقُتِلَ، وكذلكَ القرائنُ وأمثالُها يُؤتَنَسُ بها ولا تكونُ بيّنَةً.

وأمّا أخبارُ المُخبرينَ وشهادةُ أهلِ الخبرَةِ وتقاريرُ الكشفِ والمُعايَنَةُ وما شاكلَ ذلكَ فإنّها لا تُعَدّ بيّناتٍ، بل هي أخبارٌ فيصحّ أن تكونَ مبنيّةً على الظنِّ ويكفي فيها المخبرُ الواحدُ، ولا تكونُ لإثباتِ دَعوى، وإنما لكشْفِ أمْرٍ منْ أُمورِ الدعوى كبيانِ قيمةِ الأرضِ أو ثمنِ العَرَبَةِ أو نَفَقَةِ الأولادِ وعَقْلِ المدّعى عليهِ أو مَرَضِ المُدّعي أو ما شاكلَ ذلكَ، فإنّ هذهِ وأمثالها تثبتُ بالإخبارِ، ولا تحتاجُ إلى بيّنَةٍ، فيصحّ للمخبرِ فيها أن يُبيّنها على الظن، ويكفي فيها المخبرُ الواحد.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.
(٢) البخاري ج٣ ص٢٣٣ عن أبي وائل.
(٣) كنز العمال ج٦ رقم ١٤٨٧٥.
(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.

العقيدة والحكم الشرعي

العقيدة: التصديقُ الجازمُ المطابقُ للواقع عن دليلٍ، فَخَبَرُ الآحادِ لا يَصحّ أنْ يكونَ دليلاً على العقيدةِ لأنّهُ ظنيّ، والعقيدةُ يجبُ أن تكون يقينيّةً. وقدْ ذمّ اللَّهُ تعالى في القرآنِ الكريم اتّباعَ الظنّ فقالَ: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾(١) وقالَ: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ﴾(٢) وقالَ: ﴿وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾(٣).

وهذهِ الآياتُ قدْ حُصِرَتْ في العقائدِ خاصّةً دونَ الأحكامِ الشرعيّة، لأنّ اللَّهَ سبحانهُ وتعالى اعتبرَ اتّباعَ الظّنِّ في العقيدةِ ضلالاً، وأوردها في موضِعِ العقائدِ واعتبرَ اتّباعَ الظن في ذلكَ ضلالةً.

الفَرق بين العقيدةِ والحكم الشرعي

العقيدةُ في اللّغَةِ ما عُقِدَ عليهِ القلْبُ، ومعنى «عقدَ عليهِ» جُزِمَ بهِ، أي صُدِّقَ يقيناً، وهذا عامّ يشملُ التصديقَ بكلِّ شيء. غير أن التصديقَ بالشيءِ يُنْظَرُ فيهِ إلى ما يُصَدّقُ بهِ، فإن كانَ أمراً أساسيّاً أو متفرّعاً عن أمرٍ أساسيٍّ، فإنّهُ يصِحّ

(١) سورة الأنعام، الآية: ١١٦.
(٢) سورة النجم، الآية: ٢٣.
(٣) سورة النجم، الآية: ٢٨.

أنْ يُسَمّى عقيدةً، لأنّهُ يَصِحّ أنْ يُتّخَذَ مقياساً أساسيّاً لغيرِهِ، فيكونُ لانعقادِ القَلْبِ عليهِ أثرٌ ظاهرٌ. وإن كانَ ما يُصدّقُ بهِ غيرَ أساسيّ أو غير متفرّع عن أمرٍ أساسيّ فلا يكونُ منَ العقائدِ، لأنّ انعقادَ القلبِ عليه لا يكونُ لهُ أيّ أثرٍ؛ فليسَ في الاعتقادِ بهِ أيّ واقعٍ أو أيّ فائدةٍ. أمّا إنْ كانَ لانعقادِ القَلْبِ عليهِ أثَرٌ يَدْفَعُ لتعيينِ موقفٍ تجاههُ منَ التّصديقِ والتكذيبِ فيكون منَ العقيدةِ.

العقِيدة

هيَ الفكرةُ الكليّةُ عنِ الكونِ والإنسانِ والحياةِ، وما قَبْلَ الحياةِ الدّنيا وما بعدَها، وعلاقَتها بما قبلَها وما بعدها، وهذا تعريفٌ لكل عقيدةٍ.

الحكم الشرعي

أمّا الأحكامُ الشرعيّةُ فهيَ خطابُ الشّارعِ المتعلّقِ بأفعالِ العبادِ، كالإجارةِ والبيْعِ والرّبا والكفالةِ والوكالةِ والصّلاةِ وإقامةِ حاكم وإقامةِ حدودِ اللَّهِ، وكونُ الشاهدِ عَدْلاً، وكونُ الحاكم رجلاً وما شاكلَ ذلكَ، وتُعْتَبَرُ كلّها مِنَ الأحكام الشرعيّةِ. أمّا التوحيدُ والرسالةُ والبَعْثُ وصدقُ الرسولِ وعصمةُ الأنبياءِ وكونُ القرآنِ كلامَ اللَّهِ، والحسابُ والعذابُ وما شاكلَ ذلكَ فكلّها منَ العقيدةِ. فالعقائدُ أفكارٌ تُصَدّقُ والأحكامُ الشرعيّةُ خطابٌ يتعلّقُ بفعلِ الإنسانِ. فركعتا الفجْرِ حكمٌ شرعيّ من حيثُ إنهما صلاةٌ. والتصديق بكونهما منَ الله عقيدةٌ. وعليه فهناكَ فَرْقٌ بينَ العقيدةِ والحكمِ الشّرْعيّ.

فإدراكُ الفكر والتصديقُ بوجودِ واقعِهِ أو عدمِ وجودهِ عقيدةٌ، وإدراكُ الفكرِ واعتبارهُ معالجةً لِفِعْلٍ منْ أفعالِ الإنسانِ أوْ عَدَمُ اعتبارهِ معالجةً هو حكمٌ شرعيّ، فلأجلِ اعتبارِ الفكرِ معالجةً يكفي الدليلُ الظنيّ. أما التصديقُ بوجودِ واقع الفكرِ فلا بُدّ لهُ منَ الدليلِ القطعيّ.

أنواعُ الحكم الشرعيّ

لمّا كانَ الحكمُ الشرعيّ هو خطابَ الشارعِ المتعلّقِ بأفعالِ العبادِ،

بالاقتضاءِ[١] أو التخييرِ[٢] أو الوضعِ[٣]، كانَ منَ الواجبِ أن يثبتَ الخطاب. ويتبيّنَ ما هوَ بِتَبَيّنِ معنى الخطابِ، وخطابُ الشارعِ ما جاءَ في الكتابِ والسنّةِ منْ أوامرَ ونواهٍ، ولذلكَ كانَ فَهْمُ الحكمِ الشرعيّ متوقّفاً على فَهْمِ الكتابِ والسنَّةِ. فإنهما أصْلُ التشريعِ ومصدرُ الأحكامِ.

وخطابُ الشارعِ يُفْهَمُ بالنّص وبالقرائنِ التي تُعيّنُ معنى النصّ، فليسَ كُلّ أمْرٍ للوجوبِ، ولا كلُّ نهي للتحريم، فقدْ يكونُ الأمرُ للندبِ، أو الإباحةِ، وقدْ يكونُ النهي للكراهيةِ، ويَظْهَرُ منْ تَتَبّعِ جميعِ النصوصِ والأحكامِ أنّ الأحكامَ الشرعيّةَ خمسةٌ:

أولاً: الفرضُ على نوعينِ: فرضُ عَيْنٍ كالصّلاةِ والصّومِ، وفرْضُ كفايةٍ وهو الذي إذا أقامَهُ البعضُ سَقَطَ عنِ الباقينَ كالجهادِ وحمْلِ الدعوةِ إلى الإسلامِ. والصلاةِ على الجنازةِ.

والفرضُ: معناهُ الوجوبُ، والحرامُ، معناهُ المحظورُ، والمندوبُ، معناهُ المستحبّ. والمكروهُ معناهُ: المنهِيّ الذي لا ذَمّ على فِعْلِهِ. والمباح معناه المتخير بفعله أو تركه، لأن خطاب الشارع إما أن يكون طلباً للفعل، أو طلباً للتركِ أوْ تخْييراً بينَ الفعلِ والتركِ.

والطلبُ إمّا أنْ يكونَ جازماً فهو الفرضُ أو غيرَ جازمٍ فهو المندوبُ، وإن كانَ طلبُ التركِ جازماً فهو الحرام، وإن كان غيرَ جازمٍ فهو المكروهُ، وطلبُ التخييرِ هوَ المُباحُ.

ما لا يتمّ الواجبُ إلاّ بهِ فهوَ واجب

إنّ ما لا يتمّ الواجبُ إلا بهِ قسمانِ:

---

(١) الاقتضاء: هو الطلب، والطلب ينقسم إلى طلب فعل وإلى طلب ترك.

(٢) التخيير: هو الإباحة.

(٣) خطاب الوضع، أو الخطاب المتعلق بأفعال العباد بالوضع فهو جعل الشيء سبباً أو مانعاً أو ما شاكل ذلك. مثل كون دلوك الشمس موجباً لوجود الصلاة وهو سبب الصلاة.

أحدهما: أن يكونَ وجوبهُ مشروطاً بذلك الشيءِ.

الثاني: أن يكونَ وجوبهُ غير مشروطٍ به.

أمْا ما يكونُ وجوبُهُ مشروطاً به فإنَّ تحصيلَ الشرطِ ليس واجباً، فالواجبُ هو ما أتَى الدليلُ بوجوبِهِ وذلكَ كوجوبِ صلاةٍ معيّنةٍ فإنّهُ مشروطٌ بوجودِ الطهارةِ، فالطهارةُ ليستْ واجبةً من حيثُ الخطابُ بالصلاةِ وإنما هيَ شرطٌ لأداءِ الواجبِ، والواجبُ في الخطابِ إنما هو الصلاةُ إذا وُجدَ الشرطُ ـ وأما ما يكونُ وجوبُهُ مطلقاً فهذا ينقسمُ إلى قسمين:

أحدهما: أن يكونَ بِوُسعِ المكلّفِ أنْ يَقومَ بهِ.

الثاني: أنْ يكونَ غيرَ مستطيعٍ القيامَ بهِ.

أمّا الذي هُوَ بِوُسعِ المكلّف فإنّهُ واجبٌ بِنفس الخطابِ الذي طلبَ بِهِ الواجبُ، وَوُجوبُهُ كوجوبِ الشّيءِ الذي جاءَ خطابُ الشارعِ به تماماً منْ غيرِ فَرقٍ. وذلك كَغَسلِ المرفقينِ فإنّهُ لا يتمّ القيامُ بالواجبِ وهو غسلُ اليدينِ إلى المرفقينِ إلا بغسلِ جزءٍ منهما لأنَّ الغايَةَ تدخلُ في المُغَيّا ويتوقّفُ حصولُ هذا الواجبِ على حصولِ جزءٍ من الغايةِ، ولذلكَ كانَ غَسلُ جزءٍ من المرفقينِ واجباً ولو كان الخطابُ لم يأتِ بهِ، ولكنّهُ أتَى بما يتوقّفُ وجودُهُ عليهِ، فيكونُ خطابُ الشّارعِ شاملاً الواجبَ ما لا يُمكِنُ القيام إلا بهِ، وتكونُ دلالةُ الخطابِ عليه دلالةَ التزامٍ ولذلك كانَ واجباً. وهكذا كلّ شيءٍ لا يتمُّ القيامُ بالواجبِ إلا بهِ ولم يكنْ شرطاً فيهِ فهو واجبٌ، وهذا إذا كانَ باستطاعةِ المكلّفِ أن يقومَ بهِ. وأمّا إذا لم يستطع المكلّف أن يقومَ بهِ فإنه غير واجبٍ، وذلكَ لقولهِ تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، ولقولهِ ﷺ: «**وإذا أمرتكمْ بأمرٍ فأتُوا منهُ ما استطعتُمْ**»[1]، لأنّهُ لا يجوزُ التكليفُ بما لا يطاقُ لأنّ التكليفَ بهِ يقتضي نسبةَ الظلمِ إلى اللَّهِ

(١) صحيح البخاري باب الاعتصام رقم٦.

سبحانهُ وتعالى وهوَ لا يجوزُ. والحاصلُ أن الأمرَ بالشيءِ يكونُ أمراً بما لا يتمُّ ذلكَ الشّيءُ إلا بهِ.

خطابُ الوضع

إنّ الأفعالَ الواقعةَ في الوجودِ قد جاءَ خطابُ الشّارعِ وبيّنَ أحكامَها ووضعَ لهذهِ الأحكامِ ما تقتضيهِ من أمورٍ يتوقّفُ عليها تحقّقُ الحكمِ أو يتوقّفُ عليها إكمالُهُ أي أنها وُضعتْ لما يقتضيهِ الحكمُ الشرعيّ. فخطابُ الاقتضاء والتخييرِ أحكامٌ لفعلِ الإنسانِ، وخطابُ الوضعِ أحكامٌ لتلكَ الأحكامِ فَتُكسبُها أوصافاً معيّنةً، وكونُها كذلكَ لا يُخرجُها عن كونِها مُتعلقةً بأفعالِ الإنسانِ، لأنّ المتعلقَ بالمتعلّقِ بالشّيءِ متعلّقٌ بذلكَ، فيكونُ الاضطرارُ سبباً في إباحةِ الميتةِ، وزوالُ الشّمسِ أو غروبُها أو طلوعُ الشّمسِ سبباً في إيجابِ الصلاةِ.

كلُّ ذلكَ خطابٌ من الشّارعِ متعلقٌ بالحكمِ وهو إباحةُ الميتةِ، وإيجابُ الصلاةِ. أمّا ما جاءَ منَ الأحكامِ الكليّةِ ابتداءً كالصلاةِ والصومِ والجهادِ مِنْ حيثُ هيَ، فإنّ خطابَ الوضعِ في هذهِ الأحكامِ هو وصفُها من حيثُ كونُها أحكاماً كلّيةً ومِنْ حيثُ إنّها شُرعتْ ابتداءً فكانَ هذا الوصفُ خطابَ الوضعِ، ولذلك كانتِ العزائمُ من أحكامِ الوضعِ، وتعتبرُ هيَ والرّخَصُ قسماً واحداً، لأن العزائمَ أصلٌ ويتفرعُ عنها الرخَصُ. وأما ما يتعلّقُ بآثارِ العملِ في الدنيا فإنّ خطابَ الوضعِ يظهرُ من حيثُ هذه الآثارُ، فمثلاً نقولُ: الصلاةُ صحيحةٌ إذا استوفتْ جميعَ أركانِها، ونقولُ: البيعُ صحيحٌ إذا استوفى جميعَ شروطِهِ، ونقولُ: الشركةُ صحيحةٌ إذا استكملتِ الشروطَ الشرعيّةَ، فهذا وصفٌ للحكمِ من حيثُ أداؤهُ لا من حيثُ تشريعُهُ، وقد جاءَ الشارعُ بذلكَ فاعتبرَ البيعَ صحيحاً والصلاةَ صحيحةً وكذلكَ إذا فَقَدَ البيعُ الإيجابَ أو فقدتِ الصلاةُ الركوعَ أو فقدتِ الشركةُ القبولَ فإنها تكونُ حينئذٍ باطلةً، فبُطلانُها وصفٌ للحكمِ من حيثُ أداؤهُ لا من حيثُ تشريعُهُ، وقد جاءَ الشارعُ بذلكَ فاعتبرَها باطلةً، ومن هنا كانتِ الصّحةُ والبطلانُ

قسماً واحداً، لأنّ خطابَ الشارعِ فيهما يتعلّقُ بحكمٍ واحدٍ إما صحيحاً أو باطلاً لأن الصحة أصلٌ، والبطلانَ مترتبٌ على أحكامِ الصحةِ.

هذا هو خطابُ الوضعِ وهو متعلقٌ بأمر يقتضيهِ الحكمُ وهو خمسةُ أقسام: السببُ، الشرطُ، المانعُ، الصحةُ والبطلانُ، والعزائمُ والرخصُ.

السَّبَب

السببُ في اصطلاحِ المتشرّعينَ هوَ كلّ وصفٍ ظاهرٍ منضبطٍ دلَّ الدليل السمعيُّ على كونهِ معرّفاً لوجودِ الحكمِ لا لتشريعِ الحكمِ، كجعلِ زوالِ الشمسِ أمارةً معرّفةً لوجودِ الصلاةِ في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾[١] وفي قوله ﷺ: «**إذا زالتِ الشمسُ فصلّوا**»[٢] وليسَ هوَ أمارةً لوجوبِ الصلاةِ، وكجعلِ طلوعِ هلالِ رمضانَ أمارةً معرّفةً لوجوبِ الصلاةِ، وكجعلِ طلوعِ هلالِ رمضانَ أمارةً معرّفةً لوجودِ صومِ رمضانَ في قولهِ تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾[٣] وقولهِ ﷺ: «**صوموا لرؤيتِهِ**»[٤]. وهكذا فالسّببُ ليس موجباً للحكم وإنما هو معرّفٌ لوجودهِ. وواقعُ السببِ هو أنّهُ وُضعَ شرعاً للحكمِ الشرعيِّ لحكمةٍ يقتضيها ذلكَ الحكمُ. فحصولُ النّصابِ سببٌ في وجودِ الزّكاةِ، والعقود الشرعيّةُ سببٌ في إباحةِ الانتفاعِ أو انتقالِ الأملاك فالشّارعُ شرّعَ الحكمَ الشّرعيَّ للمكلّفِ وكلّفَ بهِ ووضعَ أماراتٍ تدلّ على وجودِ ذلكَ الحكمِ. فهذهِ الأماراتُ هيَ الأسبابُ الشّرعيّةُ، فالسّببُ هو إعلامٌ ومعرّفٌ لوجودِ الحكمِ لا غيرَ لأنَّ الذي أوجبَ الحكمَ هو الدليلُ الذي وردَ فيهِ والذي عرفَ وجودَ هذا الحكمِ الذي دلّ عليهِ الدليلُ هو السّببُ. وهذا بخلافِ العلّةِ، فإنَّ العلةَ هيَ الشّيءُ الذي مِنْ أجلهِ وُجدَ الحكمُ، فالحكمُ شرع بها فهيَ الباعثُ عليهِ وهيَ سببُ تشريعهِ لا

(١) سورة الإسراء، الآية: ٧٨.
(٢) البخاري كتاب الجمعة الجزء الثاني ص٨ عن أنس بن مالك.
(٣) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.
(٤) رواه مسلم والبخاري.

سببُ وجودهِ. فهيَ دليلٌ من أدلةِ الحكم، مثلها مثلُ النصّ في تشريعِ الحكم. فهيَ ليستْ أمارةً على الوجودِ بل هيَ أمارةٌ معرّفةٌ لتشريعِ الحكم وذلكَ كالإلهاءِ عن الصلاةِ المستنبطِ من قولهِ تعالى: ﴿إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ﴾[1] فإنّ الإلهاءَ قد شُرّعَ من أجلهِ الحكم وهوَ تحريم البيعِ عند أذانِ الجمعةِ، ولذلكَ كانَ علةً وليسَ سبباً بخلافِ دلوكِ الشمسِ فليسَ علةً، لأنّهُ لم تُشرَّعْ صلاة الظّهرِ من أجلهِ، وإنما هوَ أمارةٌ على أنَّ الظهرَ قد وجبَ وجوده.

الشرط

الشرطُ ما كانَ وصفاً مكمّلاً لمشروطِهِ في ما اقتضاهُ الحكمُ في ذلكَ المشروطِ، فالإحصانُ في رجم الزّاني المُحْصِنِ مكمّلٌ لوصفِ الزّاني، فهو شرطٌ في الزّاني حتى يجبَ رجمُهُ فيكونُ ممّا اقتضاهُ المشروطُ.

والوضوءُ مكمّلٌ أيضاً لفعلِ الصلاةِ، وهكذا، سائرُ الشروطِ. وهوَ ـ أي الشرطُ ـ مغايرٌ للمشروطِ لأنّه وصفٌ مكمّلٌ له وليسَ جزءاً من أجزائهِ، وبهذا يختلفُ عن الركنِ لأنّ الركنَ جزءٌ من أجزاءِ الشّيءِ. وليس بمنفصلٍ عنه، وقد عُرِّفَ الشّرطُ بأنّهُ ما يلزمُ من عدمهِ العدمُ، ولا يلزم من وجودهِ وجودٌ.

المَانِع

المانعُ هو السببُ المقتضي لعلّةٍ تُنافي علّةَ ما منعَ. أي هوَ كل وصفٍ منضبطٍ دلّ الدليلُ السمعيُّ على أنّ وجودَهُ اقتضى علّةً تنافي علّةَ الشيءِ الذي مَنَعَهُ وذلكَ مثل «الدَّين». فإنّهُ مانعٌ منْ وجوبِ الزّكاةِ معَ اكتمالِ النصابِ وحلولِ الحولِ. ومثلُ قتلِ العمدِ العدواني فإنّهُ مانعٌ من الميراثِ مع وجودِ سببِ الإرْثِ وهو القرابة.

وعلى هذا يكونُ المانعُ نقيضَ السببِ. والموانعُ قسمانِ:

(١) سورة الجمعة، الآية: ٩.

١ ـ ما لا يتأتى وجودُهُ معَ الطلَبِ، أي أنّهُ يمنَعُ منَ الطّلَبِ ومنَ الأداءِ كزوالِ العقلِ بنومٍ أو جنونٍ؛ فإنّهُ يمنعُ طلبَ الصلاةِ والصومِ والبيعِ وغيرِها منَ الأحكامِ كما يمنَعُ من أدائها. والحيضُ والنفاسُ أيضاً، فإنّهُ يمنَعُ منَ الصلاةِ والصومِ ودخولِ المسْجِدِ ويمنعُ منْ أدائهِ، فهو مانعٌ من أصلِ الطّلبِ لأنّ النقاءَ منَ الحيضِ والنفاسِ شرطٌ في الصلاةِ والصومِ ودخولِ المسجِدِ.

٢ ـ ما يمكنُ اجتماعُهُ معَ الطلبِ أي أنّه يمنعُ منَ الطلبِ ولا يمنعُ من الأداءِ كالأنوثةِ بالنسبةِ لصلاةِ الجمعةِ، والبلوغِ بالنسبةِ للصومِ. فإن الأنوثةَ مانعٌ من طلبِ صلاةِ الجمعةِ والصغر مانعٌ من طلبِ الصلاةِ والصومِ على الصبِّي، لأن صلاةَ الجمعةِ لا تجبُ على المرأةِ، والصلاةَ والصومَ لا تجبُ على الصبيِّ، فإن قامتِ المرأةُ بصلاةِ الجمعةِ، وقامَ الصبيّ بالصلاةِ والصومِ صحت منهما لأن المانعَ مانعٌ من الطلبِ لا من الأداءِ. وجميعُ أسبابِ الرخصِ موانع من الطلبِ لا منَ الأداءِ.

الصِّحة والبُطلانُ وَالفساد

الصحّةُ موافقةُ أمرِ الشارعِ. وتُطلَقُ ويرادُ بها ترتّبُ آثارِ العملِ في الدنيا، كما تُطلقُ ويُرادُ بها ترتُّبُ آثارِ العملِ في الآخرةِ.

فاستيفاءُ الصلاةِ لأركانها وشروطِها عندَ المُصَلِّي، والواقع تكونُ صلاةً صحيحةً، فتقولُ: الصلاةُ صحيحةٌ بمعنى مُجزيَةٍ ومبرئةٍ للذمّةِ ومسقطَةٍ للقضاءِ.

واستيفاءُ البيعِ جميعَ شروطهِ يُكوّنُ البيعَ الصحيحَ فتقولُ: البيعُ صحيحٌ، بمعنى أنّهُ محصلٌ شرعاً للملكِ، ويُباحُ الانتفاعُ والتصرفُ في المملوكِ. هذا منْ حيثُ ترتّبُ آثار العملِ في الدنيا. أمّا من حيثُ ترتّبُ آثار العملِ في الآخرةِ فتقولُ: هذه الصلاةُ صحيحةٌ بمعنى أنّهُ يُرجى عليها الثوابُ في الآخرةِ.

البُطْلان

البطلانُ ما يقابلُ الصحّةَ، وهو عدمُ موافقة أمْر الشارع. ويُطلَقُ ويُرادُ به عدمُ ترتبِ آثار العملِ عليه في الدنيا، والعقاب عليه في الآخرة، بمعنى أن يكونَ العملُ غيرَ مُجْزٍ ولا مبرّىءٍ للذمّة ولا مُسقِطٍ للقضاء، فالصلاةُ إذا تُرِكَ ركنٌ من أركانها كانت صلاةً باطلةً. والبيعُ إذا فقدَ شرطاً من شروطه كانَ بَيعاً باطِلاً، ويترتّبُ على البطلان حرمةُ الانتفاع، ويستحِقّ عليه العقابَ في الآخرة، ولذلكَ كانتْ للبُطلان آثارٌ في الدنيا، يترتّبُ عليها آثارٌ في الآخرة.

الفَسَاد

وأمّا الفسادُ فيختلفُ عن البُطلان، لأنّ البطلانَ عدمُ موافقَة أمر الشارع من حيثُ أصلُهُ، أي أنّ أصلَهُ ممنوعٌ كبيع الملاقيح، أو أنَّ الشرطَ الذي لم يستوفه مُخِلّ بأصل الفعل، بخلاف الفساد فإنّه في أصلِه موافقٌ لأمْر الشارع، ولكنّ وصفَهُ غيرَ المخلّ بالأصل هو المخالفُ لأمر الشارع.

فبيعُ الملاقيح ـ مثلاً ـ باطلٌ من أساسه، لأنّهُ منهيّ عنْ أصلِه بخلافِ بيع الحاضرِ لبادٍ، فإنّهُ بَيْعٌ فاسدٌ لجهالةِ البادي للسعر، ويُخيّرُ حينَ يرى السوقَ، فلهُ إنفاذُ البيعِ ولهُ فَسْخُهُ.

العَزيمَة والرّخصَة

العزيمةُ ما شُرّعَ من الأحكام تشريعاً عامّاً وألزم العبادُ بالعمل به.

والرخصةُ ما شُرّعَ من الأحكام تخفيفاً للعزيمةِ لِعُذْرٍ مع بقاءِ حكم العزيمة ولا يلزمُ العبادَ أن تعمل به.

والرخصةُ حتى تعتبر رخصةً شرعاً لا بدّ أن يدلَّ عليها دليلٌ شرعيّ، فإنها حكم شرعه الله سبحانه وتعالى لعذرٍ.

فالصومُ مثلاً عزيمةٌ، والفطرُ للمريضِ رخصةٌ، وغَسلُ العضو في الوضوء

عزيمةٌ، والمسحُ على العضو المجروح رخصةٌ، والصلاةُ قائماً عزيمةٌ، والقعودُ في الصلاةِ عند العجزِ رُخصةٌ. وهكذا فالعزيمةُ ما كانَ تشريعُهُ عامّاً فلا تختصُّ ببعضِ المكلفينَ دونَ البعض الآخر، ولا يخيّرُ بينَ العملِ بها والعملِ بغيرها بل يُلزم بالعملِ بها وحدها.

والرخصةُ ما كانَ تشريعُهُ طارئاً لعذرٍ فيكونُ تشريعهُ معتبراً ما وُجِدَ العذرُ ولا يُعتَبَرُ إذا زالَ العذرُ.

والرخصةُ من حيثُ تشريعُها رخصةٌ حكمها الإباحةُ فإذا استمرّ على العمل بالعزيمة انتهى العملُ إلى الحرم.

بعض الأحكام الشرعية

البَيع

البيع: لغةً، مطلقُ المُبادَلَةِ، وهو ضدّ الشراءِ، ويُطْلَقُ البَيْعُ على الشراءِ، كما يُطْلَقُ الشراءُ على البيعِ. فيُقالُ: باعَهُ منهُ بمعنى اشتراهُ، شرَوه: بمعنى باعوه، وذلك يُوَضّحُ أنّ كلاًّ منهما يُطْلَقُ على الآخَرِ، والقرينةُ تُعيّنُ المرادَ.

والبَيْعُ شرْعاً مبادلةُ مالٍ بمالٍ تمليكاً وتملّكاً على سبيلِ التراضي، والبيعُ جائزٌ بالكتابِ والسنّةِ، قالَ تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[1] وقالَ: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾[2] وقالَ: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾[3]، وقالَ ﷺ: «**البَيِّعانِ بالخيارِ ما لَمْ يتفرّقا**»[4]. وقالَ: «**التاجرُ الصدوقُ الأمينُ مع النبيينَ والصديقينَ والشّهداء**»، ويُشتَرَطُ في البَيْعِ الإيجابُ والقبولُ بلفْظٍ يدلّ على كلِّ واحدٍ منهما[5] أو ما يقومُ مقامَ اللّفْظِ كإشارةِ الأخرسِ، أمّا الكتابةُ فتُعتبرُ منَ اللّفْظِ.

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.
(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.
(٣) سورة النساء، الآية: ٢٩.
(٤) الوسائل مجلد ١٢ صفحة ٣٤٥.
(٥) سنن الترمذي باب البيوع رقم ٤ رقم الحديث (١٢٠٩).

حكم الخِيَارِ في رَدِّ المَبيع

لَقَدْ طَغَتِ النفعيّةُ الرأسماليّةُ على النفوسِ، وصارَ لها أَثَرٌ بارزٌ في معاملاتِ المسلمينَ. وهيَ ملْموسَةٌ في مُعاملاتِ البيْعِ في التّجارةِ الداخليّةِ والخارجيّةِ. أمّا التجارةُ الداخليّةُ فإنها واضحةٌ في تجارةِ الخضارِ كوضوحها في تجارةِ القُماشِ وبارزةٌ لدى البقّالينَ وأصحابِ الحِرَفِ والصناعاتِ. فكثيراً ما يضَعُ الفلاّحُ، أو تاجرُ الخضْرَةِ على وجْهِ الصندوقِ الجِنْسَ الجيّدَ منَ الفاكِهَةِ، كما يَضَعُ الخضرَةَ الرديئَةِ أوِ المختَلِطَةَ منَ الجيِّد والرديء، محاولاً بذلكَ تَغْطِيَةَ العَيْبِ الموجودِ حتى يبيعَ الخضرَة والفاكهَةَ بسرْعَةٍ وبسعْرٍ جَيّدٍ. فصندوقُ الخُضْرَةِ أوِ الفاكِهَةِ المُوَجّه بالجنْسِ الجيّدِ تَغَطّى على النّاسِ، بلْ زُوِّرَ في الحقيقةِ منْ أجلِ زيادةِ الرّبح، والنّفْعِيَّةُ هيَ الأساسُ، وقَدْ يبيعُ التاجرُ ثَوْبَ قماشٍ دَبّتْ فيهِ العِثّةُ التي لا تَظْهَرُ ولا يَعْرِفُها إلاّ الخَبيرُ بالقماشِ.

وقدْ يبيعُ ثوْبَ صوفٍ مخلوطٍ بقطنٍ على وجْهٍ لا يَظْهَرُ خَلْطُهُ ويخفى ذلكَ على المشتري، وقدْ يشتري ثوْبَ حريرٍ أصليّ مخلوطٍ بحرير نباتيٍّ ولكنّهُ خفي على المشتري، وقدْ يبيعُ البقّالُ سَمْنَ غَنَمٍ مخلوطاً بسمْنٍ نباتيٍّ وهذا الخَلْطُ خافٍ على المشتري.

وهكذا تسيرُ التجارةُ الداخليّةُ في المبيعاتِ بِبَيْعِ السلَعِ المحتويةِ على عَيْبٍ أوْ عُيُوبٍ إمّا عنْ تدْليسٍ على المشتري، أوْ عنْ عَدمِ عِلْمِ البائعِ بالعيبِ؛ فينتجُ عنْ ذلكَ ضرر المشترينَ وإلزامهُمْ بالسلَعِ المُشتراةِ على ما فيها منْ عيْبٍ ولمْ يقتصرِ الأمْرُ على التجارةِ الداخليّةِ بلْ تعدّاهُ للتجارةِ الخارجيّةِ، فقدْ يشتري بضاعةً منَ الخارجِ، ويدفَعُ ثمنَها وتُرْسَلُ لهُ، ثمّ يَظْهَرُ لهُ حينَ استلامِها عيْبُ أثوابِ الصوفِ التي أكَلَتْها العثّةُ مثلاً، أوْ دبّتْ فيها. وقد يشترطُ في البضاعةِ أوصافاً معيّنةً أو شروطاً خاصّةً، ثمّ تأتي البضاعةُ على خلافِ الشروطِ والأوصافِ. وقدْ يُريهِ البائعُ نماذجَ منَ البضاعةِ ثمّ يجدُ حينَ تسلّمها أنها غيرُها. وفي هذه الأحوالِ تَقَعُ المنازعاتُ بينَ البائعِ والمشتري، وقدْ يُفضي هذا النزاعُ إلى اضطرابٍ في معاملاتِ الناسِ.

وقدْ عالجَ الإسلامُ هذهِ النَّاحيةَ التجاريّةَ بأحكامٍ شرعيّةٍ ترفَعُ المُنازعاتِ، وتُسيّرُ التجارةَ في أقْوَمِ سبيلٍ؛ فبيّنَ أحكامَ الخيارِ في البيْعِ، وجَعَلَ للبائعِ ردّ الثمَنِ، وفَسْخَ العقْدِ في بعْضِ الأحيانِ أيضاً؛ فكان خيارُ التدليسِ والعيْبِ والغَبْنِ، وخيارُ الوصْفِ والرؤيةِ، وخيارُ الشرْطِ والمجلسِ. وخيارُ المجلسِ ثابتٌ في الحديثِ. قال رسول الله ﷺ: «**البيعانِ بالخيارِ ما لمْ يتفرّقا، فإن صدَقا وبيّنا بُورِكَ لهما في بيعهِما وإن كَذبا وكَتَما مُحِقَتْ بركَةُ بيعهما**»(١)، وقالَ: «**إذا تَبَايَعَ الرّجُلانِ فكلّ واحدٍ منهما بالخيارِ ما لمْ يتفرّقا**»(٢) وخيار المجلس هذا يختصّ بالبيْعِ ويَثْبُتُ بعدَ العقْدِ وقبْلَ التفرّقِ في كلِّ مبيعٍ، وهو ثابتٌ للبائعِ والمشتري ما داما في المجلس. فإن افترقا فقد تمّ العَقْدُ ووجبَ البَيْعُ وبَطَلَ الخيارُ، وأصبحَ العَقْدُ لازماً، لأنّ الأصلَ في البيْعِ اللزومُ، وذلكَ متى تمّ العقْدُ بالإيجابِ والقبولِ بينَ البائعِ والمشتري لأنّ مجلِسَ البيْعِ عندئذٍ ينتهي. ولكنْ لما كانَ عقْدُ المعامَلَةِ واجبَ الإتمامِ على وجْهٍ يرْفَعُ المنازَعاتِ بينَ الناسِ، جَعَلَ الشارعُ للمتبايعينِ أو لأحدهما الخيارَ في فَسْخِ هذا العَقْدِ، فقدْ يكونُ البائعُ غيرَ منتبه فيسْتَغْفِلُهُ المُشتري، ويَبْتَاعُ مِنْهُ السّلعةَ بأقلّ ممّا تساوي، ولا يَفْطَنُ البائعُ لذلكَ إلاّ بعْدَ انفضاضِ مجلسِ البيْعِ، وقدْ يكونُ المشتري غافلاً فيغتنم البائعُ غَفْلَتَهُ ويبيعُهُ السلعَة بأكثرَ ممّا تساوي، ولا يَفْطَنُ إلاّ بَعْدَ انفضاضِ مجلسِ البَيْعِ وتفرّقِ المتبايعينِ، وفي هذه الحال تَقَعُ المنازَعةُ بين المتبايعين، كذلكَ كان من الواجبِ أنْ يكونَ العقْدُ على وجْهٍ يَرْفَعُ المُنازَعَةَ، ومنْ هنا جعلَ الشارعُ للبائعِ الخيارَ إذا غُبِنَ في ثمنِ السّلعَةِ، كما جعلَ للمشتري الخيارَ أيضاً إذا غُبِنَ بثمنِ السلعَةِ، وجعَلَ لكلٍّ منهما فَسْخَ البَيْعِ في حالةِ الغَبْنِ، فقدْ رُوِيَ أنّ رجُلاً ذُكرَ للنبيّ ﷺ يُخدعُ في البيوعِ فقالَ: «**إذا بايعت فَقُلْ لا خلابَة**»(٣) وعن أنَسٍ أنّ

(١) الوسائل مجلد ١٢ ص٣٤٥.
(٢) المغني الجزء الثالث ص٥٦٣.
(٣) صحيح مسلم باب البيوع ج٣ رقم ١٥٣٣.

رَجُلاً على عَهْدِ رسولِ الله ﷺ كانَ يبْتاعُ، وكانَ في عقْدتِهِ (يعني في عقله) ضَعْفٌ، فأتى أهْلهُ النبيّ ﷺ، فقالُوا يا رسولَ اللَّهِ احجُرْ على فلانٍ فإنّهُ يبْتاعُ وفي عُقدَتِهِ ضَعْفٌ، فَدَعاهُ ونهاهُ فقالَ: يا نبيّ اللَّهِ: إني لا أصْبِرُ عنِ البَيْعِ. فقالَ: «**إنْ كُنْتَ غيرَ تاركٍ للبيْعِ فَقُلْ ها وها ولا خِلابة**»، والخِلابَةُ: الخديعةُ والمرادُ أنّهُ إذا ظَهَرَ غَبْنٌ جازَ للمغبونِ أنْ يَرُدّ الثمنَ إنْ كانَ بائعاً وأنْ يردّ المبيعَ إنْ كانَ مشترياً. وعلى ذلك فالمغبونُ يثْبُتُ لهُ الخيارُ إلاّ أنّ هذا الخيارَ يثبُتُ بشرطَينِ أحدهما عَدَمُ العلْمِ وقْتَ العقْدِ، والثاني الزيادةُ أوِ النقصانُ الفاحِشُ الذي لا يتغابنُ الناسُ بمثلِهما وقْتَ العَقْدِ.

هذا من ناحيةِ الغَبْنِ بالثّمَنِ. أمّا منْ ناحيةِ التدليسِ فقد يحصُلُ في البَيْعِ أنْ يُدلّسَ البائعُ على المشتري السّلعةَ. ومعنى تدليسِ البائعِ السلعةَ هوَ أنْ يكتمَ العَيْبَ عنِ المشتري معَ عِلْمِهِ بهِ أو يُغطّي العَيْبَ عنهُ بما يُوهِمُ المُشتري عَدَمَهُ، أو يغطّي السلعةَ بما يُظْهِرُها كلّها جيِّدةً، وقدْ يختلِفُ الثمَنُ باختلافِ المبيعِ، لأجْلِ التدليسِ، وقد يرْغَبُ المشتري بالسلعَةِ بسببِ التدليسِ، فقدْ يغطّي البائعُ صندوقَ البرتقالِ بالجيّدِ منهُ، ويضَعُ في قَلْبِ الصندوقِ برتقالاً رديئاً أو مختلطاً، وقدْ يقولُ عنْ بضاعتهِ بأنها ألمانيّةٌ وهي إيطاليّةٌ، إنّ ذلكَ كلّهُ تدليسٌ يجعَلُ الخيارَ للمشتري، وعليهِ فإمّا أنْ يَفْسَخَ العَقْدَ أو يمضيَهُ وليسَ لهُ غيرُ ذلكَ. وإذا أرادَ المشتري إمساكَ السلعَةِ المَعيبةِ أوِ المدلّسةِ وأخْذَ الأرْشِ، أي الفرْق بينَ ثمنِها منْ غيرِ عيبٍ، وثمنِها بالعيبِ فليسَ لهُ ذلكَ لأنّ النبيّ ﷺ لمْ يجعَلْ لهُ أرْشاً، وإنما خيّرَهُ في شيئينِ: «**إنْ شاءَ أمْسَكَهَا وإنْ شاءَ ردّها**»، ولا يُشترَطُ أنْ يكونَ البائعُ عالماً بالتدليسِ أوِ العيْبِ حتى يَثْبُتَ الخيارُ في العَيْبِ كما يَثْبُتُ في التدليسِ سواءٌ بسواءٍ.

والعيْبُ هو الخروجُ عنِ المجرى الطبيعيّ لزيادةٍ أو نَقْصٍ مُوجبٍ لنقصِ الماليّةِ، لأنّ المبيعَ إنما صارَ محلاًّ للعَقْدِ باعتبارِ صفةِ الماليّةِ. فما يُوجِبُ نَقْصاً فيها يكونُ عَيْباً.

وأمّا خيارُ الشرطِ فإنهُ ثابتٌ بقولهِ ﷺ: «**المسلمونَ عندَ شروطهِمْ**»[١] والمراد أن يشترط المشتري في المبيعِ صفةً مقصودةً، ممّا لا يُعَدّ فَقْدُهُ عَيْباً، فإنّهُ يصحّ اشتراطُهُ، ويصيرُ الشّرْطُ مُستحقّاً ويَثبتُ لهُ خيارُ الفَسْخِ عندَ عَدَمِ وجودِ الشرْطِ سواءٌ كانَ ما شُرِطَ أقلّ ممّا وجَدَهُ أو أكثرَ منهُ، فيَثْبُتُ لَهُ الخيارُ للحديثِ المذكورِ.

هذهِ أحكامُ الخيارِ، ومنها يتبيّنُ أنها أحكامٌ تُزيلُ الضرَرَ عنِ البائعِ والمشتري، وتَرْفَعُ النزاعَ بينهُما. ومنْ ذلكَ يتبيّنُ أنّ على المسلمِ أنْ يكونَ بَيْعُهُ نَقيّاً. فكلّ مَنْ عَلِمَ أنّ بسلعَتِهِ عَيْباً يجبُ عليهِ أنْ يبيّنَ العَيْبَ للمشتري فإنْ لمْ يُبيّنهُ فهو آثمٌ عاصٍ، لما رُويَ عنِ النبيّ ﷺ قالَ: «**مَنْ باعَ عَيْباً لمْ يُبيّنهُ لمْ يَزَلْ في مَقْتِ اللهِ، ولمْ تزَلِ الملائكَةُ تَلْعَنُهُ**»[٢]، وقالَ: «**ليسَ منّا مَنْ غَشَّ**»[٣] وهذا كلّهُ يجعَلُ المسلمَ المتقيّدَ بأحكامِ اللَّهِ بعيداً عنِ الغشِّ بدافعِ تقوى اللهِ.

معَ ذلكَ فإنّ الشّرْعَ لمْ يجعَلِ المعاملاتِ مبنيّةً على الدافعِ الذاتي وحدهُ، بلْ جَعَلَهَا مبنيّةً عليهِ وعلى أحكامٍ أُخرى تَرْفَعُ المنازعاتِ فهو في الوقتِ الذي طالبَ بهِ المسلمَ ببيانِ العَيْبِ وبتقوى اللهِ، جعلَ للمشتري الخيارَ، وجَعَلَ للبائعِ الخيارَ في بعْضِ الأحيانِ ليُقيمَ المعاملاتِ بينَ الناسِ على أُسُسٍ ثابتةٍ تَرْفَعُ النّزاعَ، وتَرْفَعُ الضرَرَ عنِ المتبايعينِ سواءٌ كانا مسلمَيْنِ أو غيرَ مسلمينِ، لأنّ أحكامَ المعاملاتِ تُطبّقُ على جميعِ النّاسِ.

بيَع الثِّمارِ على أُصولها

بَيْعُ الثمارِ وهيَ على شجرها كضمانِ الليمونِ والزيتونِ والكروم وما شابهَ ذلكَ. فمِنَ النّاسِ مَنْ يضمَنُ كَرْمَ الزيتونِ لسنتَينِ أو ثلاث أو أكثرَ، فيحرثُهُ ويُثقّفُهُ

(١) الترمذي باب الأحكام ج٣ عن كثير بن عوف.

(٢) كنز العمال ج٤ رقم ٩٥٠٢ عن عقبة بن عامر.

(٣) كنز العمال ج٦ رقم ١٤٨٦٣.

ويُعْنَى بهِ كلّ سنةٍ، ويأكلُ ثمَرَهُ أكثرَ منْ سنةٍ. والسببُ في هذا الضمانِ أنّ الزيتونَ مثلاً لا يُثْمِرُ كلَ سنةٍ ثمراً جيّداً، بلْ يُثْمِرُ على الأغلبِ ثمراً جيّداً في سنةٍ، وفي سنَةٍ أُخرى يُثمِرُ أقلّ منْ ذلكَ لأنّهُ ينمي أغصاناً في سنةٍ وثمراً في أُخرى. ولكي يُثمِرَ ثمراً جيّداً يحتاجُ إلى عنايةٍ منْ حرثٍ وتثقيفٍ وتشْذِيبٍ، فيأخذُهُ الذي يضمنهُ لعدّةِ سنواتٍ حتى يتمكّنَ منَ العنايةِ بهِ، وخدمتِهِ خدمةً كافيةً لِيُعطي ثمراً كثيراً جيداً. وكما يجري ذلكَ في الزيتونِ يجري في اللّيمونِ وما شاكَلَهُ منَ الشجرِ. ومنَ النّاسِ مَنْ يضمنُ الزيتونَ والليمونَ والعنَبَ لسنةٍ واحدةٍ فيُقدّرُ ضمانُهُ بتقديرِ ما على الشجرِ من ثمرٍ، بغضِّ النّظَرِ عمّا إذا كانَ الثمرُ قليلاً أو كثيراً، جيّداً أو رديئاً. والضمانُ منْ حيثُ هوَ شراءٌ للثمرِ لسنَتَيْنِ، أو ثلاثٍ أو أكثرَ. فضمانُ الشجرِ لسنتينِ أو أكثرَ شراءٌ لثمرٍ معدومٍ، لأنّهُ غيرُ موجودٍ فعلاً، وبَيْعُ المعدوم لا يجوزُ، وهو منْ بابِ بَيْعِ الغررِ. علاوةً على أنّ بَيْعَ ثمرِ الشجَرِ لسنتينِ، أو ثلاثٍ أو أكثرَ يعني بَيْعَ ما ليسَ عندَكَ. وقد نهى رسولُ اللَّهِ ﷺ عنْ هذا البيْعِ قال: «**لا تَبعْ ما ليسَ عندَكَ**»[1] وأمّا الضمانُ لِثَمَرِ شَجَرٍ ظاهرِ الثمرِ، فإنهُ بَيْعُ ثَمَر مَوْجودٍ عَلَى الشّجَرِ، والحكْمُ الشرعيّ في هذا الضمانِ أي في شراءِ الثمَرِ الموجودِ على الشجرِ فيهِ تفصيلٌ حيثُ يُنْظَرُ فيهِ للثمَرِ فإنْ كانَ صلاحُهُ بادياً أي يمكِنُ الأكْلُ منْهُ فإنّهُ يجوزُ الضّمانُ، أي يجوزُ بَيْعُ الثّمرِ في هذهِ الحالةِ. وإنْ لمْ يكنْ صلاحُهُ بادياً أي لمْ يبدأ بالإطعامِ بعد، فلا يجوزُ بيْعُه، وذلكَ لما رُويَ عنْ جابرٍ رضيَ الله عنهُ قالَ: «لقدْ نهى النبيّ ﷺ عنْ بَيْعِ الثَّمَرِ حتى يطيبَ»، ولِما رُوِيَ عنْهُ أيضاً: «إنّ النبيّ ﷺ نهى عنْ بَيْعِ الثّمَرِ حتى يبدوَ صلاحُهُ» وعن أنس بن مالكٍ، عنِ النبيّ ﷺ: «أنّهُ نهى عنْ بَيْعِ الثمرةِ حتى يبدوَ صلاحُها»، وقالَ رسولُ اللَّهِ ﷺ: «**أرأيتَ إذا مَنَعَ اللهُ الثمرةَ بمَ يأخُذُ أحدكُمْ مالَ أخيهِ؟**»[2] فهذهِ الأحاديثُ كلّها صريحةٌ في النهيِ عنْ بيْعِ الثمرَةِ قبْلَ النضْجِ، ويُسْتدَلّ بمنطوقِ

(١) نيل الأوطار جزء خامس ص١٥٧.

(٢) مفتاح الكرمة ص٢٨٧.

هذهِ الأحاديثِ على عَدَمِ جوازِ بَيْعِ الثمرَةِ قَبْلَ أنْ يبدوَ صلاحُها. ويستدلّ بمفهومِها على جوازِ بَيْعِها إذا بدا صلاحُها وعلى ذلكَ فإنّ ضمانَ الشجرِ الذي ظَهَرَ ثمرُهُ يجوزُ إنْ بدأ يُطْعِمُ، ولا يجوزُ إذا لمْ يبْدأ بالإطعام. ولكنْ إذا بيعَتِ الثمرَةُ على الشجرةِ وأصابتْها عاهةٌ منَ العاهاتِ فيجبُ على البائِعِ أن ينزلَ منْ ثمنِ الثمَرِ ما أصابَتْه العاهةُ لما روِيَ أنّ رسولِ اللَّهِ ﷺ قال: «**مَنْ بَاعَ ثمراً فأصابتْه جائحةٌ فلا يأخذ منْ أخيهِ شيئاً. على ماذا يأخذُ أحدُكُمْ مالَ أخيهِ؟**»[١] والمرادُ بالجائحةِ الآفة التي تُصيبُ الثمارَ فَتهْلِكُها. والآفاتُ السماويّةُ كالبردِ والعَطَشِ والرّياحِ والقَحْطِ. وأمّا إذا كانتِ المصيبةُ غيرَ سماويّةٍ كالعَطَشِ الناشىءِ عنْ خرابِ ماكينةِ السّقْيِ والسّرقَةِ والحريقِ وما شاكلَ ذلكَ، فلا يُعْتَبَرُ جائحةً، ولا يدفع البائع عن المشتَري شَيْئاً إذْ لا يدخُلُ تحتَ مدلول الجائحة.

هذا حُكْمُ اللَّهِ في بَيْعِ الثّمَرِ، فيجبُ على المسلمينَ أنْ يَتَقَيّدُوا بهذا الحكْم فلا يقومُ أصحابُ البساتينِ ببَيْعِ ثمارِ بساتينِهِمْ قَبْلَ أن يبدو صلاحُهَا، ولا يجوزُ لمنْ يضمنونَ الثمارَ أنْ يضمنوها إلاّ في حالةٍ واحدةٍ وذلكَ حينَ يبْدو صلاحُ الثمرةِ وهيَ على الشجرِ.

بَيْع السَّلَم

قالَ رسولُ الله ﷺ: «**مَنْ أسْلَمَ فَلْيُسْلِمْ في كَيْلٍ معلوم وَوَزْنٍ معلوم إلى أجَلٍ معلوم**»[٢]. والسّلَمُ: السّلَفُ وزْناً ومعنًى. وهو أنْ يُسْلِمَ عِوَضاً حاضراً في عِوَضٍ مَوصوفٍ في الذمّةِ إلى أجَلٍ، أي أنْ يُسْلِفَ مالاً ثمَنَ السلعَةِ، ثمّ يَقْبِضها بعدَ مدّةٍ في الأجَلِ المعيّنِ.

والسّلَمُ نَوْعٌ منَ البَيْعِ يَنْعقِدُ بما يَنْعَقِدُ بهِ البَيْعُ بلفْظِ السّلَم والسّلفِ. يُقالُ: أسْلَمَ وأسْلَفَ وسَلَفَ. ويُعْتَبَرُ فيهِ منَ الشروط ما يُعْتَبَرُ في البَيْعِ. وقدْ جرى

(١) مفتاح الكرمة ص٢٨٧.

(٢) ابن ماجة ج٢ رقم ٢.

تعامُلُ الناسِ بالسلَم أو التسليفِ لأنهم في حاجةٍ إليهِ. ولاسيّما الفلاحينَ والتجار. فإنّ أربابَ الزروعِ والثمارِ يحتاجونَ إلى النَّفَقَةِ على أنفسِهِمْ وعليها. لِيُتِمّوا ما تحتاجُ إليهِ تلكَ الزّروعُ والثمارُ منْ أعمالٍ. وقدْ يعوزُهمُ المالُ فلا يجدونَهُ فَيَبيعونَ محاصيلهمْ قبْلَ خروجِها بثمَنٍ معجّلٍ يقبِضُونَهُ حالاً في مجلِسِ العقْدِ ويُسلّمونَ السلعةَ للمشتري عندَ حلولِ الأجَلِ المضروبِ. إنّ التجّارَ قدْ يبيعونَ بضاعةً غيرَ موجودةٍ فعْلاً إلى أجَلٍ معلومٍ يعيّنونَهُ، ويقبضونَ الثّمَنَ في مجلسِ العَقْدِ على أنْ يسلّموا البضاعةَ عندَ حلولِ الأجَلِ المضروبِ. وجوازُ السّلمِ ثابتٌ بالسنّةِ؛ فَعَنِ ابنِ عبّاسٍ قال: «قَدِمَ النبيّ ﷺ المدينةَ، وهمْ يُسْلِفُونَ في الثمارِ السنَةَ والسنتَينِ، فقالَ: «**مَنْ أَسْلَفَ فَلْيُسْلِفْ في كَيْلٍ معلومٍ وَوَزْنٍ معْلومٍ إلى أجَلٍ معْلومٍ**»[(١)]، وعنْ عبْدِ الرحمنِ بنِ أبي أبْزَى وعبْدِ الله بنِ أبي أوْفى. قالا: «كُنّا نُصيبُ المغانمَ معَ رسولِ الله ﷺ وكانَ يأتينا أنْباطُ الشّامِ فَنُسْلِفُهُمْ في الحنطةِ والشّعيرِ والزيْتِ إلى أجَلٍ مُسمّى، قيل: أكانَ لهُمْ زَرْعٌ أوْ لمْ يكُنْ؟ قالا: ما كنّا نَسْألهُمْ عنْ ذلكَ»، وعنْ رسولِ الله ﷺ قال: «**مَنْ أَسْلَفَ سَلَفاً فَلْيُسْلِفْ في كَيلٍ معلومٍ، وَوَزْنٍ مَعْلومٍ إلى أجَلٍ معْلومٍ**»[(٢)]، فهذهِ الأحاديثُ كلّها دليلٌ ظاهرٌ على جَوَازِ السّلَمِ. أمّا ما هيَ الأشياء التي يجوزُ فيها السّلَمُ، والأشياءُ التي لا يجوزُ فيها السّلَمُ؛ فإنّهُ واضحٌ في الحديثِ والإجماعِ، وذلكَ أنّ السّلَمَ بَيْع ما لا يملكُ وبَيْعُ ما لمْ يَقْبِضْ وهما ممنوعانِ.

وقد اسْتُثْنِيَ السّلَمُ منها بالنصِّ فخصّصَ المَنْع في غيرهِ، ولذلكَ لا بدّ أنْ يكونَ الشيءُ الذي يصحّ فيهِ السّلمُ منصوصاً عليهِ. وبالرّجوعِ إلى النصوصِ نجِدُ أنّ السّلَمَ يجوزُ في كلِّ ما يُكالُ ويُوزن لقولِ رسولِ الله ﷺ: «**في كَيْلٍ معْلومٍ ووزْنٍ معلومٍ**»[(٣)] كما يجوزُ في كلِّ معدودٍ. وقد انعَقْد الإجماعُ على أنّ السّلَمَ في الطعامِ جائزٌ. والطّعامُ لا يخلو منْ كونهِ مكيلاً أو موزوناً أو معدوداً فَتَعَلّقُ الحكمِ

(١) ابن ماجة ج٢ رقم ٢٨٠.
(٢) ابن ماجة ج٢ رقم ٢٨٠.
(٣) ابن ماجة ج٢ رقم ٢٨٠.

بكلِّ ما يقدّرُ بهِ الطعامُ منْ كيْلٍ أو وزْنٍ أو عَدَدٍ كَتَعَلّقِ القبْضِ بهِ منْ كوْنِه ممّا يحتاجُ إلى قبْضٍ. إلاّ أنّهُ لا بدّ أنْ تكونَ الأشياءُ المسلّمُ بها مضبوطةَ الصّفَةِ كَقَمْحِ حَورانيّ، وتمْرٍ عراقيٍّ، وقطْنٍ مصريٍّ، وحريرٍ هنديٍّ، ومضبوطةَ الكَيْلِ أوِ الوزْنِ كصاعٍ شاميٍّ، ورطل عراقيّ، وكالكيلو، والليتر. أي لا بدّ أن يكونَ الكيْلُ والميزانُ معروفَينِ موصوفَينِ، وكما تجبُ معرفَةُ جِنْسِ المسلّم بهِ، وجنْسِ ما يُكالُ وما يُوزَنُ، كذلكَ يجبُ أنْ يكونَ البَيْعُ لأجَلٍ، وأنْ يكونَ الأجَلُ معْلوماً فلا يصحّ السّلَمُ في الحال. بلْ لا بدّ أنْ يُشْتَرَطَ الأجَلُ لقولِ النبيّ ﷺ: «**إلى أجَلٍ معلوم**» فدلّ على أنّ الأجَلَ شرْطٌ في صحّةِ السّلَم. على أنّهُ إذا كانَ حالاً ولمْ يُعيّنْ لهُ أجَلٌ فلا يسمّى سَلفاً، لأنّ الذي يجعلهُ سَلَماً وسَلَفاً هو تعجيلُ أحَدِ العِوضَينِ، وتأخيرُ العِوَضِ الآخَرِ. ولا بدّ أنْ يكونَ الأجَلُ معْلوماً، لقولِ النبيّ ﷺ: «**إلى أجَلٍ معلوم**» وتعيينُ الأجَلِ إنما يكونُ بِشَهْرٍ أَوْ سَنَةٍ مثلاً، أو إلى تاريخ كذا، بحيثُ لا يتفاوتُ فيهِ تفاوُتاً كثيراً. وكذلكَ لا بدّ أنْ يكونَ الثّمَنُ معْلوماً لِقَوْلِهِ ﷺ: «**فيسلفُ في ثمَنٍ معْلُوم**» ولا يجوزُ أنْ يكونَ الثمنُ إلاّ مقْبوضاً حالاً في مجلسِ العَقْدِ فإنْ تفرّقَ المتبايعانِ قَبْلَ قَبْضِ الثّمَنِ جميعِهِ بَطَلَتِ الصّفقَةُ كلّها، لأن التسْليفَ في اللّغَةِ العربيّةِ التي خاطَبَنَا بها رسولُ اللَّهِ ﷺ هو أن يُعْطي شَيئاً في شيءٍ. فَمَنْ لمْ يدْفَعْ ما أسْلَفَ فإنّهُ لَمْ يُسْلِفْ شيئاً، وإنما وعدَ بأنْ يُسْلِفَ. فلوْ دفَعَ البَعْضَ دونَ البعْضِ، أكْثَرَهُ كانَ أوْ أقلّهُ، صحّ السّلَمُ فيما قَبَضَ وبطلَ فيما لمْ يقْبض.

فَقَبْضُ البائعِ الثّمَنَ منَ المُشترِي شَرْطٌ لصحّةِ السّلَم. أمّا وجودُ السلعةِ المباعةِ حينَ البيعِ فَلَيْسَ بشرْطٍ.

فالسّلمُ جائزٌ فيما لا يُوجَدُ حينَ عَقْدِ السّلَم، وفيما يوجَدُ، وإلى مَنْ عندَهُ شيءٌ ولمَنْ ليسَ عندَهُ شيءٌ، لأنّ النبيّ ﷺ حينَ قَدمَ المدينةَ كانوا يُسلفونَ في الثمارِ السنتينِ والثلاث، ومنَ المعلومِ أنّ الثمارَ لا تبقى هذهِ المدّة، والرسولُ لمْ يَنْهَهُمْ عنِ السّنَةِ والسنَتَينِ، بلِ أقَرّهُمْ على ذلكَ، وعليهِ فيجوزُ أنْ يُدْفَعَ ثمنُ سِلَعٍ

تُسلّمُ بَعْدَ مدّةٍ معيّنَةٍ، كانَتْ موجودةً أمْ لمْ تكنْ. ولكنْ يُشترَطُ أنْ لا يكونَ في الثمنِ غَبْنٌ فاحشٌ، بلْ يجبُ أنْ يكونَ الثّمَنُ ثمنَ المِثْلِ بحسبِ سعرِ السّلَم في السّوقِ عنْدَ عَقْدِ البَيْعِ لا عندَ استلامِ السلعةِ. فكما يحْرُمُ أنْ نَبيعَ سلعةً مُعَجّلَةَ القَبْضِ بثمَنٍ مُؤجّلٍ بِغَبْنٍ فاحشٍ كذلكَ لا يجوزُ أنْ نَبيعَ سلعةً مُؤجّلَةَ القبْضِ بثمنٍ مُعَجّلِ القَبْضِ بغَبْنٍ فاحشٍ. والغَبْنُ في السّلَم حرامٌ، وإذا ظَهَرَ غَبْنٌ في بَيْعِ السّلَم كانَ حُكْمُهُ كَحُكْمِ الغَبْنِ في البَيْعِ فإنّ للمغبونِ فَسْخَ البَيْعِ برَدِّ الثمَنِ واسْترددِ المبيعِ، ولهُ أنْ يأخُذَ منَ البائعِ المَبْلَغَ الذي غُبِنَ بهِ. والغَبْنُ الفاحِشُ يُقدّرُ بتقديرِ التجّارِ الأمناءِ فما يعتبرونه غَبْناً يكونُ غَبْناً.

وعلى هذا فإنّ ما يفْعَلُهُ المسلمونَ منَ السّلَفِ والتسليفِ جائزٌ في كلِّ ما يكونُ مكيلاً أو موْزوناً، أو معدوداً، سواءٌ كان طعاماً أو غيرَهُ وغير جائزٍ في غيرِ ذلكَ.

بيع السلع قبل تمام ملكها حرام

يُلاحَظُ على المسلمين بعدَ أن احتلّ المستعمِرُ بلادَهُمْ، وطبّقَ عليهِم النظامَ الرأسماليّ، أنهم ألِفوا هذا النظامَ، واندَفَعُوا في تطبيقِهِ على أنفُسِهِمْ، مع أنّهُ نظامٌ يخُالِفُ عقيدتهُمْ، ولمْ يقتصِرِ الأمْرُ على ذلكَ، بلْ تجاوزُوه إلى نسيانِ تطبيقِ أحكامِ الشّرْعِ عليهِمْ وإهمالِ ملاحظتِها عندَ القيامِ بأعمالِهِمْ. وتراهُمْ على العمومِ حينَ يباشرونَ أعْمالهم في عَلاقاتِهِم معَ الناسِ، لا يدورُ بخلدِهِمْ سوى هذهِ المنافعِ، وما في المعاملاتِ منْ أرباحٍ. ولا يمتنعونَ عن القيامِ بعَمَلٍ، لأنّ الشرْعَ حرّمَهُ، ولا يأتونَ عملاً لأنّ الشّرْعَ حَلّلَهُ، بلِ المَمْنُوعُ عندَهُمْ ما مَنَعَهُ القانونُ، أوْ ما كانَ عَيْباً في عُرْفِ النّاسِ، والجائزُ ما أجازهُ القانونُ. وما اصطلحَ الناسُ على التعامُلِ بهِ. وقدِ اندفعوا في المعاملاتِ على هذا الأساسِ، وتركوا أحكامَ الشرْعِ وراءهم ظهريّاً بالرّغْمِ من محافظتِهِمْ على الصّلاةِ واعتقادهِمْ بالإسلامِ، وقدْ أدّى الإهمالُ في تطبيقِ الأحكامِ إلى نسيانها لأنّها لمْ تَعُدْ لازمةً في حياتهم العامّةِ. ويكفي أنْ يحْفَظَها الفُقَهَاءُ ويَطلع عليها المشايخُ، ومن هنا كانتِ المهمّةُ التي

يَضْطَلِعُ بها حَمَلَةُ الدعوّةِ الإسلاميّةِ هيَ: التذكيرُ بأحكامِ اللَّهِ، والإنذار بوُجوبِ تطبيقِها، وشرْحُ هذهِ الأحكام، وبيانُ الرأيِ الإسلاميّ فيها. ولمّا كانَ المالُ منْ أهمِّ ما يسعى الناسُ للحصولِ عليهِ لمْ يَكُنْ بُدٌّ منْ دوامِ تذكيرِ المسلمينَ بأنّ حيازَتَهُ لا يجوزُ أنْ تكونَ إلاّ بسببٍ منَ الأسبابِ التي أباحَهَا الشّرْعُ للمسلم، وما اعتادَهُ المسلمونَ في معاملاتِ البَيْعِ وإقدامِهِمْ على بَيْعِ ما يملِكُونَ على أَمَلِ أنْ يملِكُوهُ، فكثيرٌ من الباعةِ الذينَ لا يملكونَ السلعةَ حالَ طَلَبِها، يذهبونَ لمَنْ يملكُها ويشترونها منهُ، ثمّ يسلّمونها لمنْ طلَبَها منهُمْ. وهذا الأسلوبُ غيرُ جائز شَرْعاً، وكثيرٌ منَ الناسِ مَن يشتري الحبوبَ أوِ الفاكهَةَ منَ الفلاّحِ ثمّ يبيعُها قبْلَ أنْ يقبضَها لاعتقاده بأنّهُ باع ما يملكُهُ، دونَ أنْ يفكّرَ بأحكامِ الشرْعِ، ودونَ أنْ يَعْلَمَ ما إذا كانتِ الصّفْقَةُ التي اشتراها تمّتْ أمْ لا».

وهكذا دأبَ الناسُ على بَيْعِ سِلَعٍ لا يملِكونها بعد، كما دأبوا على بَيْعِ ما مَلَكُوا منَ السّلَعِ، دونَ أنْ يفكّرُوا بأحكامِ الشرعِ أو يعلموا ما إذا كانَ ذلكَ حلالاً أمْ حراماً. ولذلكَ كانَ لا بدّ منْ بيانِ حُكْمِ الشرْعِ في مثْلِ هذهِ البُيُوعِ.

والحكْمُ الشرعيّ فيها يختلِفُ باختلافِ بَيْعِ ما لا يملِكُهُ أو يمْلِكُهُ وَلمْ يقْبِضْهُ، ولكلٍّ واحدٍ حُكْمٌ. أمّا بالنسبةِ لبيْعِ ما لا يملِكُهُ فلا يجوزُ مُطلقاً في شيءٍ، لأنّ عَقْدَ البَيْعِ إنما يَقَعُ على المُلْكِ، وما لمْ يَكُنْ ممْلوكاً بَعْدُ لا يَقَعُ عليهِ عَقْدُ البَيْعِ لأنّ ما وقَعَ عليهِ العَقْدُ غيرُ موجودٍ، وقد نهى رسولُ الله ﷺ عَنْ بَيْعِ ما لا يملِكُهُ البائعُ. رُوِيَ عنْ حكيمِ بنِ حزامٍ قالَ: «قلْتُ يا رسولَ الله يأتيني الرجلُ فيسألُني عن البيعِ وليسَ عنديَ ما أبيعُهُ منهُ، ثم أبتاعُهُ منَ السّوقِ، فقالَ: «**لا تَبِعْ ما لَيْسَ عندَكَ**»[1] وعنْ عمرو بنِ شُعَيْبٍ عنْ أبيهِ عَنْ جَدّهِ قالَ: «قالَ رسولُ الله ﷺ: «**لا يحلّ سلَفٌ وبيْعٌ ولا بَيْعُ ما ليسَ عندَكَ**»[2] وهذا يدُلّ على أنّ كلّ ما كانَ غائباً خارجاً عنِ المُلْكِ لا يجوزُ بَيْعُهُ مُطلقاً، فَبَيْعُ التاجرِ السلعةَ

(١) مفتاح الكرمة ص٢٨٧.

(٢) نيل الأوطار ج٥ ص١٥٧.

قبلَ أنْ يشتريها، وبَيْعُ المُسْتَوْرِدِ البضاعةَ قَبْلَ أنْ يَعْقِدَ صَفْقَتَها لا يجوزُ مُطلقاً لأنّ البائعَ لا يملكُ ما باعَهُ، وللنّهي الواردِ في الحديثِ الشريفِ.

وأمّا بالنسبةِ لِبَيْعِ ما مَلَكَهُ ولم يَقْبِضْهُ، ففيهِ تفصيلٌ فإنْ كانَ ممّا يحتاجُ إلى قَبْضِهِ كالطّعَامِ فَحُكْمُهُ حُكْمُ بَيْعِ ما لا يملِك، لقولِ النبيّ ﷺ: «**مَنِ ابتاعَ طعاماً فلا يبيعُهُ حتى يستوفِيَهُ**»[1] ولِما رُوِيَ: أنّ النبيّ ﷺ لما بَعَثَ عتّاب بن أُسَيْد إلى مَكّةَ قال: «**انهَهُمْ عنْ بَيْعِ ما لمْ يَقْبضُوهُ**» وذلكَ لأنّهُ إذا وقعَ البَيْعُ على مَكيلٍ، أو على موزونٍ أو على معْدودٍ فَتَلِفَ قَبْلَ قبضهِ فهو منْ مالِ البائعِ، ولا شيءَ على المشتري ويبْقى حَقّهُ كاملاً، وبذلكَ لا يكون قدْ تمّ عليهِ مُلْكُهُ فلا حقّ لهُ ببَيْعِهِ قبلَ قبْضِهِ.

إلاّ أنّ هذا كلّهُ إذا لمْ يكنْ مُتعيّناً، كما لو اشترى ذراع قماشٍ من ثوْبٍ، أو قنطارَ قُطْنٍ منْ مخزنٍ، أو رِطْلَ زَيْتٍ منْ جَرّةٍ. أمّا إذا كانتِ السلعةُ متعيّنَةً بالإشارةِ إليها كما لو باعَهُ جرَّةَ الزيْتِ هذهِ، أوْ صندوقَ التفّاحِ هذا، أو هذا القطنَ، فإنّهُ يجوزُ لهُ بَيْعُهَا قَبْل قبضِها، لأنها تَتْلَف على المشتري إذا تَلِفَتْ على على البائعِ. وهذا كلّهُ إذا كانتِ السلعَةُ ممّا يحتاجُ إلى قَبْضِهِ. أمّا إذا كانتِ السلعةُ ممّا لا يحتاجُ إلى قبضِهِ، وهو ما كانَ غيرَ مكيلٍ ولا موزونٍ ولا معدودٍ فإنّهُ يجوزُ بَيْعُها قبْلَ قبضِها، لأنها مِنْ مالِ المشتري إذْ لوْ تَلِفَتْ عندَ البائعِ تلفتْ على المشتري لا على البائعِ، لما روى ابنُ عمرَ: أنّهُ كانَ على بَكْرٍ صَعْب ـ يعني جَمَلاً صعباً لعمر ـ فقالَ النبي ﷺ لعمر: «**بِعْنِيهِ**» فقالَ: «هوَ لكَ يا رسولَ الله»، فقالَ النبيّ ﷺ: «**هوَ لكَ يا عبدَ الله بنَ عُمَر فاصنعْ بهِ ما شئتَ**» فاشترى الرسولُ ﷺ الجمَلَ منْ عُمَرَ، ووهبهُ لعبْدِ الله بنِ عمرَ قبْلَ أنْ يقبضهُ، وهذه ظاهرةُ التصرّفِ في المبيعِ بالهِبَةِ قبلَ قبْضِهِ.

وبناءً على هذا فإنّ ما سارَ عليهِ التجارُ منْ بَيْعِ البضاعة قَبْل أنْ يشتروها كما يحصلُ عادةً منْ أنهمْ يبيعونَ السّلْعَةَ ثمّ يذهبونَ لشرائها وإحضارِها للمشتري، أوْ

(١) ابن ماجه، الجزء الثاني، التجارات رقم ٢٢٢٧ عن ابن عباس.

منْ بَيْعِهِمْ بضاعةً، ثمّ شرائها منْ تاجرٍ آخر على الهاتف. ثمّ إحضارها وتسليمها للمشتري يخالفُ الشّرْعَ، وهو بَيْعٌ باطلٌ لا ينعقِدُ فيحرمُ عليهِمْ مُلْكُهُ كما يحرمُ عليهِمْ ربحُهُ.

وكذلكَ ما اعتادُوهُ منْ بَيْعِ البضاعةِ التي اشتروها قبلَ أنْ يتسلموها، وكانت ممّا يحتاجُ إلى قبْضٍ.

البَيْع بالتقسِيطِ والدَّيْن

قالَ رسولُ الله ﷺ: «**إنما البيعُ عن تراضٍ**»[1] ولصاحبِ السّلعةِ أنْ يبيعَها بالسعرِ الذي يرضاهُ، ولهُ أنْ يمتنعَ عن بيعِها بالسّعرِ الذي لاَ يرضاهُ. ولهذا يجوزُ لصاحبِ السّلعةِ أن يجعلَ لسلعتِهِ ثمنينِ، ثمناً حالاً وثمناً مؤجلاً، أو ثمناً بالتقسيطِ لعدّةِ آجالٍ. ولذلك يجوزُ أن يساوِمَ البائعُ المشتريَ بأيِّ الثّمنينِ يقبلُ الشراءَ، ويجوزُ أنْ يساومَ المشتري البائعَ بأيِّ الثمنينِ يقبلُ البيعَ. وهذهِ كلّها مساومةٌ على الثمنِ وليستْ بيعاً، فإذا اتفقا على سعرٍ معينٍ وباعَ البائعُ المشتريَ بالسعرِ الحاليِّ فقبلَ المشتري، أو باعهُ بالسعرِ المؤجّلِ فقبلَ المشتري، فإنّ ذلكَ صحيحٌ، لأنّهُ مساومةٌ على البيعِ وليستْ بيعاً. والمساومةُ جائزةٌ، فإنّ الرسولَ ﷺ ساومَ، فقدْ رُوِيَ عن أنَسٍ (رضي) «أنَّ النبيّ ﷺ باعَ قدحاً وحلساً بثمنٍ يزيد» وبيع المزايدةِ هو المساومةُ. وكذلكَ يجوزُ للبائعِ أن يبيعَ سلعتَهُ بثمنينِ أحدهما يكونُ نقداً والآخرُ نسيئةً. فلو قالَ شخصٌ لآخرَ: بعتكَ هذهِ السّاعةَ بثلاثينَ ليرةً لبنانيةً نقداً. وبأربعينَ نسيئةً، فقالَ: اشتريتُ نقداً بثلاثينَ، أو نسيئةً بأربعينَ، صحَّ البيعُ. ففي هذا المثالِ حصلتِ المساومةُ على ثمنينِ ولكنَّ البيعَ تمَّ على ثمنٍ واحدٍ. قال الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[2]. وهذا عام. فإذا لم ينصّ الشرعُ على تحريم نوعٍ معيّنٍ من البيعِ، فإنَّ البيعَ يكونُ حلالاً، لعمومِ قولِهِ تعالَى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ هذا النصّ فيشمَلُ جميعَ أنواعِ البيعِ ويدلُّ على أنّها

(١) كنز العمال رقم ٩٦٨٨.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

حلالٌ، إلا الأنواعَ التي وردَ نصٌّ في تحريمها، فإنّها تصبحُ حراماً بالنصِّ مستثناةً من العموم. ولم يَرِدْ نصٌّ في تحريم جعلِ ثمنينِ للسلعةِ، ثمنٍ معجّلٍ وثمنٍ مؤجّلٍ فيكون حلالاً أخذاً من عموم الآيةِ. وأيضاً فقد قال ﷺ: «**إنّما البيعُ عن تراضٍ**»[1] والمتبايعانِ هنا كانا بالخيارِ وتمَّ البيعُ برضاهما. وقد نصَّ جمهرةُ الفقهاءِ على أنَّهُ يجوزُ بيعُ الشيءِ بأكثرَ من سعرِ يومِهِ لأجلِ تأخيرِ دفعِ الثّمنِ. وقال عليٌّ (ع) «من ساومَ بثمنينِ أحدهما عاجلٌ والآخرُ نَظِرَةٌ فليسمِّ أحدَهُما قبلَ الصّفقةِ» ومن ذلك يتبيّنُ أنَّ ما يفعلُهُ التّجارُ من بيعِ سلعٍ بثمنينِ، ثمنٍ معينٍ إذا دُفعَ نقداً، وثمنٍ أزيدَ إذا دُفعَ تقسيطاً، فإنّ هذا مبيعٌ جائزٌ، والحكمُ الشرعيُّ فيهِ أنّهُ حلالٌ، وما يفعلُهُ بعضُ الفلاحينَ وأصحابُ البساتينِ من شراءِ البذارِ أو الماشيةِ أو الآلاتِ، وما شابَهَهَا واشتراطِ دفعِ ثمنِهَا مؤجّلاً إلى الموسمِ بزيادةِ الثّمنِ مقابلَ تأجيلِ الدّفعِ فذلكَ جائزٌ، إلا أنّهُ يُشترطُ في زيادةِ الثمنِ المؤجلِ محلّ الثمنِ الحاليِّ للسلعةِ الواحدةِ أنْ لا يكونَ هنالكَ غبنٌ فاحشٌ كما يفعلُهُ المرابونَ، فإذا كانَ في هذا البيعِ غبنٌ كانَ الغبنُ هو الحرامُ وليس البيعُ مؤجلاً بثمنٍ أزيدَ عن الثّمنِ الذي يُدفعُ نقداً.

التسعِير

إنّنا نسمع الكثيرَ من النّاسِ يُلِحُّونَ على الدَّولةِ أنْ تُبادِرَ بتسعيرِ السّلَعِ نظراً لما يلمسونَهُ منَ الواقِعِ السيّىء في ظلِّ النّظامِ الرأسماليِّ الذي يحمي الغبنَ والغشَّ والتّدليس وظنّاً منهم أنّ التّسْعيرَ يكونُ لمصلحةِ المستهلكِ وجهلاً منهم بالحكمِ الشرّعيِّ، ولكنْ الله سبحانَهُ وتعالى جعلَ لكلِّ شخصٍ أنْ يبيعَ سلعتَهُ بالسّعرِ الذي يرضاهُ هُوَ نَفْسُهُ، قالَ الرَّسُولُ ﷺ: «**إنّما البيعُ عن تراضٍ**»[2] وقد حَرَّمَ الله سبحانَهُ وتعالى على الدولةِ أنْ تَضَعَ أسعاراً معيَّنَةً للسّلَعِ تُجْبِرُ الناسَ على البيعِ والشراءِ بحسبها.

(١) كنز العمال رقم ٩٦٨٨.

(٢) كنز العمال رقم ٩٦٨٨.

والتسعيرُ هو أَنْ يأمر الحاكمُ أوْ نُوّابُهُ أوْ موظفوهُ أهلَ السّوقِ أن لا يَبيعوا السّلعَ إلا بسعرٍ معيَّنٍ فيُمنعوا من الزيادَةِ عليه حتى لا يغلوا الأسعارَ، أو ينقصوا عنه حتى لا يضاربوا غيرَهُمْ، أيْ يُمنعونَ من الزّيادَةِ أو النقصِ عن السّعرِ المقرّرِ لمصلحةِ النّاسِ.

وقد حرَّمَ الإسلامُ التّسْعيرَ مطلقاً لما رويَ عن أنسٍ قال: غلا السّعرُ على عَهْدِ رسولِ اللَّهِ ﷺ فقالوا: يا رسولَ اللَّهِ لو سعَّرْتَ. فقال: «**إنَّ الله هو القابِضُ الباسطُ الرّازِقُ المُسَعِّرُ وإنّي لأَرْجُو أَنْ ألقى الله عزَّ وجلَّ ولا يطلبني أحدٌ بمظلَمَةٍ ظَلَمْتُها إيّاهُ في دم ولا مالٍ**[1]». وجاءَ رَجُل إلى رسولِ الله ﷺ فقال: يا رسولَ الله سعِّر، فقال: «**بل أدعو اللَّهَ**»، ثم جاء آخرُ فقالَ يا رسولَ الله سعّرْ فقال: «**بل الله يخفضُ ويرفعُ**». هذه الأحاديثُ تدلُّ على تحريم التّسعيرِ وأنّهُ مظلمةٌ من المظالم التي ترفع الشكوى على الحاكم لإزالتِها وإذا فَعَلَها الحاكمُ أَثِمَ عندَ اللَّهِ لأنّهُ فَعَلَ حراماً، وكانَ لكلِّ شخصٍ من رعيَّتِهِ أنْ يَرْفع الشكْوى إلى محكمةِ المظالم على هذ الحاكِمِ الّذِي سعَّرَ لِتَحْكُمَ عَلَيْهِ وتقومَ بإزالةِ هذه المَظْلَمَةِ. وتحريمُ التّسْعِيرِ عامٌّ لجميعِ السّلعِ لا فرقَ في ذلك بينَ ما كانَ قوتاً وما لَمْ يكنْ كذلك، لأنَّ الأحاديثَ تنهى عنِ التّسْعِيرِ مُطلقاً فهيَ عامَّةٌ ولا يوجدُ ما يخصّصُهُ بالقوتِ أوْ بغيرِهِ، فكانتْ حرمةُ التّسْعِيرِ عامَّةً تشملُ تسعيرَ كلِّ شيءٍ.

والتّسعيرُ ضررٌ من أشَدِّ الأضرارِ على الأمّةِ في جميعِ الظروفِ سواء أكانَ ذلكَ في حالةِ الحربِ أمْ في حالَةِ السّلْمِ، لأنّهُ يَفْتَحُ سوقاً خفِيّةً يبيعُ النّاسُ فيها بَيْعاً مَسْتوراً عنِ الدّولةِ بعيداً عن مراقبتِها وهي ما يُسَمُّونَها السّوق السوداء، فترتفعُ الأسعارُ ويحوزُ السّلعةَ الأغنياءُ دونَ الفقراء، ولأنَّ تحديدَ الثّمنِ يؤثِّرُ على الاستهلاكِ فيؤثر على الإنتاجِ، وربمّا سبَّبَ أزمةً اقتصاديّةً وفوقَ ذلكَ فإنَّ النّاسَ مُسلّطونَ على أموالِهِمْ لأنّ معنى ملكيّتِهِمْ لها أنْ يكونَ لَهُمْ سلطانٌ عليها والتّسْعِيرُ حجر عَلَيْهِم وهو لا يجوزُ إلا بنصٍّ شرعيّ ولم يردْ نصٌّ بذلك، فلا يجوزُ الحَجْرُ

(١) رواه أنس عن النبي ﷺ سنن الدارمي البيوع رقم ٤٩.

على النّاسِ بوضعِ ثمنٍ مُعَيَّنٍ لِسِلَعِهِمْ ومنعهم من الزيادَةِ عليه أو النقصِ عنه أمّا ما يحصلُ من غلاءِ الأسعارِ في أيّامِ الحروبِ أو الأزماتِ السّياسيَّةِ فإنّهُ ناتجٌ إمّا مِنْ عدمِ توفيرها في السّوقِ بسببِ احتكارِها أو بسببِ نُدْرَتِها فإنْ كانَ عدمُ وجودها ناتجاً عن الاحتكارِ فقد حَرّمَهُ الله، وإنْ كانَ ناتجاً عن نُدْرتها فإنَّ الخليفَةَ مأمورٌ برعايةِ مصالحِ الناسِ، فعليه أنْ يسعى لتوفِيرها في السّوقِ في جَلْبِها من أمكِنَتِها، وبهذا يكونُ قد منعَ الغلاءَ، وعمرُ بنُ الخطَّابِ رضي الله عنه في عامِ المجاعةِ الذي سُمّيَ عامَ الرّمادةِ إنّما حصلتِ المجاعةُ في الحجازِ فقط لندرةِ الطعامِ في تلكَ السّنَةِ وقَدْ غلا من جَرّاءِ نُدْرَتِهِ فَلَمْ يَضَعْ أسعاراً معيّنَةً للطّعامِ بلْ أرسلَ وجلب الطّعامَ من مِصْرَ وبلادِ الشّامِ إلى الحجاز، فرخصَ دونَ حاجةٍ إلى التّسْعيرِ.

الاحْتِكـار

يُقالُ في اللّغَةِ حكِرَ حكْراً بالشّيء: استبدّ بِهِ واسْتَقَلَّ وَأصْلُ المعنى: الجمعُ والإمساكُ.

ويُقالُ احتكَر وتحكر الطّعامَ: جَمَعَهُ وَحَبَسَهُ عَنِ البيعِ ليقلَّ فَيَغْلُوَ سِعرُهُ. والاحتكارُ حرامٌ شَرْعاً لورودِ النّهْيِ الجازمِ عَنْهُ في الحديثِ الشّريفِ فَقَدْ رُوِيَ عَنْ سعيد بن المسيّب أنَّ النَّبِيَّ ﷺ قال: «**لا يحتكرُ إلا خاطىءٌ**»(١) وقالَ: «**من احتكرَ فهو خاطىءٌ**»(٢) ورُوِيَ عَنْ أبي أمامَةَ قالَ: «نَهَى رسولُ الله ﷺ أنْ يُحْتَكَرَ الطّعام».

فالنّهيُ في الحديثِ يفيدُ طلبَ التَّرْكِ وذمَّ المحتكر بوصفِهِ أنَّهُ خاطىءٌ والخاطىءُ هو المُذْنِبُ العاصي.

والمحتكرُ هُوَ مَنْ يَجْمَعُ السّلَعَ انتظاراً لِبَيْعِها بِسِعرٍ غالٍ بحيثُ يَضِيقُ على المواطنِ شراؤها فبناءً على هذا يكونُ الاحتكارُ: هو الاستبداد بحبسِ البضاعةِ كيْ تباعَ بالكثيرِ من الأموالِ، وأما كونُ شرطِ انطباقِ الاحتكارِ كونه يبلغُ حدّاً يضيقُ على أهلِ البلدِ شراءُ السّلْعَةِ المحتكرةِ، فَلَوْ لَمْ يَضِقْ على النّاسِ شراءُ السّلْعَةِ لا

(١) كنز العمال رقم ٩٧٢٣ عن سعيد بن المسيب.
(٢) كنز العمال رقم ٩٧٢٣ عن سعيد بن المسيب.

يحصلُ جمعُ البضاعةِ ولا الاستبدادُ بها كي تباعَ بالأسعارِ المرتفعة وليسَ شرطُ الاحتكارِ أنْ تُشْترى السلعةُ فَقَطْ بلْ شراؤها وجَمْعُها انتظاراً للغلاءِ يعتبرُ احتكاراً، وسواء جمعَها بالشراءِ أو جمعَها من غلّةِ أراضيهِ الواسعةِ لانفرادِهِ بهذا النّوْعِ من الغلّةِ أو لِنُدْرَةِ زراعَتِها، أو جَمَعَها مِنْ مصانِعِهِ كما هيَ حالُ الاحتكاراتِ الرأسماليّةِ، فإنهم يحتكرونَ صناعةَ شيءٍ بقصدِ قَتْلِ جميعِ المصانعِ إلاّ صناعَتَهُمْ ثمَّ يتحكّمونَ مستبدينَ بالسّوقِ. وبناءً على هذا الفهمِ اللَغَويِّ والشرعيِّ لمنطوقِ ومفهومِ كلمةِ الاحتكارِ، يكونُ الاحتكارُ حراماً في جميعِ الأشياءِ من غيرِ فَرْقٍ بينَ قوتِ الآدميِّ أو قوتِ الحَيوانِ ومِنْ غيرِ فَرْقٍ بينَ ما هوَ من ضروريّاتِ النّاسِ أو من كماليّاتِهِمْ. وذلكَ لأنَّ معنى احتكرَ في اللّغَةِ جمع الشّيء مُطلقاً ولم تأتِ بمعنى جمعِ الطّعامِ أو القوتِ أو ضروريّاتِ النّاسِ بلْ جمع الشيءِ فلا يجوزُ أنْ تخصصّ بغيرِ معناها اللّغَويِّ، لأنَّ الأحاديثَ جاءت مطلقةً من غيرِ قيدٍ وعامةً من غيرِ تخصيصٍ فتبقى على إطلاقِها وعُمومِها.

وأمّا ما وردَ في بعضِ الرواياتِ لأحايث الاحتكارِ من تَسْليطِ الاحتكارِ على الطّعامِ فَقَطْ، فإنَّ ذِكْرَ الطّعامِ في الحديثِ لا يجعلُ الاحتكارَ خاصّاً بالطّعامِ لأنَّ ذكرَ الطّعامِ في بعضِ الأحاديثِ تنصيصٌ على نوعٍ من أنواعِ الاحتكار كمثالٍ عَلَيْهَا وَلَيْسَتْ هِيَ قيداً ولا مُخصِّصاً للاحتكارِ ولاَ وَصْفاً لهُ مَفْهُوماً يُعْمَلُ به، بَلْ هُوَ اسمٌ جامِدٌ لِمُسَمًّى مُعَيَّنٍ ولَيْسَ نَعْتاً بَلْ هُوَ لَقَبٌ.

لذا فَلاَ يُعْمَلُ بِمَفْهُومِهِ والذي يصلحُ قيداً أو مُخَصّصاً هو حالةُ مفهومٍ يُعْمَلُ بهِ فدلَّ على أن الرواياتِ التي نَهتْ عن الاحتكارِ، حتى الرواياتِ التي ذكرتِ الطعامَ هي أحاديثُ مطلقةٌ وعامّةٌ فَتَشْمَلُ النّهيَ عَنِ احتكارِ كلِّ شيء مُطْلَقاً. وواقعُ المحتكرِ أنَّهُ يَتحكَّمُ في السُّوقِ ويفرضُ على النّاسِ ما يشاءُ من أسعارٍ باحتكارِهِ السّلْعَةَ عِنْدَهُ فيضطرّ الناسُ لشرائِها مِنْهُ بالثّمنِ الغالي لعدمِ وُجُودِها عندَ غيرِهِ. فالمحتكِرُ إذنْ يكونُ في حقيقتِهِ مَنْ يُريدُ أن يُغْليَ الأسْعارَ على المواطنِينَ، وهذا حرامٌ لما رُوِيَ عن معقلِ بن يسار قالَ: قال رسولُ الله ﷺ: «**مَنْ دخلَ في**

شيءٍ مِنْ أسعارِ المُسْلِمينَ ليُغْلِيَهُ عَلَيْهِمْ كانَ حقّاً على الله أنْ يُقْعِدَهُ بعُظْمٍ مِنَ النّارِ يومَ القيامةِ»[١].

السَّمْسَرةُ

قالَ رسول الله ﷺ: «**دعُوا النّاسَ يرزق الله بعضَهم من بعضٍ فإذا استنصحَ الرجلُ أَخاه فَلْينصح له**»[٢] وباستعراض التجارةِ وأحوالِ البيعِ والشّراءِ نجدُ النّاسَ فيهَا يرزقُ اللَّهُ بعضَهُمْ من بعضٍ، فكثيراً ما نجدُ تجاراً كباراً يقومونَ بشراءِ بضائعَ لصغارِ التجّارِ على أن يأخذُوا نسبةً مئويةً منَ الرّبحِ على ما يشترونَهُ لهم، كواحدٍ في المائة مثلاً. وغالباً ما يكونُ هؤلاءِ من تجارِ الجملةِ ويسمّونَ ذلكَ «كومسيوناً» ويجري هذا في البضائعِ كافّةً، كالأقمشةِ والحلوياتِ والورقِ والماكناتِ وما شابهَ ذلكَ.

ويجري أيضاً بينَ الشركات الكبيرةِ وبينَ بائعي الجملةِ ويسمّوْنَ متعهدينَ أو وكلاءَ بيعٍ. فيتعهّدُ هؤلاءِ ببيعِ ما تُنتجهُ الشركاتُ ويأخذونَ منها ربحاً معلوماً هو نسبةٌ معيّنةٌ بالمائةِ على ما يبيعونَ. وتجري بيوعٌ بواسطةِ أشخاصٍ يعملونَ عند التّاجرِ أو المصنعِ، فهؤلاءِ يعرضونَ البضاعةَ على النّاسِ ويبيعونَها لهمْ. وينفذُ بيعُهمْ ولهمْ منَ التاجرِ أو المصنعِ الذي يعملونَ عندهُ أجرةٌ معيّنةٌ على عمليةِ عرضِ البضاعةِ سواءٌ باعُوا أم لم يبيعُوا. ولهمْ أُجرةٌ معينةٌ على كلِّ صفقةِ بيعٍ يبيعونَها هيَ نسبةٌ مئويةٌ معيّنةٌ من الثمنِ الذي يبيعونَ فيه. وهكذا تجري وساطةٌ بينَ البائعِ والمشتري في المصانعِ والشركاتِ ولدى التجّارِ والزبائنِ في كلِّ شيءٍ. وتجري في الخضارِ والفواكهِ، كما تجري في القماشِ والحلوياتِ وغيرِها. ففي سوقِ الخضرةِ يبيعُ التاجرُ الخضرةَ لحسابِ الفلاحِ لقاءَ عمولةٍ يأخذُها من الفلاّحِ.

(١) كنز العمال رقم ٩٧٣٧ عن معقل بن يسار.

(٢) كنز العمال رقم ٩٥٣٩.

وهذه الأعمالُ كلُّها سمسرةٌ والقائمونَ بها سماسرةٌ، لأنّ السمسارَ هو القيّمُ بالأمرِ والحافظُ لهُ. ثم استعملَ في الشخصِ الذي يتولّى البيعَ والشّراءَ، وقد عرّفَ الفقهاءُ السمسارَ بأنّهُ اسم لمن يعمل للغيرِ بأجرٍ بيعاً وشراءً. وهو يصدُقُ على الدلاّلِ. فإنّهُ يعملُ للغيرِ بأجرٍ بيعاً وشراءً. والسمسرةُ والدلالةُ حلالٌ شرعاً، وتعتبرُ من الأعمالِ التجاريةِ. فقد رَوَى قيسُ بنُ أبي غرزةَ الكنانيُّ قال: كنا نبتاعُ الأوساقَ في المدينةِ ونسمّي أنفسَنا سماسرةً فخرجَ علينا رسولُ الله ﷺ فسمّانا باسمٍ هو أحسنُ من اسمنا قالَ: «**يا معشرَ التّجارِ، إن البيعَ يحضرُهُ اللغو والحلفُ فشوبوه بالصدقة**»[1] ومعناهُ أنّه قد يبالغُ في وصفِ سلعتهِ حتى يتكلمَ بما هو لغوٌ أي زيادة عما يجبُ من القولِ وقد يجازفُ في الحلفِ لترويجِ سلعتهِ فيندبُ إلى الصدقةِ ليمحوَ ذلكَ. هذا دليلٌ على أنّ السمسرةَ حلالٌ شرعاً. إلا أنه لا بد من أن يكونَ العملُ الذي استؤجرَ عليهِ للبيعِ والشراءِ معلوماً، إما بالسلعةِ وإما بالمدةِ، وأن يكونَ الربحُ أو العمولةُ أو الأجرةُ معلومةً. وعلى ذلك فالسمسرةُ بمعناها المعروف بينَ التجار وبينَ الناسِ منذ عهدِ الرسولِ ﷺ حتى اليومِ يعتبرُ كسبُ أصحابها من الكسبِ الحلال.

(١) كنز العمال رقم ٩٥٤٠.

الإجَـارة

الإجارةُ: عقدٌ على المنفعةِ بعوضٍ، ويدخلُ تحتها ثلاثةُ أنواعٍ:

١ ـ عقدٌ على منفعةِ العينِ.

٢ ـ عقدٌ على منفعةِ العملِ.

٣ ـ عقدٌ على منفعةِ الشخصِ.

والإجارةُ بأنواعِها الثلاثةِ جائزةٌ شرعاً. قالَ الله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾[١] وقولُهُ تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾[٢]، وقال ﷺ: «**من استأجرَ أجيراً فَلْيعلِمْهُ أجرَه**»[٣] وقالَ: «**أَعطُوا الأجيرَ أجرَهُ منْ قبل أنْ يجفَّ عرقُهُ**»[٤].

الأَجِيرُ

عقدُ الإجارةِ الذي يردُّ على منفعةِ العملِ وعلى منفعةِ الشّخصِ هو الذي يتعلّقُ بالأجيرِ، والأجيرُ هوَ الذي أَجّرَ نفسَهُ. وقد أجازَ الشّرعُ إجارةَ الشّخصِ

(١) سورة الزخرف، الآية: ٣٢.
(٢) سورة الطلاق، الآية: ٦.
(٣) نيل الأوطار ج٥ رقم ٢٨٥.
(٤) كنز العمال رقم ٢٠٥.

لمنفعةٍ تحصلُ منه، كالخدمةِ في المنازلِ والمكاتبِ والحقولِ إجارةَ الشّخصِ لمنفعةٍ تحصلُ منه، أو لمنفعةٍ تحصلُ من عملهِ كالهندسةِ ونحوِها. وحتى تنعقدَ الإجارةُ فإنّهُ يُشترطُ لانعقادِها أهليةُ العاقدَيْنِ بأن يكون كلٌّ منهما عاقلاً مميزاً. فلا تنعقدُ إجارةُ المجنونِ ولا إجارة الصبيّ غير المميِّز. ولو انعقدتِ الإجارةُ فإنّهُ يُشترطُ لصحَّتها رضا العاقدين، وكونُ المعقودِ عليهِ ـ وهو المنفعةُ ـ معلوماً على وجهٍ يمنعُ المنازعةَ. وهذا العلمُ بالمنفعةِ بالنسبةِ للأجيرِ تارةً يكون ببيانِ المدةِ، وتارةً يكونُ بتحديدِ المنفعةِ أو وصف العملِ المطلوبِ وصفاً تفصيلياً، وتعيينِ ما يعملُ الأجيرُ أو تعيينِ كيفيةِ عملِهِ. وعلى ذلك لا تصحّ إجارة المكرهِ ولا تصحُّ إجارةُ المنفعةِ المجهولةِ.

الأجرةُ

يُشترطُ أن يكونَ مالُ الإجارةِ معلوماً بالمشاهدةِ أوِ الوصفِ الرافعِ للجهالةِ. قال ﷺ: «**من كانَ يؤمنُ بالله واليومِ الآخرِ فلا يستعملنَّ أجيراً حتى يُعلِمَهُ أجرَهُ**»[1] إلا أنه لا تُشترطُ القيمةُ في الأجرةِ كما لا تُشترطُ القيمةُ في ثمنِ المبيعِ. والفرقُ بين القيمةِ والثمنِ أنَّ القيمةَ هيَ ما توافقُ مقدارَ ماليةِ الشيءِ وتعادلُهُ بحسبِ تقويمِ المقوّمين، وأما الثمنُ فهو ما يقعُ به التراضي وفقَ القيمةِ أو أزيدَ أو أنقصَ. ولاَ يُشترطُ أن تكونَ أجرةُ الأجيرِ قيمةَ العملِ، لأنّ القيمةَ لا تكونُ بدلاً في الإجارة فيجوزُ أن تكونَ الأجرةُ أكثرَ من قيمةِ العملِ ويجوزُ أن تكونَ أقلّ من قيمتِهِ، فلو استأجرَ شخصٌ أجيراً بأجرةٍ معلومةٍ ليصوغَ له قطعةَ ذهبٍ أو فضةٍ صياغةً معلومةً فهوَ جائزٌ، لأنهُ استؤجرَ لعملٍ معلوم فلا تُشترطَ المساواةُ بين الأجرةِ وبينَ ما يعملُ فيه من الفضةِ أو الذهبِ، لأن ما يُشترطُ له من الأجرةِ هو مقابلُ العملِ فقط. وما صلحَ لأن يكونَ بدلاً في البيعِ كالنقودِ ونحوِها

(١) نصب الراية مجلد ٤ ص١٢٤.

صلحَ لأن يكونَ بدلاً من الإجارةِ أي ما صلحَ لأن يكونَ ثمناً صلحَ لأن يكونَ أجرةً. وأمّا ما لا يصلحُ أن يكون ثمناً في البيعِ فيجوزُ أن يكونَ بدلاً في الإجارةِ. فإنه لا يجوزُ أن يبيعَ دابةً بسكنى دارٍ سنةً مثلاً ولكن يصحُّ أن يستأجرَ بستاناً بسكنى دار. لأنَّ البيعَ هو مبادلةُ مالٍ بمالٍ، فمعادلةُ المالِ بالمنفعةِ لا تعتبرُ بيعاً، بخلافِ الإجارةِ فهي عقدٌ على المنفعةِ بعوضٍ، وهذا العوضُ لا ضرورةَ لأن يكونَ مالاً بل قد يكونُ منفعةً.

تقديرُ الأجرةِ

عُرّفتِ الإجارةُ بأنّها عقدٌ على المنفعةِ بعوضٍ. وهذا العقدُ يَرِدُ على ثلاثةِ أنواعٍ كما ذكرنا سابقاً، أحدها نوعٌ يرِدُ على منافعِ الأعيانِ كاستئجارِ الدّورِ والدّوابِ والسّياراتِ وما أشبهَ ذلكَ. فالمعقودُ عليهِ هوَ منفعةُ العينِ.

وثانيها: نوعٌ يردُ على منافعِ الأعمالِ كالخياطةِ والهندسةِ وما أشبهَ ذلكَ، فالمعقودُ عليه هو منفعةُ العملِ.

وثالثُها: نوعٌ يَرِدُ على منافعِ الأشخاصِ كالخادمِ والحصادِ وما أشبهَ ذلكَ، فالمعقودُ عليهِ هو الانتفاعُ بجهدِ الشّخصِ، فهذهِ الأنواعُ الثلاثةُ كانَ المعقودُ عليهِ فيها هوَ المنفعةُ التي في كلِّ واحدٍ منها، فيكونُ الشّيءُ الذي جرَى عليهِ العقدُ هو المنفعة، والمالُ المسمّى هوَ مقابلِ هذهِ المنفعةِ. وعليهِ فإنّ الأساسَ الذي يُبنى عليهِ تقديرُ الأجرةِ هوَ المنفعةُ التي تُعطيها تلكَ العينُ أو يعطيها ذلكَ العملُ أو ذاكَ الشخصُ، وليست هي بالنسبةِ للعملِ قيمةَ الشّيءِ الذي يعملُ فيه ولا ثمنَهُ، وليستْ هيَ بالنسبةِ للأجيرِ إنتاجَهُ كما أنّها ليست سدادَ حاجةِ الأجيرِ، ولا دخلَ لارتفاعِ مستوى المعيشةِ وانخفاضها في تقديرِ الأجرةِ وإنما يرجعُ تقديرُها لشيءٍ واحدٍ فقط هوَ المنفعةُ، لأنها عقدٌ على المنفعةِ بعوضٍ. وتُقدَّرُ الأجرةُ بحسبِ تقديرِ المنفعةِ التي جرى عقدُ الإجارةِ عليها، وحينَ الاختلافِ على مقدارِ الأجرةِ لا تُقدَّرُ بالبينةِ والحجةِ، إذ لا شأنَ للبيّنةِ في ذلكَ، لأنهُ لا يُرادُ إثباتُ الأجرةِ،

وإنّما يرادُ معرفةُ مقدارِها، وتُقدّرُ بتقديرِ الخبيرينَ بالمنفعةِ التي جرَى عليها عقدُ الإجارةِ، والخبيرينَ بتقديرِ عوضِها.

هذا من ناحية أساسِ الأجرةِ أو بعبارةٍ الاقتصاديّينَ الوحدةِ التي يجري عليها تقديرُ الأجرةِ. أمّا مِنْ ناحيةِ تفاوتِها فإنّها تتفاوتُ بتفاوتِ المنفعةِ في الأشخاصِ، وفي العملِ الواحدِ، وفي الأعمالِ المختلفةِ، وفي الزمانِ والمكانِ، فتتفاوتُ أجرةُ الخدمِ الذين وَرَدَ العقدُ على منافعِ أشخاصِهمْ بتفاوتِ الجهدِ الذي يبذلونَهُ، فتقدرُ الأجرةُ للقويِّ كذا وللضعيفِ كذا، أو ساعاتٍ معينةٍ من العملِ بمقدارٍ معينٍ من الأجرةِ، وللساعاتِ الأكثرِ أجرةٌ أكثر، وللساعاتِ الأقلِّ أجرةٌ أقلُّ وهكذا.. ويجري تقديرُ الأجرةِ للعملِ الواحدِ الذي وَرَدَ عقدُ الإجارةِ فيه على منفعةِ العملِ بمقدارٍ معينٍ، وتتفاوتُ بينَ الأشخاصِ من الذينَ يعملونَ في هذا العملِ بتفاوتِ إتقانِهم له كالمهندسينَ مثلاً، فَتُعطى للمهندسِ أجرةٌ معلومةٌ، وتتفاوتُ بين المهندسينَ بتفاوتِ إتقانِهم. وكذلكَ يجري تقديرُ الأجرةِ للأعمالِ المختلفةِ بحسبِ المنفعةِ المقصودةِ منها عندَ الاستئجارِ. وتتفاوتُ الأجرةُ لهذهِ الأعمال بتفاوتِ منفعتِها عندَ المجتمعِ، فيكونُ أجرُ المهندسِ كذا وأجرُ البنّاءِ كذا، وهكذا..

ويجري تقديرُ الأجرةِ للأشخاصِ وللعملِ الواحدِ وللأعمالِ المختلفةِ في زمانٍ غيرَ تقديرِها في زمانٍ آخرَ فيُعطى العاملُ في اللّيلِ أكثرَ من عاملٍ يعملُ في نفسِ العملِ في النهارِ. ويُعطى العاملُ في الصحراءِ أكثرَ منْ عاملٍ يعملُ في نفسِ العملِ في المدينة، ويجوزُ تقديرُ الأجرةِ مؤقتةً بوقتٍ معينٍ كالسّاعةِ واليومِ والشّهرِ والسّنةِ.

مقدارُ الأجرةِ

أجرُ الأجيرِ يكونُ أجراً مسمّى، ويكونُ أجرَ المثلِ، أمّا الأجرُ المسمّى فهوَ الأجرةُ التي ذُكرتْ وتعيّنتْ وقتَ العقدِ. ويُعتبرُ من الأجرِ المسمّى أجرةُ

العَمَلةِ الذين عُرفتْ أجرةُ كلٍّ منهم كالموظفينَ في درجةٍ معينةٍ أو كعمّالٍ في مصنعٍ معيّنٍ معروفةٍ أجرةُ العاملِ فيهِ. ولذلكَ إذا استخدمتَ عمّالاً أو موظفين وسمّيتَ لهم أجرتهُمْ فيكونُ المسمّى هو أجرَهُم. وإن لم تسمِّ أجرتَهُمْ يُنظرُ إن كانت معلومةً فتُعطى لهم وتُعتبرُ أجراً مسمّى وإن لم تكنِ الأجرةُ معلومةً فيُعطى لهم أجرُ المِثلِ، وأجرُ المِثلِ هوُ أجرُ مثلِ العملِ ومثلِ العاملِ، أو أجرُ مثلِ العاملِ فقط. ويلزمُ تقديرُ أجرِ المثلِ منْ قبلِ ذوي الخبرةِ، ويلزمُ أهلُ الخبرةِ بتعيينِ الأجرةِ بالنظر إلى شخصِ الأجيرِ وعندَ تقديرِ أجرِ المثلِ ينبغي أن يُنظَرَ إلى ثلاثةِ أمورٍ:

الأول: إذا كانتِ الإجارةُ واردةً على المنفعةِ أن يُنظرَ إلى الشّيءِ الذي تساوي منفعتُهُ منفعةَ المأجورِ.

الثاني: إذا كانتِ الإجارةُ واردةً على العملِ أن يُنظرَ إلى الشّخصِ المماثلِ للأجيرِ بذلكَ العملِ.

الثالث: أن يُنظرَ إلى زمانِ الإيجارِ مكانِهِ، لأنّ الأجرةَ. تتفاوتُ بتفاوتِ المنفعةِ والعملِ والزمانِ والمكانِ.

وأجرُ المثلِ تتوقفُ معرفتُهُ على أهلِ الخبرةِ، فلا تجوزُ إقامةُ البيّنةِ عليهِ من المدّعي، بلْ يجبُ أن يقدّرَهُ أهلُ الخبرةِ غيرُ المتحيِّزينَ، فينتخبهم الخصمانِ بالاتفاقِ، وإن لم يتّفقا فينتخبهم الحاكمُ.

دفعُ الأجرةِ

يجوزُ تعجيلُ الأجرةِ ويجوزُ تأجيلُها. فإذا اشترطَ العاقدانِ تعجيلَ الأجرة أو تأجيلَها يراعَى شرطُهما. قال ﷺ: «**المسلمونَ عندَ شروطِهِمْ**»[1] فَيُعْتَبَرُ

(١) سنن الترمذي باب الأحكام.

ويراعَى كلّ ما اشْتَرَطَ العاقدانِ، وأمّا إنْ لمْ يشترطا شيئاً في تعجيلِ الأجرةِ أو تأجيلِها يُنظرُ، فإذا كانتِ الأجرَةُ مؤقتةً بوقتٍ معيّنٍ كالشهريةِ والسنويةِ، يلزمُ إيفاؤها عند انقضاءِ ذلكَ الوقتِ، فلو كانت مشاهرةً تؤدَّى عندَ نهايةِ الشهر، وإنْ كانتْ مسانهةً ففي ختامِ السّنة. أمّا إذا كانت الإجارةُ على عملٍ، مثل خياطةِ ثوبٍ أو تصليحِ سيارةٍ أو صنعِ خزانةٍ أو ما شاكلَ ذلكَ، فإنه يلزمُ إيفاؤها عندَ الانتهاءِ من العملِ، لقولِ رسولِ الله ﷺ: «**أَعطُوا الأجيرَ أجرَهُ قبلَ أن يجفَّ عرقُهُ**»(١) ومعناهُ بعد أنْ ينتهيَ من عملِهِ مباشرةً.

ويجبُ إعطاءُ الأجرةِ على موجبِ الصورةِ التي تَظهرُ فعلاً. فمثلاً لو قيلَ للنجارِ: إن صنعتَ حفراً فلكَ كذا أو صنعتَ خزانةً من دون حفرٍ فلكَ كذا، فأيَّ الصورتينِ صنعَ فلهُ أجرَتُهَا.

أنواعُ الأجرةِ

ينقسمُ الأجيرُ إلى خاصٍّ ومشتركٍ.

فالأجيرُ الخاصُّ هو الذي يعملُ لواحدٍ معيّنٍ، أو أكثرَ، عملاً مؤقتاً مع التّخصيصِ أي هو الذي يختصُّ بالمؤجِّر وحدهُ ويُمنعُ منْ أنْ يعملَ لغيرهِ طوالَ مدةِ الإجارةِ. فلو استأجرَ شخصٌ أو أكثرُ طاهياً ليطبخَ لهم خاصةً مع تعيينِ المدةِ كانَ ذلكَ الطاهي أجيراً خاصّاً.

والأجيرُ المشتركُ هو الذي يعملُ لواحدٍ عملاً غيرَ مؤقتٍ أو عملاً مؤقتاً بلا اشتراطِ التّخصيصِ عليه. أي هوَ الذي لا يختصُّ بصاحبِ العملِ، بل يجوز لهُ أن يعملَ عندَ غيرهِ. فلو استأجرتَ دهّاناً غيرَ مشترطٍ عليهِ أن يدهنَ لسواكَ، فهوَ أجيرٌ مشتركٌ..

والأجيرُ الخاصُّ يستحقُّ الأجرةَ بتسليم نفسهِ في المدةِ لتأديةِ ما كُلِّفَ بهِ مع

(١) كنز العمال رقم ٢٠٥.

تمكنهِ من العملِ، سواءٌ قام بالعملِ أم لم يقمْ، فاستحقاقُهُ للأجرِ يكونُ بحسبِ المدةِ لا بحسبِ العملِ. ولذا لا يجوزُ لهُ أن يعملَ في مدةِ الإجارةِ عملاً لغيرِ مستأجرِهِ. فإن عملَ لغيرهِ نقصَ من الأجرِ بقدرِ ما عملَهُ. والأجيرُ المشتركُ يستحقُّ الأجرةَ على نفسِ العملِ كالدّهانِ والنجّار والخيّاطِ الخ..

فاستحقاقُهُ للأجر يكونُ بحسبِ العملِ لا بحسبِ المدةِ. والفرقُ بينَ الأجيرِ الخاصِّ والأجيرِ المشتركِ منْ حيثُ الضمانُ، هو أنّ الأجيرَ الخاصَّ أمينٌ فإن هلكَ الشيءُ في يدهِ دونَ تعمدٍ ودونَ تقصيرٍ وإهمالٍ فلا ضمانَ عليه. والأجيرُ المشتركُ إما أن يهلكَ الشيءُ بفعلِهِ أو لا. فإن هلكَ الشيءُ بفعلِهِ سواءٌ أكانَ هلاكُهُ بالتّعَدِّي أم لم يكن، وإن هلكَ الشيءُ بغيرِ فعلِهِ يُنظرُ، فإن كانَ مما لا يُمكنُ الاحترازُ عَنْهُ لا يضمنُ. أما إنْ كانَ يمكنُ الاحترازُ عنه ولم يحترزْ يضمنُ. وذلكَ لأنَّ الشيءَ الذي يعملُ فيهِ الأجيرُ الخاصّ، وإن كانَ تحتَ يدهِ، فإنّهُ تحتَ تصرّفِ المستأجر لا تحتَ تصرّفِ الأجيرِ. ومن هنا كانت يدُهُ يدَ أمانةٍ، بخلافِ الأجيرِ العامِّ فإنّ الشيءَ الذي يعملُ فيهِ هو تَحتَ تصرّفِهِ لا تحتَ تصرّفِ المستأجرِ ولذلكَ لم تكنْ يدُهُ يدَ أمانةٍ بل كانَتْ يدَ متصرّفٍ.

والفرقُ بينهما من حيثُ استحقاقُ الأجرةِ أنَّ الأجيرَ الخاصَّ يستحقُّ الأجرةَ إذا كانَ في مدةِ الإجارةِ حاضراً للعملِ ولا يشترطُ عملُهُ بالعملِ، والأجيرُ المشتركُ لا يستحقُّ الأجرةَ إلا بالعملِ.

ومدةُ الإجارة للأجيرِ الخاصِّ إمّا أن تكونَ معينةً في العقدِ أو غيرَ معينةٍ، فإنْ كانتْ غيرَ معينةٍ فسدَ العقدُ لجهالتِها، فلكلٍّ من العاقدَيْنِ فسخُها في أيّ وقت أرادَ، وللأجيرِ أجرةُ مِثلهِ مدةَ خدمتِهِ. وإن كانتْ معينةً في العقدِ وفسخَ المستأجرُ الإجارةَ قبلَ انقضاءِ المدةِ بلا عذرٍ ولا عيبٍ في الأجيرِ يوجبُ الفسخَ كمرضِهِ أو عجزِهِ عن العملِ، فإنّهُ يجبُ على المستأجر أن يؤدّيَ إلى الأجيرِ الأجرةَ إلى تمامِ المدةِ سواءٌ أكانَ الأجيرُ خادماً أم مزارعاً أم غيرَ ذلكَ. أمّا إنْ فسخَ الإجارةَ لعذرٍ

أو عيبٍ ظهرَ في الأجيرِ يوجبُ الفسخَ فإنّهُ ليسَ عليهِ أن يؤدّيَ الأجرةَ إلاّ إلى الوقتِ الذي فُسِخَتْ فيهِ الإجارةُ.

استئجارُ الأعيانِ

إذا وردَ العقدُ على منافع الأعيان كاستئجارِ الدورِ والسياراتِ وما شابهَ ذلكَ، فإنّ المعقودَ عليهِ يكونُ منفعةَ العينِ، ومتى تمَّ استئجارُ العينِ فقد صارَ للمستأجرِ أنْ يستوفيَ منفعةَ العينِ التي استأجرها فإذا استأجرَ داراً، فلهُ سكناها أو سيارةً فلهُ أن يستقلّها، وللمستأجرِ أن يؤجِّرَ بمثلِ ما استأجرَ أو بأزيدَ أو بأنقصَ، لأنّ قبضَ العينِ المستأجرةِ قامَ مقامَ قبضِ المنافعِ، بدليلِ أنهُ يجوزُ التصرفُ فيها فجازَ العقدُ عليها، ولأنّهُ عقدٌ يجوزُ برأس المَالِ فجازَ بزيادةٍ أو بنقصانٍ. إلاّ أنهُ إذا استأجرَ العينَ لمنفعةٍ فلهُ أنْ يستوفيَ مثلَ تلك المنفعةِ وما دونَها في الضررِ، وليسَ لهُ أنْ يستوفيَ أكثرَ مِنْ مثلِ تلكَ المنفعةِ، لأنّهُ لا يجوزُ لهُ أنْ يستوفيَ أكثرَ من حقّهِ أو غيرَ ما يستحقُّهُ، فإنِ استأجرَ سيارةً لمسافةٍ معينةٍ، لم يجزْ لهُ أن يستقلّها مسافةً أكبرَ من المسافة التي استأجرها لها، وإنِ استأجر داراً يسكنُها، فليسَ لهُ أن يجعلَها مستودعاً، مما يكونُ أكثرَ ضرراً على الدارِ من السكنى. والحاصلُ أن العقدَ إذا وردَ على العينِ بعوضٍ كان بيعاً وإذا وردَ على منفعةِ العينِ بعوضٍ كان إجارةً. وكما أن المشتريَ للعينِ يملكُ العينَ، ويتصرفُ بها سائرَ التصرفاتِ، فكذلكَ يملكُ المستأجر المنفعةَ التي ملكها بالاستئجارِ، وله أن يتصرفَ بها سائرَ التصرفاتِ. وعليهِ فإنهُ يجوزُ للمستأجِرِ أن يؤجّرَ العينَ المستأجرة إذا قبضها، لأن قبضَ العينِ حينَ الاستئجارِ قائمٌ مقامَ قبضِ المنافعِ، بدليلِ أنّهُ يجوزُ التصرفُ فيها فجازَ العقدُ عليها. ومتى تمَّ استئجارُ العينِ وقبضُ منفعتها ملكَ المستأجرُ جميعَ التصرّفاتِ الشرعيةِ في منفعةِ العينِ التي استأجرها لأنّها ملكهُ، فلهُ أن يؤجّرها بالأجرةِ التي يراها مهما بلغتْ، فلو استأجرها بمائةٍ وأجّرها بثلاثمائةٍ جازَ، لأنهُ يملكُ المنفعةَ فيملكُ تأجيرها بما يراهُ هو لا بما استأجرَها.

وعلى هذا فإن ما يسمّى بالخلوِّ للمخازنِ والدورِ وغيرِها جائزٌ لأنّ المستأجرَ يؤجّرُ الدارَ أو المخزنَ بمبلغٍ زائدٍ عليها يُدفعُ لهُ، وهذا تأجيرٌ للعينِ التي استأجرَها بزيادةٍ على الأجرةِ التي استأجرها بها، وهو كالبيعِ بعدَ قبضهِ يجوزُ بيعُهُ بزيادةٍ عما اشتراهُ. وهناكَ مسألةُ تسليمِ المأجورِ للمالكِ عندَ انتهاءِ العقدِ هل هي واجبةٌ عليهِ أم لا؟

والجوابُ على ذلكَ هوَ أنَّ إعادةَ المأجورِ للمستأجرِ واجبةٌ عليهِ، إنْ كانَ المأجورُ تحتَ يدِهِ، لما رُويَ عنْ رسولِ الله ﷺ، قالَ: «**على اليدِ ما أخذتْ حتّى تؤدّيَهُ**»[١]، أمّا إنْ لمْ يكنِ المأجور تحتَ يدِهِ يُنظرُ، فإنِ اغتصِبَ منه غصباً فإن على الغاصبِ أن يُرجِعَ العينَ المأجورةَ لصاحبها وليس على المستأجرِ لأنّ الغاصب هو المأمورُ بردِّ العينِ، قالَ رسولُ الله ﷺ: «**لا يأخذنَّ أحدُكُم متاعَ أخيهِ جادّاً ولا لاعباً، وإذا أخذ أحدُكم عصا أخيه فَليردَّها عليه**»[٢] وهذا عامٌّ سواءٌ أخذها من صاحبها أم من غيره. أما إن أعادَ المأجورَ لغيرِهِ أو أجّرهُ لهُ فإنّهُ بعد انتهاءِ العقدِ الذي بينهُ وبينَ صاحبِ الملكِ يجبُ عليهِ تسليمُ المأجورِ لمالكهِ وذلكَ لعمومِ حديثِ الرسول ﷺ: «**على اليدِ ما أخذتْ حتى تؤدّيَهُ**»[٣] ولم يأتِ نصٌّ آخرُ في الإجارةِ يستثنيهِ كما وَرَدَ في الغصبِ ولذلكَ يبقى على عمومهِ.

وعلى ذلكَ إذا أجّرَ شخصٌ داراً لآخرَ ثم أجّرَها المستأجرُ لغيره بأجرة أزيدَ وانتهتْ مدةُ الإجارةِ للمستأجرِ الأولِ انتهى العقدُ وصارَ لزاماً عليهِ أن يسلِّمَ الدارَ لصاحِبها، إلاّ أنْ يُجدّدَ صاحبُها العقدَ معهُ فتظلّ تحتَ سلطانهِ، أو يجدِّدَ صاحبُها العقدَ معَ المستأجر الثاني ويعتبر نفسهُ قد تسلّمَ الدارَ من المستأجرِ الأولِ. وإذا

(١) كنز العمال رقم ٢٩٨١١ عن سمرة.
(٢) أحمد بن حنبل مجلد ٤ ص٢٢٥.
(٣) كنز العمال رقم ٢٩٨١١ عن سمرة.

أجّرَ أحدٌ دارَهُ فعلى المؤجِّرِ إتمامُ ما يتمكنُ به المستأجرُ من الانتفاعِ، كتسليمِ مفاتيحِ الدارِ وتبليطِها، ومجرى الماءِ، وكلِّ ما يحتاجُ إلى إصلاحهِ أو إيجادِهِ ليتمكنَ منَ الانتفاعِ بالدارِ، أمّا إن كانَ لاستيفاءِ المنافعِ كالسلّمِ المتنقّلِ وساعةِ الماءِ وساعةِ الكهرباءِ فعلى المستأجرِ. أمّا ما يجبُ لزخرفةِ البيتِ فلا يلزمُ واحداً منهما لأنَّ الانتفاعَ ممكنٌ بدونهِ، أمّا طرشُ الدارِ وفتحُ مجاري المياهِ، فهما عندَ الإيجارِ على المؤجّر، لأنّ ذلكَ مما يُتمكنُ بهِ من الانتفاعِ، أمّا نقلُ النفاياتِ فهوَ على المستأجرِ، فإذا شَرَطَ المؤجّرُ على المستأجرِ في عقدِ الإجارةِ دفعَ نفقاتِ ما أوجبهُ الشّرعُ عليه مما يمكنُ به منَ الانتفاعِ فالشرطُ فاسدٌ لمخالفتهِ مُقتضى العقدِ. وكذلكَ لو شَرَطَ المستأجرُ على المؤجّرِ دفعَ نفقاتِ العقدِ، وإذا ماتَ المؤجّرُ والمستأجرُ أو أحدُهما فالإجارةُ تبقى على حالِها. لأنّ الإجارة عقدٌ لازمٌ لا ينفسخُ بالموت مع سلامةِ المعقودِ عليهِ.

الرشوةُ والهديةُ

كلّ منْ يتوجّبُ عليهِ قضاءُ مصلحةٍ منْ مصالحِ الناسِ ويأخذُ مالاً من أجلِ قضاءِ هذه المصلحةِ، لا يكونُ المالُ الذي أخذهُ أجرةً ولا بحالٍ من الأحوالِ، بل يكونُ رشوةً. فالرشوةُ هي المالُ الذي يُعطى من أجلِ قضاءِ مصلحةٍ يجبُ على الآخذِ قضاؤها، أو يُعطى لكي لا يقومَ الآخذ بتنفيذِ ما يجبُ عليهِ القيامُ به.

ويقالُ لدافعِ الرشوةِ الرّاشي، وللقابضِ لها المرتشي، وللوسيطِ بينهما الرائش.

والرشوةُ حرامٌ بصريحِ النصوصِ. قال رسولُ الله ﷺ: «**لعنةُ الله على الراشي والمرتشي**»[1]. وروى أحمدُ عن ثوبان قالَ: «لعنَ رسولُ الله ﷺ الراشيَ والمرتشيَ والرائش». وهذهِ الأحاديثُ عامةٌ فتشملُ كلّ رشوةٍ سواءٌ أكانت لطلبِ حقٍّ أم باطلٍ، وسواء أكانت لدفعِ أذى أم لجلْبِ منْفعة، لرفعِ ظلمٍ أم لإيقاعِ ظلمٍ، فكلُّها حرامٌ. ولا يقالُ الرشوةُ حرامٌ لأنها طلبُ باطلٍ أو إضاعةُ حقٍّ، فإن كانتْ كذلكَ فهيَ حرامٌ، أمّا إنّ كانتْ لطلبِ حقٍّ أو رفعِ ظلمٍ فهيَ حلالٌ، لا يقالُ ذلكَ لأنّ هذا يعني أنّ تحريمَ الرشوةِ جاءَ معللاً بعلةٍ، فإذا وُجدتْ وُجدَ الحكمُ، وإذا ذهبتْ ذهبَ الحكمُ. وهذا غيرُ صحيحٍ، لأنّ جميعَ النصوص التي جاءتْ في تحريمِ الرشوةِ لم تُعلّلْ.

(١) ابن ماجه الجزء الثاني باب الأحكام رقم ٢٣١٣ عن أبي سلمة عن عبد الله بن عمرو.

ولا يُقالُ إن قضاءَ الحقِّ، ولو أُخذَ مِنْ صاحبهِ رشوةٌ، جازَ لأنّهُ أخْذُ مالٍ للقيام بعملٍ حلالٍ وهوَ قضاءُ الحقِّ؛ لا يُقالُ ذلكَ لأنّ النصوصَ التي حرّمتِ الرشوةَ جاءت عامّةً فتبقَى على عمومها تشملُ جميعَ أنواعِ الرشوةِ. فإذا أُريدَ تخصيصُها واستثناءُ بعضِ أنواعِ الرشوةِ احتاجَ الأمرُ إلى نصٍّ آخرَ يخصّصُها؛ لأنّ النصَّ لا يخصّصُهُ إلا نصٌّ منْ كتابٍ أو سنّةٍ، ولم يردْ نصٌّ فتبقى عامّةً دونَ تخصيصٍ.

ولا فرقَ في تحريمِ الرشوةِ بينَ أن تكونَ للحاكمِ أو للموظّفِ أو للقاضي أو غيرِ ذلكَ، فكلُّها حرامٌ.

ومثلُ الرشوةِ في الحرمةِ الهديةُ تهدَى للحكامِ والقضاةِ وغيرِهم من أصحابِ النفوذِ، حتّى عدّها بعضُ الفقهاءِ من الرشوةِ لأنّها تُشبهُها من حيثُ كونُها مالاً يُؤخذُ من أجلِ القيامِ بعملٍ يجبُ القيامُ بهِ. والفرقُ بينَ الرشوةِ وبينَ الهديةِ التي تُهدى للحكامِ والقضاةِ وأمثالِهِمْ هوَ أنّ الرشوة يُعطى فيها المالُ مقابلَ قضاءِ المصلحةِ، أمّا هدايا الحكّامِ والقضاةِ وغيرهم مِن أصحابِ النفوذِ فإنّ المالَ الذي يُهدى لهم من صاحبِ المصلحةِ لا مقابلَ قضاءِ مصلحةٍ معينةٍ بل لأنهم يتولّونَ فعلاً قضاءَ المصالحِ بأنفسهم وبواسطتهم.

ومِنْ هنا كانتِ الرّشوةُ والهديةُ التي تهدى للقاضي وأمثالِهِ متشابهتينِ وتُقاسُ إحداهما على الأخرى ولكنَّ واقعَهما فيهِ شيءٌ من الاختلافِ، وقد جاءَ تحريمُ الهديةِ صريحاً في الأحاديثِ، فقد روى أبو حميدٍ الساعديُّ أن النبيَّ ﷺ استعملَ رجلاً على صدقاتِ بني سليمٍ فلما جاءَ إلى رسولِ الله ﷺ قالَ: هذا لكم وهذهِ هديةٌ أهديت لي، فقالَ رسولُ الله ﷺ: «**فهلْ جلستَ في بيتِ أبيكَ وأمّكَ حتى تأتيَكَ هديتُكَ إن كنتَ صادقاً؟**» ثم قامَ رسولُ الله ﷺ فخطبَ في الناسِ وحمدَ الله وأثنَى عليه ثمَّ قالَ: «**أما بعدُ فإني أستعملُ رجالاً منكم على أمورٍ مما ولاّني اللَّهُ فيأتي أحدُكم فيقول: هذا لكم وهذهِ هديةٌ أهديت لي. فهلاّ جلسَ في بيتِ أبيهِ وأمهِ حتى تأتيَهُ هديتُهُ إن كانَ صادقاً. فوالله لا يأخذُ أحدُكم منها شيئاً**

بغيرِ حقّهِ إلا جاءَ الله يحملُهُ يومَ القيامة»[١]. وعن بريدةَ عنِ النبيّ ﷺ قال: «**منْ استعملناهُ على عملٍ فرزقناهُ رزقاً فما أخذهُ بعدَ ذلك فهو غلولٌ**»[٢] فهذه الأحاديثُ كلُّها صريحةٌ في أنّ الهدايا التي تُهدى لمن يتولَّونَ الأعمالَ العامّة حرامٌ سواءٌ أُهديت بعدَ القيامِ بعملٍ معين أو قبلَ القيامِ بهِ أو أُهديت له لأنّهُ صاحبُ صلاحيةٍ في أمرٍ من الأمورِ، أو أُهديتْ لهُ لأنّ لهُ وجاهةً عندَ مَنْ بيدهِ قضاءُ المصلحةِ فهذهِ كلّها حرامٌ. إلاّ أنَّ الهديّةَ لهؤلاءِ تكونُ حلالاً إن كانَ من عادةِ المُهدي أن يُهديَ لهم، سواءٌ أكانوا يتولَّونَ قضاءَ مصالحِ الناسِ أم لا، فإنّهُ تجوزُ الهديةُ لهم ولا غبارَ عليها. لأنَّ الرسولَ ﷺ يقولُ في الحديثِ: «**فهلاَّ جلستَ في بيتِ أبيكَ وأمكَ حتى تأتيَكَ هديتُكَ إن كنتَ صادقاً**» وهذا يعني أن الهديةَ التي من شأنِ مُهديها أنْ يهديَها فهيَ جائزةٌ في حالِ توليةِ قضاءِ المصالحِ كما هيَ جائزةٌ في حالِ عدمِ توليةِ قضاءِ المصالحِ، ولا تنطبقُ عليها أحاديثُ النهي فهيَ مستثناةٌ منها بمفهومِ الحديثِ.

(١) صحيح مسلم ج٣ باب الإمارة رقم ١٨٣٢.

(٢) كنز العمال ج٤ رقم ١١٠٨٤ د. ك عن بريدة.

الرَّهن

كثيراً ما يقترضُ الناسُ من بعضهِم نقداً لأجَلٍ، أو يشترونَ سلعةً مُعَجّلَةَ القبضِ بثمنٍ مُؤجّلٍ، أو يستأجرونَ داراً أو سيّارةً أو دابةً بأجرةٍ مؤجّلةٍ، أو يطبعونَ كتاباً بأجرةٍ مؤجّلةٍ، أو يستصنِعونَ شيئاً كخزانةٍ أو حذاءٍ مثلاً بثمنٍ مؤجّلٍ، على أن يكونَ ديناً لصاحبِ السلعةِ أوِ الدارِ أوِ السيّارةِ أوِ المطبعةِ أوِ المصنَعِ أو غيرِ ذلكَ. ولأجْلِ أن يستوثقَ الدائنُ أوِ البائعُ أوِ المؤجّرُ الخ.. من سدِّ دَينِهِ يطلبُ رَهناً فيرهَنُ المدينُ عندَ الدائنِ شيئاً يأمَنُ بهِ على دَينِهِ. ونظراً لرغبةِ النّاسِ في الربحِ، فإنهم يحرصونَ على أن ينتفعَ المرتهنُ بالعينِ المرهونةِ فيشترطونَ عندَ الرّهنِ الانتفاعَ بالعينِ المرهونةِ. وقد يتفِقُون منْ غيرِ شرطٍ، وقد يكونُ ذلكَ بإذنِ الرّاهنِ، وقد يكونُ بغيرِ إرادتهِ، وكثيراً ما يُقدِمونَ على هذا العمَلِ دونَ أن يفكّروا في جوازِ ذلكَ شَرعاً. أو عدَمِ جوازهِ حيثُ تركّزَتْ في أذهانهم النّفعيّةُ الرأسمالية مَعَ أنّ الواجبَ على المسلم أن يُوَفّقَ بينَ أعمالِهِ وأوامرِ اللَّهِ ونواهيهِ. ويتقيّدَ بالأحكامِ الشرعيّةِ؛ فما كانَ حلالاً فَعَلَهُ، وما كانَ حراماً تركَهُ، لأنّ مقياسَ المسلمِ في أعمالهِ طاعةُ أوامرِ الله ونواهيهِ؛ وغايتُهُ من هذهِ الحياة نَيْلُ رضوانِ اللَّهِ لا كسْبُ المالِ كَيْفَما كانَ الكسْبُ.

والرّهْنُ منَ الأحكامِ الشرعيةِ، والانتفاعُ بالمرهونِ حُكْمٌ مِنْ أحكامِ الرّهْنِ. والحكْمُ الشرعيّ أنّ الرهْنَ جائزٌ بنصِّ القرآنِ والحديثِ قالَ تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ

سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُواْ كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾[١]، ورُوِيَ أنّ رسولَ الله ﷺ اشترى منْ يهوديٍّ طعاماً وَرَهَنَهُ دِرْعَهُ» والرّهْنُ في الشّرْعِ مالٌ بمثابةِ وثيقةٍ بالدّينِ ليستوفيَ الدّائنُ منْ ثمنِهِ إذا تعذّرَ استيفاؤهُ منَ المدينِ. ولا بُدّ أنْ يقْبِضَ المُرْتَهِنُ الرهنَ ولا يصحّ الرهْنُ، إلاّ أنْ يكونَ مقبوضاً. ولكنْ تختلِفُ كيفيّةُ القَبْضِ باختلافِ نوْعِ العَينِ، فإنْ كانتِ العَيْنُ المرهونَةُ ممّا يُنْقَلُ كالدّابّةِ والسيّارَةِ فَقَبْضُ المُرتَهنِ للرهْنِ أخْذُهُ إيّاهُ منْقولاً، وإن كانَ الرّهْنُ ممّا لا يُنْقَلُ كالدّارِ والأرضِ فَقَبْضُهُ تخْلِيَةُ راهنهِ بَيْنَهُ وبينَ مرتهِنِهِ بدونِ حائلٍ فَيَفْتَحُ لهُ بابَ الدّارِ أو يسلّمُهُ المفاتيحَ، أو يخلّي بَيْنَهُ وبينَ الأرضِ، ولكنْ لا يعني ذلكَ أنّ تَسَلّمَ المُرتَهِنِ الرّهْنَ وَجَعْلَهُ تحتَ يدهِ، أنْ يَنْتَفِعَ بهِ، بلْ هوَ لمجرّدِ اطمئنانهِ على دينهِ فَقَطْ؛ ويبْقى الرّهنُ لمالكهِ، ولوِ استحقّ المُرْتَهِنُ الدّينَ على الراهنِ.

وقدْ كانَ المُرتَهِنُ في الجاهليّةِ يتملّكُ الرّهْنَ، إذا لمْ يؤدِّ الراهنُ إليهِ ما يستحقّهُ في الوقْتِ المضروبِ فأبْطَلَهُ الإسلامُ. قال ﷺ: «**لا يغلقُ الرّهْنُ منْ صاحبهِ الذي رهَنَهُ لَهُ غنمُهُ وعليهِ غُرْمُهُ**»[٢]. فقولُ الرسولِ: «**لا يغلقُ الرهنُ من صاحبهِ**»، أي لا يستحقّ المُرتَهِن الرّهْنَ، إذا لمْ يفكّهُ صاحبهُ في الوقْتِ المشروطِ. فتبقى العينُ المرهونةُ مُلْكاً للرّاهنِ، وتبْقى مَنْفَعَتُها مُلكاً لهُ، لأنّها غنمهُ كما دلّ على ذلك قولُ النبيّ ﷺ.

وعلاوةً على ذلكَ فإنّ المنفَعَةَ نماءٌ للعينِ المرهونَةِ سواءٌ كانتْ منفعةً كسُكنى الدّارِ أو عَيْناً كثمرِ الشّجَرِ، فهيَ ملكٌ للراهنِ لمْ يُعْقَدْ عليها عَقْدُ الرّهْنِ فلمْ تكنْ رهْناً.

وما دامَتِ المنفَعَةُ ملكَ الرّاهنِ فإنّ لهُ أنْ يستوفيَها، فلهُ أنْ يؤجّرَ الدّارَ المرهونَةَ وأنْ يستوفيَ أُجرَتَهَا سواءٌ أجّرَها للمرتَهِنِ أو لغيرِهِ، ولا تكونُ هذهِ الأجرةُ رَهْناً، بلْ تكونُ مُلْكاً للرّاهنِ، ولا تَتْبَعُ الرّهْنَ، لأنها ليستْ من توابعِ

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٨٣.

(٢) ابن ماجه الجزء الثاني: الرهون رقم ٢٤٤٩ عن الزهري عن ابن المسيب.

العقارِ التي تدخلُ في البَيْعِ دونَ ذكْرِ مفاتيح الدّار. وبناءً عليهِ فليسَ للمرتهِنِ الانتفاعُ بالعينِ المرهونَةِ بحجّةِ أنها مرهونةٌ لهُ، أو أنها تحْتَ يدهِ، بلْ تبقى مَنْفَعَتُها لصاحبِها. ولمّا كانتْ مَنْفَعَةُ العينِ لمالِكِها فإنّ لهُ أنْ يهبَ هذهِ المنفَعَةَ، كما لهُ أنْ يهبَ العينَ، ولهُ أنْ يأذَنَ مَنْ يشاءُ بالانتفاعِ بالعينِ. والسؤالُ الذي يرِدُ هنا:

هلْ يجوزُ للمرتهنِ أنْ يَنْتَفِعَ بالعينِ بإذنِ الرّاهنِ أمْ لا؟

والجوابُ على ذلك فيهِ تفصيلٌ، وهو أَنّهُ إنْ كانَ الرهْنُ بثمَنِ بَيْعٍ، أو أُجرَةِ دارٍ أوْ أيّ دَينٍ غيرِ القَرْضِ جاز للمرتهِنِ الانتفاعُ بالعَيْنِ المرهونَةِ بإذْنِ الرّاهنِ، وذلكَ لأنّهُ مُلكهُ ولهُ أنْ يأذَنَ لمَن يشاءُ الانتفاعَ به ـ ويشملُ ذلكَ المرتهنَ ـ ولا يوجدُ نَصّ يمنَعُ ذلكَ، ولأنّهُ يجوزُ للبائعِ أنْ يزيدَ الأجرةَ إذا كانتْ لأجَلٍ، فيجوزُ أنْ يأذَنَ بالانتفاعِ بالعينِ، زيادةً على ثمنِ المبيعِ أو أُجرةِ العينِ المُستأجَرَةِ.

أمّا إذا كانَ الدّينُ قَرْضاً، كأَنْ يقرضَ إنسانٌ لآخرَ ألْفاً لسنة، ويرهنَ عندهُ دارَهُ ويأذنَ لهُ بالانتفاعِ بالرّهْنِ، فإنّهُ لا يجوزُ للمُرْتَهِنِ في هذه الحالةِ الانتفاعُ بالعَيْنِ المرهونة ولو أذنَ الرّاهِنُ. لأنّ رسولَ الله ﷺ يقولُ: «**كلّ قَرْضٍ جَرّ نَفْعاً فهوَ رِبا**»[1] وهذا القرْضُ جرَّ مَنْفَعَةً للمُقرِضِ بانتفاعهِ بالعينِ المرهونَةِ فهوَ رِبا. والرّبا حرامٌ. وعليهِ فإنّ الرّهْنَ في حالةِ القرْضِ يحرُمُ على المرتَهِنِ فيهِ الانتفاعُ بالعينِ المرهونةِ ما دامَ الانتفاعُ بها دونَ عِوَضٍ.

أمّا إنْ كانَ الانتفاعُ بِعِوَضٍ، كما لوْ أجّرَ الرّاهنُ المرتهِنَ الدّارَ بعوَضٍ، فإنّهُ يجوزُ الانتفاعُ بها في القرْضِ وغيرِهِ. لأنّهُ لمْ ينْتَفِعْ بالقَرْضِ بل بالإجارةِ على شرْطِ أنْ يكونَ ذلكَ بأجرَةٍ منْ غيرِ محاباةٍ. وإنْ حاباهُ في ذلكَ فحكمهُ حُكْمُ الانتفاعِ بغيرِ عِوَضٍ، وهو لا يجوزُ في القَرْضِ، ويجوزُ في غيرِهِ. وهذا كلّهُ فيما لا يحتاجُ إلى نَفَقَةٍ يتوقّفُ عليها بقاءُ حياتهِ. أمّا إنْ كانَ الرّهْنُ عيْناً تحتاجُ إلى نَفَقَةٍ

(١) كنز العمال رقم ١٥٥١٦.

يتوقّفُ عليها بقاءُ حياتهِ كالدابّةِ التي تُركبُ والبقرَة أوِ الشّاة التي تُحْلَبُ فحُكْمُها كحُكْمِ ما لا يحتاجُ إلى نَفَقَةٍ في إذْنِ الرّاهنِ. إنّ المُرتهنَ يستطيعُ أنْ ينتفِعَ برُكُوبِ الدابّةِ وحليبِ الشّاةِ، أوِ البقرةِ بإذْنِ الرّاهنِ بغيرِ عِوَضٍ في غيرِ القرْضِ. وأما الانتفاعُ بِعِوَضٍ كاستئجارِ الدابّةِ أوِ البقَرَةِ فجائزٌ في القرْضِ وغيرِهِ على شرْطِ عدمِ المحاباةِ.

وأمّا الانتفاعُ بما لا يحتاجُ إلى نَفَقَةٍ وهو الدابّةُ التي تُرْكَبُ والشاةُ التي تُحْلَبُ بغيرِ إذْنِ الرّاهنِ، فإنّ للمرتَهِنِ أنْ يُنْفِقَ عَلَيْهِ ويركَبَ ويحْلُبَ بقَدَرِ نَفَقَتِهِ، متحرّياً العَدْلَ في ذلكَ، لوُجودِ النصّ الشرعيّ في هذا، قالَ ﷺ: «**الظّهْرُ يُرْكَبُ بِنَفَقَتِهِ إذا كانَ مرهوناً، وعلى الذي يرْكَبُ ويشْرَبُ النّفَقَةُ**»[١] وفي روايةٍ: «**إذا ارتَهَنَ شاةً شربَ المرتَهِنُ منْ لبنِها بِقَدَرِ عَلَفِها فَإن استُفْضِلَ مِنَ اللّبَنِ بَعْدَ ثمَنِ العَلَفِ فهوَ رِبا**»[٢]، ويُقاسُ على هذا كُلّهِ ما تحقّقَتْ فيهِ النّفَقَةُ ممّا يتوقّف بقاءُ حياتهِ عليهِ كالثورِ والشّجَرِ.

أمْا ما لا يتوقّفُ بقاءُ حياتهِ على النّفَقَةِ كالسيّارةِ في البنزينِ، والدّار في إصلاحها والأرضِ في حَرْثِها وما شاكلَ ذلكَ ممّا يحتاجُ إلى مؤونةٍ، فإنّهُ لا يُقاسُ على ما يُرْكَبُ وما يُحْلَبُ، لانعدامِ وجودِ النّفَقَة التي يتوقّفُ عَلَيْها بقاءُ حياتهِ بلْ هوَ داخلٌ في حكمِ المرهونِ الأوّلِ، وهو غيرُ ما يُرْكَبُ ويُحْلَبُ.

هذا حكمُ الرّهْنِ، ومنهُ يتبيّنُ أنّ ما اعتادَ الناسُ فِعْلَهُ منْ إقْراضِ المالِ وأخْذِ رهنٍ للانتفاعِ بهِ بإذنِ الرّاهنِ أوْ بغيرِ إذْنهِ بشرْطٍ أو بغيرِ شرْطٍ حرامٌ شرْعاً لقولهِ ﷺ: «**كلّ قَرضٍ جرّ نَفْعاً فهو رِبا**»[٣].

(١) الوسائل مجلد ١٣ ص١٣٤.
(٢) الوسائل مجلد ١٣ ص١٣٤.
(٣) كنز العمال رقم ١٥٥١٦.

المفلِسُ

المفلسُ لُغَةً هوَ الذي لا مالَ لهُ ولا ما يَسُدُّ بهِ حاجَتَهُ أي أنّهُ وصلَ إلى حالةٍ ليسَ مَعَهُ فلسٌ واحدٌ فَهُوَ مُفْلِسٌ. ولهذا لما قالَ النبيُّ ﷺ لأصحابهِ: «**أتدرونَ مَنِ المفلسُ؟**» قالُوا: يا رسولَ الله، المفلِسُ فينا مَنْ لا درهمَ لَهُ ولا مَتَاع.

قالَ ﷺ: «**لَيسَ ذلكَ المفلِسَ، ولكنَّ المفلسَ مَنْ يَأتي يومَ القيامةِ بحسناتٍ أمثالِ الجبال ويَأتي وَقَدْ ظَلَمَ هذا ولَطَمَ هذا وأَخَذ مِنْ عِرْضِ هذا، فيأخُذُ هذا مِنْ حسناتِهِ وهذا مِن حسناتِهِ فإنْ بَقِيَ عليه شيء أَخَذَ مِن سيّئاتِهِمْ**»[1] فَقولُهُمْ ذلكَ إخبارٌ عَنْ حقيقةِ المفلِس، وقولُ النبيِّ ﷺ: «**ليسَ ذلكَ المفلسَ**» لمْ يُرِدْ به نفْيَ الحقيقةِ بَلْ أرادَ أن مُفْلِسَ الآخرةِ أشدُّ وأعْظَمُ بحيثُ يَصيرُ مُفْلِسُ الدنيا بالنسبةِ إليهِ كالغنيّ. والمفلِسُ في عُرْفِ الفقهاءِ مَنْ دَيْنُهُ أكثرُ من مالِهِ ومصروفه أكثرُ من مدخولِهِ، وسَمّوهُ مفلساً وإنْ كانَ ذا مالٍ لأنَّ مالَهُ مُستَحِقُّ الصّرفِ في جهةِ دينهِ فكأنّهُ معدومٌ.

ومتى لَزِمَ الإنسان ديون حالة لا يَفِي مالُهُ بها فَسَألَ غُرماؤهُ الحاكمَ الحَجْرَ عَلَيْهِ لَزِمَتْهُ إجابتُهُم، ويُسْتَحَبُّ أنْ يُعْلِنَ الحجرَ عليهِ ليتجنّبَ الناسُ معاملتَهُ فإذا حُجِرَ عَلَيْهِ ثبتَ بذلكَ أربعةُ أحكامٍ:

أحدُها: تَعَلّقُ حقوقِ الغرماء بعينِ مالِهِ.

(١) رواه مسلم والترمذي عن أبي هريرة.

الثاني: مَنْعُ تصرّفهِ بعينِ مالِهِ.

الثالثُ: أنّ مَنْ وَجَدَ عينَ مالِهِ عندَهُ فَهُوَ أحقُّ بها مِنْ سائرِ الغُرماءِ.

الرابعُ: أنَّ للحاكم بيعَ مالِهِ بالمزادِ العلنيّ، وإيفاءَ الغُرماءِ. والدليلُ على الحَجْرِ على المفلسِ ما رُوِيَ عن رسولِ الله ﷺ أنّهُ حَجَرَ على معَاذِ بْنِ جَبَلٍ رباعَ ماله. وعنْ عَبدِ الرحمنِ بْنِ كعبٍ قالَ: «كانَ معاذُ بنُ جبلٍ مِنْ أفضلِ شبابِ قومهِ ولَمْ يكنْ يُمْسِكُ شيئاً فَلَمْ يَزَلْ يُدَانُ حتّى أغْرَقَ مَالَهُ في الدّينِ فكلّمَ النبيّ ﷺ غُرَمَاءَهُ، فَلو تُرِكَ أحَدٌ من أجلِ أحدٍ لتركوا معاذاً من أجلِ رسولِ الله ﷺ فباعَ لهم رسولُ الله ﷺ مالَهُ حتى قامَ معاذٌ بغيرِ شيءٍ.

والمفلسُ إذا ثبتَ للناسِ عَليهِ حقوقٌ من مالٍ، بِبَيّنَةِ عَدْلٍ، أو إقرارٍ منهُ صحيح، بِيعَ كُلُّ ما يوجَدُ لَهُ وأُنصِفَ الغُرماءُ، ولا يَحِلُّ أنْ يُسجَنَ أصلاً، كما لا يَحِلُّ أن يُحْبَسَ المدينُ المعْسِرُ مطلقاً، لِقَوْلِ الله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾[1] ولما رُوِيَ عَنْ أبي سعيدٍ الخدري قالَ: «أُصيبَ رجُلٌ في ثمارٍ ابتاعها في عهدِ رسولِ اللّهِ ﷺ فَكَثُرَ دَينُهُ فقالَ رسولُ الله لغرمائهِ: «**خذُوا ما وجدتُم وليسَ لَكُمْ إلاَّ ذلكَ**». وَرُوِيَ أنّهُ ﷺ قَسَمَ مَالَ المفلسِ بَيْنَ الغُرماءِ ولَمْ يسجنْهُ أبداً، وقالَ عَلِيٌّ أميرُ المؤمنين عليه السلام: «حَبْسُ الرّجلِ في السجنِ بعدما يُعرفُ ما عَليهِ من دينٍ ظلْمٌ». وعَنْ عُمَرَ بنِ عَبْدِ العزيزِ رضي الله عَنْهُ أنّهُ قَضَى في المفلسِ بأن يُقْسَمَ مَالُهُ بَيْنَ الغُرماءِ ثُمَّ يُترَكَ حتّى يَرْزُقَهُ اللَّهُ.

ويُقسمُ مالُ المفلِسِ الذي يوجَدُ لَهُ بينَ الغُرماءِ بالحِصَصِ بالقيمةِ عَلى الحاضرينَ الطّالبينَ الذينَ حلّت آجالُ حقوقِهِمْ فَقَط، ولا يَدخُلُ فيهِمْ حاضرٌ لا يَطلُبُ ولا غائبٌ لم يوكلْ ولا حاضرٌ أو غائبٌ لم يَحُلَّ أجَلُ حقِّهِ، طَلَبَ أم لم يطلب، لأنّ مَنْ لم يَحُلَّ أجَلُ حقّهِ فلا حقَّ لهُ بَعْدُ، ومَنْ لم يطلُبْ فلا يلزمُ أنْ يُعطى ما لم يَطلُبْ. هذا إذا كانَ المفلِسُ حيّاً، أما الميتُ المفلِسُ فإنّهُ يُقضى لِكُلِّ

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٨٠.

مَنْ حَضَرَ أوْ غابَ، طَلَبَ أمْ لَمْ يَطلبْ، ولكلِّ ذِي دَيْنٍ سواءٌ كانَ حالاً أم إلى أجلٍ مُسمّى، لأنَّ الآجالَ كلّها تَحُلُّ بِمَوتِ الذي لهُ الحقُّ والذي عَليهِ الحقُّ. وإن اجتمعتْ عَلى المفلسِ حقوقُ الله وحُقُوقُ العِبادِ فَحُقُوقُ الله تَعَالى مُقَدَّمَةٌ عَلى حقوقِ النّاسِ فَيُبدأ ممّا فَرّطَ فيهِ مِنْ زكاةٍ أو كفّارةٍ، ويُقسّمَ ذلكَ على كلِّ هذهِ الحقوقِ بالحِصَصِ لا يبدّى فيها شيء على شيءٍ. وكذلكَ ديونُ النّاسِ إن لم يَفِ مالُهُ بجميعِها أخَذَ كُلُّ واحدٍ بِقَدْرِ مالِهِ مما وُجدَ. ودليلُ أنَّ حُقُوقَ الله مقدمةٌ على حقوقِ العبادِ مَا ثبتَ عَن رسولِ الله ﷺ أنّهُ قالَ: «**دَيْنُ اللَّهَ أحقُّ أنْ يُقْضَى**»[1] وقولُهُ: «**واقضوا اللَّهَ فهُوَ أحَقُّ بالقضاءِ**»[2] وحينَ يُباعُ مالُ المفلِسِ يُنْظَرُ في نفقتِهِ ونفقةِ مَنْ تلزمُهُ نفقتُهُ، فلا تُباعُ دارُهُ التي لا غِنى لهُ عَن سكناها. أمّا إن كانَ لهُ دارانِ يَستغني بإحداهما عَنِ الأخرى فتُباعُ التي يَسْتَغني عنها. وإن كانَ المفلِسُ يَكْسبُ مَا يَقُومُ بأوَدِهِ وأوَدِ مَنْ تلزَمُهُ نفقَتُهُ أو كانَ يقدرُ أن يَكْتَسِبَ ذلكَ بالفعلِ بأنْ يُؤَجّرَ نَفْسَهُ فإنّهُ في هذهِ الحالِ يُباعُ كلّ مالِهِ ما عَدَا دارَهُ التي تَلزمُهُ لسُكناها، وإنْ لم يَقْدِرْ عَلى شيءٍ مِنْ ذلكَ تُرِكَ لهُ مِنْ مالِهِ ما يكفيهِ لِيُنْفِقَ عَلَيهِ وعلى مَنْ تلزمُهُ مؤونَتُهُ بالمعروفِ مِنْ مالِهِ إلى أن يفْرَغَ مِنْ قِسْمَتِهِ بين غُرمائِهِ.

(١) التلخيص ص٢٥٠.

(٢) البخاري كتاب الإيمان ص٣٠.

الحوَالَةُ

الحَوالَةُ مأخوذَةٌ مِنْ تحويلِ الحقِّ مِنْ ذِمّةٍ إلى ذِمّةٍ، وَهِيَ تحويلُ مَنْ عليهِ الحقُّ عَلَى آخرَ لَهُ عِنْدَهُ حقٌّ. والحوالةُ ثابتةٌ بالسّنةِ عَنْ رسولِ الله ﷺ قالَ: «**مَنْ أحيلَ بحقّهِ عَلى مُحيلٍ فَلْيَحْتَلْ**»(١) وهيَ جائزةٌ في الحالّ والمؤجّلِ لأنّها إحالةُ حقٍّ لآخرَ عَلى آخرَ وهُوَ عامٌّ يَشملُ كلَّ حقٍّ. وواقعُ الحوالةِ ومنطُوقُ الحديثِ يَدُلُّ على أنّهُ لا بدَّ في الحوالةِ من مُحيلٍ ومحالٍ له ومُحالٍ عليه، ويُشترطُ في صحّة الحوالةِ أربعةُ شروطٍ:

أحدُها: تماثُلُ الحقّيْنِ جِنساً وحُلولاً وتَأجيلاً، لأنّها تحويلٌ للحقِّ ونقلٌ لَهُ فَيُنْقَلُ عَلَى صِفَتِهِ، ولِذَلكَ يَصِحُّ أنْ يُحيلَ مَنْ عَليهِ ذَهَبٌ بِذَهَبٍ وَمَنْ عَليهِ فضَّةٌ بِفضَّةٍ، ولا يَصِحُّ أنْ يُحيلَ مَنْ عَليهِ ذَهَبٌ بِفِضَّةٍ أوْ مَنْ عليهِ فضّةٌ بذهبٍ. ويصحُّ أنْ يُحيلَ مَنْ عَليهِ دَيْنٌ إلى شَهْرٍ بِدَيْنٍ إلى شَهرٍ؛ ويَصِحُّ أنْ يُحيلَ مَنْ عَلَيهِ دَيْنٌ مُسْتَحَقٌّ بِدَيْنٍ مُستحقٍّ، وأن يُحيلَ حالاً بحالٍّ ومؤجّلاً بمؤجّل. أمّا إن كانَ أحدُ الديْنَيْنِ حالاً والآخرُ مؤجّلاً أو أُجِّلَ أحدُهُما إلى شهرٍ والآخرُ إلى شَهْرَيْنِ لم تصحَّ الحوالةُ.

ثانيها: أن تكونَ الحوالةُ دَيناً مُستقِرّاً. فَلَوْ أحالَتِ المرأةُ عَلى زَوْجِها بِصَداقِها قَبلَ الدُّخولِ لم يصحَّ لأنّهُ غَيْرُ مُسْتَقِرٍّ، ولو أحالَ الموظّفُ بأجرتهِ قبلَ الانتهاءِ من عملهِ أو قبلَ نهايةِ مدّةِ إجارتهِ لم يصحّ لأنّهُ دينٌ غَيْرُ مُستقرٍّ. أمّا لو

(١) البخاري ص١٢٣ ج٣ عن مالك عن أبي الزناد.

أحالَ مَنْ لا دينَ عَليهِ رجلاً على آخرَ لَهُ عَليهِ دَيْنٌ فَلَيْسَ ذلكَ بحوالَةٍ، بَلْ هيَ وكالَةٌ تَثْبُتُ فيها أحكامُ الوكالةِ لا أحكامُ الحوالةِ. وإنْ أحالَ مَنْ عليهِ دَيْنٌ على مَنْ لا دينَ عَليهِ فَلَيْسَتْ حوالةً أيضاً فلا يُلزَمُ المحالُ عَليهِ الأداءَ ولا يُلزَمُ المحتالُ قبولَ ذلكَ لأنَّ الحوالةَ مُعاوَضَةٌ.

ثالثُها: أن تكونَ بمالٍ معلومٍ فلا تصحُّ بمالٍ مجهولٍ.

رابعُها: أن يُحيلَ المُحيلُ برضائهِ ولا يُجبرَ عَلى الحوالةِ لأنَّ الحقَّ عَلَيه فلا يلزمُهُ أداؤهُ مِنْ جهةٍ معيّنةٍ، إذْ لا يلزمُهُ أداؤهُ مِنْ جهةِ الدَّينِ الذي على المُحالِ عَليهِ بَلْ لَهُ أن يؤدّيَهُ مِنْ أيةِ جهةٍ أرادَ.

ولا يُشْتَرَطُ رِضَا المحالِ لهُ والمحالِ عَلَيْهِ بَلْ لا يُعتَبَرُ رضاهُما مطلقاً فالمحال له مجبورٌ أن يَقْبَلَ الحوالةَ والمحالُ عَلَيْهِ مجبورٌ أن يَقْبَلَ الحوالةَ. أمّا إجبارُ المحالِ لهُ فلِقَوْلِ النبيّ ﷺ: «**إذا أُتْبِعَ أحدُكُمْ عَلَى مَلِيءٍ فَلْيَتْبَعْ**»(١) والمليءُ هُوَ القادرُ عَلى الوفاءِ، ويَقتَضي أنْ يكونَ غَيرَ جاحدٍ ولا مُماطلٍ. ولأنَّ للمُحيلِ أن يُوفيَ الحقَّ الذي عليه بنفسهِ وبوكيلهِ، وقَدْ أقامَ المحالَ عَليهِ مقامَ نفسهِ في التقبيضِ فَلَزِمَ المحالَ القبولُ. وأمّا عَدَمُ رضا المحالِ عَليهِ فلأنَّ الدّائنَ أقامَ المحال لهُ مقامَ نفسِهِ في القبضِ فَلَمْ يفتقرْ إلى رضا مَنْ عليهِ الحقّ كالتّوكيلِ.

وعلى ذلكَ فالحوالةُ في السّنداتِ التي تتضمنُ مبالغَ حالّةً كالشيكاتِ أو مبالغَ مؤجّلةً استحقَّ أجلُها وهُوَ ما يُسمّى بحوالةِ العينِ، جائزةٌ برضا المحيلِ فَقَط ولا يُشترطُ فيها رضا المحال له والمحالِ عَليهِ؛ وكذلك حوالةُ السّنداتِ التي تتضمّنُ مبالغَ مؤجّلةً لم يستحقَّ أجلُها كالكمبيالاتِ، وهُوَ ما يسمّى بحوالةِ الدَّينِ سواءٌ رَضيَ المحال لهُ أمْ لم يَرْضَ، ورَضِيَ المحالُ عَليهِ أمْ لم يَرْضَ. والحوالةُ ليست عَقداً حتى يشترطَ فيها الرّضا فَلَيسَ فيها إيجاب ولا قَبول، وإنّما هيَ تصرّفٌ منَ الشّخصِ نَفسهِ كالضّمانِ والكفالةِ والوصيّةِ وما شاكلها منَ التصرفاتِ التي لا تُعتبرُ عَقداً مِنَ العُقودِ.

(١) صحيح البخاري ج٣ ص٢٣ عن أبي ذكوان عن الأعرج.

تحديدُ النسْل

تحديدُ النسلِ يرتكزُ على موضوعين:

أحدهما: النّسلُ، هل يباح تحديدُهُ أم هو حرام؟

الثاني: هل يحلّ للرجلِ والمرأةِ منعُ الحمل أم يحرم عليهما ذلك؟

الموضوع الأول: النصوصُ الشرعية التي جاءت بشأنه قد جعلت الموضوع داخلاً تحت المندوبات وليس تحت المحرماتِ أو المباحات فجاء الطلبُ من الشارع بتكثير النسلِ لا بتقليله وبإطلاقهِ لا بتحديده، واقترن الطلب بما يفيد مدحَ فاعِلِه. فكان طلب فعل مقروناً بقرينة تدل على ترجيحِ الفعل على الترك فكان بذلك مندوباً وليس مباحاً. وبالطبع بما أنه طلب فعلَ لا طلب ترك فهو ليس بحرام ولا بمكروه، ومن هنا كان تكثيرُ النسلِ مندوباً من المندوبات، وفعلُ المندوبِ يثابُ فاعلهُ ولا يعاقب تاركهُ لا في الدنيا من الدولة ولا في الآخرة من الله تعالى.

أما النصوصُ فعن أنس (رض) أن النبيّ ﷺ قال: تزوجوا الودود الولود فإني مكاثرٌ بكم الأنبياءَ يومَ القيامةِ، وقال ﷺ وانكحوا أمهاتِ الأولاد فإني أباهي بكم يومَ القيامة[1] وقال: «تناكحوا تكاثروا»[2].

(١) الوسائل باب النكاح ص٥٣ عن أنس عن النبي ﷺ.

(٢) صحيح مسلم باب النكاح صفحة ١٤٠٠.

فهذه النصوصُ صريحةُ الدلالةِ في الأمرِ بتكثيرِ النسلِ: فالرسولُ طلب تزوجَ الودودِ الولود، وأمهات الأولاد، وعلّلَ ذلكَ بأنه مكاثر بالمسلمين ومباهٍ بهم، فهذا هو ما جاء به الوحيُ في شأنِ تكثيرِ النسلِ: أي هذا هو الحكمُ الشرعيُّ في النسلِ، وهو أنه مندوبٌ من المندوبات.

الموضوع الثاني: وهو منعُ الحملِ فإنه غيرُ تحديد النسلِ بل هو أعمُّ من ذلك، إذ قد يمنع الحمل حفظاً لصحةِ المرأةِ، وقد يمنع الحمل لأن الرجلَ لا يستطيعُ تعليمَ أبناء كثيرين وهو يريد أن يعلّمَ أولادَه كلَّهم فيقوم بمنع الحمل بعد أربعةِ أولادٍ أو أكثر إلى غير ذلك من الأسباب، لذلك كان منع الحمل أعم وأشمل من تحديد النسل، فكان موضوعاً آخرَ غيرَ تحديدِ النسلِ وإن كان يمكن أن يكون تحديد النسل سبباً من أسبابِ منعِ الحمل.

إلا أنه لما كانت نصوصُ الشرعِ قد جاءت بخصوصِ النسلِ بحكم معين، فجاءت تحثُّ على تكثيرِ النسل، فكانَ وحدَهُ موضوعاً معيَّناً إذا كان الأمر يتعلق بالنسل من حيثُ هو.

ومنع الحمل قد جاءت النصوصُ الشرعيّة صريحةً بإباحتِهِ، فجاء الطلب من الشّارعِ بإباحة منع الحمل، وجعلت للرجل وكذلك للمرأةِ أن تفعل ما يمنع الحملَ بغضِّ النظرِ عن أسبابِهِ حتى لو كان لمنعِ إنجابِ الأولاد.

وطلب الفعل إذا لم يقترنْ بقرينة تفيد ترجيحَ الفعلِ على التركِ لذلك يستوي فيه الفعلُ والتركُ فكان مباحاً، وبالطبع هو طلبُ فعلٍ وليس بطلب ترك فهو ليس بحرام ولا بمكروهٍ، لذلك كان منعُ الحملِ حلالاً، وهو مباحٌ من المباحات.

أما النصوصُ: فقد أخرج مسلم عن جابر قال: «أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال: إن لي جاريةً هي خادمتنا وأنا أطوفُ عليها وأكره أن تحمل فقال: «**اعزل عنها إن شئت، فإنهُ سيأتيها ما قدّر لها**». وعن أبي سعيد قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ في غزوة بني المصطلق فأصبنا بسبيٍ من العربِ، فاشتهينا النساءَ

واشتدتْ علينا العزبةُ وأحببنا العزلَ فسألنا عن ذلك رسول الله ﷺ فقال: «**ما عليكم أن لا تفعلوا، فإن اللَّهَ، عزّ وجلّ، قد كتبَ ما هو خالق إلى يوم القيامة**» وعن جابر قال «كنّا نعزلُ على عهدِ رسول الله ﷺ فبلغه ذلك فلم يَنْهَنا».

فهذهِ النصوصُ صريحةُ الدلالةِ في الأمرِ بالعزلِ، وفي الإذنِ بالعزلِ، وفي إقرارِ العزلِ وعدمِ النهيِ عنه. هذا هو ما جاء به الوحيُ في شأن منعِ الحملِ أي هذا هو الحكم الشرعي في منع الحمل، وهو أنهُ حلالٌ ومباح من المباحات ولا يقال إن هذا في العزلِ خاصّة. وليس في منعِ الحملِ، لأن النصوصَ لم تأتِ بالعزل من أجلِ منعِ الحملِ، فالرجلُ قال للرسولِ وأكره أن تحمل، فقال له الرسولُ: «**اعزل عنها**» والسؤالُ داخلٌ في الجواب، أي اعزلْ عنها إن كنتَ تكرهُ الحمل. والصحابةُ حين أحبوا العزلَ وسألوا الرسول ﷺ أجابهم جواباً يتعلق بالأولادِ مما يدلُّ على أن الموضوعَ في العزل هو منع الحمل وليس العزل من حيثُ هو عزلٌ إذ قال لهم «ما عليكم أن لا تفعلوا فإن الله، عزّ وجلّ، قد كتب ما هو خالق إلى يوم القيامة». وهذا يعني أن الجواب هو عن العزل من حيث عدم الحمل، ولذلك يصدق على كل ما يمنع الحمل سواء أكان عزلاً أم شيئاً آخر، فتكون النصوصُ دليلاً على إباحةِ كلِّ ما يمنعُ الحملَ وليس على إباحةِ العزلِ من حيثُ هو عزل.

هذا هو الحكمُ الشرعيُّ في النسلِ وفي منعِ الحملِ وهو أن السنّةَ تكثيرُ النسلِ وأن منعَ الحملِ حلالٌ. ونظراً لأن هذا الموضوعَ هو مما تقومُ للدعاية له الدولُ الغربيةُ في البلادِ التي يعتبرونها بلاداً متخلّفةً ويطلقون عليها البلادَ النامية، ولما ثبت من تأثر المسلمين بالدعاية له، فكان لزاماً أن يبيّنَ الحكم الشرعي في ذلك.

والحكمُ الشرعيُّ هو ما أخذ من الكتابِ والسنّةِ وما أرشد إليه الكتابُ والسنّةُ وليس رأي العقلِ ولا مصلحة الناس. فحكمُ الشرعِ هو ما جاء بهِ الوحيُ ليس غير. .

الاستِرقاق

كانتْ أبوابُ الاسترقاقِ في النّظُمِ القديمةِ التي كانَ معْمولاً بها في العالمِ حينَ جاءَ الإسلامُ كثيرةً. فكانَتْ تقضي باسترقاقِ المدين المفلس. فالدّائنُ إذا أعْسَرَ مدينُهُ وأفْلَسَ كانَ لهُ أنْ يَسْتَرِقَّهُ وكانتْ تقضي باسترقاقِ الإنسانِ عقوبةً على بعْضِ ما يَرْتَكِبُهُ منَ الجرائم والخطايا، وكانتْ تتيحُ للحُرِّ أن يَقْبَلَ الرقّ على نفسهِ فيبيعُ نفسهُ لغيرهِ بشرطِ أنْ يعتقهُ بعدَ زمَنٍ يتّفِقانِ عليهِ.

وكانتِ القبائلُ القويّةُ تُبيحُ لنفسِها استرقاقَ أفْرادِ القبيلة الضعيفةِ، كما كانتِ الحروبُ والغزواتُ بوجْهٍ عامٍّ تقضي باسترقاقِ الأسرى، وتبيحُ استرقاقَ أهلِ البلادِ كلِّهم إذا استولوا عليهم. وكانَ بعْضُها يحْصُرُ الاسترقاقَ بمنْ يُؤخَذُونَ أَسرى في الحربِ منَ الرّجالِ والنساءِ والأطفالِ، فمَنْ أُخِذَ أسيراً في حرْبٍ مشروعةٍ استُرِقّ واعتُبِرَ رقيقاً واعترفَ بكونهِ رقيقاً.

فلمّا جاءَ الإسلامُ وضعَ للأحوالِ التي كانَ يحصُلُ فيها الاسترقاقُ أحكاماً شرعيّةً غيرَ الاسترقاقِ.

في الحرب: بَيّنَ حالةَ الأسرى في قولهِ تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرۡبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثۡخَنتُمُوهُمۡ فَشُدُّواْ ٱلۡوَثَاقَ فَإِمَّا مَنَّۢا بَعۡدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلۡحَرۡبُ أَوۡزَارَهَاۚ﴾[1].

(١) سورة محمد، الآية: ٤.

بالنسبة للمدينِ المُفلسِ: قولهُ تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾[١].

وبيّنَ العقوبات على الذنوبِ مُفصّلَةً، ولاسيّما عُقوبةُ السارقِ التي كان جزاؤها الاسترقاقَ، والتي أشارَ إليها اللّهُ في القرآنِ: ﴿قَالُواْ جَزَٰٓؤُهُۥ مَن وُجِدَ فِي رَحْلِهِۦ فَهُوَ جَزَٰٓؤُهُۥ﴾[٢].

لكنّ الإسلامَ بَيّنَ عقوبةَ السّارقِ. قالَ تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا﴾[٣].

وجعلَ العَقْدَ بيْنَ العَبْدِ والمولى على العتْقِ لا على الاسترقاقِ، وحرّمَ استرقاقَ الأحرارِ تحريماً قاطعاً وقد جاءَ في حديثٍ قُدسيٍّ: «**ثلاثةٌ أنا خَصْمُهُمْ يومَ القيامةِ: رجلٌ أعطى بي ثمّ غدرَ، ورجلٌ باعَ حُرّاً فأكَلَ ثمنَهُ، ورجلٌ استأجرَ أجيراً فاستوفى منهُ ولمْ يُعْطِهِ**[٤]» فالله تعالى خصمٌ لبائعِ الحرِّ، وبهذا يكونُ الإسلامُ قَدْ منَعَ الاسترقاقَ.

وأمّا بخصوصِ الرّقِّ الذي كانَ موجوداً قبْلَ الحكمِ الإسلاميِّ، فإنّ الإسلامَ قدْ عالجهُ بأحكامٍ واضِحةٍ في القرآنِ الكريم، حتى أنهاهُ بالنسبةِ لمَنْ قَتَلَ خطأً أوِ ارتَكَبَ إثماً. ولقَدْ شَرَطَ الإسلامُ، أوّلاً، على المُرتَكِبِ أنْ يُعْتِقَ رَقَبَةً، فإنْ لمْ يجِدْ فصيامٌ، وإلاّ فإطعامُ مسكينٍ. كما أنّ الإسلامَ وضعَ نصيباً في أموالِ الزكاةِ لما بقيَ منَ الرقيقِ، وعدّهم منَ الأشخاصِ الثمانيَةِ الذينَ يجبُ أنْ تُدْفَعَ الزكاةُ في سبيلِ عتْقِهِمْ. قالَ تعالى في سورةِ التوبَةِ: ﴿۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[٥] ورُبّ مُعترِض يقولُ: بالرغمِ من

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٨٠.
(٢) سورة يوسف، الآية: ٧٥.
(٣) سورة المائدة، الآية: ٣٨.
(٤) صحيح البخاري البيوع رقم ١٠٦.
(٥) سورة التوبة، الآية: ٦٠.

هذهِ الأحكامِ الواضحةِ فكلّ الحكّامِ المسلمينَ استرقّوا في بعض العصورِ. والجوابُ أنّ الإسلامَ في الوقتِ الذي مَنَعَ الاسترقاقَ ظَلّتْ أوروبا وغيرُها من دول العالم تسيرُ على نظامهِ. وهكذا كانَ الحاكمُ المسلمُ عندما يأخذُ أسيراً منْ هذهِ الدولِ التي استرقّتْ بعض رعاياهُ يُطبّقُ عليهم قاعدةَ المعامَلَةِ بالمِثْلِ، لا نظامَ الاسترقاقِ، وهذهِ القاعدةُ مُسْتَنْبَطَةٌ من قولِهِ تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾(١).

(١) سورة البقرة، الآية: ١٩٤.

القِمَـار

مَنَعَ الشُّرْعُ القمارَ مَنْعاً باتّاً. واعتبرَ أموالَهُ محرّمَةً، قالَ الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾[1] أكّدَ تحريمَ الخمْرِ والمَيْسرِ وجوهاً منَ التأكيدِ منها تصديرُ الجُمْلَةِ «بإنما»، ومنها أنّهُ قَرَنَهُما بعبادةِ الأصْنام، ومنها أنّهُ جَعَلَهُمَا رِجْساً، قالَ تعالى: ﴿فَٱجْتَنِبُواْ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ﴾[2] ومنها أنّهُ جَعَلَهُمَا منْ عملِ الشيطانِ، ولا يصدُرُ منَ الشيطانَ سوى الشرّ البَحْتِ. ومنها أنّهُ أمرَ بالاجتنابِ. ثمّ جَعَلَ الاجتنابَ منَ الفلاحِ. وإذا كانَ الاجتنابُ فَلاحاً كانَ الارتكابُ خَيْبَةً. ثمّ ذكرَ ما يَنْتُجُ عنْهُما منَ الوبالِ وهوَ وقوعُ التعادي والتباغض منْ أصحابِ الخمْرِ والقمارِ. وما يؤدّيانِ إليهِ منَ الصدِّ عن ذكْرِ الله، وعنْ مراعاةِ أوقاتِ الصلاةِ «فهَلْ أنتمْ مُنتهون» مِنْ أبلَغِ ما ينهى به! كأنّهُ قيل: قَدْ تُلِيَ عَلَيْكُمْ ما فيها من أنواعِ الصّوارِفِ والموانعِ، فهلْ أنتم مَعَ هذهِ الصّوارِفِ والموانعِ مُنْتَهُون. ومن القمارِ أوراقُ اليانصيبِ، مهما كانَ نوعُها، ومهما كان السبَبُ الذي وُضعتْ لَهُ. ومنَ القِمارِ الرّهانُ في سباقِ الخَيْلِ. ومالُ القِمارِ حرامٌ لا يجوزُ تملّكُهُ.

(١) سورة المائدة، الآيتان: ٩٠ و٩١.

(٢) سورة الحج، الآية: ٣٠.

الإسلام طُبِّقَ عمليّاً

إنّ كثيراً منَ الحاقدينَ على الإسلامِ والمسلمينَ، يسألونَ سؤالاً لا يبتغونَ من ورائِهِ سوى التّشويهِ والتضليلِ.

أمّا سؤالهم فهوَ: هل طبّقَ المسلمونَ الإسلامَ، أمْ أنهُمْ كانوا يعتنقونَ عقيدتَهُ ويُطبّقونَ غيرَهُ منَ الأنظمَةِ والأحكامِ؟

والجوابُ أنّ المسلمينَ طبّقوا الإسلامَ وحْدَهُ في جميعِ العصورِ مُنْذُ أنْ وصَلَ الرّسولُ ﷺ إلى المدينةِ حتى سنة ١٣٣٦هـ، ١٩١٨ ميلادية، حينَ سقطتْ آخرُ دولةٍ إسلاميّةٍ على يدِ الاستعمارِ، وكانَ التطبيقُ شاملاً حتى نجحوا في هذا التطبيقِ إلى أبْعَدِ حدودِه، والدليلُ على ذلكَ أنّ الدولةَ هيَ التي تُطبّقُ النظامَ، والذي يُطبّقُهُ في الدولةِ شخصان: القاضي الذي يفصلُ الخصوماتِ بينَ الناسِ، والحاكمُ الذي يحكمُ بينهم.

أمّا القاضي فقد رُويَ بطريقِ التواتُرِ أنّ القُضاةَ الذينَ يفصلونَ الخصومات بينَ النّاسِ منذُ عهْدِ الرسولِ ﷺ حتى نهايةِ الخلافةِ في اسطنبول كانوا يفصلونها حَسْبَ أحكامِ الشرْعِ الشريفِ في جميعِ أُمورِ الحياةِ، سواءٌ كانَ الفصْلُ بينَ المسلمينَ وحدَهُمْ أوْ بينهُمْ وبينَ غيرِهِمْ.

والمحكمةُ التي كانتْ تفصلُ جميعَ الخصومات منْ حقوقٍ وجزاءٍ وأحوالٍ شخصيّةٍ وغيرِ ذلكَ محكمةٌ واحدةٌ، تحكُمُ بالشرْعِ الإسلاميِّ وحدَهُ، ولمْ يَرْوِ أحدٌ أنّ قضيّةً واحدةً فُصلَتْ على غيرِ الأحكامِ الشرعيّة الإسلاميّةِ.

وأقربُ دليلٍ على ذلكَ سجلاتُ المحاكمِ الشرعيّةِ المحفوظةِ في البلدانِ القديمةِ كالقدْسِ وبَغدادَ ودمشقَ ومصرَ واسطنبولَ وغيرها، فإنها دليلٌ يقينيّ بأنّ الشرْعَ الإسلاميّ هو الذي كانَ يطبّقهُ القُضاةُ وحدهُ. وغيرُ المسلمينَ منَ النصارى واليهودِ كانوا يدرسونَ الفِقْهَ الإسلاميّ، ويؤلّفونَ فيهِ، مثل سليم الباز شارح المجلّةِ وغيرهِ ممّنْ ألّفوا في الفِقْهِ الإسلاميّ في العصورِ المتأخّرَةِ.

وأمّا ما دخلَ منَ القوانينِ فقدْ كانَ بناءً على فتوى العلماءِ بأنها لا تُخالِفُ أحكامَ الإسلامِ، وهكذا أُدخِلَ قانونُ الجزاءِ العثمانيّ سنة ١٨٥٧م، وأُدخلَ قانونُ الحقوقِ والتجارةِ ١٨٥٨م. وفي سنة ١٨٧٠م قُسّمَتِ المحاكِمُ قسمينِ: محاكمَ شرعيّةً ومحاكمَ نظاميّةً وَوُضعَ لها نظامٌ. وفي سنةِ ١٨٧٧ وُضِعَتْ لائحَةُ تشكيلِ المحاكمِ النظاميةِ، وقانون أُصولِ المحاكماتِ الحقوقيّةِ والجزائيّةِ.

ولمّا لمْ يجدِ العلماءُ ما يبرّرُ إدخالَ القانونِ المدنيِّ في نظامِ الدولةِ وَضَعَتِ المجلّةُ قانوناً للمعاملاتِ، واستُبْعِد القانونُ المدنيّ سنة ١٨٦٨م. والقوانينُ التي وُضِعَتْ لمْ تتعدَّ الأحكامَ التي يجيزُها الإسلامُ ولمْ تُنَفّذْ إلا بعد أنْ أُخِذَتْ الفتوى بإجازتها. وبعْد إذْنٍ منْ شيْخِ الإسلامِ، كما تبيّنَ منَ المراسيمِ التي صدرَتْ بها. ولكنْ أَخَذَ الاستعمارُ منْذُ سنة ١٩١٨ أي منذُ احتلالهِ البلادَ، يفصلُ الخصومات في الحقوقِ والجزاءِ على غيرِ الشريعةِ الإسلاميّةِ. أمّا البلدانُ التي لم يدخلْها الاستعمارُ بجيوشِهِ، وإنْ دَخَلَهَا بنفوذِهِ فلا تزالُ تُحكَمُ قضائيّاً بأحْكامِ الإسلامِ، فجزيرةُ العربِ كلّها: الحجازُ، نجْدُ، الكويتُ وبلادُ الأفغانِ أيضاً لا تزالُ تطبّقُ الإسلامَ قضائيّاً معَ أنّ الحكّامَ في هذه البلادِ لا يُطبّقونَ الأحكامَ الإسلاميةَ في حياتهم العمليّة.

يتضحُ من هذا العَرْضِ الموجَزِ أنّ الإسلامَ طُبّقِ قضائياً، ولم يطبّقْ غيرُهُ في جميعِ عصورِ الدولةِ الإسلاميّةِ. أمّا تطبيقُ الحاكمِ للإسلامِ، فإنّهُ يتمثّلُ في خمْسَةِ أشْيَاءَ. في الأحكامِ الشرعيّةِ المتعلّقَةِ بالاجتماعِ والاقتصادِ والتعليمِ والسياسةِ الخارجيّةِ والحكمِ. وقد طبّقَتِ الدولة الأشياءَ الخمسةَ جميعَها.

وعلى ذلكَ فالإسلامُ طُبّقَ عمليّاً منذُ السنةِ الأولى للهجرَةِ حتى سنة ١٣٣٦هـ ـ ١٩١٨م. أمّا إساءةُ التطبيق فتعودُ إلى أنّ الإنسانَ لا يُعتبَرُ كائناً صناعيّاً يعيشُ على المِسْطَرَةِ، ويطبّقُ النظامَ بلا تفاوُتٍ بالقياسِ الهندسيّ الدقيقِ، بلْ يُعتبَرُ كائناً اجتماعيّاً تتفاوَتُ فيهِ القوى والخاصيّاتِ ولذلكَ كانَ من الطبيعيّ أنْ يُقارِبَ منْ جهَةٍ بينَ الناسِ ولا يُساوي مساواةً دقيقةً. ومنَ الطبيعي، منْ جهةٍ أُخرى، أنْ يشذّ بناءً على هذا الاعتبار عن تطبيقِ هذا النظام أفرادٌ فيخالفونهُ. وأنْ لا يستجيبَ لهُ أفرادٌ، وأنْ يتولّى عنْهُ أفرادٌ. وفي المجتمَعِ ـ كما نَعْلَمُ ـ فُسّاقٌ وفجّارٌ وكفّارٌ ومنافقونَ ومرتَدّونَ ومُلْحِدُونَ. لكنّ العبرَةَ بالمجتمَعِ بمجموعهِ، منْ حيثُ كونُهُ أفكاراً ومشاعرَ وأنظمةً وناساً. والمجتمعُ الإسلاميّ يُطبّقُ الإسلامَ حينَ تبدو هذه الأشياءُ إسلاميّةً. والدليلُ على ذلك أنّهُ لا يمكنُ لأحدٍ أنْ يُطبّقَ نظاماً كما طَبّقَ محمّدٌ رسولُ الله ﷺ نظامَ الإسلام، ومعَ ذلكَ فقدْ كانَ في أيامهِ كفّارٌ ومنافقونَ وفُسّاقٌ وفُجّارٌ ومرتدّونَ ومُلْحِدونَ، ولا يستطيعُ أحَدٌ أنْ يقولَ جازماً: إنّ الإسلامَ كانَ مطبّقاً تطبيقاً كاملاً، وأنّ المجتمَعَ كانَ إسلاميّاً مئة بالمئة. وهذا التطبيقُ كان على الإنسانِ الكائنِ الاجتماعيّ لا الصناعيّ. ولذلكَ كانتْ إساءَةُ تطبيقِ الإسلام في بعْضِ العصورِ تؤدّي بالمجتمعِ الإسلاميّ إلى الانحدارِ أحياناً ولا يخلو منَ ذلكَ أيّ نظام، لأنّهُ يعتمدُ في تطبيقِهِ على البشرِ.

وإساءةُ التطبيق لا تعني أنّ الإسلامَ لمْ يطبّقْ، بلِ المقطوعُ بهِ أنّ الإسلامَ طُبّقَ كما لمْ يُطبّقْ غيرُهُ منَ المبادىء والنّظُم. إنّ العبرَةَ في التطبيقِ للقوانينِ والأنظمة التي تأمرُ الدولةُ بالعَمَلِ بها، ولمَ تأخذِ الدولةُ الإسلاميّةُ أيّ شيءٍ مخالفٍ للإسلامِ، وكلّ ما حصلَ أنّ بَعْضَ الحكّامِ أساؤوا التطبيقَ.

على أن الشيءَ الذي ينبغي أنْ يكونَ واضحاً أنّ الواجبَ علينا حينَ نستعرضُ تطبيقَ الإسلامِ منَ التاريخِ أنْ نلاحِظَ شيئينِ اثنينِ.

أولهما: أنْ لا نأخُذَ هذا التاريخَ عنْ أعداءِ الإسلامِ وأنْ نأخُذَهُ بالتحقيقِ الدقيقِ منَ المسلمينَ أنفسِهِمْ الحريصينَ على روحهِ وجوْهرِهِ حتى لا نأخُذَ الصورَةَ المشوّهَةَ.

الثاني: لا يجوزُ أنْ نستعملَ القياسَ الشموليّ على المجتمع لا في تاريخ الأفرادِ، ولا في تاريخ ناحيةٍ منْ نواحي المجتمَع، فَمِنَ الخطَإ أنْ نأخُذَ العصْرَ الأمويّ منْ تاريخ يزيدَ مثلاً. وأنْ نأخذَ العصْرَ العباسيّ منْ بعْضِ حوادِثِ خُلَفَائهِ، كذلكَ لا يجوزُ أن نحكُمَ على المجتمع في العصرِ العبّاسيّ من قراءَةِ كتابِ الأغاني الذي جمَعَ أخبارَ المُجّانِ والشعراءِ والأدباءِ، أو منْ قراءةِ كتُبِ التصوّف وما شاكَلَها؛ فَنَحْكُمَ على العصرِ بأنّهُ عصْرُ فسقٍ وفجورٍ أو عصْرُ زُهْدٍ وانعزالٍ، بلْ يجبُ أنْ نَنْظُرَ إلى المجتَمَعِ بأكمَلِهِ.

على أنّ تاريخَ المجتمعِ الإسلاميّ كمجتَمَعٍ لمْ يكتَبْ في أيّ عصرٍ، وإنما الذي كُتِبَ، أخبارُ الحكّام، وبعضُ المتَنَفِّذِينَ، والذينَ كتبوا ذلكَ ليسوا منَ الثقاتِ، وكلّهُمْ، إمّا قادحٌ أو مادحٌ، وذلكَ غيرُ مقبولٍ، وأقوالهم موْضعُ شكٍّ كبيرٍ.

وحينَ ندرُسُ المجتمَعَ الإسلاميّ على هذا الأساسِ، ينبغي أنْ ندرسَهُ منْ جميعِ نواحيهِ، وبالتحقيقِ الدقيقِ نجدهُ خير المجتمعاتِ.

الإسلامُ مبدَأ لهُ عقيدةٌ ونظامٌ فحينَ نريدُ معرفتهُ وأخْذَهُ لا يجوزُ أنْ نجعَلَ التاريخَ مصدراً لهُ مطلقاً، لا منْ حيثُ معرفتُهُ ولا منْ حيث استنباطُ أحكامهِ، أمّا مصدَرُ معرفتِهِ فَكُتُبُ الفِقْهِ الإسلاميِّ، وأمّا مصدرُ استنباطِ أحكامهِ، فالأدلّةُ التفصيليّةُ.

ومن ذلكَ كلّهُ نرى أنّ النظامَ الإسلاميّ طُبّقَ عمليّاً ولمْ يُطبّقْ غيرهُ في جميعِ عصورِ الدولةِ الإسلاميّةِ. وأمّا نجاحُ هذا التطبيقِ عمليّاً فقدْ كانَ نجاحاً منقطعَ النظيرِ ولاسيّما في الأمرين التاليين: القيادَة الفكريّة الإسلاميّة التي نَقَلَتِ الشعْبَ العربيُّ من حالةٍ فكريّةٍ منحطّةٍ إلى عَصْرِ نهضةٍ فكريّةٍ يتلألأ بنورِ الإسلام الذي لمْ يقتصرْ بُزوغُ شمْسِهِ على العربِ وحدَهُمْ، بلْ عمّ العالمَ كلّهُ. لقدِ اندفَعَ المسلمونَ في الكرةِ الأرضيّةِ وحَمَلُوا الإسلامَ للعالم. استولوا على فارسَ والعراقِ وبلادِ الشامِ ومصرَ وشمالي إفريقيا. وكانتِ لكلِّ شعبٍ منْ هذهِ الشعوب

قوميّةٌ غيرُ قوميّاتِ الشعوبِ الأخرى، ولغةٌ غيرُ لغاتها وعاداتٌ وتقاليدُ وأديانٌ مختلفةٌ. وما إن استظلّتْ بالحُكْمِ الإسلاميِّ وفَهِمَتِ الإسلامَ حتى دخلتْ فيهِ كلّها، وأصبحتْ جميعُ هذهِ الشعوبِ أُمّةً واحدةً. ولذلكَ كانَ نجاحُ القيادةِ الفكريّةِ الإسلاميّةِ في صَهْرِ هذهِ الشعوبِ والقوميّاتِ نجاحاً منقطِعَ النظيرِ معَ أنّ وسيلَةَ المواصلاتِ في حملِها لمْ تتعدّ النّاقَةَ والجمَلَ كما أنّ وسيلَةَ نشرِها اقتصرْت على اللّسانِ والقلم.

ولم يكنِ الفتْحُ الإسلاميّ إلاّ لإزالةِ الحواجزِ الماديّةِ حتى يُخلّى بينَ الناسِ، وما يرشدهمْ إليهِ العقل أو تهديهمْ إليهِ الفطرَةُ، ولذلك دخلَ الناسُ في دينِ الله أفواجاً. أمّا الفتْحُ الجائرُ فإنّهُ يباعدُ بينَ الغالبِ والمغلوبِ، والدليلُ على ذلكَ استعمارُ الغرْبِ للشرْقِ عشرَاتِ السنينَ دونَ أنْ يظفَرَ بنائلٍ.

الأمر الثاني: الأمّةُ الإسلاميّةُ ظلّتْ أعْلى أُمّةٍ في العالمِ حضارةً ومدنيّةً وثقافةً وعِلْماً، وظلّتِ الدولةُ الإسلاميّةُ أعظمَ الدوَلِ في العالمِ وأقدرَها مدة ١٢ قرناً؛ ممّا يؤكّدُ نجاحَ هذهِ القيادةِ ونجاحَ الإسلامِ في تطبيقِ نظامه وعقيدتهِ على الناسِ.

ولكن السؤال الذي يجب أن يرد هنا:

إذا كان الإسلام نجح هذا النجاح المنقطع النظير بحيث أخذ بيد المسلمين فجعل منهم أقوى دولة في العالم فكرياً ومادياً. فما هي العوامل التي أدت إذاً إلى ضعفهم على هذا النحو الذي نراه اليوم؟

عَوامِلُ ضعفِ المسْلمين

تقوم قوةُ المسلمينَ على مبدإِ الإسلامِ ففيه وحدَهُ بقاؤهُم، وبه وحدَهُ ارتقاؤهم، فهو، إذاً، قوامُ وجودِهم.

وقد أدرك ذلك أعداؤُهم، وعَرَفُوا أنّهم لن يستطيعوا إضعافهم ما دام الإسلامُ قويّاً في النفوسِ، فعمدوا إلى إيجادِ الوسائلِ التي تضعف فهمَ المسلمين له، وتضعف تطبيقهم لإحكامِهِ.

أما الوسائلُ التي استعملوها لإضعاف فَهْمِهِ فكثيرةٌ، منها ما يتعلّق بنصوصهِ، ومنها ما يتعلّق باللغةِ التي يؤدى بها، ومنها ما يتعلّق بانطباقِهِ على وقائعِ الحياة.

عمدوا إلى الأحاديث النبويةِ يدسّون فيها أحاديثَ مكذوبةً لم يقلها الرسول ﷺ، ولكنهم زوروها وضمنوها معانيَ غيرَ إسلاميةٍ ومفاهيمَ تناقضُ الإسلامَ لكي يأخذَها المسلمون ويعملوا بما فيها، فيبعدوا عن الإسلام.

غير أن المسلمينَ فطنوا لهؤلاءِ الزنادقة وقَضَوْا على مؤامراتِهِمْ، فهبّ العلماءُ ورواةُ الحديثِ يجمعونَ الحديثَ، ويضعون تاريخَ رواتِهِ وأوصافَهُمْ، ويبيّنون الحديثَ الصحيحَ من الضعيفِ المكذوبِ حتى حُفظ الحديثُ فَحُصِرَتْ روايتهُ في تابعي التابعين عن التابعين عن الصحابةِ، ولم تقبل بعدهم أي رواية، وحصر الرواة، وعرف كل واحدٍ منهم، وبينت طبقات كتبِ الحديث، حتى

أصبح بإمكان المسلمِ إذا تتبع الحديثَ أن يعرف صحّته من ضعفه ومن كذبه، بمعرفة سنده ومتنه، وبذلك لم يكن لهذه المؤامرةُ أثرٌ يذكر. ثم عمدوا إلى اللغةِ العربيةِ التي يؤدى بها الإسلام، وأخذوا يحاولون فصلَها عن الإسلام، ولكنهم لم يستطيعوا في أولِ الأمر، لأنّ المسلمينَ اندفعوا في الفتوحاتِ وهم يحملون الكتابَ والسنةَ واللغةَ العربية، وكانوا يواجهون مشاكلَ جديدةً في البلادِ المفتوحة فيستنبطون لها حلولاً أي أحكاماً شرعية، فأدى تطبيقُ هذهِ الأحكامِ على المشاكلِ الجديدةِ التي وقعت في فارسَ والعراقِ والشامِ ومصرَ وإسبانيا والهند والقفقاس وغيرها إلى أن يدخل أهلُ هذه البلادِ جميعها في جملتهم في حظيرة الإسلام، مما يدلّ على صدقِ الاستنباطِ وقوةِ الإبداع والاجتهاد. وإذ الإسلام مقطوعٌ بصحتِهِ وفَهمِهِ فهماً صحيحاً هو الذي يؤدي إلى رؤية الناس له مشرقاً في تطبيقِهِ وفي تعليمِ أحكامِهِ.

وكانوا يعلِّمون النَاسَ اللغة العربية كما يعلِّمونهم القرآنَ والحديثَ. فحذق الناسُ اللغة العربية وأتقنوها، وكان حرصُهم عليها شديداً، لأنها جزءٌ جوهريٌّ في الإسلام، وشرط من شروط الاجتهاد فيه، ولا يتأتى فهمُ الإسلام من مصادِرِهِ واستنباط الأحكامِ منه إلا باللغةِ العربية.

غير أن هذه العنايةَ فقدت بعد القرنِ السادسِ الهجريّ حين تولى الحكم من لا يعرف للغة العربية قيمتَها، فأهمل أمرها وبذلك وقف الاجتهاد وأصبح لا يمكن استنباطُ الأحكامِ لمن لا يعرِفُ هذه اللغةَ، فانفصلت اللغةُ العربية عن الإسلامِ واضطرب على المسلمين فهمُ الأحكام. وبالطبعِ اضطربَ عليهم تطبيقها.

فكان من أثرِ ذلك شرٌّ على الدولةِ أضعفها وأضعف فَهْمَ الحوادثِ المتجدِّدةِ، مما جعل المشاكل المعقدة تتراكمُ إلى أن سببت الهزال والاضمحلال.

هذا كلّه بالنسبة لنصوص الإسلامِ واللغة التي يفهم بها.

أما بالنسبةِ لانطباقِ الإسلامِ على وقائعِ الحياةِ فقد عمدوا في القرون الأولى إلى محاولة التوفيق بين الفلسفة الهندية والإسلام. وفسَّر الزهد في الدنيا وطلب الآخرة بالتقشّفُ وتعذيبِ الجسدِ حتى صرف الكثيرين عن مباهجِ الحياة وعن خوضِ غمارِها، فكانوا غير عَاملين في معتركِ الحياةِ. كلُّ هذا حدَّ من جهدِ أبناءِ الأمةِ التي كان عليها أن تستخدم كلّ جهدها في الدعوة إلى الإسلام بدل أن تبذل قوتها في تعذيب الأجساد.

ثم كان الغزوُ الثقافي من المغرب لبلاد المسلمين، حاملاً حضارةً تناقضُ حضارةَ الإسلام، موهماً المسلمين أنه أخذها عنهم. ويعطيهم قوانينَ تناقضُ الأحكامَ الشرعيةَ ويظهر لهم أنها لا تخالفُ الإسلامَ فكان أن أثّرَ ذلك في المسلمين تأثيراً كبيراً، ممّا أدى إلى أن تتحكم فيهم الحضارة الغربية، حتى أخذوا يرون أن الحياة منفعة ليس إلاَّ ومنفعة أنانية تقوم على الأثرة والتحكم العدواني.

وأدى ذلك إلى أن يأخذوا ببعض الأنظمةِ الغربيةِ في الدولةِ العثمانيةِ، فأوّلوا الرّبا، وفتحوا المصارف، فعطّلوا الحدود الشرعية. ثم أخذوا عن الغرب قوانينَ العقوباتِ، فكان من جرّاء هذا أن أُبعدوا عن الحكم بالإسلام. هذا من ناحية الفهم، أما من ناحية التطبيقِ فقد تضافرت عدةُ عواملَ أدت إلى إساءة التطبيقِ، منها أنّ الأحزابَ السياسيةَ التي كانت ترى أن رأيَها هو الذي يجب أن ينفذ قد اتخذت الأعمال الحربية طريقة للوصول إلى الحكم لتطبق رأيها، ولم تتخذ الأمة طريقة لذلك، فقام العباسيون واستولوا على فارس والعراق واتخذوها نقطة ارتكاز انتقلوا منها حتى استولوا على الدولة ليكون الحكم في بني هاشم، ثم كان الفاطميون الذين أخذوا مصرَ وأقاموا بها خلافة، ليتخذوا منها نقطة ارتكاز ينتقلون منها ليستولوا على الدولة الإسلامية فيكون الحكم في أبناء فاطمة (ع) فأوجدوا في الحالةِ الأولى صدمةً أوقفت الفتوحاتِ عند حدّ، وشغلت الدولة. وأوجدوا في الثانية خلافتينِ في آنٍ واحدٍ، مع أنّ الدولةَ الإسلاميةَ واحدةٌ، ولا

يجوزُ أن يكون للمسلمين خليفتانِ. فكان لذلك أثرٌ في إضعافِ الدولةِ، وفي وقوفِها عن الفتحِ وعن حملِ الدعوة. إلا أن الذي أدى إلى اتباع الأحزاب السياسية هذه الطريقة، هو ما حصل من الأمويين من اتباع طريقة العهدِ بالقوةِ ثم البيعة، مما أضعف الأمل، في انتظار البيعة، والاعتماد عليها في الوصول إلى الحكمِ؛ فهذا معاوية قد استولى على الخلافةِ بالخديعةِ والقوة وعهد إلى ابنه يزيد بالقوةِ وأخذ البيعة له. ثم صار كل واحد منهم يعهد إلى من بعده، ثم يبايعه الناس. وهذا هو ما حمل الأحزاب السياسية لأن تتخذ القوةَ طريقة للوصولِ إلى الحكم. غير أن هذا لم يؤثر يومَ كانت الدولةُ قويةً، ولكنه ظهر أثرُه فيما بعد، حين ضعفتِ الدولةُ. على أنَّ الأمرَ في الدولةِ لمْ يقتصرْ على أمر بيعةِ الخليفة، بل تعدى ذلك إلى الولاة، فإن سكوت الدولة العباسية على عبد الرحمن الداخل في الأندلس وتركها له يستقل فيها، قطع جزءاً منها يدار إدارة منفردة من قبل ولاة أطلقوا على أنفسهم فيما بعد اسم أمير المؤمنين، وإنه وإن كانتِ الأندلس لم تنفصل عن جسم الدولة، ولم ينفصل المسلمون فيها عن باقي المسلمين، فإنها مع ذلك كانت منفصلة الإدارة، فأدى ذلك إلى تسرّبِ الضَّعْفِ إليها مما سهل استيلاءَ أعدائهم عليها. وأخذهم لها والمسلمون في عنفوانِ مجدِهِمْ وأوْجِ قوتهم.

هذا في المغرب، أما في المشرقِ فإن إعطاءَ الولايةِ العامةِ للولاةِ وجعل الصلاحيات الواسعة لهم حرّك فيهم أحاسيس السيادة وأطمعهم، فاستقلوا بالإدارة الداخلية، ورضي الخليفة منهم ذلك، واكتفى بالدعوةِ له على المنابرِ، وفي صدور براءة التعيين منه، وفي ضرب النقد باسمِهِ، وإرسالِ الخراجِ له، فكانتِ الولاياتُ في استقلالها الداخلي تشبه الدويلات، كما كان الحالُ مع السلجوقيين والحمدانيين وغيرهم، فكانت جميع هذه الأمور سبباً أدى إلى الضعف والانحلال، إلى أن جاء العثمانيون، وتسلموا حكم أكثر العالم الإسلاميّ في القرن التاسع الهجري، وفي القرن العاشر ضموا البلاد العربية وامتدّ سلطانُهم امتداداً كبيراً وعنوا بقوةِ السلطان وتنظيمِ الجيوش، وأبَّهة الحكم،

واشتغلوا بالفتوحاتِ، وأهملوا اللغة العربيةَ، ولم يهتموا بأمر الإسلام من حيث الفكر ولا من حيث التشريع، فانخفض مستوى الدولة الفكري والتشريعي، وبسبب ذلك كانتِ الدولةُ قويةً قوةً ظاهريةً، ولكنها في الحقيقة ضعيفةٌ ضعفاً بيّناً، بسببِ الضَّعْفِ الفكريّ والتشريعي، إلا أن هذا الضعف لم تلاحظه الدولة الإسلامية حينئذ، لأنها كانت في أوْج عظمتِها، وفي منتهى قوتها العسكرية.

ولأنها كانت تقيسُ فكرَها وتشريعَها وحضارتها بأفكارِ أوروبا وتشريعها وحضارتها، فتجد نفسها خيراً من أوروبا فكراً وتشريعاً وحضارة، فترتاحُ لذلك وترضى بهذا الضعف، لأن أوروبا كانت تتخبط في دياجير الجهالة وظلامِ الفوضى والاضطراب، وتتعثر في محاولاتِ النهضةِ وتفشل في كل محاولة تقوم فيها. ولذلك كان قياس حال الدولة العثمانية بحال أوروبا يريها أنها في وضع حسن، وعلى نظام صالح، وذات حضارة فائقة، وقد عميت عن حالتها الداخلية، فلم تشاهدِ الهزالَ، والجمود الفكري والتشريعي، وتفكك الأمة. وقد أعماها عن رؤية ذلكَ انتصارُها على أوروبا واستيلاؤها على البلقانِ والجزء الجنوبي الشرقي منها، مما أثار الرعب في جميع دول أوروبا، وظهرت المسألة الشرقية للوجود، وكان معناها حينئذٍ الخطر من زحف المسلمين تحت قيادةِ محمّد الفاتح في القرن التاسع الهجري، ومن خلفه من السلاطين، ذلك الزحف الذي استمرّ إلى أواخر القرنِ الحادي عشر الهجري على يدِ سليمانَ القانونيِّ، وتركز تركزاً قوّياً حتى أواسطِ القرن الثاني عشر الهجري. وفي هذه المدةِ كانتْ قوةُ الاستمرارِ عاملاً فعالاً في إعطاءِ الدولةِ هذه القوةَ، فقد كانت قوة العقيدة عند المسلمين، ووجود مفاهيمَ معيّنةٍ عن الحياةِ رغم عدم بلورتها في أذهانهم، ووجود نِظام الإسلام في الحياةِ رغم إساءةِ تطبيقِهِ، كلُّ ذلكَ سند الدولة ومكنها من الاستمرارِ والقوة. وساعدها على ذلك، الحال المضطربة فكرياً وتشريعياً في أوروبا.

وما إن أتى النصف الثاني من القرن الثاني عشر الهجري حتى تحول الأمرُ

وبدأ الضعف الداخلي يبرزُ، لأن كيان الدولةِ كان قائماً على بقايا النِّظامِ الإسلاميّ الذي يساء تطبيقُهُ، وعلى أفكارٍ مضطربة منها الإسلامية ومنها الدَخيلة على الإسلام. وما إن جاء القرن الثالث عشر الهجري حتى كان ميزان التاريخ بين الدولة الإسلامية والدول الأوروبية في تأرجُح فأخذت كفةُ العالم الإسلامي تخف، وكفةُ الدول الأوروبية ترجح شيئاً فشيئاً. لأن اليقظةَ في أوروبا، بدأت تظهرُ نتائجُها، وبدأت تظهر على المسلمين نتائجُ الجمودِ الفكري، وسوء التطبيق للإسلام. وذلك أن القرن التاسع عشر الميلادي شاهد انقلاباً خطيراً في الأفكارِ الأوروبية على أثر المجهودِ الكبيرِ الذي بذله الفلاسفةُ والكتّابُ والمفكرون والتغيير الشامل الذي طرأ على الفكر الأوروبي لإحياء الشعوب، فنشأت الحركاتُ المتعددةُ التي كان لها أثر في إحداث آراء جديدة في وجهةِ النظر في الحياة. وكان من أهمّ ما وقع تعديل الأنظمة السياسية والتشريعية. فقد زال شبح الملكية المستبدة تدريجياً في أوروبا، وحلت محلها أنظمةٌ حكومية جديدة قائمةٌ على الحكم النيابي وسيادة الأمة، فكان لهذا أثرٌ كبير في توجيه النهضة الأوروبية، كما كان للانقلابِ الصناعي الذي ظهر في هذا القرن في أوروبا الأثر الفعال. فكان من جرّاء هذه القوى المادية، والتقدم العلمي والفكري أن رجحت كفةُ العالم الأوروبي على كفةِ العالم الإسلامي، في الموقفِ الدولي، رجحاناً بيناً، فتغير مفهومُ المسألةِ الشرقيةِ، فلم تعد مسألة اتقاءِ الأخطارِ الإسلامية على أوروبا، وإنما صارت مسألةَ الإبقاءِ على الدولةِ العثمانية أو تقسيمها، حيث اختلفت عليها الدول نظراً لاختلاف المصلحة، وكان هذا الانقلابُ في مفهومِ المسألة الشرقيةِ وما طرأ على أحوالِ أوروبا من الارتفاعِ الفكري، والتقدمِ العلميّ، والثورةِ الصناعية، وما طرأ على العثمانيين من الضَّعْفِ والتفككِ، كلُّ ذلك أدى إلى هذا الانقلابِ السياسيّ، فرجحت كفة الأوروبيين. وخفت كفة المسلمين.

وكان سبب هذا الانقلاب السياسي في حالة أوروبا محاولة المفكرين فيها الوصول إلى نظام للحياة.

وقد كان اتخاذهُم وجهةَ نظرٍ معينةً في الحياةِ، واعتناقهم عقيدة معينة، وبناء النظام على أساسها، هو الذي قلب مفاهيم الأشياء عندهم وقلب مراتب القيم لديهم، مما أدى إلى الانقلابِ العام في الحياة، ومما ساعدَ على وجودِ الانقلابِ الصناعي.

بخلاف الحالِ في العالم الإسلامي الذي كانت الدولةُ العثمانيةُ تتزعمه، فإنها بدل أن تنظر لأوضاعها النَظرة الصحيحة، وتفكر في مبدئها التفكيرَ العميقَ، وتثير الأفكار وتعمل على إيجاد الاجتهادِ، وتعالج مشاكلها حسب الأحكام المنبثقةِ عن عقيدتها، وتقبل على العلم والصناعة، بدل أن تفعلَ كلَّ ذلك أصابتها حَيْرَةٌ وقلق مما حصل من تقدم أوروبا، ووقفت جامدةً من جرّاء هذه الحيرةِ، فنتج عن ذلك الجمود أن تخلفتْ في الرقيّ المادي عن باقي الدول.

وتخلَّفت المعارفُ الإسلامية، وبقيت الكتب والثروات العلميةُ محفوظةً في خزائِنِها، ولم يَعُدْ هنالكَ علماءُ مفكرون إلا قليلون، وقلت الرغبة في البحث والتنقيب عن الحقائق، وصارت المعارف لا تطلب للعمل بها؛ لأن الدولة لا تشجعها، بل صار العلماء يطلبون العلم والثقافة للترف العقلي ويطلقون عليه «إنه طلب العلم للعلم»، أو يطلبون العلم للارتزاق. وقلَّ منهم من يطلب العلم لنفع الأمة والدولة، فكان من جراء ذلك أن المسلمين صاروا يفهمون الإسلام فهماً روحياً أكثر منه فهماً فكرياً وسياسياً وتشريعياً، إذ غمضت عليهم فكرته الأصلية، وطريقته التي تنفذ بها هذه الفكرة، فعمي عليهم فهم الكتاب والسنة، فصاروا يفهمون الإسلام مجرد دين روحي فحسب، ويقارنون بينه وبين باقي الأديان السماوية. بدل أن ينظروا إليه عقيدةً ونظاماً لجميع شؤونِ الحياة، ولذلك لم يكن غريباً أن تقفَ الأمَّةُ الإسلامية تحت قيادةِ الدولة العثمانيةِ موقفَ الجمود والحَيْرَةِ والقلقِ من الحركة الانقلابية التي حصلت في أوروبا، وأن تظل متأخرة ظاهراً دون أن تتأثر بالرقيّ الاقتصادي الذي شمل أوروبا، اللهم إلا تأثراً جزئياً بشكلٍ مضطربٍ لم تكن له فائدة ثم لم يمكنها ذلك من التقدم المادي، بل لم يمكنها من وقفِ عجلة التأخر التي كانت تهوي بها إلى الانخفَاض والضَّعْف. وسببُ ذلك يرجع إلى أنهم لم يفرقوا بين العلمِ والثقافةِ، وبين الحضارةِ والمدنية،

ولذلك وقفوا تجاهها وقفة الحائر، أيأخذونها أم يتركونها؟ فكثيرون كانوا يرونها أنها جميعها تتعارض مع الإسلام، ولذلك نادوا بتحريم الأخذ بها، حتى إنه حين ظهرت المطابع وعزمت الدولة على طبع القرآن الكريم حرم الفقهاء حينئذٍ طبعه، وصاروا يفتون بتحريم كل جديد، وتكفير كل من يتعلّم العلوم الطبيعية، واتهام كل مفكر بالزندقة والإلحاد، وكان هناك جماعةٌ ترى ضرورةَ الأخذ بكل شيء من الغربِ، من علم وثقافة وحضارة ومدنية، وهؤلاء كانوا من الذين تعلّموا في أوروبا أو في المدارس التبشيرية التي كانت قد دخلت البلاد، ولم يكن لهم تأثير في أول الأمر، وجمهرة الناس كانت تحمل فكرة محاولة التوفيق بين الإسلام وبين الثقافة والعلوم والحضارة والمدنية التي يحملها الغرب، فقد سادت في أواخر الدولة العثمانية فكرة مؤداها أن الغرب أخذ حضارته من الإسلام، وأن الإسلام لا يمنع أخذَ ما يوافقه والعملَ بما لا يخالِفُهُ، وقد نجح الغربُ في نشرِ هذه الفكرةِ حتى سادت، وحملها جمهرةُ الناس ولاسيما المتعلمون، وكثير منهم كان من الفقهاء والعلماءِ، وكانوا يسمّونهم علماء عصريين، وأطلق عليهم أنهم مصلحون. ونظراً للتناقضِ الحقيقيّ بين الحضارةِ الغربيةِ والحضارةِ الإسلامية، وللتباينِ الواضحِ بين الثقافةِ الغربيةِ وما تتضَّمنُهُ من معانٍ تتعلَّقُ بوجهةِ النظرِ في الحياة، وبين الثقافةِ الإسلاميةِ وما تتضمَّنُهُ من معانٍ تتعلَّق بطريقةِ الحياة، فأدى ذلك إلى إبعادِ هؤلاء عن الإسلام. وإدنائهم من الأفكارِ الغربية، بشكلٍ مضطربٍ، فعجزُوا عن فهم أفكار الغرب، مع ابتعادهم عن الإسلام، فكان لذلك أثر كبير في إهمال الاختراعات والعلوم والصناعات، وأثر كبير في سوء فهم الإسلام، أدى كل ذلك إلى تحويل الأمة إلى هذه المجموعة المتناقضة في الأفكار، وإلى عدم استطاعة الدولة أن تجزم في فكرٍ معين، كما أدى إلى إعراضِ الأمةِ عن الأخذ بوسائلِ الرقيّ المادي من العلومِ والاختراعاتِ والصناعاتِ، فضعفتْ ضَعْفاً ظاهراً حتى أصبحت غيرَ قادرةٍ على الوقوفِ، وعاجزةً عن حمايةِ نفسها، فكان من جرّاء هذا الضعف أن أَخَذَ الغربُ يَقْتَطِعُ أجزاءَ الدولة الإسلامية جزءاً جزءاً وهي عاجزةٌ مستسلمةٌ.

وهذه روسيا في عهد كاترين سنة ١٧٦٢ ـ ١٧٩٦م حاربت العثمانيينَ وتغلّبت عليهم واقتطعت بعضَ أراضيهم، وأخذت منهم مدينة آزوف وشبه جزيرةِ القرمِ، واستولت على جميع الحوض الشمالي للبحر الأسود، وأنشأت مدينة سباستبول قاعدة لها في شبهِ جزيرةِ القرم، كما أنشأت ميناء أوديسا التجاري على البحر الأسود، وأصبحت روسيا عاملاً هاماً في سياسةِ الدولة العثمانيةِ الخارجيةِ، وصارت صاحبةَ السيادةِ في الإمارات الرومانية واعتبرت نَفْسَها حاميةَ المسيحيّةِ في الدولةِ العثمانية.

ثم اقتطعت التركستان، ثم أكملت احتلالها للقفقاس جميعِهِ. ولم يقتصر الأمر على روسيا وحدها، بل شمل ذلك بقيةَ الدولِ الغربيةِ ففي أول تموز سنة ١٧٩٨م هاجم نابليون مصر واستولى عليها. وفي شباط سنة ١٧٩٩م هاجم الجزء الجنوبي من بلادِ الشام واستولى على غزة والرملة ويافا، ووقف على حصون عكا، إلا أن حملتَهُ هذَهِ لم توفق، فرجع إلى مصرَ ثم إلى فرنسا وفشلت الحملة سنة ١٨٠١م. ومع فشلِ هذه الحملةِ فقد أثرت في كيانِ الدولة العثمانية وكانت هزة عنيفة لها، وتتابعت سائر الدول تهاجم العالمَ الإسلامي وتستولي على أَجْزَائِه، فقد احتل الفرنسيون سنة ١٨٣٠م الجزائر، وعملوا حتى احتلوا تونس سنة ١٨٨١م ثم احتلّوا مراكش سنة ١٩١٢م. كما احتلت إيطاليا ليبيا سنة ١٩١١ فتم بذلك اقتطاعُ شمال إفريقيا. كما احتلت بريطانيا عدن سنة ١٨٣٩ وبسطت حمايتها على لحج والمحميات التسع من حدود اليمنِ الجنوبية إلى شرق الجزيرة. وكان الإنكليزُ قد استولَوْا على الهندِ قبلَ ذلكَ التاريخ بمدةٍ طويلةٍ، وانتزعوا باستعمارهم لها سيادةَ المسلمين، وأخذوا يعملون على إضعافِ موقفِ المسلمين فيها بوجه عام. ثم في سنة ١٨٨٢ استولت بريطانيا على مصر، وفي سنة ١٨٩٨ استولت على السودان. كما كانت هولندا تسيطر على جزر الهند الشرقية، وحصرت أفغانستان تحت الضغط الإنكليزي والروسي، كما حصرت إيران، واشتدت حملةُ الغربيين في كلِّ مكانٍ على العالمِ الإسلامي. حتى شعر جميعُهُ بتعرّضِهِ للسقوط نهائياً تحت نيرِ الغربِ، وشعر أن الحملةَ الصليبية

تجددت تحرز الانتصار تلوَ الانتصارِ، وصار يتشبثُ بأعمال لوقفِ هذا الزحفِ الغربي عند حدِّهِ، أو للتخفيف من ثقلِ كابوسِهِ. ثم حدثَتْ حركاتٌ من المقاومةِ للغربيين في أكثر من مكانٍ، فنشبت ثورة في الجزائر، وهب المسلمون في الصين، وقام المهديون في السودان. واشتعلت الثورة السنوسية فكان كل ذلك دليلاً على الحيوية الكامنة في العالم الإسلامي رغم ركوده وضعفه، إلا أن هذه المحاولات كلَّها أخفقت نهائياً، وأخذ الغرب يعمل للقضاء على الدولة العثمانية باعتبارها الدولةَ الإسلاميةَ التي تمثل المسلمين، فقد أقام في داخلها الحركات القومية، إذ أخذت الدول الأجنبية تحرض شعوب البلقان على الثورة منذ سنة ١٨٠٤م وتمدهم لهذه الثورات، حتى انتهت ثوراتهم بالاستقلال سنة ١٨٧٨م، كما حرضت اليونان على الثورة منذ سنة ١٨٢٠م حتى انتهت ثورتهم بسبب تدخل الأجنبي باستقلال اليونان عن تركيا سنة ١٨٣٠م حتى تقلص ظلُّ الدولة العثمانية عن البلقان وعن كريت وقبرص وأكثر جزرِ البحرِ الأبيضِ المتوسط، فأجلوا الكثيرين منهم عن ديارهم ولجأوا إلى بلاد العرب بوصفها بلاداً إسلامية، وما هؤلاء الجركس وأمثالهم إلا أبناء أولئك الأبطال من المسلمين الذين فرّوا بدينهمْ إلى ديارِ الإسلام. ولم يقتصرِ الأمرُ على ذلكَ، بل قام الغربيون بوسائِلِهم الخفية بتشجيع الحركاتِ الانفصالية عند المسلمين أنفسهم في داخل كيان الدولة بين الترك والعرب فشجعوا الحركات القومية وساعدوا على قيام الأحزاب السياسية التركية والعربية، كحزب تركيا الفتاة، وحزب الاتحادَ والترقي، وكحزب الاستقلال العربي، وحزب العهد، الخ...

مما جعل كيان الدولة داخلياً في اضطراب واهتزاز، فأخذ يميلُ تحتَ هذهِ الأحداث الداخليةِ مع الغزواتِ الخارجية، وما إن جاءتِ الحربُ العالميةُ الأولى حتى وجد الغرب الفرصةَ مواتيةً لغزوِ العالمِ الإسلامي والاستيلاء على ما تبقى من بلاده. فدخلت الدولة العثمانية الحربَ العالميةَ الأولى التي انتهت بانتصارِ الحلفاءِ وهزيمتها. فتقاسم الغربيون جميعَ العالمِ الإسلامي غنيمة لهم، ولم تبق منها إلا بلادُ الترك التي صار يطلقُ عليها اسم تركيا وبقيت تحت رحمتهم منذ

انتهاء الحرب سنة ١٩١٨ حتى سنة ١٩٢١ حيث استطاعت الاستقلال بعد تأمينها للحلفاء القضاءَ على الخلافةِ وعلى دولةِ الإسلامِ على يدِ مصطفى كمال.

والظاهرُ من تتبعِ خطواتِ مصطفى كمال أن موافقة الحلفاء على طردِ اليونانيين من تريس وجلائهم هم أنفسهم عن القسطنطينية وتركيا بأسرها كانت مقابل أن يقضي مصطفى كمال على الحكم الإسلامي، ولذلك تجده حين ناقشته الجمعية الوطنية في أمر تركيا بعد الانتصاراتِ التي أحرزها، خاطبها بقوله: (أنا لست مؤمناً بعصبةٍ من الدول الإسلاميةِ، ولا حتى بعصبةِ من الشعوبِ العثمانيةِ، ولكل منا أن يعتنق الرأيَ الذي يراه. أما الحكومةُ فينبغي أن تلتزم سياسيةً ثابتةً مرسومةً مبنيّةً على الحقائقِ لها هدفٌ واحد فقط، أن تحمي حياةَ الوطنِ واستقلالَهُ داخلَ نطاق حدودِهِ الطبيعيةِ، فلا العاطفةُ، ولا الأوهامُ ينبغي أن تؤثّر في سياستِنا وسحقاً للأحلامِ والخيالات لقد كلفتنا غالياً في الماضي).

وهكذا أعلن أنه إنما يريد استقلالَ تركيا بوصفِها شعباً تركيّاً، لا أمةً إسلاميةً.

بَعْث القوميّات عَن طريق الغزو التبشيريّ

أَخَذَتْ أوروبا تَغْزُو العالمَ الإسلامي غزواً استعمارياً عن طريق التبشيرِ باسمِ العلمِ والإنسانيةِ، ورصدت لذلك الميزانياتِ الضخمةَ. وذلك لتمكين دوائر الاستخباراتِ السياسية، ودوائرِ الاستعمارِ الثقافي، وبهذا فتح باب العالم الإسلامي على مصراعيه، وانتشرت الجمعيات التبشيرية في كثيرٍ من البلدان الإسلامية. وكان معظمها جمعيات إنكليزية وفرنسية وأمريكية. فتغلغل النفوذ البريطاني والفرنسي عن طريقها، وأصبحت هذه الجمعيات مع الزمن هي الموجهة للحركات القومية، وأصبحت هي المسيطرة على توجيه المتعلمينَ من المسلمين، أو توجيه القوميةِ العربية والقومية التركية لغرضين رئيسيين: الأول فصل العرب عن الدولةِ العثمانيةِ المسلمة للإجهازِ عليها، وأطلقوا عليها اسم (تركيا) لإثارةِ النعرةِ العنصرية.

الثاني: إبعاد المسلمين عن الرابطة الحقيقية التي لم يكونوا يعرفون سواها وهي رابطة الإسلام.

وقد انْتَهَوْا من الغرضِ الأول، وبقي الثاني قائماً. ولذلك سيظل التوجيهُ إلى القوميةِ عند الترك والعرب والفرس والأكراد وغيرهم هو الإسفين الذي يفرق وحدة المسلمين، ويعميهم عن مبدئهم الإسلامي. وقد مرت هذهِ الجمعياتُ التبشيريةُ بأدوار عديدة، وكان أثرها بليغاً في العالم الإسلامي، ومن نتائجه ما نعانيه اليوم من ضعف وانحطاط، لأنها كانت اللبنة الأولى التي وضعت في السد الذي أقامه الاستعمار بيننا وبين النهوض، والذي حملهم على إنشاء هذه الجمعيات التبشيرية ما عانوه في الحروب الصليبية من صلابة المسلمين وصبرهم على الجهاد، وذلك أن الغربيين حين لاقوا المسلمين في ساحة القتال، كانوا يعتمدون على أمرين حسب رأيهم:

أولهما: اعتمادهم على النصارى الذين كانوا يسكنون العالمَ الإسلاميَّ إذ كان في البلادِ الإسلاميةِ نصارى كثيرون، وخاصة في بلادِ الشام. وكان هؤلاء النصارى ممن يتمسكونَ بدينِهِمْ، فكانوا يعتبرونهم إخواناً في الدين وظنوا أنهم سيكيدون للمسلمينَ. وسيكونون عوناً لهم عليهم، بحجة أنهم أثاروا حربَهم هذه حرباً دينية.

ثانيهما: كانوا يعتمدون على كثرةِ عددِهِمْ، وعظم قوتهم، على حين كان المسلمونَ متقاطعين متدابرين، قد بدأ الانحلال يدب في كيانهم فظنوا أنهم إذا هزموهم أول هزيمة أخضعوهم إلى الأبد، وسهل القضاءُ عليهم، ولكن خاب فألهم ولم يصدقْ حدسُهُمْ. وكم كانت دهشتُهم عظيمةً حين رأوا في أثناءِ الحروبِ أن النصارى العربَ وقفوا بجانبِ المسلمينَ، وحاربوا معهم، ولم تؤثر فيهم الدعايات، لأنهم كانوا يعيشون معهم، ويطبق عليهم نظامٌ واحدٌ، لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، يأكل المسلمون من طعامِهِمْ، ويخوضون معتركَ الحياةِ معاً، فالإسلامُ ضمن لهم جميعَ حقوقهم، وسار على العملِ بذلك الخلفاءُ والحكامُ، وقد قال الفقهاء: «يجب إخلاص النصح لهم في جميع أمورهم،

ودفع من تعرض لإيذائهم، وصون أموالهم وعيالهم وأعراضهم وجميع حقوقهم ومصالحهم، وأن يفعل معهم كلَّ ما يحسن بكريمِ الأخلاق أن يفعلهُ». وهذا كلُّهُ جعل النصارى يدافعون طبيعياً مع المسلمين.

وكانت دهشةُ الصليبيين أعظمَ حين رَأَوْا أن الأمرَ الثاني لم يحققْ ظنّهم. ثم إنهم استولوا على بلادِ الشام وهزموا المسلمين شر هزيمة، واستعملوا أشد الفظائع، وكانوا أول من ابتدع عملية إجلاء المسلمين عن ديارهم. وساروا على ذلك أيضاً في جميعِ حروبهم مع المسلمين. وظلت هذهِ طريقَتَهُمْ حتى الآن، كما حصلَ في فلسطين، وكانوا يظنون أن الأمرَ قد استتبّ لهم، وأنه لن تقومَ للمسلمينَ قائمةٌ. ولكن المسلمين ظلوا مصممين على إخراجهم من بلادهم، وبالرغم من مكثهم مدة تقرب من قرنين، أقاموا فيها ممالك وإمارات في بلاد الشام، فإن المسلمين استطاعوا في النهايةِ أن يتغلّبوا عليهم ويطردوهم من ديارهم.

وقد بحثوا عن السرِّ في ذلك كله فوجدوه في الإسلام، لأن عقيدته هي منشأ هذه القوة العظيمة في المسلمين، وأحكامه بالنسبة لغير المسلمين ضمنت لهم حقوقهم، فنتج هذا التماسك بين الرعية، ولذلك فكروا بطريقة يغزون بها العالم الإسلامي، فوجدوا أن خيرَ طريقٍ هو سلوكُ الغزوِ الثقافي عن طريقِ التبشير ليكسبوا النصارى إلى جانبهم، وليثيروا شكوك المسلمين في دينهم، ويزعزعوا عقيدتَهُمْ.

ونفذوا ذلك بالفعلِ، فأسسوا في أواخر القرن السادس عشر مركزاً كبيراً للتبشير في مالطة، وجعلوها قاعدة هجومهِم التبشيري على العالم الإسلامي إذ منها كانت ترسل قواتُ التبشير، فإنهم بعدَ أن استقر بهم المقامُ ومكثوا مدّة، شعروا بضرورةِ مدِّ نشاطِهِمْ، فانتقلوا لبلادِ الشام سنة ١٦٢٥م، وحاولوا إيجاد الحركات التبشيرية، غير أن نشاطهم كان محدوداً جداً، لم يتعدَّ تأسيس بعض المدارس الصغيرة، ونشر بعض الكتب الدينية. وعانوا مشقات كبيرة من اضطهاد، وإعراض، ومحاربة من الجميع. إلا أنهم ثبتوا حتى سنة ١٧٧٣م، حيث ألغيتِ الجمعياتُ التبشيريةُ لليسوعيين، وأغلقتْ مؤسساتهُم ما عدا بعض

الجمعياتِ التبشيرية الضعيفة كجمعيةِ المبشرين العازاريين. وبالرغم من وجودها انقطع أثرُ المبشرين والتبشير، ولم يعد لهم وجودٌ إلا في مالطة حتى سنة ١٨٢٠م، حيث أسس أولُ مركزٍ للتبشير في بيروت، وبدأ نشاطُهُمْ فيها فلاقَوْا صعوباتٍ كثيرةً، وبالرغم من هذه الصعوباتِ استمروا في عملهم. وكانت عنايتهم الأولى منصرفةً إلى التبشيرِ الديني والثقافة الدينية، وعنايتهم بالتعليم ضعيفة، وفي سنة ١٨٣٤م انتشرتِ البعثاتُ التبشيرية في سائر بلادِ الشام، ففتحت كلّية في قرية عينتورة في لبنان، ونقلت الإرساليةُ الأميركيةُ مطبعتها من مالطة إلى بيروت، لتقوم بطبع الكتب ونشرها. ونشط المبشر الأمريكي المشهور (إيلي سميث) نشاطاً ظاهراً، وفتح هو وزوجته مدرسة للإناث، واتسع المجال أمامه، وكان قيام إبراهيم باشا بتطبيق برنامج للتعليم الابتدائي في سوريا ـ مستوحى من برنامجِ التعليمِ الموجودِ في مصر، المأخوذِ عن برامجِ التعليمِ في فرنسا ـ فرصة لهؤلاء المبشرين، فاغتنموها وساهموا في الحركة التعليميةِ من وجهةِ النظر التبشيريةِ، ثم شملت حركةَ الطباعة. وبذلك نشطَت الحركة التبشيرية، وشاركت في الحركة التعليمية مشاركة ظاهرة. وقد استطاعوا بنشاطِهِم هذا أن يوغروا الصدورَ بين الرعايا باسم الحرية الدينية. وأوجدوا بين المسلمين والنصارى نشاطاً دينياً يتّصل بالعقيدة. وحين انسحب إبراهيم باشا سنة ١٨٤٠م من بلاد الشام انتشر القلقُ والفوضى والاضطرابُ فيها، وانقسم الناسُ على أنفسِهِمْ واغتنم الموفدون الأجانبُ فرصة ضَعْفِ نفوذ الدولةِ العثمانيةِ في البلادِ وأخذوا يُشْعِلونَ نارَ الفتنةِ وما مرَّ عام واحد وحلت سنة ١٨٤١م حتى وقعت اضطراباتٌ خطيرةٌ في جبل لبنان بين النصارى والدروز استفحل شرها، حتى اضطرت الدولة العثمانية بتأثير ضغط الدولِ الأجنبية أن تضع للبنان نظاماً جديداً تقسمه فيه إلى قسمين: يسود النصارى في قسم منه، ويسود الدروز في القسم الآخر، وتعين حاكماً للقسمين: وأرادت بذلك أن تتفادى الاحتكاكَ بين الطائفتين. غير أن هذا النظام لم ينجح، لأنه لم يكن طبيعياً. وقد تدخلت كل من إنجلترا وفرنسا في هذا الخلاف، وكانتا تشعلان نار الفتنة كلما حاول القائمون

على الأمر إخمادها. وأخذ الإنكليز والفرنسيون يتخذون هذا الاحتكاكَ بين الطوائف ذريعةً للتدخلِ في شؤونِ بلادِ الشام.

في شهر تموز سنة ١٨٦٠م هبت موجة شديدة من البغضاء بين المسلمين والنصارى أدت إلى مذابح كبيرة. وقد صاحبَ تلك المذابحَ شيءٌ من التخريبِ والتدميرِ والاضطراب، مما اضطر الدولة أن توقف الفتنة بالقوةِ. وبالرغم من أن الاضطراباتِ خمدت وكادت تنتهي، إلا أن الدولَ الغربيةَ رأت أن لا تضيع هذه الفرصة التي تتيح لها التدخلَ، فأرسلت البوارجَ الحربية. وفي شهر آب سنة ١٨٦٠ أرسلت فرنسا حملة برية من الجيش الفرنسي، نزلت في بيروت، وأخذت تعمل لإخماد الثورة، كما أنهم خلقوا فتنةً في سوريا، لتكون باباً لتدخلهم، فتدخلوا وأجبروا الدولة العثمانية، على أن تخضع لوضع نظام خاص لسوريا، يقسمها إلى ولايتين، وأن تمنح لبنانَ امتيازاتٍ خاصةً، ففصلت لبنانَ عن سائرِ أجزاءِ البلادِ الشامية ومنحته استقلالاً ذاتياً، يتمتّعُ فيه بنِظام محليّ للإدارةِ، على رأسهِ حاكمٌ مسيحيٌّ، ويعاونه مجلسٌ إداري يمثل السكّان. وفي هذه الأثناء اتخذت أعمالُ التبشيرِ مظهراً آخرَ لم يكن موجوداً من قبلُ، فلم يكتفوا بحركةِ المدارسِ ودورِ التبشيرِ والمطابعِ والمستوصفات بل تعدَّوْا ذلك إلى تأسيس الجمعيات، ففي سنة ١٨٤٢م تشكلت لجنة لتأسيس جمعية علمية تحت رعاية الإرسالية الأمريكية وفق برنامجها. وقد سارت هذه اللجنة في طريقها مدة خمس سنوات، حتى تمكنت في سنة ١٨٤٧م من تأسيسِ جمعيةٍ سمّتها (جمعية الفنون والعلوم) وكان أعضاؤها ناصيف اليازجي، وبطرس البستاني من لبنان، إيلي سميث وكورنيليوس فان ديك من الأمريكان، والكولونيل تشرشل من الإنكليز، وبالرغم من نشاط رجالِ هذهِ الجمعيةِ وبذلِ جهودهم الجبارةِ فيها، فإنه لم ينتسب لها خلالَ عامين سوى خمسين عضواً عاملاً من جميعِ بلاد الشام، كلّهم نصارى، وأكثرهم من سكان بيروت، ولم يدخل في الجمعيةِ من المسلمين أي عضو مطلقاً. وماتت الجمعية بعد خمس سنوات من تأسيسها، دون أن تترك إلا أثراً واحداً، هو الرغبةُ عند المبشرين في تأسيسِ الجمعيات. ولذلك أسست

جمعية أخرى سنة ١٨٥٠م باسم (الجمعية الشرقية) أسسها اليسوعيون تحت رعاية الأب اليسوعي الفرنسي (هنري دوبرونير) وسارت على منهاج جمعية العلوم والفنون، وماتت بعد موت الجمعية الأولى بقليل. ثم تأسست عدةُ جمعيات كانت كلها تصاب بالإخفاق التام. حتى تشكلت سنة ١٨٥٧م جمعية على أسلوب جديد، روعي فيها أن لا يدخلها أحدٌ من الأجانب مطلقاً، فقد كان مؤسسوها كلهم من العرب. وبذلك أتيح لها أن توفق إلى أن تضم بين أعضائها بعض المسلمين أخذتهم بوصفِهِمْ عرباً. وتأسستْ باسم (الجمعية العلمية السورية) واستطاعت بفضلِ نشاطِها وظهورِها بالمظهرِ العربي، وعدمِ وجودِ أيِّ عضوٍ فيها من الغربيين، أن تؤثر في الناسِ، حتى انتسب إليها عددٌ كَبيرٌ بلغ مئةً وخمسين عضواً. وكان بين أعضاء إدارتها شخصياتٌ بارزة من العرب، منهم محمد أرسلان من الدروزِ، وحسين بيهم من المسلمين، وانضم إليها كذلك من كل طائفةٍ من نصارى العرب. ومن أشهرهم إبراهيم اليازجي وابن بطرس البستاني. وهذه الجمعيةُ عاشت مدةً أطولَ من الجمعياتِ التي سبقتها. وكان من برنامجها التوفيقُ بين الطوائفِ. وبعثُ القومية العربية في النفوس.

ثم في سنة ١٨٧٥م تألفت في بيروت الجمعية السرية، وأخذت هذه الجمعية تركز نفسها على فكرة سياسية، فأخذت تبعث فكرة القومية العربية. والذين قاموا بتأسيسها هم خمسة شبان من الذين تلقوا العلم في الكلية البروتستانتية في بيروت، وبعدَ مدةٍ استطاعوا أن يضموا إليهم عدداً قليلاً، وبدأت تدعو هذه الجمعية عن طريق المنشورات وغيرها إلى استقلالِ العرب السياسي، وخاصة في سوريا ولبنان. وإلى القوميةِ العربيةِ، وتثير العداء للدولةِ العثمانية وتسميها (التركية) وتعمل على فصلِ الدين عن الدولةِ وجعلِ القومية العربية هي الأساس. والذي يجزم به من تتبع تاريخ هذه الحركات أن الغربيين همُ الذين أنشأوها، وأنهم كانوا يراقبونَها، ويُشْرِفُونَ عليها، ويهتمون بها، ويكتبون تقاريرَهُمْ عنها. ما كتبه قنصل بريطانيا في بيروت بتاريخ ٢٨ تموز سنة ١٨٨٠م برقية بعثها إلى حكومته، ونصها: (ظهرت نشرات ثورية يشتبه أن يكون مدحت

مصدراً لها، مع ذلك يسود الهدوء. التفاصيل بالبريد). وكانت هذه البرقيةُ إثر توزيع الجمعية المذكورة منشورات لها في الشوارع ولصقها على الجدران في بيروت. وقد تبعت هذه البرقيةَ عدةُ رسائلَ من القناصل البريطانيين في بيروت ودمشق. وكانت هذه الرسائلُ ترفق بنسخٍ من النشرات التي كانت توزعها الجمعية. وكانت بمثابةِ تقاريرَ عن هذه الحركةِ التي ولدت في الكلية البروتستانتية، وأخذت تعمل في بلاد الشام.

وكان العمل بارزاً في بلاد الشام وإن كان موجوداً في جهة أخرى من البلاد العربية، يدل على ذلك أن المعتمد البريطاني في جدة كتب إلى حكومته سنة ١٨٨٢م كتاباً عن الحركةِ العربية جاء فيه: (إلا أنه قد وصل إلى علمي أن بعض الأذهان حتى في مكة نفسها، أخذت تتحرك بفكرة الحرية. ويلوح لي بعد الذي سمعته من تلميحٍ، أن هنالك خطة مرسومة، ترمي إلى توحيد نجدٍ مع بلادِ ما بين النهرين أي جنوبَ العراقِ وتنصيب منصور باشا عليها، وتوحيد عسير مع اليمن وتنصيب علي بن عابد عليها) ولم يقتصرِ الاهتمامُ بها على إنكلترا، بل إن فرنسا كذلك كان مهتمة إلى حد بعيد، ففي سنة ١٨٨٢م كتب أحد الفرنسيين الذين كانوا في بيروت ما يدل على مبلغِ اهتمامِ فرنسا فقد قال: (إن روح الاستقلال منتشرةٌ انتشاراً كبيراً. وقد رأيتَ شبابَ المسلمين خلال إقامتي في بيروت منهمكين بتشكيل الجمعيات العاملة على تأسيسِ المدارسِ والمستشفيات والنهوض بالبلاد، ومما يلفت النظرَ في هذهِ الحركةِ أنها محررةٌ من أيِّ أثر للطائفية، فإن هذه الجمعيةَ تستهدفُ قَبولَ النصارى بين أعضائها، والاعتمادَ على معاونتِهِمْ في العمل القومي، وكتب أحد الفرنسيين من بغداد: «لقد كان يواجهني في كلِّ مكان، وبنفس النسبة، ذلك الشعور العام المستقر «كراهية الترك» ويلوح في الأفقِ البعيدِ طيفُ حركةٍ عربية ولدت حديثاً وسيقومُ هذا الشعب الذي كان مغلوباً على أمْرِهِ حتى الآن بالمطالبةِ عما قريب بمركزه الطبيعي في عالم الإسلام، وفي توجيه مصيرِ هذا العالم».

ولم يقتصر أمر الاهتمام بالغزوِ التبشيريّ باسم الدين والعلم على أمريكا

وفرنسا وبريطانيا، بل شمل روسيا القيصرية، فقد أرسلتْ بعثاتِ تبشيريةً، كما أمَّت بلاد الشام بعثة بروسية (ألمانية) مؤلفة من راهبات (كابزرودت) ساهمت مع باقي البعثات. وبالرغم من تباين وجهات النظر السياسية بين البعثات التبشيرية، بالنسبةِ لمنهجها السياسيّ، باعتبارِ مصالحهم الدولية، فقد كانت متفقةً في الغاية وهي بعثُ الثقافةِ الغربيةِ في الشرقِ، وتشكيك المسلمين في دينهم، وحملهم على الامتعاض منه، وعلى احتقار تاريخهم، وتمجيد الغرب وحضارته. كل ذلك مع بغض شديد للإسلام والمسلمين، واحتقارهم واعتبارهم برابرةً متأخرِين، كما هو رأيُ كلِّ أوروبي وقد وصلوا إلى نتائجَ كانت هي السببَ بما نراه من تركيزِ الاستعمارِ الثقافي والاقتصادي والسياسي في البلاد.

وإليكم ما شهد به بعضُ العلماءِ الأوروبيين أنفسهِمْ:

يقولُ العالمُ الفرنسيُّ الكونت هنري دكاستري في كتابه (الإسلام) سنة ١٨٩٦م ما نصه: (لست أدري ما الذي يقولُهُ المسلمون لو علموا أقاصيصَ القرونِ الوسطى، وفهموا ما كان يأتي في أغاني المغنين المسيحيينَ، فجميعُ أغانينا حتى التي ظهرت قبلَ القرنِ الثاني عشر ميلادي صادرة عن فكر واحد، كان السبب في الحروب الصليبية. وكلّها محشوة بالحقدِ على المسلمينَ للجهلِ الكلي بديانتهم، وقد نتج عن تلك الأناشيد تثبيت هاتيك القصص في العقولِ ضد ذلك الدين، ورسوخ تلك الأغلاط في الأذهان. ولا يزالُ بعضها راسخاً إلى هذهِ الأيام. فكلُّ منشد كان يَعُدّ المسلمين مشركين غير مؤمنين وعبدة أوثان مارقين).

ويقول الأستاذ ليبولد فايس في كتابه «الإسلام على مفترق»: (إن النهضةَ أو إحياءَ العلوم والفنون الأوروبية باستمدادِها الواسع من المصادرِ الإسلاميةِ والعربيةِ على الأخصّ كانت تعزى في الأكثر إلى الاتصال المادي بين الشرق والغربِ، لقد استفادت أوروبا أكثرَ مما استفاد العالمُ الإسلامي، ولكنها لم تعترف بهذا الجميلِ، وذلك بأن تنتقص من بغضائها للإسلام، بل كان الأمرُ على العكس، فإن تلك البغضاءَ قد نمت مع تقدمِ الزمن، ثم استحالت عادةً، ولقد كانتْ هذه البغضاءُ تغمر الشعورَ الشعبي كلما ذكرت كلمة (مسلم)، ولقد دخلت في الأمثالِ

السائرةِ عندهم حتى نزلت في قلبِ كل أوروبي رجلاً كان أمْ امرأة. وأغربُ من هذا كلِّهِ أنها ظلّتْ حيّةً بعد جميعِ أدوارِ التبدلِ الثقافيّ، ثم جاء عهدُ الإصلاحِ الديني حينما انقسمت أوروبا شيعاً، ووقفت كل شيعةٍ مدجّجةً بسلاحها في وجهِ كلِّ شيعة أخرى. ولكن العداءَ للإسلام كان عاماً فيها كلها. وبعدئذٍ جاء زمنٌ أخذ الشعورُ الديني فيه يخبو، ولكن العداءَ للإسلام استمر، وإن من أبرزِ الحقائقِ على ذلك أن الفيلسوفَ والشاعرَ الفرنسي فولتير، وهو من ألدِّ أعداءِ النصرانية وكنيستها في القرن الثامن عشر، كان في الوقتِ نفسه مبغضاً مغالياً للإسلام ولرسولِ الإسلام، وبعد بضعةِ عقود جاء زمن أخذ علماءُ الغربِ يدرسون الثقافات الأجنبية ويواجهونها بشيءٍ من العطف. أما فيما يتعلق بالإسلام فإن الاحتقارَ التقليديّ أخذ يتسلل في شكل تحزب غير معقول إلى بحوثهم العلمية، وبقي هذا الخليج الذي حفره التاريخ بين أوروبا والعالم الإسلامي غير معقود فوقه بجسر، ثم أصبح احتقار الإسلام جزءاً أساسياً في التفكير الأوروبي.

ويقول فايس أيضاً: «والواقع أن المستشرقين الأولين في الأعصر الحديثة كانوا مبشرين نصارى، يعملون في البلاد الإسلامية، وكانت الصورةُ المشوهة التي اصطنعوها من تعاليم الإسلام وتاريخِهِ مدبرةً على أساسٍ يضمنُ التأثيرَ في موقفِ الأوروبيين من الوثَنيين ـ يعني المسلمين ـ غَيْرَ أنَّ هذا الالتواءَ العقليَّ قد استمر، مع أن علومَ الاستشراقِ تحررت من نفوذِ التبشيرِ ولم يبقَ لعلوم الاستشراقِ هذه عذر من حميّةٍ دينيّة جاهليةٍ تسيء توجيهها. أما تحاملُ المستشرقين على الإسلام فغريزة موروثة تقوم على المؤثراتِ التي خلقتها الحروب الصليبية».

هذا العداءُ الموروثُ لا يزال هو الذي يؤجّجُ نارَ الحقدِ في نفوسِ الغربيين على المسلمينَ، ولا يخفى على أحدٍ الدعم والتأييد التام لإسرائيلَ منذ زرعِها من قبل بريطانيا في فلسطينَ حتى نشأتها التي أحرزت التأييد العالمي على أشلاء مئات ألوف المسلمين وبؤسهم. وأخيراً ما حصل في الخامس من حزيران سنة

١٩٦٧ من دعم وتأييد حكومات وشعوب أوروبا بأسرها، لا حباً بإسرائيل وباليهود، بل كرهاً للإسلام والمسلمين.

وإنك لَتَجِدُ الغربي يبحث المجوسية والهندوكية والشيوعية فلا تجد في بحثه أي تعصبٍ أو بغضاء، في حين أنك تجدُهُ حين يبحثُ الإسلامَ تظهرُ عليه علاماتُ الحقدِ والكراهيةِ، بعكس النصارى العرب، فإنهم أقبلوا على الإسلامِ يدرسونه دراسةً عميقةً، وعلى اللغةِ العربيةِ يجتهدون فيها.

نتائج الغزو التبشيريّ

كانت هذهِ الغزواتُ التبشيريةُ هي الطلائع التي مهدت الطريقَ للاستعمارِ الأوروبي ليفتح العالم الإسلامي فتحاً سياسياً بعد أن فتحه فتحاً ثقافياً، فالاستعمارُ في مدارسِهِ قبلَ الاحتلالِ وبعدَهُ قد وضع بنفسه مناهجَ التعليمِ والثقافةِ على أساس فلسفته وحضارته. ثم جعل الشخصية الغربية الأساس الذي تنتزعُ منه الثقافةُ، كما جعل تاريخهُ ونهضتَهُ وبيئتَهُ المصدَر الأصليّ لما نحشو به عقولَنا. ولم يكتفِ بذلك، بل تدخل في تفصيلات المناهجِ حتى لا تخرج جزئية من جزئياتها عن فلسفته وحضارته. وكان ذلك عاماً حتى في دروسِ الدينِ الإسلامي والتاريخ، فإن مناهجهما بنيت على الأساسِ الغربي، فالدينُ الإسلامي يعلمُ في المدارس الإسلاميةِ مادةً روحيةً أخلاقيةً، كما هو مفهومُ الغرب عن الدينِ، فحياةُ الرسول ﷺ تدرس لأبنائِنا منقطعةَ الصلةِ عن النبوةِ والرسالةِ، وتدرس كما تدرّس حياةُ بسمارك ونابليون مثلاً، ولا تثير في نفوسِهِمْ أية مشاعرَ أو أفكار. ومادة العباداتِ والأخلاقِ، تعطى من وجهة النظر النفعيةِ، والتاريخُ الإسلاميُّ تلصق به المثالبُ التي يخترعُها سوءُ القصد، وسوء الفهم، ويوضعُ بإطارٍ أسودَ تحتَ اسمِ النزاهةِ التاريخيةِ والبحث العلميّ. ونبت من غرس المدارس التبشيرية نابتة من المسلمين المثقفين تعلم التاريخ وتؤلّف فيه على الأسلوب والمنهج التبشيري. وبذلك صار أكثر المثقفين أبناء الثقافةِ الغربيةِ وتلاميذها. وصار المسلمون يستمرئونَ هذه الثقافةَ ويتعشقونها ويتجهون في الحياةِ طبق مفاهيمها،

حتى صار الكثيرون منهم يستنكرون الثقافةَ الإسلاميةَ إذا تناقضت مع الثقافةِ الغربيةِ، وصاروا يعتقدون أن الإسلام والثقافةَ الإسلاميةَ هي سببُ تأخرِهِمْ كما أوحي إليهم.

وبهذا نجحت الحملاتُ التبشيريةُ نجاحاً منقطع النظير حين ضمت إليها الفئة المثقفة من المسلمين وجعلتها في صفوفها تحاربُ الإسلامَ وثقافَتَهُ.

وقد تجاوز الحالُ أمرَ المثقفين في المدارسِ الأجنبيةِ إلى أولئك الذين يحملونَ الثقافةَ الإسلاميةَ. فقد هالهم أن يهاجِمَهُمُ الاستعمارُ الغربيُّ في الطعنِ على دينِهِمْ فصاروا يردون هذا الطعن مستعملين كل ما تصل إليه أيديهم سواء أكان هذا الردُّ صحيحاً أم فاسداً، وسواء أكان ما يطعن به الأجنبي إسلامهم صحيحاً ، أم مكذوباً عليه، وكانوا في ردِّهِم قد سلموا بجعل الإسلام متهماً ثم أوَّلوا نصوصَهُ بما يتفقُ مع مفاهيم الغربِ، وهكذا صاروا يردون الهجماتِ رداً مضطرباً كان مساعداً للغزوِ التبشيري أكثرَ مما كان راداً له. والأنكى من ذلك أن الحضارةَ الغربيةَ المناقضةَ لحضارتِهِمْ صارت من مفاهيمهم التي يتقبلونها وينسبونها زوراً وبهتاناً للإسلام، وغلب على الكثيرين منهم أن يقولوا إن الغرب أخذ حضارتَهُ عن الإسلام، وصاروا يؤوّلون أحكامَ الإسلام وَفْقَ هذهِ الحضارةِ مع التناقضِ المطلقِ الذي بين الإسلام وبين الحضارةِ الغربيةِ، هذا بالنسبة لجمهورِ الشعبِ وللمثقفين ثقافةً إسلامية وأجنبية.

أما بالنسبة لرجالِ السياسةِ فإن البلاءَ أعمُّ، والمصيبةَ أكبرُ، إذ إن هؤلاءِ الساسةَ منذ أن جمعهم الاستعمارُ، وأغراهم بالقيامِ ضد الدولة العثمانية ومنّاهم ووعدهم ـ وما يعدهم الشيطان إلا غروراً ـ فإنهم منذ ذلك الحين يسايرون الأجنبيّ ويسيرون وفق ما يرسمُ لهم من خططٍ، ففي أيام الدولةِ العثمانية، انحازوا إلى الأجنبيّ، وظاهروه على دولتهم، وهو أمرٌ لا يجيزُهُ الإسلامُ ولكنهم فعلوه، وإنهم في ذلك الوقتِ بدل أن يحاربوا الفئة الحاكمةَ لإصلاحِ الدولةِ، ساروا مع عدوّها وعدوّهِم، حتى كانت النتائجُ المريرة في استيلاء المستعمرِ على

بلادهم. ثم صاروا بدل أن يستعينوا بالشعب على هذا المستعمر، استعانوا به على الشعب. وقد تأثروا به إلى حدٍّ أفقدهم شخصيتهم الإسلامية، وسمّمت أفكارهم بآراء سياسية وفلسفية مما أفسد عليهم وجهةَ نظرِهم في الحياةِ وفي الجهاد، وترتب على ذلك إفساد الجو الإسلامي برمَّته، وبلبلة الأفكار بلبلة ظاهرة في مختلف نواحي الحياة.

فقد جعلوا بدل الجهادِ المفاوضة، وآمنوا بقاعدةِ «خُذْ وطالبْ» ـ التي تعتبر أنفع للاستعمارِ من جيوشٍ جرّارة في البلاد ـ وجعلوا قِبْلَةَ أنظارِهِمْ الاستعانةَ بالمستعمرِ والاتكال عليه، دون أن يعوا أن كل استعانة بالمستعمرِ تعتبر انتحاراً سياسياً، ورضوا أن يعملوا للإقليمية الضيقة، ويجعلوها مجالَ عملهم السياسيّ، ولم يتبينْ لهم أن هذهِ الإقليميةَ هي التي تجعلُ العمل السياسيّ مستحيلَ الإنتاجِ، لعدمِ إمكانِ الإقليمية ـ مهما اتسعتْ بلادُ الإقليمِ أن تنهضَ بالأعباءِ السياسيةِ والاقتصادية. والعسكريةِ التي تتطلبها الحياة الصحيحة.

ولم يكتفوا بذلك كلِّهِ، بل جعلوا مركزَ تَنَبُّهِهِمْ الفرديّ مصالحهم الفردية ومركز تنبههم العام هو الدول الأجنبية، وبذلك فقدوا مركز التنبهِ الطبيعي وهو مبدؤهم ـ وبفقدانِهم مركز التنبهِ الطبيعي، فقدوا إمكانية نجاح مسعاهم، مهما أخلصوا فيه، وبذلوا من مجهود. ولذلك صارت جميع الحركات السياسية حركات عقيمة، وصارت كل يقظة في الأمة تتحول إلى حركة مضطربة متناقضة تشبه حركة المذبوح تنتهي بالخمود واليأس والاستسلام. وذلك لأن قادةَ الحركاتِ السياسيةِ فقدوا مركز تنبهِّهِمْ الطبيعيّ، فصار طبيعياً أن تفقدَ الأمةُ هذا المركزَ التنبهي لها. وهكذا سممت أفكارُ السياسيين بالآراءِ المغلوطة، والمبادىء الأجنبية، إذ قامت في البلادِ الإسلاميةِ حركات باسم القومية والاشتراكية، وباسم الوطنية والشيوعية، وباسم الدين الروحي والأخلاق، وباسم التعليم والإرشاد، وكانت هذه الحركاتُ عقدةً جديدةً في المجتمعِ تضافُ إلى العقدِ الأخرى التي يرزح تحت عبئِها. وكانت نتيجتُها الإخفاقَ والدورانَ حولَ نفسِها، لأنها سارتْ

وَفْقَ مفاهيم الحضارةِ الغربيةِ، متأثرةً بالغزوِ التبشيريِّ فضلاً عن أنّها نفست عواطف الأَمةِ فيما لا ينفع، ولا يأتي بخيرٍ، ومكنت للاستعمار من التركّزِ والبقاء.

وهكذا كان نجاحُ الغزوِ التبشيري نجاحاً منقطعَ النظيرِ.

الحَيلولة دُونَ رُجوعِ الإسْلام إلى معتركِ الحَياة

فمنذ أن احتلّ المستعمرُ بلاد المسلمين، قام بتثبيت حكمه لها على الأسس التي رسمها فقد احتل البلاد التي كانت تحت حكم الدولة العثمانية سنة ١٩١٨ وأقام فيها الأحكام العسكرية حتى سنة ١٩٢٢ فركّز حكمَهُ باسم الانتدابِ في بعضها، وباسمِ الاستقلالِ الذاتي في البعضِ الآخرِ. حتى جاءت سنة ١٩٢٤، وفي تلك السنة قامت أعمالٌ عدّةٌ أجهز بها المستعمر ولا سيما بريطانيا على كل ما فيه شبهة تمتُّ إلى رجوع الإسلام، ففي تلك السنة ألغى مصطفى كمال الخلافة من الدولة العثمانية بتأثير من المستعمر، وجعل تركيا جمهورية ديمقراطية، فقضى على الخلافة حتى يقضي على آخر أمل في رجوع الدولة الإسلامية. وفي تلك السنة أُخرج الحسين بن علي من الحجاز وحبس في قبرص لأنه كان يطمعُ في الخلافةِ، وفي تلك السنة تدخّلَ الإنكليز بواسطة عملائِهم في مؤتمرِ الخلافة الذي كان معقوداً في القاهرةِ وعملوا على فضِّه وإخفاقِه. وفي تلك السنةِ أخذ الإنكليز يعملونَ لإلغاءِ جمعيةِ الخلافةِ في الهند، ولإحباطِ مساعيها، وتحويل تيارها إلى الناحية الوطنية والقومية.

وفي تلك السنة وما يليها قامت في البلادِ العربيةِ مجادلاتٌ بيزنطية حولَ موضوعين هما: هل الجامعة العربية أصلح وأكثر إمكانية أم الجامعة الإسلامية؟

واشتغلت الصحف والمجلات مدة في هذا الموضوع. مع أن كلاً من الجامعة الإسلامية والجامعة العربية لا تتفق مع المبدإ الإسلامي، لأنها تحول دون وَحْدَة المسلمين، وتصرف أذهانهم عن فكرةِ الخلافةِ، وفكرةِ حكمِ

الإسلام. وكان الاستعمارُ قبلَ احتلالِهِ، قد أخذَ يُشِيعُ بينَ شبابِ التركِ ألفاظَ القوميةِ التركيةِ، وأن تركيا تحمل عبءَ الشعوب غير التركية، وأنه آن لها أن تتخلى عن هذه الشعوب. وأُلِّفَتْ أحزابٌ سياسية للعمل من أجل القومية التركية واستقلال تركيا عن البلاد الأخرى. وأخذ يشيع بين شبابِ العربِ ألفاظَ القوميةِ العربيةِ، وأن تركيا دولةٌ مستعمرة، وأنه آن الأوان للعربِ لأن يتخلصوا من نير الاستعمار التركي، وقد ألّفت الأحزاب السياسية للعمل من أجل الوحدة العربية واستقلال العرب.

وما إن جاءَ الاحتلال، حتى أخذ المستعمر المحتل يشيع ألفاظ القومية، وأخذت تحل محل الإسلام، فاستقل الأتراك، على أساس قومي وطني، وأخذَ العربُ يعملون للحكم الذاتي على أساسٍ قوميٍّ وطني، وشاعت كلمةُ القومية والوطنية وملأت الأجواء، وصارت هي موضعَ الفخرِ والاعتزاز.

ولم يكتفِ الاستعمارُ بذلك بل أشاع المفاهيم المغلوطةَ عن الحكمِ في الإسلامِ وعن الإسلامِ. حتى صار المسلمون يخجلون من ذكرِ كلمة خلَيفة. ووجد بين المسلمين عرف عام بأن أمرَ المطالبة بالخلافة تأخّرٌ وجمود، لا يجوز أن يصدرَ من مثقف ولا يقول به مفكر.

وفي هذه الأجواءِ القوميةِ والوطنيةِ قسم البلاد الإسلامية إلى دويلات، وجعل أهل كل بلد يركزون هذا التقسيم. وعلى هذا الأساسِ قامت الدولة التركيةُ، والدولة العراقية والدولة المصرية والدولة السورية الخ. ثم أقام في فلسطين وطناً قومياً لليهود تحول فيما بعد إلى كيانٍ مستقلٍّ تحت اسم الدولةِ، ليكونَ رأسَ جسرٍ له ويُشْغَلَ به المسلمون عن الدول الغربية كبريطانيا وأمريكا وفرنسا. وبذلك ركز الوضع الجغرافي، والأجواء العامة، تركيزاً يحولُ دونَ تحريرِ المسلمين.

وقام بتطبيقِ النِّظام الرأسمالي في الاقتصاد، والنِّظام الديمقراطي في الحكمِ، والقوانين الغربية في الإدارة والقضاء. ولم يكتف بذلك بل جعل في

نفوسِ أهلِ البلادِ المحافظةَ على النِّظام الذي أقامه، إذ اعتبر أهل كل إقليم من هذه الأقاليم إقليمهم فقط دولة، وصاروا يفهمون وجوب استقلاله عن غيرهِ من الأقاليم، وصار العراقي في تركيا أجنبياً، والسوري في مصر أجنبياً. الخ.

وقامت إلى جانب ذلك المناهجُ السياسيةُ الغربيةُ في البلاد الإسلاميةِ كافّةً، وصار العرف العام عند المثقفين هو فصلَ الدينِ عن الدولة. وعند عامة الشعب فصلَ الدينِ عن السياسةِ، وكان من جراءِ ذلك أن وجدت فئاتٌ من المثقفين تزعمُ أن سببَ تأخر المسلمين هو تمسكُهم بالدينِ، وأن الطريقَ الوحيدَ للنهضةِ هو القوميةُ والعمل لها. كما وجدت فئات تدعي أن سببَ تأخّرِ المسلمين هو الأخلاق. فقامت على الأساسِ الأولِ تكتلاتٌ حزبية سياسياً تعمل اسمياً للقوميةِ والوطنيةِ، وتعتبرُ العملَ على أساسِ الإسلام دسيسةً استعمارية، وتعتبرها رجعية وجموداً يؤدي إلى التأخر والانحطاط. كما قامت على الأساس الثاني تكتلات جمعية على أساس الأخلاق والوعظ والإرشاد، وصارت تعمل للفضيلةِ والخلق واشترطت على نفسها أن لا تتدخل في السياسة.

وبذلك كانت هذه الأحزابُ والجمعيات الحائلَ العمليّ الذي صرف الأذهانَ عن العمل السياسي الواجب شرعاً إلى العمل الأخلاقي فقط الذي هو نتيجة حتمية لتطبيق المسلم أحكامَ الإسلام.

وقامت إلى جانبِ المناهجِ السياسيةِ القوانينُ التي تحفظ هذه المناهجَ وتؤمن تنفيذَها، فقد سنت قوانين تحول دون قيام أحزابٍ أو حركاتٍ سياسية إسلامية، واعتبرت تلك القوانين، في مجموعِها، المسلمين طائفةً من الطوائفِ، ثم تضمنت تلك القوانينُ نصوصاً مؤدّاها أنه يشترط في الأحزاب والحركات السياسية أن تكونَ نظمُها ديمقراطيةً، وأن لا تحصر عضويتها عملياً في طائفة. ومعنى ذلك أنّه لا يجوزُ أن تنشأ في البلادِ الإسلامية أحزابٌ أو حركات سياسية إسلامية. وأن المسلمين لا حق لهم إلا بالجمعيات الخيرية وما إليها، واعتبرت بعضُ القوانينِ القيامَ بالأحزابِ السياسيةِ الإسلاميةِ جُرماً يعاقب عليه.

ولم يكتفِ الاستعمارُ بذلك، بل شجع المؤتمراتِ الإسلاميةَ لتكونَ أُلهيات للأمة الإسلامية، فكانت هذه المؤتمرات تتخذ القراراتِ وتنشرُها بالصحفِ ودُورِ الإذاعة لمجرّدِ النشرِ دون أن ينفذ شيء منها، بل دون أن يسعى لتنفيذ شيء منها، بل تبقى مقرراتُها حبراً على ورق.

الصّعُوبات التي تحولُ بين المُسلِمينَ وبَيْن تطبيق الإسْلام عمليّاً

إن قوةَ الفكرةِ الإسلاميةِ المقرونةِ بطريقتِها كافيةٌ لاستئنافِ الحياةِ الإسلاميةِ، إذا غرست هذه الفكرة في القلوبِ، وتغلغلت في النفوس، وتجسدت في المسلمين، فأصبحت إسلاماً حيّاً يعمل في الحياةِ، إلاّ أنّه على الرغم من ذلك لا بدَّ من أن تتم أعمالٌ عظيمةٌ وأن تبذل جهود جبارة، فمجرد الرغبة والتفاؤل، والحماسة والأمل، لا يحقق تطبيق الإسلام عملياً.

فكان من أوجبِ الواجباتِ أن تقدر العوائق الضخمة التي تقف في وجه الإسلام حق التقدير، للتمكن من إزالتها، وكان من ألزم الأشياءِ أن ينبه حاملو الدعوة إلى ثقل التبعة التي تنتظرهم، وأن يلفت نظر المفكرين بوجهٍ خاص إلى المسؤولية الكبرى لكلِّ رأي يعطى في مثل هذا الأمرِ الهامِّ، حتى يكونَ القولُ والعملُ سائراً في طريقِهِ السويِّ بوعيٍ وإرادةٍ وحزمٍ وإقدامٍ. ولا بد أن يعلم السائرون في هذه الطريق، أنهم ينحتون طريقَهم في الصخرِ الأصمِّ، ولكن معاولهم مرهفة ضخمة كفيلة بتكسيرِ صخورِهِ وأنهم يعالجون أمراً دقيقاً، ولكن رفقهم كفيل بحسن معالجته، وأنهم يصطدمون بالأحداث الكبار ولكنهم سيتغلبون عليها بعون الله ولا يحيدون عن طريقهم لأنها الطريق التي سار عليها رسولُ الله ﷺ ونحن عندما نسلكُها سلوكاً صحيحاً تكون النتائج قطعية لا ريب فيها، والنصر محققاً لا شك فيه، شرط أن يكون الاقتداءُ بالرسول دقيقاً، والسيرُ حسب خطواتِه، حتى لا يتعثّر السائرُ، لأن كلَّ خطأٍ بالاقتداء، وكلَّ حيد عن

الطريقِ، يسبّبُ التعثُّرَ بالسيرِ والعقم في العمل. ومن أهمّ الصعوباتِ التي تعترضُ السائرينَ في الوقتِ الحاضر الأمورُ التالية:

١ ـ وجودُ الأفكارِ غيرِ الإسلاميةِ وغزوُها للعالمِ الإسلامي. وذلك أن العالمَ الإسلاميّ قد مرّ في العصرِ الهابطِ وكان ضَحلَ التفكيرِ، عديمَ المعرفةِ، ضعيفَ العقليةِ، بسببِ انحطاطِهِ العامِّ، وقد غزي وهو على هذه الصورةِ بالأفكارِ غيرِ الإسلاميةِ المناقضةِ لأفكار الإسلام، والقائمة على أساس مغلوط وعلى فهم خاطىء للحياة ولما قبلها وما بعدها. فوجدت هذه الأفكار تربةً خصبة خالية من المقاومةِ فتمكنت منها، ولذلك تشبعت عقليةُ المسلمين ولاسيّما فئة المثقفين بهذهِ الأفكارِ، فكوّنت عقلية سياسية مشبعة بالتقليد، بعيدة عن الابتكار، غير مستعدّةٍ لقَبولِ الفكرةِ الإسلامية سياسياً، وغير مدركة لحقيقة هذه الفكرةِ، وعلى الأخصّ من الناحية السياسية، ولذلك كان لزاماً أن تكون الدعوة الإسلامية: دعوة للإسلام، ودعوة إلى استئناف حياةٍ إسلامية، فيدعى غير المسلمين للإسلام بشرحِ أفكاره ويدعى المسلمون إلى العملِ لاستئنافِ الحياةِ الإسلامية بتفهمهم الإسلام. وهذا يقضي بأن يبينَ ما في الأفكار الأخرى غير الإسلامية من زيف، وما في نتائجها من أخطارٍ، وأن تأخذ الدعوة طريقَها السياسيَّ، وأن يسعى لتثقيف الأمةِ ثقافةً إسلاميةً تبرزُ فيها الناحية السياسيةُ، وبهذا يمكن التغلُّبُ على هذهِ الصعوبة.

٢ ـ وجود البرامجِ التعليميةِ على الأساسِ الذي وضعه المستعمر والطريقة التي تطبق عليها هذه البرامجُ في المدارس والجامعاتِ. وتخريجها لمن يتولى أمورَ الحكم والإدارةِ والقضاءِ والتعليم وسائرِ شؤونِ الحياةِ بعقليّةٍ خاصّةٍ، وطريقُ التغلّبِ على هذه الصعوبةِ هو كشفُ هذه الأعمالِ لهؤلاء الحكام والموظفين، وللناس جميعاً حتى تبرز بشاعةُ الناحية الاستعماريةَ الموجودة فيها، ليتنازل هؤلاءِ عن الدفاعِ عنها حتى تجد الدعوةُ طريقَها إلى هؤلاء الناس.

٣ ـ البرامج التعليمية جعلت جمهرة الشباب من المتخرجين وممن لا يزالون يتعلمون، يسيرون باتجاه يناقض الإسلام. ولا أقصد البرامج العلمية والصناعية فإن هذه البرامجَ عالميةٌ، وإنما أقصد البرامجَ الثقافيةَ التي تؤثّر في سلوكِ الإنسانِ في الحياةِ. والثقافة تشملُ التاريخَ، والأدبَ، والفلسفةَ والتشريع. وذلك لأن التاريخ هو التفسير الواقعي للحياةِ، والأدب هو التصوير الشعوري لها، والفلسفة هي الفكر الأصيل الذي تبنى عليه وجهةُ النظرِ في الحياة، والتشريع هو المعالجاتُ العمليةُ لمشاكلِ الحياةِ، والأداةُ التي يقوم عليها تنظيمُ علاقاتِ الأفرادِ والجماعاتِ، وهذهِ كلُّها قد كوَّن بها المستعمر عقلية أبناء المسلمين تكويناً خاصاً جعلَ بعضَهُمْ لا يشعرُ بضرورةِ وجودِ الإسلامِ في حياتهِ وحياةِ أمّتِهِ، وجعل بعضهم يحملُ عداءً للإسلامِ منكراً عليه صلاحيتَهُ لمعالجةِ مشاكلِ الحياةِ، ولذلك لا بد من تغييرِ هذهِ العقلية، وذلك بتثقيف الشبابِ ثقافةً مركّزةً، وثقافةً جماعيّةً، بالأفكارِ الإسلامية والأحكام الشرعية، حتى يمكن التغلب على هذه الصعوبة.

٤ ـ وجود إكبار عام لبعضِ المعارفِ الثقافيةِ واعتبارها علوماً عالمية. وذلك كعلمِ الاجتماعِ، وعلمِ النفسِ، وعلوم التربية، فإن الناس يعتبرون هذه المعارف علوماً، وأن الحقائق التي جاءتْ بها هي نتيجة تجارِبَ، ويحملون لها إكباراً عاماً، ويأخذون ما تأتي به قضايا مسلمة يحكمونها في أمور الحياة. وهي تعلّم في مدارسنا وجامعاتنا كعلوم، ونطبقها، ونستعين بها، في أمور الحياة. ولذلك يستشهدُ بما قالهُ علماءُ النفسِ والاجتماعِ والتربيةِ أكثرَ مما يستشهدُ بالقرآنِ والحديثِ، ولهذا وجدت عندنا أفكارٌ ووجهاتُ نظرٍ خاطئةٌ من جرّاءِ تعلّمِ هذهِ العلوم: من جرّاءِ إكبارها، وتحكيمها في أمورنا في الحياة. وصارَ من الصعوبة بمكان أن يُقبل الذي يخالفها.

والحقيقة أن هذه المعارف هي ثقافة وليست علماً، لأنها لا تأتي عن طريق الملاحظة والتجربة والاستنتاج. وتطبيقها على الناس لا يعتبر تجارب، وإنما هو ملاحظات متكررة على أشخاصٍ مختلفين، وفي ظروف وأوضاعٍ مختلفة؛ فهي ملاحظةٌ واستنتاجٌ وليست تجربةً كتجربةِ المختبر حين يجرب فيه الشيء أو يجرب عليه، ولذلك تدخل في الثقافةِ لا في العلم وفوق ذلك فهي ظنية قابلة للخطإ والصواب لأنها مبنية على أساس مغلوط؛ ومبنية على النظرة الفردية، ولهذا تنتقل نظرتها من الفردِ إلى الأسرةِ، إلى الجماعة، إلى المجتمع، على اعتبارِ أنّ المجتمع مكوّنٌ من أفرادٍ ولهذا تعتبر المجتمعات منفصلةً. وأن ما يصلح لمجتمع لا يصلح لآخر. والحقيقةُ أنَّ المجتمعَ مكوَّنٌ من الإنسان والأفكار والمشاعر والأنظمة، وأن ما يصلح للإنسان من أفكار ومعالجات في مكان ما، يصلح للإنسان في كل مكان، ويحول المجتمعات المتعددة إلى مجتمع واحد.

ولذلك يجبُ أن يبين أنها معارف ثقافية وليست علوماً، وأنها ظنية وليست حقائق قطعية، وأنها مبنية على أسس خاطئة؛ ولذلك لا تحكم في الحياة وإنما يحكم الإسلام.

٥ ـ كون المجتمع في العالم الإسلامي يحيا حياة غير إسلامية ويعيشُ وَفْقَ طراز من العيش يتناقضُ مَعَ الإسلام، وذلك لأن أنظمة الحكم، وقواعد الحياة التي يقومُ عليها المجتمع بكل مقوّماتها، والاتجاه النفسي الذي يتجه إليه المسلمون، والتكوين العقلي الذي يقوم عليه تفكيرهُم. كلُّ ذلك يقومُ على أساس مفاهيمَ عن الحياةِ تناقضُ المفاهيمَ الإسلامية.

فما لم تتغير هذه الأسسُ، وتصحح هذه المفاهيم المغلوطة، يكون من الصعبِ تغييرُ حياة الناس في المجتمع.

٦ ـ بُعد الشقة بين المسلمين والحكم الإسلامي، ولاسيّما في سياسةِ الحكمِ

وسياسة المال، يجعل تصور المسلمين للحياةِ الإسلاميةِ ضعيفاً، ويجعلُ تصوُّرَ غيرِ المؤمنين بالإسلامِ للحياةِ الإسلاميةِ تصوُّراً عكسياً لا سيما وقد عاش المسلمون مدَّةً يساءُ فيها تطبيق الإسلام عليهم من قبلِ الحكام، كما عاشوا مدة نصف قرن يحكمون بنظام يناقض الإسلام، ولهذا كان لا بد من أن يرتفع الناس من الواقعِ السيىءِ الذي يعيشونَ فيه، وأن يتصوروا الحياةَ التي يجب أن يحيوها، والتي يجبُ أن يغيّروا واقِعَهُمْ ويحولوه إليها. وكان لا بدّ أن يتصوروا أن هذا التحول إلى الحياةِ الإسلاميةِ، لا بد أن يكونَ تحوّلاً كاملاً غيرَ مجزّإ، وأن تطبيق الإسلام لا بد أن يكونَ شاملاً، لا تدريجياً بالتجزئة والترقيع، حتى يقرب إليهم تصور واقعِ الحياةِ يومَ كان عزُّ الإسلام.

٧ ـ وجود رأي عام من الوطنيةِ والقوميةِ والاشتراكية، وقيام حركات سياسية على الأساسِ الوطني والقومي والاشتراكي. وذلك أن استيلاءَ الغربِ على بلادِ المسلمين، وتسلّمه زمامَ الحكم فيها وتطبيقه النظام الرأسمالي عليها أثار في النفوسِ الميلَ للدفاعِ عن النفسِ، فنتجت عنها العاطفة الوطنيةُ للدفاع عن الأراضي التي يعيشُ عليها، وأثار العصبيةَ العنصريةَ للدفاعِ عن النفسِ والعائلةِ والقوم، والعملِ لجعلِ الحكمِ لهم، فنشأتْ عن ذلكَ حركاتٌ سياسيةٌ باسمِ الوطنيةِ لطردِ العدو من البلادِ، وباسمِ القوميةِ لجعل الحكم عليها لأهلِها، ثم تبين للناس فساد النظامِ الرأسماليِ وعدم صلاحيته وانتشرت بينهم دعاية للاشتراكية فقامت تكتّلاتٌ باسمِ الاشتراكيةِ لترقيعِ الرأسمالية، ولم يكن لهذهِ الحركاتِ أي تصوُّرٍ لنِظَامِ الحياةِ إلا التصورِ الارتجالي مما أبعدهم عن الإسلام بوصفِهِ مبدأً عالمياً. وأبعدهم عن الكفاحِ السياسيّ الصحيحِ القائم على أساسِ المبدإ.

السّياسَة والسّياسَة الدَّوليّة

السياسةُ هي رعايةُ الشؤونِ داخلياً وخارجياً، وتكونُ من قبل الدولةِ والأمةِ، فالدولةُ هي التي تباشر الرعاية عملياً، والأمة هي التي تقومُ بمحاسبةِ الدولة.

ورعايةُ الشؤونِ داخلياً من قبلِ الدولةِ تكون بتنفيذ المبدإ في الداخل، وخارجياً، تكون بتحديد العلاقات مع الدولِ والشعوب على أساسِ نشرِ المبدإ في الخارج.

فالأولى هي السياسة الداخلية.

والثانية هي السياسةُ الخارجية.

وفهمُ السياسةِ الخارجيةِ أمرٌ جوهريٌّ لحفظِ كيانِ الدولةِ والأمةِ، وأمرٌ أساسيٌّ للتمكن من حمل المبدإ الذي تعتنقه الأمةُ إلى العالم، وهو عملٌ لا بدّ منه لتنظيمِ علاقةِ الأمةِ بغيرها على وجهٍ صحيح.

ولما كانت الأمةُ الإسلاميةُ مكلّفةً بحملِ الدعوةِ الإسلاميةِ إلى الناس كافّة، كان لزاماً على المسلمين أن يتصلوا بالعالم اتصالاً واعياً لأحوالِهِ، مدركاً لمشاكلِهِ، عالماً بدوافعِ دولِهِ وشعوبه، متتبعاً الأعمالَ والخططَ والمناوراتِ السياسية التي تقومُ بها هذه الدولُ، ولذلك كان لزاماً على المسلمين أن يدركوا

حقيقةَ الموقفِ في العالمِ الإسلاميّ على ضوءِ فهمِ الموقفِ الدوليِّ العالميِّ، ليتسنى لهم أن يتبيّنوا أسلوبَ العملِ لحملِ دعوتِهم إلى العالم.

ومن هنا أصبح من المحتم عليهم معرفةُ الموقف الدوليّ معرفةً تامةً، ومعرفةُ التفاصيلِ المتعلقةِ بالموقفِ الدولي، والإحاطةُ بموقفِ الدولِ القائمةِ في العالم والتي لها شأنٌ يُذْكَرُ في الموقفِ الدوليِّ العام.

غير أنه يجبُ أن يُعْرَفَ أنَّ الموقفَ الدوليَّ لا يلزم حالةً واحدةً، وإنما هو متغيرٌ ومتبدلٌ في العالمِ حسب أوضاعِهِ، وأحواله، وأحداثِه، ومع ذلك، يمكن رسمُ صورةٍ واضحةٍ له، ويمكن إعطاءُ خطوطٍ عريضةٍ عنه، ويمكن إعطاءُ تفصيلاتٍ عن أحوالِهِ، إلا أن ذلك كلّهُ، إنما يدلّ على حالته حين يظهرُ للناسِ وقتَ وصفِهِ، فيصدقُ الوصفُ على واقعٍ موجودٍ، فحين يتغيّرُ الموقفُ الدوليُّ لا يكونُ الوصفُ الذي أُعطي غيرَ صحيح، وإنما يكونُ وصفاً لشيءٍ قد وُجِدَ، ثم ذهبَ، فيصبحُ في عدادِ التاريخِ ويصير من المتحتّم إعطاءُ الوصفِ للواقعِ الدوليِّ الجديد، وعلى ذلك، فإن الوصفَ الذي سأسوقُهُ للموقفِ الدولي في رسم صورته، أو إعطاءِ خطوطٍ عريضةٍ عنه، أو التعرضِ لتفصيلاتٍ. إنما هو وصفٌ لواقعٍ شُوهدَ من قبلُ، أو هو مُشَاهَدٌ الآن، أو متوقّعٌ حدوثُهُ، ومع ذلك، لا يعتبرُ أمراً ثابتاً، ولهذا يجبُ على السياسيّ أن تكونَ لَدَيْهِ معلوماتٌ عن الموقفِ الدوليّ، وعن السياسةِ الدوليةِ، يربطُها بما يراهُ حقيقةً حتى تتضحَ له الأمورُ ويُصْدِرَ حكمَهُ عليها.

إنّ واقعَ الموقفِ الدّوليِّ الذي نتحدثُ عنهُ في هذا الكتابِ كانَ سياسةً إبّانَ وجودِ الاتحادِ السوفياتيّ. وعندما تفكك الاتحادُ السوفياتيُّ تغيَّرَ الموقفُ الدّوليُّ. فإذاً، كانَ ذلكَ الواقعُ سياسةً، وعندما تغيَّرَ الموقفُ الدَّوليُّ أصبحَ تاريخاً. فالتاريخُ يَستفيدُ منه السياسيُّ كمعلومات. وإليكم هذهِ المعلوماتِ السياسيّةَ عنِ الموقفِ الدّولي سابقاً.

الموقفُ الدّولي

تنقسم مراكز الدول في العالمِ إلى أربعةِ أقسام:

١ ـ الدولة الأولى في العالم.

٢ ـ الدولة المستقلة عن الدولة الأولى.

٣ ـ الدولة التي تدور في فلك الدولة الأولى.

٤ ـ الدولة التابعة: إما للدولة الأولى أو للدولة المستقلة.

أمّا الدولةُ التابعةُ: فهي الدولةُ التي تكونُ مقيّدةً بدولةٍ أخرى في سياستِها الخارجيةِ، وفي بعضِ المسائلِ في السياسةِ الداخلية.

والدولةُ التي تدورُ في الفلك: هي الدولةُ التي تكونُ مرتبطة في سياستها الخارجيةِ مع دولةٍ أخرى ارتباطَ مصلحةٍ لا ارتباطَ تبعية.

والدولةُ المستقلةُ: هي الدولةُ التي تتصرفُ في سياستها الخارجيةِ والداخليةِ كما تشاءُ حسب مصلحتِها مثل بريطانيا في المعسكر الغربي، والصين في المعسكر الشرقي.

والدولة الأولى في العالم: هي الدولة التي تعتبر في حالة السلم صاحبة الكلمة دولياً، وتستوي فيه بعد ذلك الدولة الثانية، أي المستقلة. وأخيراً الدولة التي تدخل في فلك الدولة الأولى. مثلاً: لا تستطيعُ مجموعة من الدول الآسيوية، أو الدول الأوروبية، أو أي دولة أخرى أن تؤثّرَ في السياسةِ العالميةِ من ناحيةٍ دوليّةٍ، كما تؤثّرُ أي دولةٍ بمفردها، إذا كانت في فلك الدولة الأولى كتركيا مثلاً، بما لها من واقع جغرافي وغيرِهِ من الوسائل التي مكنتها أن تؤثرَ في التوازنِ الدولي.

ولذلك وجب على كلِّ دولةٍ تملكُ إمكانيةَ التأثيرِ في الموقفِ الدولي أن تسلكَ أحدَ طريقين: إما تهديدُ المصالحِ الحقيقيةِ للدولةِ الأولى تهديداً فعّالاً، وإما تأمين مصالحِ الدولةِ الأولى عن طريقِ المساومةِ لمصلحتِها، والتهديدُ الفعالُ

المؤثرُ، هو الطريقُ المنتجُ حتماً، وهو الذي يليقُ بالدولةِ السليمةِ التي تنشد ضمانَ تأثيرِها، وسماعَ صوتِها في الموقفِ الدولي.

وأما تأمينُ المصالحِ فإنه طريقٌ مظلم غيرُ مأمونِ العثارِ قد يوصلُ للغايةِ وقد يؤدي إلى التهلكةِ، إذ هو مقامرةٌ بكيانِ أمةٍ، ومغامرة حمقاء بمصيرِ دولةٍ، لأن تأمينَ مصلحةِ الدولةِ الكبيرةِ من قبلِ أي دولةٍ مهما كان مركزها، لا يمنعُ الدولةَ الكبيرةَ من المساومةِ على مصالحِ الدولة التي أمّنت لها مصالحَها مع أي دولةٍ أدنى منها مركزاً أو إمكانيات.

والسبيلُ الصحيحُ لتهديدِ المصالحِ وإيجادِ التأثيرِ الفعالِ في الموقفِ الدوليّ، هو في أن تتوفر للدولةِ الإمكاناتُ التاليةُ:

أ ـ السيطرة الكاملة داخلياً.

ب ـ إمكانيات الدفاع.

ج ـ أن تكون سائرة في الطريق الارتقائي التصاعدي من حيثُ التصنيع وغيره.

د ـ أن تكون صاحبةَ مبدإٍ، وهذا هو الأهم، تحمله دعوة عالمية وتبدأ بمن جاورها، حتى تحميَ نفسَها من حربِ التدخلِ داخلياً ولا تقتصرُ على حمايةِ حدودها، بل تتوسع بمبدئِها ونفوذِها، حتى تزاحمَ الدولةَ الأولى في الموقفِ الدولي.

ولكي تتمكن أي دولة من زحزحةِ الدولةِ الأولى عن مركزها الرئيسي، عليها أن تقومَ بتحويلِ الجوِّ السياسيِّ لجهتِها، وجر الدول الأخرى سياسياً لها ولفكرتِها، كما حصل لألمانيا قبلَ الحربِ العالميةِ الثانيةِ، وعندما تتمكنُ أي دولةٍ من ذلك، يصبح الموقفُ الدوليُّ متأرجحاً، حتى تتسنمَ إحدى الدولِ مركزَ الدولةِ الأولى، وفي الغالبِ لا يتأتى ذلك، إلا إذا وقعت حربٌ غيّرَتِ الموقفَ، سواءٌ أكانتْ هذه الحربُ عالميةً أو محصورةً جزئيةً، أو إذا كان خطرُ وقوعِ

الحربِ على الدولةِ الأولى أمراً راجحاً، وتحتاجُ في هذهِ الحربِ إلى الدولةِ المزاحمةِ في معسكرِها.

ومركزُ الدولةِ الأولى يتنقل بين الدولِ، فقد كانتْ بريطانيا تمثل مركزَ الدولةِ الأولى قبلَ الحربِ العالميةِ الثانيةِ، فزاحمتها ألمانيا، وصارت هي الدولةَ الأولى، حتى اشتركت أمريكا في الحرب العالميةِ الثانيةِ، ودخلتْ في المجالِ الدولي، فأصبحت هي الدولةَ الأولى، وظلتْ مسيطرة على الموقفِ الدولي، لا تَنَفِّذُ إلا الأحداثَ السياسيةَ التي تتفقُ مع صالِحِها، غير أن بريطانيا لما بدأتْ تستفيقُ، أخذت تحاولُ زحزحةَ أمريكا، وتقومُ بأعمالٍ سياسية، حتى استطاعت في سنة ١٩٥٤ وما بعدها أن تؤثر بعضَ التأثيرِ في موقفِ أمريكا، باعتبارها تحتلُّ مركزَ الدولةِ الأولى، إذ جعلت أمريكا تخفقُ في منع مؤتمر جنيف أن يعقدَ، وتولّتْ بريطانيا المركزَ الرئيسيَّ للمعسكرِ الغربي فيه، واستطاعت أن تعرقلَ مساعيَ الجيشِ الأوروبي، حتى تحول النشاط الديبلوماسيُّ من واشنطن إلى لندن، وتولى إيدن بدل دالاس هذه المهمةَ، فعقدت اتفاقاتُ باريس، وكانت بريطانيا صاحبةَ الموقفِ السياسيّ الأولِ فيها، ثم نشطت بريطانيا في جنوبي شرقي آسيا حتى وقفت بجانب أمريكا سياسياً. وبذلت أيضاً في الشرق الأوسطِ جهداً قوياً استطاعت به أن تقف بجانبِ أمريكا سياسياً، وهي ساعيةٌ لأن يكونَ لها الموقفُ الأوَّلُ فيه، وهكذا يشتدُّ نشاطُ بريطانيا في السياسةِ العالميةِ، لزحزحةِ أمريكا عن مركزِ الدولةِ الأولى في المعسكرِ الغربيّ، ولكنها حتى الآن لم تفلِحْ.

وأما روسيّا، فإنها حاولت أن تأخذَ زمامَ المبادرةِ من المعسكرِ الغربيّ، وعملت لزحزحةِ أمريكا عن مركزِ الدولةِ الأولى، لتكونَ هي، صاحبةَ المبادرَة. . . .

وقد نجحت في عدةِ أعمالٍ، فاستطاعتْ أن تنقلَ البحثَ في حل المشاكلِ من هيئةِ الأمم، إلى بحثها في مؤتمراتٍ تُعْقَدُ خارجَ الهيئةِ، إلاّ أنّ هذا النجاحَ لم يصلْ إلى حدِّ زحزحةِ أمريكا عن مركزِ الدولةِ الأولى، وإنما كان انتصاراً جزئياً

في بعضِ المسائلِ السياسيةِ دوليّاً، وأما الأحداثُ الأخرى التي وقعتْ في الشرقِ الأقصى، فإنها وإن كانت قد سارت في غير الطريقِ التي تريدُها أمريكا، وانتصرت فيها روسيا، غير أنها أحداثٌ تقعُ في الدائرةِ الخاصَّةِ للمعسكرِ الشرقي، وليست في الدائرةِ العامةِ للسياسةِ الدوليةِ. وعليه لا تزالُ أمريكا هي الدولةَ الأولى وأكثرَ الدولِ إمكانيّةً لأن تؤثرَ في الموقفِ الدولي، والذي يقوي مركزَها هو هيئةُ الأممِ، والأحلافُ التي أنشأتها، وقد أصبحت هيئةُ الأممِ، والأحلافُ الجماعيةُ، من أهمَّ العواملِ لدى الدولة الأولى في المحافظةِ على مركزها.

ولقد أصبح معلوماً أنه بعدَ الحرب العالميةِ الأولى، وبعد الحربِ العالميةِ الثانيةِ حصر الموقفُ الدوليُّ في مجموعة الدولِ التي انتسبت إلى جمعيةٍ واحدةٍ كانت تسمى عصبةَ الأممِ بعد الحربِ العالميةِ الأولى، وهيئة الأممِ المتحدةِ بعد الحربِ العالميةِ الثانيةِ، وصارت هذه الهيئةُ، أو تلكَ العصبةُ، تنظَر في القضايا العامةِ للشعوبِ والدولِ، وتحصرُ الموقفَ الدوليَّ في أعمالِها، ومن الطبيعي أن تصبحَ هيئةُ الأممِ وسيلةً تجعل ظلمَ الدولةِ الأولى مشروعاً، وتلبسه ثوبَ العدالةِ، وتقيها سخطَ الرأي العامِ العالميّ، وتحميها من زعزعةِ مركزِها دوليّاً، وتحولُ بين الموقفِ الدولي وبينَ الأحداثِ السياسيةِ التي قد تغيّر مركزها دون حرب، وتجعل الموقف الدولي بجانبِ القوّةِ، حقاً كان ذلك أم باطلاً. ولم تكتفِ الدولةُ الأولى ومن شايعها بهيئةِ الأممِ، بل عمدت، بعدَ الحربِ العالميةِ الثانية إلى إقامة أحلافٍ إقليميةٍ هي جمعُ دولٍ متقاربةٍ جغرافياً في حلفٍ ضمنَ ميثاقَ هيئةِ الأممِ، كحلفِ الأطلسيّ للدفاعِ عن أوروبا، وحلفِ مانيلا للدفاعِ عن الشرقِ الأقصى، وحلفِ تركيا ـ الباكستان الذي عقد نواة لحلفِ الدفاعِ عن الشرقين الأوسطِ والأدنى؛ والظاهر، من هذهِ الأحلافِ، أنها تجميعٌ احتياطيٌّ، يهيأ ليحلَّ محل هيئةِ الأممِ في حالةِ الحربِ؛ ذلك أن عصبةَ الأممِ بعد أنِ انهارت، أصبح الموقفُ الدوليُّ مائعاً، وتحوَّل الأمرُ إلى ألمانيا، فجعلها الدولةَ الأولى، بعد أن كانت بريطانيا هي التي تتسنّمُ هذا المركز، فتلافياً لما قد ينجم عن وقوعِ أزمةٍ

سياسيةٍ، أو حربٍ عالمية تعصفُ بهيئةِ الأمم، كان لا بدَّ من منظّمات صغيرةٍ تقبضُ على زمام الموقفِ الدوليّ في حالةِ الحربِ، وتجعلُ العالم كلَّهُ يقفُ بجانبِ الدولةِ الأولى إذا وقعتْ حرب.

وقد فطنتِ الدولُ المزاحمةُ للدولةِ الأولى مثل روسيا وبريطانيا لأثر هيئةِ الأممِ والأحلافِ في تثبيتِ الدولةِ الأولى في مركزِها، فأخذتْ كلُّ واحدةٍ منهما على تناقضِهما تعملُ لحلِّ المشاكلِ خارجَ هيئةِ الأمم، وباتت بريطانيا لا تتحمّس للأحلافِ التي تحاولُ أمريكا عقدَها، وتعملُ من جانبها وحدَها لدعم قوةِ الكومنولث ولعقدِ المعاهداتِ الثنائيةِ مع دولِ العالم، وأخذت روسيا تبذلُ كلَّ جهدِها لمنع عقد الأحلاف في أيِّ مكان، ومع أنَّ ذلك أثّر في هيئةِ الأمم وأضعف هيبتَها وأثّر في مركزِ الدولةِ الأولى، فخفَّفَ من غطرستِها، ولكن لا تزالُ هيئةُ الأمم لها المركزُ الدوليُّ الأول، ولا تزالُ الأحلافُ تسندُ الدولة الأولى وتقوي مركزها، ولا يزالُ الموقفُ الدوليُّ، بوجه عام، يتمثّلُ في التنافسِ على مركز الدولة الأولى، والتسابقِ على قيادةِ العالمِ وتوجيهه.

إلاَّ أنّهُ طَرأَ على الموقفِ الدوليّ، بعد الحرب العالميةِ الثانيةِ، عاملٌ جديد وهو انقسامُ العالم دوليّاً إلى معسكرين، ممّا ضاعف حدَّةَ النزاعِ الدولي، وعقّدَ الموقفَ. نعم كانَ الموقفُ الدوليُّ قبلَ الحربِ العالميةِ الأولى مؤلّفاً من كتلٍ، ولكنها لم تكن معسكرات. وكان، قبلَ الحربِ العالميةِ الثانيةِ. منقسماً إلى جبهةِ الديمقراطياتِ وجبهةِ الدكتاتورياتِ النازيةِ والفاشيةِ، ولكنّ انقسامه، مع ذلك، لم يكن ليشكّلَ معسكراتٍ مبدئيةً؛ لأن النازية والفاشية ليستا مبدأً ولا ترقيان لأن تصلا إلى «مبدأ»، ولذلك لم تكن، قبلَ الحرب العالمية الثانية، معسكرات بالمعنى المبدئي.

أما بعد الحرب العالمية الثانية فقد أصبح العالم ينقسم دولياً إلى معسكرين، هما المعسكرُ الغربي والمعسكُر الشرقي، وتعتبر أمريكا الدولة الأولى في المعسكر الغربيّ. وتعتبر روسيا الدولة الأولى في المعسكرِ الشرقيّ. وإنه وإن

كان المعسكرانِ يتصارعانِ على أساسٍ مبدئيّ، ويتنازعانِ على المصالحِ المتضاربة بينهما، إلاّ أنّهما قاما على أساسٍ دوليّ، إذْ لم يكنْ المبدأُ وحدَهُ هو مركز الانقسامِ إلى معسكرينِ، بل كانت معه المصالحُ الدوليةُ أيضاً، غير أنَّ هذهِ المصالحَ الدوليةَ تسيرُ في المعسكرِ الشرقيّ وفقَ المبدأ الشيوعيّ، وحسب المقتضياتِ التي يستوجبها نشرُهُ. وتسير في المعسكرِ الغربيّ حسب سياسةِ نشرِ المبدإ، وفق المصالحِ القوميةِ والوطنيةِ على أساسِ المبدإ الرأسمالي الذي يجعلُ النفعيةَ مقياساً لكافةِ الأعمالِ في الحياة، ولذلك تجد في المعسكرِ الغربيّ دولاً على غيرِ مبدئِهِ، ولكن مصالحها مرتبطة بمصالِحِهِ، ولا تجدُ ذلك في المعسكرِ الشرقيّ؛ ولهذا كان المعسكرُ الشرقيُّ وحدةً متماسكةً، في حين أنك تجد المعسكرَ الغربيَّ مفكَّكاً. لذلك كان بالإمكان إحداثُ ثغراتٍ في المعسكرِ الغربيّ وإخراج دولٍ منه إلى المعسكرِ الشرقيّ. وكان بالإمكانِ أن يتكوَّنَ من المعسكرِ الغربيّ معسكرٌ آخرُ غير المعسكرين يقفُ وَحْدَةً لها تأثيرُها في الموقفِ الدولي، في حالتي السلمِ والحربِ.

ولذلك كان التفكُّكُ في المعسكرِ الغربي فرصةً لتحريرِ العالمِ الإسلاميّ من سيطرتِهِ ونفوذِهِ.

والناظرُ إلى المعسكرِ الغربيّ يجدُ أن فيه انقساماً داخلياً ناتجاً عن تسنم أمريكا مركز الدولةِ الأولى. بعد أن كان هذا المركزُ لبريطانيا، وبعدَ أن كانتْ أمريكا في عزلة عن الموقفِ الدولي. وهذا الانقسامُ ظاهرٌ غير خفيّ، وهو الذي يؤخر قيامَ حربٍ عالمية. ويرجع ذلك إلى سياسةِ أمريكا نفسِها، فإنها بعد انتصارها في الحرب العالميةِ الثانيةِ صممتْ على انتزاعِ السيادةِ من جميعِ الدولِ كما صممتْ على فرضِ سيادتِها على العالمِ، واعتراها الغرور أمامَ قوتِها وضخامةِ ثروتِها، حتى رأت أنَّ من حقّها أن تسودَ العالمَ، وأن الشعوبَ والدولَ بحاجةٍ إلى عَوْنِها، ولذا غزت أوروبا بما فيها بريطانيا وفرنسا؛ وهي، بدل أن تهاجمَ المستعمراتِ، هاجمت الدولَ المستعمِرَةَ في مشروعِ «مارشال»، وفي بذلِ العونِ

والقروضِ، حتى إذا تمكنت من هذهِ الدولِ هاجمتِ المستعمراتِ وأخذَتْ تضمّها إلى سيطرتِها شيئاً فشيئاً حتى تنتزعَ منها المستعمراتِ جميعَها. كلُّ ذلك، بأسلوبٍ يختلفُ عن الأسلوبِ الذي هاجمت به الدولَ الأوروبية. وبذلك استحكَمَ الخلافُ بين الدولِ الغربية. وليس هذا الخلافُ جديداً، بل خلافٌ قديم. فقد بدأ هذا الخلافُ قبلَ الحربِ العالميةِ الثانيةِ؛ وتعود أسبابُهُ إلى المشاكلِ الاقتصاديةِ، ولاسيما مشكلةُ البترولِ لأن الاتفاقياتِ المتعلقةَ به بين بريطانيا وأمريكا، وحاجةَ بريطانيا إلى مساندةٍ أمريكا لها، هي التي أدت إلى الخلافِ بين هاتينِ الدولتين، وبالتالي بين دولِ المعسكرِ الغربي. وذلك أنَّ بريطانيا بعد أن ركَّزت الموقفَ بعد الحربِ العالميةِ الأولى، كانت فرنسا تزاحمها، مزاحمةً ظاهرةً، فكانت تعملُ، لإضعافِ فرنسا، في تقوية ألمانيا من جهةٍ وفي تشجيعِ الحركاتِ الوطنيةِ والقوميةِ في المستعمراتِ الفرنسيةِ من جهةٍ أخرى، فأوجدت متاعبَ لفرنسا، وشغلتها بالعملِ لاتّقاءِ خطرِ ألمانيا. غير أنه نبت في الموقفِ الدوليّ حينئذٍ أمرُ إيطاليا، وظهر أمرُ ألمانيا في قوةٍ تهدّدُ موقفَ بريطانيا وفرنسا معاً. وظهر محور روما برلين. فكان لا بدَّ لبريطانيا من أن تخرجَ أمريكا من عزلتِها، فأطمعتها في بترولِ الشرقِ، فكانت اتفاقياتُ البترول. وبخروجِ الشركات الأمريكية إلى الشرقِ، خرجتْ أمريكا من عزلتها، ثم كانت الحربُ العالميةُ الثانيةُ، فانتقلت أمريكا إلى منزلةِ الدولةِ الأولى وهبطتْ انكلترا وفرنسا. وأما فرنسا فقد حاولتْ بقيادةِ ديغول أن تعيدَ مركزَها الدولي. وكانت بريطانيا بدأت تحاولُ استرجاعَ نفوذِها في الدولِ التي كانت تستعمرُها. ومهما يكنْ من أمرٍ فإنّ أمريكا بعد أن صَفَّتَ نفوذَ فرنسا، لا تزالُ تلاحقُ بريطانيا لتصفيةِ نفوذِها أيضاً، ولا تزالُ بريطانيا وفرنسا تعملانِ ضدَّها في الخفاءِ، وبالجملةِ لا يزالُ الخلافُ مستحكماً بين دولِ المعسكرِ الغربي، ولم تبدرْ حتى الآن أيُّ بادرة تدلُّ على إمكانيةِ زوالِ هذا الخلاف. إلا أنَّ هذا الخلافَ لا يبلغُ درجةً تحصل عندها حربٌ بينَ دولِ المعسكرِ الغربيّ، كما يتوهّمُ ساسةُ المعسكرِ الشرقيّ، لأنه خلافٌ مقيّدٌ بالمبدإ الرأسمالي ومحدودٌ في حدودِ المعسكرِ الغربيّ. فإذا تجاوزه

إلى مواجهةِ المعسكرِ الشرقي، زال الخلافُ وظَهَرَ المعسكرُ كلُّهُ صفاً واحداً. وهذا ما يجبُ الانتباهُ إليه حينَ يُبْحَثُ الانقسامُ الداخلي في المعسكر الغربي، وحين يُبْحَثُ التزاحمُ بين دُوَلِهِ. إنّهُ تزاحم يأخذ شكلَ المناوراتِ السياسيةِ، ويسلك أساليبَ اللّفِّ والدورانِ، ولا يأخذُ شكلَ الحربِ والكفاحِ الظاهِرِ العنيف، لذا كان المعسكرُ الغربيُّ، باعتبارِهِ وحدةً، مفكّكاً متنازعاً يسود الشقاقُ والخلافُ دولَهُ كلّها، وتتسابقُ فيما بينَها على المنافعِ، ويَكيدُ بعضُها لبعضٍ. وهو، مقابلاً للمعسكر الشرقيُّ يُعْتَبَرُ وَحْدَةً متماسكةً ضدَ العدوِّ المشترك.

أمّا المعسكرُ الشرقيُّ: فإنه يقوم على الأساسِ المبدئي وحده، تقوده روسيا قيادة فكريةً وعسكريةً، فهي بمقامِ المعلمِ والوصيِّ من جهة، وبمقامِ الحارسِ والقائدِ من جهةٍ أخرى، لذا لا يوجد بين دولِهِ مَنْ ينافسُ روسيا على القيادةِ الفكريةِ والسياسيةِ.

إلا أنه نظراً لأن المبدأ الشيوعي لم يحل مسألة القومية حلاًّ جذرياً، فإنَّ ذلك أثّر في تماسكِ المعسكرِ الشيوعي، وأحدث تفكّكاً بين دولِهِ، أدّى ذلك إلى خروجِ بعضِ الدولِ عنه، ثم أدّى إلى ما يشبه انقسامه إلى معسكرين.

أما موضوع مسألة القومية فإنه في ٢٤ نيسان ١٩١٧ عقد المجلسُ العامُّ البلشفيُّ السابع، وكان من أهم المسائل التي ناقشها مسألة القومية، فقد قدّم لينين تقريراً للمؤتمر ضمّنه رأيه في مسألةِ القوميةِ، وكان لينين وستالين قد وضعا قواعد سياسة الحزب البلشفي في المسألة القومية. وكانا يقولان بأنّ من واجب الحزبِ البروليتاري أن يؤيدَ حركة التحرير الوطني التي تقومُ بها الشعوب المظلومة ضدّ الاستعمار، وبذلك كان الحزب البلشفي يدافعُ عن حقِّ الشعوب في التصرف بنفسها بما في ذلك حقها في الانفصال، وتأسيسها في دول مستقلة.

وقد تضمن تقرير لينين هذا الرأي وناقشه المجلسُ، وكان ستالينُ هو مقرّر اللجنة المركزية، فدافعَ عن وُجهةِ النظر هذه أمامَ المجلس العام للحزب. فقرّر

المجلسُ هذا الرأي وصار من يومئذٍ هو رأي المبدإ الشيوعي في المسألة القومية، وقد قرر المجلس ما نصه:

«يجبُ أن يُعترَف لكل الشعوب الداخلة في تكوين روسيا بحق الانفصال بحرية وتشكيل دولة مستقلة. فإن إنكارَ هذا الحق وعدم إقرار التدابير التي تضمنُ تطبيقه عملياً، معناه تأييد سياسة الفتح والإلحاق، إن اعتراف البروليتاريا بحق الشعوب في حرية الانفصال هو وحده الذي يؤمن التضامن التام بين عمال مختلف الشعوب، ويساعدُ على تقارب الشعوب تقارباً ديمقراطياً حقاً».

إلا أن المجلس لم يقتصر على ذلك، بل أعطى حق منح الانفصال، فقد جاء في القرار نفسه ما نصه:

«ولا يجوز المزج بين مسألة حق الشعوب في الانفصال الحر، ومسألة الفائدة من انفصال هذا الشعب أو ذاك، فهذه المسألة الأخيرة يجب على حزب البروليتاريا أن يفصل فيها في كلّ حالةٍ خاصةٍ بصورةٍ مستقلةٍ تماماً، وفقاً لما تقتضيه مصالح التطور الاجتماعي بمجموعه، ومصالح نضال البروليتاريا الطبقي في سبيل الاشتراكية».

فهذان النصان في المبدإ الشيوعي قد جعلا مسألة القومية شوكة في جنب الحزبِ الشيوعي، والمعسكرِ الشيوعي، فأدّى ذلك إلى ما حصل في المعسكرِ الشيوعي من خروج بعضِ دوله عنه، ومن وجود ما يشبه انقسامه إلى معسكرين.

أما خروج بعض الدول فإن الحزب الشيوعي اليوغوسلافي وعلى رأسه تيتو أعلن في أيام ستالين الانفصال عن الحزبِ الشيوعي الروسي. وانفصالِ يوغوسلافيا عن المعسكر الشيوعي. فأغضب ذلك ستالين وكان ما كان من شقاق ونزاع ظلّ حتى أيّام خروشوف، حيث حاولَ إصلاح ذات البين، من أجل إعادة يوغوسلافيا إلى الحظيرة الشيوعية، ولكنه لم يفلح. وإن كان قد أفلحَ بإزالة مظاهرِ الشقاقِ والنزاع.

وأما وجود ما يشبه المعسكرين فإن الصينَ الشيوعية قد أثرت فيها المسألة القومية فجعلتها تحاول انتزاع الزعامةِ الشيوعيةِ من روسيا، وأخذها لها، وحاولت إلى جانب ذلك استرجاع الأراضي التي أخذتْها روسيا من الصين أيام القياصرة، فأدى ذلك إلى حصول نزاع أخذ يشتدُّ، ثم جاءت اجتهادات مدرسة خروشوف وبريجينيف وصحبهما في مسألة التعايش السلمي، فأدّى ذلك إلى ترسيخ الخلاف بين الصين وروسيا، واعتَبَرَتِ الصينُ أنَّ الحزبَ الشيوعي الروسي انحرفَ عن الشيوعية، وصارت تحاولُ جذبَ بعض الدول إليها، فانجذبت بعضها كألبانيا، وكوريا الشمالية، وفيتنام الشمالية. وتقارب معها البعض الآخر، كرومانيا، وبذلك صار المعسكرُ الشيوعي معسكرين، أو ما يشبه المعسكرين من ناحية دولية، وحتى من ناحيةٍ مبدئية.

وإلى جانب ما حصلَ من جراء الرأي الشيوعي في المسألة القومية حصل اجتهاد من قبلِ الحزبِ الشيوعي الروسي في مسألة التناقضات، فأدّى ذلك إلى تعميق الانقسام بين الدول الشيوعية، وأدّى إلى الانحراف عن المبدإ الشيوعي، وتحويل سياسة الاتحاد السوفياتي من سياسة شيوعية إلى سياسيةٍ روسية، أو ما يشبه السياسة القيصرية.

إلا أنّ فكرة الشيوعيين عن المسألةِ القومية، والخلافِ في تطبيقِ التناقضات على المجتمعِ الدولي لم تؤثر في الفكرةِ الشيوعيةِ في السياسة، ولاَ في طريقة تنفيذها. بل الفكرة الشيوعية في السياسة لا تزال هي هي نشر الشيوعية في العالم، ولا تزال الطريقة هي هي إيجاد التخريب والفوضى والقلاقل.

إلا أنّ روسيا أجازتْ لنفسها عَدَمَ استعمالِ هذِهِ الطريقة مع بعضِ الدولِ الرأسماليةِ كأمريكا. ولكنها لا تزال تستعملها ضدّ الدولِ الرأسمالية الأخرى كإنكلترا.

والصين لا تزال تستعملها ضد الدول الرأسمالية جميعها. فالطريقة لم تلغ كلياً. ولم تحذف من الكتب الشيوعية. وإنما وُجِدَ تفسير جديد لها، أوجَدَهُ

زعماءُ الحزبِ الشيوعي في الاتحادِ السوفياتي لمصلحةِ روسيا.

وهذا التفسير ساعد الصينَ على التمردِ والانشقاقِ والتشكيكِ داخلَ العالمِ الشيوعيّ نفسِهِ، وداخل الحركة الشيوعية الدولية، تحت شعار أن الاتحادَ السوفياتيَّ «دولة إمبريالية» مَثَلُهَا مَثَلُ الولايات المتحدة. وقد انفجر ماوتسي تنغ ضد السوفياتِ بعد التدخلِ العسكري في تشيكوسلوفاكيا وانفجر معه الكثيرون، من كاسترو إلى الحزبِ الشيوعي الفرنسي إلى معظم الماركسيين في العالم، إلى درجة حملت القيادةَ السوفياتية على وضعِ كلِّ ثقلها وإمكاناتها منذ ذلك الحينِ لا لضبطِ تشيكوسلوفاكيا وحزبها فحسب ـ كما ظهر في مؤتمر موسكو الذي عقد سنة ١٩٦٩ بل لقلبِ تيارِ التشكيكِ والتمردِ والانشقاق إلى تيارِ تجديدٍ للبيعةِ وعودةٍ إلى الانضباطِ والارتباط.

وأكثر من ذلكَ، الردُّ على المناوئين والمشككين ليس فقط بنفي كونِ الاتحاد السوفياتي «دولةً إمبريالية» مَثَلُهَا مَثَلُ الولايات المتحدة، بل أيضاً بجعلها مرة أخرى مركزَ الدعوةِ إلى المؤتمر المعادي للإمبريالية.

إنها سباحة شاقة على الاتحاد السوفياتي ضد التيارِ الجارفِ. وهي ناجحةٌ نسبياً لأن النجاحَ على الصعيدِ الرسميّ ـ صعيدِ الدولِ والأحزابِ ـ لم يَعُدْ مضمونَ النتائج. ذلك أن الأجيالَ الجديدةَ في العالم الشيوعي كلِّهِ، وحتى في أوروبا الشرقيةِ والاتحادِ السوفياتي نفسه تستهويها ثورةُ الصينِ أكثرَ مما تستهويها ثورةُ «فاتيكان» موسكو. يضافُ إلى ذلكَ أنّ ازديادَ التخلّفِ في العالم، من شأنِهِ فسح المجالِ أكثرَ فأكثرَ للصين على الرَّغم من الحصارِ المشتركِ السوفياتيِّ الأميركيِّ الذي يمتدُّ حالياً ليُصْبِحَ حصاراً بحرياً، وجوياً أيضاً، وكأنّهُ الستارُ الحديديُّ الجديدُ الذي تهاجمُهُ الصينُ يومياً تقريباً.

إن سياسةَ المعسكرِ الشرقيّ كانت قائمةً منذ أيام ستالين داخلياً على أساسِ تقويةِ جهازِ الدولةِ، وإعداد القوى العسكريةِ الحربيةِ للدفاعِ والهجومِ في آنٍ واحدٍ، وخارجياً على أساسِ عدمِ إمكانيةِ التعايشِ السلمي بين الرأسماليةِ

والاشتراكيةِ، ولذلك لا بد من دوامِ اتخاذِ الرأسماليةِ خصماً سياسياً، لأنها، في حقيقتها، خصمٌ فكريٌّ. وحين وقعَتِ الحربُ العالميّةُ الثانيةُ تعاونت روسيا مع انكلترا وفرنسا وأمريكا في الحربِ وعاشوا فترةً جنباً إلى جنبٍ، ولكن هذه حالةٌ ضرورية استثنائية ما لبثت أن تبخرتْ بعد انتهاء الحربِ، ورجعت الحربُ الباردةُ بين روسيا والدول الغربية، مع بقاء الاتصال السياسي، في هيئةِ الأمم المتحدةِ، وفي المؤتمراتِ الدولية، والمجاملاتِ الديبلوماسيةِ، بالإضافةِ إلى التمثيلِ الديبلوماسي.

أما السياسةُ الشيوعيةُ، تجاه المعسكرِ الغربي، المنبثقةُ عن المبدإ الشيوعيّ فتدلّ على أن الرأسماليةَ والشيوعيةَ لا يمكن أن تعيشا بسلام جنباً إلى جنب، وأنه لا بد من تغلب أحدهما على الآخر في آخر الأمر. وها هي جميعُ الكتبِ الشيوعيةِ تقول باستحالة تلافي النزاع بين المبدأين؛ وهذا رأي من آراء كان يراها كل من لينين وستالين، ولم يختلفْ رأي أحدِهما عن الآخر. وجميعُ الشيوعيين متفقون، في هذا الموضوعِ، ولا يجوزُ لأيّ سياسيٍّ شيوعيّ، حاكماً كان أو غيرَ حاكم، أن يسيرَ في سياسةِ التعايشِ السلميّ بين الرأسماليةِ والشيوعيةِ، لأنه حينئذٍ يكونُ خارجاً عن الفكرةِ الشيوعيةِ في السياسةِ الخارجية. وهذه السياسةُ قد أُعِيدَ النظرُ فيها، في روسيا وعُدّلتْ، ولكنهم لا يستطيعون أن يجهروا بهذا التعديل، ومهما يكن من أمرٍ فإنّ السياسةَ الشيوعيةَ تدلّ بوضوحٍ على أنه لا يمكنُ أن يحصلَ تعاونٌ صادقٌ وتعايشٌ دائم بين المعسكرينِ الشيوعيِّ والرأسماليِّ، وهذا يدل على دوامِ النزاعِ بينهما. والفرق بينهما: أن سياسةَ المعسكرِ الشرقيِّ تقومُ على أَسَاسِ الهجومِ على دولِ المعسكرِ الغربيّ، ويأخذ هذا الهجومُ ثلاثَ نواح:

الأولى: الدعوة إلى الشيوعية والدعاية لها.

الثانية: إثارةُ القلاقلِ والفتنِ في الشعوبِ ضدَّ الفئاتِ الحاكمة.

الثالثةُ: كشفُ خططِ المعسكرِ الغربيّ السياسيةِ في البلادِ التي يستعمرُها والتي تقع في فلكِهِ.

أما سياسةُ المعسكرِ الغربيّ فإنها تقوم على أساسِ الدفاعِ عن نفسه، فدولُهُ لم تستطعِ القضاءَ على الأفكارِ الشيوعيةِ، ولم تستطعْ أن تقضيَ على القلاقلِ التي نبتت، ولم تستطعْ أنْ تثيرَ العالمَ ضدَّ الشيوعيةِ، وصارت تخفي أو تحاولُ أن تخفيَ جميعَ خططها، وتقيمَ سياستها الدوليةَ على أساسِ مكافحةِ كلِّ حركةٍ تشتمّ منها رائحةَ الخروجِ على المعسكر الغربي.

ومع أن جميعَ دولِ المعسكرِ الغربيِّ متفقةٌ على محاربةِ الشيوعيةِ، والوقوفِ سياسياً وعسكرياً، إلا أنها تختلفُ في تقديرِ الخطرِ الشيوعيِّ، وتتفاوتُ اهتماماً في العمل على اتقائه. فأمريكا هي أكثرُ دولِ المعسكر الغربي اهتماماً، وترى أن الخطر الأوحد عليها وعلى العالم إنما هو وجودُ الدولِ الشيوعيةِ، وعلى الأخصِّ الصين في الوقت الحاضر. وتحمل أمريكا أشد العداء للدولِ الشيوعيةِ ويفهم من كلام الساسةِ الأمريكان أن هدفَهُمْ الذي يسعون إليه هو إزالةُ الدولةِ المتمسكةِ بالشيوعيةِ من الخريطةِ، وهم يُعدّون لذلك أقصى ما يستطيعون من إعداد.

وأما بريطانيا فإنها وإن كانت تحمل نفس العداء، غير أنه يفهمُ من كلامِ الساسةِ البريطانيين أنَّ هدفَهُم تقليصُ ظلِّ الدولةِ الشيوعية عن المناطقِ التي تحتلها في أوروبا وحصرُها خلفَ الستارِ الحديديّ وكسرُ شوكتها وأن يحمى العالم من الشيوعية.

وأما فرنسا فإنها، لميوعتها ولوجود حزب شيوعي قوي في داخلها، ليست لها سياسة واضحة في هذا الشأن، وإن كانت جمهرة السياسيين في فرنسا ترى الشيوعية والدولَ الشيوعيةَ خطراً على العالم، وباقي الدول الغربية الأخرى ترى ما يراه الأمريكانُ والإنكليزُ بخصوص المعسكرِ الشرقي.

وبالجملة يقفُ المعسكران تجاه بعضِهما في الموقفِ الدولي عسكرياً ويتنازعان فكرياً وسياسياً واقتصادياً، وتتناول العلاقاتُ القائمةُ بينَهما مشاكلَ

متعددةً. ويسعى كلُّ معسكرٍ منهما لحلِّ هذه المشاكلِ حسب وجهةِ نظره، وينظر إلى المشاكلِ العالمية حسبَ فلسفته، إذ لكلِّ معسكرٍ منهما فلسفةٌ خاصةٌ تقوم عليها سياستُهُ وتنسجمُ معها نظرتُه، وهذه الفلسفةُ تتجلى في النظرةِ إلى الفرد والمجتمع، وعلى أساسها تقوم نظرته إلى العالم ومشاكلِهِ، فالمجتمعُ عند الشيوعيين كلٌّ لا يتجزأ، وحين يتطور إنما يتطور كلُّهُ، ويتطورُ الفردُ تبعاً لذلك. بخلافِ المجتمعِ عند الرأسماليين، فإنّهُ مكون من أفرادٍ، والفردُ في المجتمعِ الرأسماليّ يتمتعُ بجميع حقوقهِ الفردية. وعلى ذلك تختلف نظرةُ كلِّ معسكر إلى العالم تبعاً لاختلافِ نظرتِهِ لمعنى المجتمع، ولذلك نجد روسيا تفكِّرُ في حلِّ المشاكلِ العالميةِ باعتبارها كلاً، ولا يمكن أن تفكر في حلّ مشكلةٍ معيّنةٍ وتتركَ مشكلةً أخرى، فمثلاً لا يمكنُ أن تفكِّرَ في حلِّ مشكلة الشرقِ الأوسط وتتركَ مشكلةَ فيتنام، لأن المشكلتين مشكلةٌ واحدةٌ لترابُطِهِمَا في المشكلةِ العالميةِ، كما لا يتصورُ في العالم حلُّ مشكلة بلدٍ من البلدان وتتركُ القضايا والمشاكلُ العالميةُ الأخرى دون حلّ.

وأما المعسكرُ الغربي فإنه يرى أن المشاكلَ العالميةَ متعددةٌ، وهي أجزاء يمكن حلُّ كلِّ مشكلة منها على حدة، وتتفق في هذه النظرةِ الكليةِ بريطانيا وفرنسا وأمريكا، إلا أنها تختلفُ في تفاصيلِ الحلِّ. فبريطانيا وفرنسا تريان أنه يمكن حلُّ كلِّ مشكلةٍ على حدة بغضِّ النظرِ عن علاقتها بباقي المشاكلِ العالمية، وعما إذا كان يتأثرُ بحلِّها حلُّ مشاكلَ أُخرى أو يؤخّر حلها ويعقّده. ولذلك نجد فرنسا وبريطانيا تقبلان الدخولَ في مفاوضات في مسألة ما لحلِّها مهما كانت النتائجُ، فإنكلترا تجد الأمرَ طبيعياً أن تفاوضَ روسيا على التجارةِ وتحلّ مشاكلها في هذه الناحيةِ فقط، وأن تبقى مشكلةُ ألمانيا معقدةً، وفرنسا يسهل عليها أن تحلّ مشكلةَ الهندِ الصينية مع روسيا وتبقى مشكلةُ النمسا معقدةً، لأن كلاً من هاتين الدولتين تتصور حلَّ المشاكلِ الجزئيةِ عالمياً، كما تتصورُ حلَّ المشاكل في المجتمع.

وأما أمريكا فإنها وإن كانت رأسماليةً وتعتنق نفس المبدإ، إلا أنها تختلفُ عنهما من حيثُ التفاصيل، ذلك أن أمريكا نشأت جديداً، وكان قيامها مصحوباً بفلسفاتٍ ونظرياتٍ وأفكارٍ تجعل نظرتَها نظرةً عملية من جهة، وشاملةً من جهة أخرى، وسياستُها أيضاً تسير وفقَ هذهِ الأفكار. فلا تؤمن بتجزئةِ المسائلِ، ولا تؤمنُ بالفروضِ، ولذلك لا تحلُّ مشاكلها مع غيرِها أجزاء وتفاريقَ، فهي إما أن تحلها كلّها، أو تنازع بها كلّها، ولذلك كان نزاعها مع المعسكر الشرقي نزاعاً شاملاً جميعَ الأمورِ، وكذلك كان نزاعها داخلَ المعسكرِ الغربي نزاعاً شاملاً عدة أمور، فمن العبث أن يظنَّ إنسانٌ أن أمريكا يمكن الاتفاقُ بينها وبين المعسكر الشرقي بشأن مسألةٍ واحدة بعينِها، دونَ النظرِ لباقي المسائلِ، وكذلك الحالُ مع زميلتيها بريطانيا وفرنسا.

إلا أن أمريكا في نظرتها العملية تقبل الدخول في مباحثات في بعضِ المسائلِ وتحلها على أساس الشمول لباقي مسائلها، فمثلاً هي تطلبُ من روسيا أن تدخلَ معها في مفاوضاتٍ في شأنِ الأسلحةِ النووية، وهي مسألةٌ واحدة، وتقبل الدخولَ في مؤتمر برلين بشأن توحيدِ ألمانيا، ولكن هذا القبول لا يعني مطلقاً حلَّ هذه المسائلِ وحدَها، بل يعني فهمَ وجهةِ النظر لتحلَّ حسبها جميعَ المسائلِ مع خصومِها، ويعني حلُّ هذه المسائلِ الحلّ الذي تريدُهُ لجميعِ المسائلِ العالميةِ ومنها هذه المسألة. فهي لا تفصل المشاكلَ السياسيةَ عن السياسةِ العالمية، بل تربطها معاً، فهي تقبل التفاوضَ في المسألةِ الواحدةِ وتقبل الحلَّ في الجزئيات، ولكن لا على أساسِ حلِّها منفردةً، بل على أساسِ الحلِّ الكلي، لأن سياستها شاملةٌ من جهةٍ، وعمليةٌ من جهةٍ أخرى.

هذه هي الأسسُ التي تقوم عليها السياسةُ الدولية بوجهٍ عام؛ وعلى ضوء هذه الأسسِ يمكنُ فهمُ الأعمالِ السياسيةِ التي تقعُ في العالم. ويمكنُ تفسيرُ هذه الأعمال تفسيراً يتفقُ مع الحقيقةِ ويطابقُ الواقعَ. والأعمالُ السياسيةُ التي تقعُ في العالمِ كثيرةٌ تتعلَّقُ بقضايا دولية متعددة منها قضية إفريقيا. فهذه القضية لم تنشأ

في المجالِ الدولي إلا بعدَ ١٩٦٠ وقضيتُها هي قضيةُ الاستعمارِ ليس غير.

فإن إفريقيا بلادٌ متأخرةٌ فكرياً، وفيها خيرات كبيرة من مواد خام وثروات زراعية وحيوانيةٍ بشكلٍ خيالي، ولما اندفعت الدول الاستعماريةُ في أواخر القرن الثامنِ عشر والتاسع عشر في الاستعمار كان من جملة الأماكنِ التي غزوْها القارةَ الإفريقيةَ، وأخذتْ كلُّ دولةٍ تستعمرُ منها ما تقدر عليه، ولم يحصل احتكاكٌ قويٌّ بين الدولِ على استعمارها، ولذلك استقرت فيها أكثرُ الدولِ الاستعمارية، وصارت القارةُ كلُّها مستَعْمَرة لأوروبا. وقد ظلت الدولُ الأوروبية تسيطرُ على مستعمراتها في إفريقيا حتى نهاية الحربِ العالميةِ الثانيةِ. وحين وُضع ميثاقُ هيئةِ الأمم أدْرِجَتْ فيه مواد تتعلقُ بإنهاء الاستعمار، ولكن وُضِعَتْ هذه المواد على شكلٍ يجعلُ تصفية الاستعمار تدريجياً، وكذلك لم تصلِ الدولُ الكبرى إلى بحثِ تصفيةِ الاستعمارِ في إفريقيا والعمل لذلك إلا بعد ١٩٦٠، وفي ذلك الحين وُجِدَ لأمريكا فيها عملاء، ومن يومئذٍ انتقل الصراع إلى إفريقيا، وصارتْ أمريكا تحاولُ إخراجَ الدولِ الاستعمارية والحلولَ محلها.

وهكذا انتقل الصراعُ الدولي على الاستعمار إلى إفريقيا فصارت قضيتها قضية دولية، فإنه وإن اتفقت كلٌّ من انجلترا وأمريكا وفرنسا على صيغةٍ لجمع إفريقيا تحت رابطة واحدةٍ سمتها المؤتمر الإفريقي، ولكنَّ الصراعَ في هذا المؤتمر وخارجهِ لا يزالُ بين الدولِ، ولاسيما بين أمريكا وإنجلترا، فهذه القضية تُعْتَبَرُ قضية دولية.

القضَايا الدوليّة

إن أهمَّ القضايا الدوليةِ في الوقتِ الحاضرِ ثلاثٌ:

١ ـ قضية أوروبا.

٢ ـ قضية الشرق الأقصى.

٣ ـ قضية العالم الإسلامي أو على حد تعبيرهم قضية الشرقين الأدنى والأوسط.

قضيّة أوروبا

القضيةُ الأوروبيةُ تعتبرُ تصفيةً لقضايا الحربِ العالميةِ الثانية، ولذلك تجدها تتمثلُ بين المعسكرينِ في توحيدِ المانيا، وتتمثلُ في المعسكر الغربي في توحيدِ أوروبا الغربيةِ عسكرياً لتقفَ في وجهِ روسيا، وعلى الرغم من ميوعةِ انكترا فقد نجحتْ أخيراً فكرةُ تسليح ألمانيا الغربيةِ وإدخالِها الحلفَ الأطلسيَّ وتوحيدِ دولِ غربيّ أوروبا في منظمةٍ عسكريةٍ واحدة، وبذلك يكونُ المعسكرُ الغربي قد ركزَ القضيةَ الأوروبية على وجهٍ معيّن.

أما المعسكُر الشيوعيُّ فقد اتخذ مقابل ذلك إجراءاتٍ عسكريةً. فأعطى ألمانيا الشرقية استقلالَها، وقوى جبهتها العسكريةَ، وأقام من الدولِ المجاورةِ لألمانيا الشرقية اتحاداً عسكرياً يقفُ في وجهِ أوروبا الغربيةِ حلفَ فرصوفيا. وعلى الرغم من مناداةِ الفريقين بحلِّ مشكلةِ ألمانيا والدعوةِ إلى المؤتمراتِ لحلِّ المشكلةِ الأوروبية، فإن قضيةَ أوروبا لا تزالُ كما هي ولا يزالُ النزاعُ فيها بين المعسكرينِ، وبحلِّ المشكلةِ في المعسكرِ الغربي بين دولهِ على وجهٍ معينٍ بقي النزاعُ بين المعسكرينِ فقط، وتعقّدتِ المشكلةُ وتعقّد حلُّها.

وبقي الحال هكذا إلى أن تم الاتفاق بين خروشوف وكندي سنة ١٩٦١ في فينا، فإن الحالَ قد تغير، إذ توحد رأي أمريكا وروسيا تجاه قضية ألمانيا، واتفقا على رأيٍ واحدٍ تجاهَ قضيةِ أوروبا وقد ظهرَ ذلك فورَ اجتماعهما، فقد أعطى جون كندي تصريحاً قال فيه: إن تخوفات روسيا من غزوِ أوروبا لها غزواً عسكرياً، لها ما يبررها، فإن روسيا ضُرِبَتْ من أوروبا مرتين في التاريخ، فالمرة الأولى في عهدِ نابليون، والثانية في عهد هتلر، ولذلك لا بد من وجودِ ما يضمنُ عدمَ وجودِ خطرٍ على روسيا من أوروبا كنزعِ سلاحِ أوروبا الوسطى مثلاً. وهذا

التصريح يدلُّ دلالة لا لبسَ فيها على أن رأيَ روسيا وأمريكا تجاه قضية أوروبا وقضية ألمانيا بشكلٍ خاص صار رأياً واحداً.

وأما فرنسا، فإنها بعد مجيء ديغول إلى الحكم وحتى زيارةِ ديغول للولايات المتحدة واجتماعه بنيكسون في شهر آذار ١٩٦٩، كانت فرنسا تعملُ لتوحيدِ أوروبا وجعلها قوة ثالثة تقفُ بين المعسكرينِ، وكذلك كان يعملُ لتقوية ألمانيا إلى حدٍّ لا تصبحُ خطراً على فرنسا. وإيجادِ اتحاد كونفدرالي بين دول أوروبا مع ضمان السيادةِ لفرنسا. ولكن بعد استقالة ديغول لم يُعرفْ بعد ما هي سياسة فرنسا تجاه أوروبا وتجاه ألمانيا بالذات.

وأما إنجلترا فإنها صارت توطد صلتها بألمانيا وتطلعها على مؤامرات أمريكا وروسيا ضد تطور ألمانيا وضد تقويتها، وصارت كذلك تحاولُ جاهدةً دخول السوق الأوروبية المشتركة حتى تمكنت أخيراً من الدخول إلى السوق الأوروبية المشتركة من أجل أن تسجل نفسها رسمياً أنها دولة كبرى في العالمِ قبلَ وجودِ العملاقين وبعدَ وجودهما. ولذلك تُعْتَبَرُ قضية أوروبا قضية خطرة على السلامِ العالمي وتهددُ دائماً باندلاع شرارة الحرب.

وعليه فلا بد أن تُبْحَثَ قضية أوروبا بحثاً يتفقُ مع واقعِها ومع خطورتِها وهي القضية الأولى في العالمِ بين جميعِ القضايا.

قضيّة الشرق الأقصَى

أما قضيةُ الشرق الأقصى فإن الأمرَ يختلفُ فيها كلَّ الاختلافِ عن قضيةِ أوروبا، لأن قضية أوروبا هي قضيةُ الوقوفِ في وجهِ روسيا والدفاعِ عن أوروبا وإعدادها لأن تهاجمَ روسيا إذا وقعت حربٌ بين المعسكرين، ولكن قضية الشرق الأقصى هي قضيةُ مستعمرات، ودفاع عن الاستعمارِ، وهي وإن بدت مظاهرُها في فيتنام وكوريا وفرموزا، ولكنها في الحقيقةِ قضيةُ الشرق الأقصى برمته، وبعبارةٍ أخرى هي قضية الصين، وتفرعت عنها باقي القضايا. وتقومُ سياسةُ

المعسكر الشرقي في هذهِ المنطقةِ على أساسِ تصفيةِ الاستعمارِ الغربيّ، وضمِّ جميعِ هذهِ المنطقةِ للمعسكرِ الشيوعيّ، وعلى أساسِ عدمِ رجوع اليابان دولةً قوية.

وتقوم سياسةُ المعسكرِ الغربيّ على تركيزِ اليابان ضد المعسكرِ الشرقي والحيلولةِ دونَ امتدادِ الخطر الشيوعي، وتركيزِ الاستعمارِ في هذه المنطقة. وترغب أمريكا في الاحتفاظ ببقاءِ حكومة الصين الوطنيةِ لتسخّرَها في يوم ما لمحاربةِ الصينِ الشيوعيةِ وتخليصها من المعسكر الشرقي لترجعَ حكومة الصين الوطنية. ويحاولُ المعسكرُ الشرقيُّ أن يركز الموقف في كوريا بجانبِهِ لتطهيرها من الأمريكان كما تمكن من جعل فيتنام الجنوبية والشمالية جمهوريةً واحدةً، كما تحاولُ الصينُ أن تغزوَ جزيرةَ فرموزا لتطردَ حكومةَ شان كاي تشك، وأن تدخل هيئةَ الأمم وتخرج منها حكومة الصين الوطنية. وهكذا يقفُ المعسكرانِ في هذه المنطقةِ، كلٌّ واحدٍ في مواجهة الآخر لتنفيذ خطته، إلا أن المعسكر الشرقي جبهة واحدة في هذه المنطقة. في حين أن المعسكَر الغربيَّ يقف جبهةً مفككة. وتختلفُ وجهاتُ نظرهِ السياسيةُ شأنه في كلِّ قضية من القضايا العالمية. والذي يجعلُ المعسكرَ الغربي مفككاً في هذه المنطقةِ هو اختلافُ وجهاتِ النظرِ بالنسبةِ لقضية الشرقِ الأقصى. فبريطانيا تنظر إلى الصين بأنها سوق لتجارتها، ولذلك لا تعتبر ذهابها مع المعسكر الشرقي كارثةً ما دامت تجارتُها تجد طريقَها إليها، ولو على شكل محدود. ولا تعتبرُ وجودها مع المعسكر الشرقي يشكلُ خطراً على وجودِها كدولةٍ كبرى ما دامتِ ليست هي الدولةَ الأولى. ولذلك لا تجدُ ما يبرّرُ مهاجمةَ الصينِ والاحتكاكَ بروسيا في هذه المنطقةِ. زد على ذلك أن بريطانيا قديمةُ الوجود، وعريقةُ النفوذِ فيها، وهي تحافظ على بقائها هناك، وعلى تركيز نفوذِها في مستعمراتها، وأي حركة تقوم في هذه المنطقة تسبب قلقاً على المستعمرات لا يمكن أن تؤيدها بريطانيا، لاسيما وهذه المستعمرات ليست أسواقاً لبضاعتها فحسب، بل هي بلاد غنيةٌ بالموادّ الخام، تستغلُّها بريطانيا وحدَها، وهي في نفسِ الوقتِ مراكز استراتيجية، وإذا استعرض المرء خريطةَ

الشرقِ الأقصى يجد أن بريطانيا لا تزالُ تستعمرُ على ساحلِ الصينِ الجنوبي الشرقي جزيرةَ هونغ كونغ، والملايو وفيها سنغافورة المركز الاستراتيجي، وماليزيا التابعة لأندونيسيا، وبورما وسيلان، وإن أصبحت في الكومنولث البريطاني. فهذه البلاد تتركزُ فيها بريطانيا وتستعمرُها وتستغلُّها، ولذلك يدور موقفُها في الشرقِ الأقصى حولَ بقاءِ استعمارِها ونفوذها لهذهِ البلاد. فهي حين تقومُ بأعمالِها وتسايرُ أمريكا لا تتجاوزُ الحدودَ التي رسمتها لنفسِها، ولا تجازفُ في القيامِ بأيِّ عملٍ يهدّد مستعمراتِها ونفوذَها، ولذلك نجدُها في قضيةِ إدخالِ الصينِ في هيئةِ الأمم تقفُ بجانبِها، وفي قضيةِ فرموزا تعلنُ أنها لا تحاربُ من أجل فرموزَا ولكنها مستعدةٌ للوقوف بجانبِ الولاياتِ المتحدةِ، ونجدها قد اشتركت في حلفِ جنوبي شرقي آسيا، ولكنها حتى الآن لم تقمْ بأي عملٍ يؤثر فيها، ولذلك لم يؤلف هذا الحلف جيشاً لحماية المنطقة. والسبب في ذلك هو محاولةُ بريطانيا الوقوفَ في هذهِ المنطقةِ عند حدٍّ يتفق مع سياستِها الاستعمارية هناك.

أما فرنسا فإنها كانت من الدولِ المستعمرةِ في هذه المنطقةِ، وكانت تحتلُّ الهندَ الصينيةَ التي هي الفيتنامُ واللاوس وكمبودج، وقد كانت هذه المستعمرةُ من أثمنِ وأكبرِ المستعمراتِ الفرنسيةِ، إذ كانت مورداً من أكبرِ مواردِ الثروةِ الفرنسية لغنى هذه البلاد في المواد الخام، غير أن فرنسا بعد أن انكسرت عسكرياً، ثم كان مؤتمر جنيف فصفّى هذه البلاد بقرار منه تصفية أضعفت مركزها إضعافاً كبيراً، ولذلك لم تعد فرنسا دولة لها أهميةٌ في هذه المنطقةِ. فلم تحرصْ أمريكا ولا بريطانيا على دخولِها في حلفِ جنوبي شرقي آسيا.

وأما أمريكا فإن موقفَها في الشرقِ الأقصى يختلفُ عن موقفِ بريطانيا، لأن أسلوبَ أمريكا في الاستعمار يختلفُ عن أسلوبِ بريطانيا، وأهدافها في الشرقِ الأقصى غير أهدافها، فأمريكا تطلعت إلى تصفيةِ نفوذِ هولندا وبريطانيا وفرنسا من المنطقةِ لتحتلّ هي مكانَها، على أسلوبها في إعطاء ما يشبه الحكم

الذاتي وهو ما تنادي به حالياً بالنسبة للضفة الغربية وقطاع غزة وهو الذي اصطلح عليه باسم الاستقلال، وتسخير هذا الحكم عسكرياً لتثبت استعمارها. وقد نجحت بالفعلِ في تصفيةِ نفوذِ هولندا وحاولت إتمام تصفية نفوذ فرنسا وبريطانيا، إلا أن النشاطَ الشيوعيَّ في المنطقةِ، وانضمامَ الصينِ إلى روسيا أدى إلى عدمِ تمكّنِ أمريكا من أن تخلفَ هولندا في أندونيسيا، وعدم تمكنها كذلك من تصفية نفوذ بريطانيا، ثم كان تقلص نفوذ فرنسا من الهند الصينية بواسطة المعسكر الشيوعي عسكرياً وسياسياً ضربة قوية للخطط الأمريكية. ولذلك صارت أمريكا بعد ذهاب فرنسا سياسياً من المنطقةِ تحرص على بقاءِ بريطانيا معها هناك ظاهراً وتشركها في إجراءاتها لتقوية الجبهةِ في وجهِ المعسكرِ الشرقي.

والقضية الكبرى في نظر أمريكا في الشرق الأقصى هي قضية الصين. هذه البلاد التي يزيد سكانُها على تسعمائة مليون نسمة، والتي هي مفعمة بالمواد الخام والتي كانت تأمل أمريكا أن تكون مستعمرة لها، صارت هذه البلاد شيوعية وفي معسكر الشيوعيين. وهذه خسارةٌ فادحةٌ من جهة، وخطرٌ مجسمٌ من جهةٍ أُخرى. ولذلك نجدُ أمريكا كانت لا تريد اعتبار الصين الشيوعية إحدى الدول الخمس الكبار، وكانت تقاوم هذا الاعتراف، على أن الأمرَ لم يقفْ عند هذا الحدِّ؛ فإن الشيوعيةَ تزحفُ إلى جنوبي شرقي آسيا كلِّه وتعمل لتصفّي آخر نفوذ للمعسكر الغربي هناك، ولهذا كانت تقفُ أمريكا في قضيةِ الصين موقفَ المحارب وتعتبرُها قضيةً من أخطرِ القضايا العالمية. وتعتبرُ الصينَ بعد أن أصبحت بلاداً صناعية دولة لا تغلبُ بالنسبةِ لمواردِها التي لا تنضبُ وكثرتها العددية وسعة مساحتها. وإذا صح ما يقالُ عن خطةِ أمريكا في استخدامِ الصينِ الوطنيةِ لاحتلالِ الصينِ، فإنّها مضطرةٌ لأنْ تسندَ الصين الوطنية سنداً قوياً بالقنابلِ الهديروجينية، وهذا يعني وجود خطرِ اندلاعِ حربٍ عالمية. ويستبعد المراقبون للموقف الدولي حصول ذلك ولاسيما أن قضية فرموزا هي قضيةٌ سياسيةٌ وليست قضيةً عسكريةً، وعندما وافقت أمريكا على دخولِ الصينِ الشيوعيةِ هيئةَ الأمم، فإن قضية فرموزا وقفت عند حدّ، وخفّ التوترُ الدوليُّ في الشرقِ الأقصى إلى

حين، وإن كان لا يوقفُ الحربَ الباردة. وعلى أي حال فإن أمريكا تعتقدُ أنه ليس لزحف الشيوعيين في الشرق الأقصى حدٌّ يقفون عنده، لا من ناحيةٍ سياسيةٍ، ولا من ناحيةٍ عسكريةٍ؛ ولذلك قامت بعقد مؤتمرِ مانلا الذي انتهى بإبرام حلف جنوبي شرقي آسيا، ثم اجتمع أعضاء الحلف في بنكوك لاتّخاذ إجراءات سياسية في المنطقةِ، ولكنهم أخفقوا في ذلك، وهكذا تقوم أمريكا بتجميعِ دول المنطقةِ لتشكيل جبهة للوقوف في وجه الغزو الشيوعي، ثم للهجوم عليه حين تحين الفرصة. ولكن ميوعة موقف بريطانيا، وتفكك المعسكر الغربي بوجه عام هناك، جعل الموقف في الشرق الأقصى بجانب المعسكر الشيوعي، علاوة على أن الرأيَ العام هناك ضد المعسكر الغربي.

هذه خلاصةُ الموقف بالنسبةِ لقضيةِ الشرق الأقصى، وهي تبيّنُ بوضوحٍ انتصارَ الحركاتِ في المنطقةِ بتأييد الشيوعيين وانهزام الجبهاتِ الاستعمارية، ولن ينقذ موقفَ المعسكَرِ الغربي هناك أيُّ منقذ من ناحيةٍ سياسيةٍ لضعفِ ثقةِ أنصارِهِ بهِ، وَلِكرهِ الناسِ له وازياد التذمر منه، والحركات هناك تجد لها سنداً قوياً، والهزائم السياسيةُ التي مُني بها الاستعمارُ أضعفت نفوذَهُ السياسيَّ، وصارت كفةُ المعسكرِ الشيوعيّ هناك هي الراجحةَ سياسياً ومبدئياً، ومن ذلك يتبين أن قضية الشرق الأقصى بين المعسكرين هي من ناحية المعسكرِ الغربيّ قضيةُ استعمار، ومن ناحيةِ المعسكر الشرقي قضيةُ إخراجِ المعسكر الغربيّ ونشر الشيوعية، ومن ناحية شعوب المنطقة قضية حركات للخلاصِ من الاستعمارِ ولو على أيدي الشيوعيين.

وهذا بخلافِ قضيةِ أوروبا فإنّها من ناحيةِ الغربِ هي لِتَقْوِيةِ الدولِ الأوروبيةِ، وعلى رأسها ألمانيا، للوقوفِ في وجه روسيا، وليست هي قضيةَ استعمارٍ أو دفاع عن الاستعمارِ، ومن ناحيةِ الشرقِ هي هجومٌ سياسيٌّ وفكريٌّ على أوروبا، لإدخالِها في حظيرةِ الشيوعيةِ، ومن ناحية الشعوب الأوروبية ودولها هي شعورٌ بالخطر الشيوعي عليها، ووقوف بحرارة وصدق كجزء من

المعسكر الغربي ولذلك تختلف هاتان القضيتان، من حيثُ الجوهر، والهدف، ولكنهما قضيتان بين المعسكرين مباشرة، ويقف المعسكران فيهما وجهاً لوجه.

قضيّة العَالم الإسلامي

أما قضيةُ العالمِ الإسلامي أو قضيةُ الشرقين الأدنى والأوسط، كما يسميها ساسةُ الغربِ، فإنها تَختلفُ كلَّ الاختلافِ عن قضيتي أوروبا والشرق الأقصى، إذ إن العالم الإسلامي كله هو جزء من المعسكر الغربي وتحت نفوذه، وروسيا ليست موجودةً فيه بالفعلِ، كما هي موجودة في أوروبا وفي الشرق الأقصى.

وأما الحزبُ الشيوعيُّ الموجودُ في العالم الإسلامي، فإنه ليس من القوة بالقدر الذي تصوره بريطانيا وأمريكا، لا من ناحية العمل ولا من ناحية العدد.

أما من ناحيةِ العملِ فأعمالُهُ لا تزيد على بثِّ الشيوعية والتشويش على المعسكر الغربيّ، كالسير في المظاهرات وتوزيعِ المنشورات، وأما من ناحيةِ العددِ فليستِ العبرةُ في الحزب السياسي هي في كثرة أعضائه بقدر ما هي في مبلغِ تجاوبِهِ مع الأمّةِ، وسير الأمة معه، وقدرته على قيادتها للعملِ لمبدئِهِ الذي يعملَ له. والحزبُ الشيوعيُّ، في العالم الإسلامي لا يستطيعُ أنْ يقودَ الأمّةَ لمبدئِهِ خطوةً واحدة، حتى إنه حين يقوم بمظاهراتٍ يتذرع بالوطنيةِ، وبالقوميةِ، وبالمصالحة الآنيةِ، ولا يجرؤُ حتى الآن أن يقيمَ مظاهرة من أَجلِ الشيوعية.

أما الناسُ الذين يظاهرون الشيوعيةَ في هذه المنطقة فإن معظمَهم لا يعتقدونها، بل يعطفون عليها؛ وعطفُهم هذا هو مثل عطفِهم على النازيةِ، قبلَ الحرب العالمية الثانية، وفي أثنائِها، وما كانوا نازيين ولا محبين للنازية؛ وهم حين يعطفون على الشيوعية إنما تدفعهم إلى ذلك كراهتُهم للاستعمار.

وعلى ذلك فإن المعسكر الشيوعيّ غير موجود في العالمِ الإسلامي، لا سياسياً، ولا عسكرياً، فليست فيه المانيا الشرقية، وليست فيه الصين، وكل الذي فيه إنما هو الحزب الشيوعيُّ، وهو لا يُعتمد عليه في أعمال سياسية في حرب

باردة، ولا في أعمالٍ عسكريةٍ في حربٍ حامية. لذا لا تكادُ تجدُ للمعسكرِ الشيوعي أثراً يذكر سوى التشويش، وإن كان يبدو أنه يتحين الفرصة لأن يجعل له مركزاً في الأفغان وإيران والعراق ومصر وسوريا وليبيا وبعض البلدان الإفريقية.

هذا من ناحيةِ الخطرِ الداخلي في السلم، أما الخطر الخارجي من الشيوعيةِ في الحرب فموجود. فها هي روسيا على حدود الأفغان وإيران وتركيا، وعلى مقربة من العراق وسوريا. وفي حال نشوب الحرب بين المعسكرين لا يبعد أن يحتل الشرق الأوسط أو قسماً منه، ولاسيما تركيا وإيران.

والناظر إلى العالم الإسلامي في الوقت الحاضر يجد أنه واقعٌ تحتَ سيطرة ونفوذ الدولتين الغربيتين: بريطانيا وأمريكا، ويجد أن هاتين الدولتين مختلفتا المصالحِ، مختلفتا الأهدافِ، ويجد أنه الميدانُ الحقيقي الذي يقع فيه التنافس بينهما على الاستعمار وبسط السيطرة والنفوذ. وإنه وإن كان يبدو بوضوحٍ أنه قد تجاوز دورَ التنافسِ إلى دور تصفيةِ النفوذِ البريطاني بعد أن صُفّيت فرنسا. ولكن لا تزالُ بريطانيا تتشبث ببقائِها، ولا تزال تأملُ في تثبيتِ أقدامِها. ومهما يكن من أمر، فإن المعسكر الشرقيَّ في نزاعِهِ مع الغربِ يعتبر العالم الإسلامي منطقةً من مناطقِ المعسكر الغربي.

والحديثُ السياسي، إذاً، في قضية العالم الإسلامي حديثٌ عن السياستين البريطانية والأمريكية، والعملُ السياسيُّ يستوجبُ معرفةَ السياسة الأمريكية والبريطانيةِ في الشرقينِ الأدنى والأوسط في خططهما وأساليبهما. الغاية واحدةٌ عند أمريكا وبريطانيا من وجودهما، هو فرض السيطرةِ السياسية والثقافية والاقتصادية على الشعوب الموجودة في هذه المنطقةِ لاستغلالها. ولذلك نجدُ أن كلاًّ من بريطانيا وأمريكا ترى أن حماية الاستعمارِ من أعدائِهِ هي الهدفُ الرئيسيُّ لكلِّ عملٍ تقومُ به في هذه المنطقةِ، وأعداء الاستعمار بنظرهما عدوّان اثنان: **أحدهما** عدوٌّ حقيقيٌّ وواقعي موجود، وهو أهل هذه المنطقة، فعليهم إذا

إشغالهم في قضايا تحول بينهم وبين التفكير في قضيتِهم الحقيقيةِ وتثبيت الاستعمار على أيديهم تثبيتاً يوطد أركانه ويحميه من كلِّ اعتداء.

الثاني: عدوٌّ محتملٌ هو روسيا والدول الشيوعية، ولا بدّ من أن تعد لمقاومة هذا العدو المحتمل إعداداً مادياً يقفُ دون غزوِه للبلاد. ومن هنا جاءت فكرةُ مشاريعِ الدفاعِ عن الشرق الأوسط، بإشغال أهل البلاد بها تحت أُلهيةِ حمايةِ الوطنِ من الشيوعية، وللدفاعِ ضد المعسكرِ الشرقي، بإعدادهِم إعداداً مادياً لمحاربتِهِ. ولذلك نجدُ أنّ بريطانيا وأمريكا متفقتان كلّ الاتفاق على إيجادِ مشاريعَ باسمِ الدفاعِ عن الشرق الأوسط، ومتفقتانِ على أن المقصود من هذهِ المشاريعِ في حالةِ السلم إنما هو حمايةُ الاستعمارِ ومحاربةُ عدوهما الحقيقي والحيلولة بينه وبين تحرير نفسه من السيطرة والاستغلال، وتسخير البلاد والناس للدفاع عن مصالحِهِ في حالةِ الحرب.

وعليه فإن أمريكا وبريطانيا متفقتان على فكرة الدفاع عن الشرق الأوسط. وأما فكرةُ الدفاعِ من حيث هي، فهي من أمريكا وليست من انكلترا، ذلك أن أمريكا وقد بدأت بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة تستهدفُ استعمارَ الشرقينِ الأدنى والأوسط، وتصفية النفوذ البريطاني فيهما، وقد نجحت نجاحاً سريعاً. وما إن جاءت سنة ١٩٥٤ حتى طغى النفوذ الأمريكي على النفوذ البريطاني، مما حمل بريطانيا على أن تبذل نشاطاً غير عادي في العالم كله وخاصة في الشرقين الأدنى والأوسط، لتستردَّ نفوذَها، أو تحتفظ بهذا النفوذِ، فاستعادت شيئاً من كيانِها، وعلى أي حالٍ فإن النفوذَ الأمريكيّ حينَ نجح واتسعت المصالحُ الأمريكية اتساعاً عظيماً، صار لا بد لأمريكا من توطيدِ مراكزها، ومن إيجادِ قوى عسكريةٍ لحمايةِ مصالحها من أهل البلادِ، وحماية المنطقة من الخطر الشيوعي. ولذلك قامت بنسجِ شبكةٍ من القواعدِ العسكريةِ الجوية، فأقامت قواعد عسكرية في مراكش، وليبيا، والظهران، وفي تركيا والباكستان، ومع هذا، فإن هذه القواعد، في نظرها، لا تعتبر كافية، ما لم تعبأ المنطقة كلها تعبئة عسكرية، فكان

لا بد من إتمام مشاريع الدفاع المشترك في هذه المنطقةِ، لاسيما وهي عاملةٌ على إقامةِ مشاريع الدفاع في العالم كله، تمشياً مع خطتِها العامةِ بإقامةِ الأحلافِ الجماعية. وقد بدأت أمريكا في موضوع مشاريع الدفاع عن الشرقِ الأوسط بعد التوقيع على ميثاقِ الأطلسي سنة ١٩٤٩ وقد وافقتها بريطانيا في أوَّلِ الأمرِ، فقد تبادل في تلك السنةِ ترومان وبيفن الشعورَ المشترك بضرورةِ الدفاعِ عن الشرقِ الأوسطِ، في خطابين ألقياهما.

إلا أن انكلترا كانت ترى مزاحمةَ أمريكا لها في هذه المنطقةِ، فكانت تتريّثُ في الاندفاعِ بهذهِ المشاريع، وطلبت أن تكون قيادة الشرق الأوسط لإنكليزي، وأصرت على ذلك. فرفض الأمريكان، مما أثار خلافاً بينَهُما، أثر في المشاريع الأمريكية للشرق الأوسط إلى حدٍّ كبير، وقد أدّى ذلك إلى اختلاف أمريكا وإنكلترا في خطةِ الدفاع عن الشرق الأوسط، فصارت لأمريكا خطةٌ تختلفُ عن خطةِ بريطانيا، ورسمت كلٌّ واحدة منهما خطتها، وصارتْ تحاول تنفيذَها، بغضِّ النظرِ عن موافقةِ الدولةِ الأخرى.

الفرق بَين الخطتيْن

أمريكا تريد أحلافاً جماعية

وبريطانيا تريد معاهداتٍ ثنائية

١ ـ الأحلافُ الجماعية: تحتم اشتراكَ الدولِ الموجودةِ فيه إذا اشتبكتْ واحدةٌ منها أو أكثر في حربٍ مع دولةٍ أخرى، ويمكنُ أن يكونَ الحلفُ من دولتين أو أكثر مثل حلف تركيا ـ الباكستان وحلف الأطلسي.

٢ ـ المعاهدات الثنائية: لا تحتم الاشتراك الفعلي في الحرب إلا إذا اتفق الطرفان، وتتبادل الدول المتعاقدة فيما يتعلقُ بالأمور السياسيةِ والعسكريةِ؛ ويمكن أن تكونَ المعاهدةُ بين دولتين فقط كالمعاهدةِ البريطانية المصرية سابقاً. ويمكنُ أن تكونَ المعاهدةُ بين عدةِ دولٍ

كمعاهدةِ حلف بغداد سابقاً، وهو الذي يدعى حلف سانتو حالياً وتعتبرُ بريطانيا أسلوبَ المعاهداتِ الثنائية أسلمَ من الأحلاف. ويقولُ الساسةُ البريطانيون إنّ بريطانيا استفادت في الحرب العالمية الثانية من عدمِ دخولِ مصر في الحربِ معها ضد ألمانيا.

وتتلخص خطةُ أمريكا في مشاريعها: بإقامةِ أحلافٍ جماعيةٍ من أهلِ البلادِ. يكفي فيها أن يسيطر عليها الخبراء وأن ترتبطَ بالأسلحةِ، حتى يكونَ الدفاعُ عن البلادِ ذاتياً من أهلِها، بإيهامهم بأنه دفاعٌ عن أوطانِهم مع أنّه في الحقيقةِ دفاعٌ عن مصالحِ الاستعمارِ. ويلاحظ في هذه الخطةِ أن أمريكا حين رأتْ أن خطةَ بريطانيا في هذهِ المنطقةِ كانت قبلَ الحرب العالميةِ الثانيةِ إقامةَ معسكراتٍ، وعقد معاهدات وكانتَ تعتمد عليهما في الإعداد للدفاع، وحين وقعت الحرب العالمية الثانية ثارت الشعوب ضد بريطانيا، فلم تنفَعْها معاهدةُ العراق، ولا معاهدةُ مصر، ولا معاهدة حلفِ سعد أباد، وكادت تعصف بها القلاقل في العراق ومصر، ولم تنجدها تركيا. فلم تكن لخطتها أيةُ فائدةٍ، علاوة على إثارةِ حقدِ أهلِ البلاد. لذلك رأت أمريكا العدولَ عن فكرةِ المعاهداتِ الثنائيةِ إلى أحلاف جماعيةٍ ذاتيةٍ بين أهلِ البلادِ. وبذلك تتلافى أخطاء بريطانيا وتصفّي نفوذَها بقلعِ قواعدِها العسكريةِ وإلغاءِ معاهداتها الثنائية.

ولهذا أصرَّت أمريكا على أن تكونَ قيادةُ الشرق الأوسط لأمريكي، وأن تكونَ مشاريعُ الدفاعِ أحلافاً جماعيةً، تزود بالأسلحةِ والأموالِ والخبراء من أمريكا.

وتتلخص خطة بريطانيا في ربطِ بلدانِ الشرقِ الأوسطِ بمعاهداتٍ ثنائيةٍ إما معها مباشرة وإما مع بعضِها البعض، وتدخل هي كواحدةٍ منها في هذهِ المعاهداتِ، حتى يكونَ لها الحقُّ في إبقاءِ القواعدِ العسكريةِ والحامياتِ لتثبيتِ استعمارها في السلمِ، وحمايتِهِ في حالةِ الحربِ، كما فعلتْ مع مصر، وكما فعلتْ مع حلفِ بغداد. وهذا يعني أن القضية في العالم الإسلامي هي قضية

تتعلقُ بالاستراتيجيةِ والاستعمارِ وطرقِ المواصلات، أما الاستراتيجية فإنها كانت قبل اتفاق روسيا وأمريكا، لأن الشرق الأوسطَ يشكلُ الحزامَ الغربي في النطاقِ العسكري المضروب ضد روسيا. ولذلك أُنْشِئت في الشرقِ الأوسط القواعد العسكرية ومنها القواعد النووية، وجرت عدة محاولات لربطِ دولهِ في أحلافٍ عسكريةٍ وأنشئت فيه المطارات الكثيرة والطرق العريضة المسماة بالأوتوستراداتِ، وكانت لها أهمية استراتيجية، أما بعد اتفاق العملاقين فلم تعدْ لها تلك الأهمية العسكرية، ولذلك أُهْمِلَ فيها شأن الأحلاف العسكرية وأُزِيلَت القواعد النووية، ويسيرُ العملاقان قُدُماً في إزالةِ القواعدِ الإنجليزية فنجحا في إزالةِ قاعدة عدن، ولا يزالان يعملان لإزالةِ القواعد في قبرص وليبيا، ونجحا في الضغطِ على إنجلترا في اتخاذ قرارٍ بسحبِ قواتها العسكرية من شرقِ قناة السويس، وبذلك لم تبق للشرق الأوسط تلك الأهمية الاستراتيجية.

وأما أهميته باعتبارهِ طرق مواصلات، فالشرق الأوسط واقع بين أوروبا والشرق الأقصى وبين أوروبا وإفريقيا وبين روسيا وإفريقيا. ولذلك فهو يتحكم بالمواصلاتِ التجاريةِ والاقتصاديةِ، فنقلُ الركاب من تجارٍ وسواحٍ وغيرهم، ونقل البضائع والموادِ الخام من نفطٍ وحديد وفوسفاتٍ وغيرِ ذلك إنما يتوقفُ على مواصلاتِ الشرقِ الأوسط، ولذلك يُعْتَبَرُ الشرق الأوسط ذا أهميةٍ هائلةٍ في شأن النقلِ والمواصلات.

وأما أهميته الاقتصادية فإنها هي التي سببت لهُ هذا البلاء الكبير وأزالته بوصفهِ دولة كبرى وقوة عالمية، وحولته إلى مستعمرةٍ غربية تتزاحمُ فيه الدول الغربية على الاستعمارِ وبسطِ النفوذ.

فالنفطُ الموجودُ فيه بما يزيدُ عن نصفِ نفطِ العالم، والمواد الخام الموجودة في الأردن والعراق وسوريا وتركيا وإيران وغيرها يُشَكِّلُ ثروةً هائلةً تعادلُ عشرة أضعافِ ثروة أوروبا وأمريكا مجتمعتين.

ولذلك تتسابقُ الدولُ على استعمارهِ وتتصارعُ عليه.

وقد أقامَ الإنكليزُ والأمريكان في العالمِ الإسلامي كياناً يهودياً أطلقوا عليه اسم دولة إسرائيل ليكونَ رأسَ جسر لاستعمارِهم في العالم الإسلامي. وأخذوا يركزون هذا الكيان بإمدادهِ بالسلاحِ والمالِ وبسندهِ سياسياً. وحولوا قضية فلسطين بينهم وبين المسلمينِ جميعاً إلى قضيةٍ محليةٍ بين العربِ واليهودِ. ثم أخذوا يحاولون تحويلها من قضيةٍ سياسيةٍ عسكريةٍ إلى قضيةِ لاجئين، وحدود، وتعويضات، ومشاريع اقتصادية. مع أن الحقيقة المقطوع بها، أن هذه القضيةَ قضية إسلامية بين الإنكليز والأمريكان ومعهم اليهود، وبين المسلمين قاطبةً، وليست هي قضية محلية بين العربِ واليهودِ. وهي قضية سياسية وعسكرية وليست قضية لاجئين وحدود الخ. وليس لها إلا حلٌّ واحدٌ ليس غير هو استئصال الكيان الصهيوني برمته من فلسطين. ولذلك يجبُ الإصرار على استئصالِ هذا الكيان ويجبُ أن يقترنَ هذا الإصرار بالقوى العسكرية لمهاجمتهِ والقضاءِ عليه ولو أدَّى ذلك إلى استشهادِ ملايين المسلمين من مجاهدينَ ومرابطين، لأن هذا جهادٌ في سبيل الله. والحكمُ الشرعيُّ في هذا أنّ الجهادَ فرضٌ على المسلمين إذا احتلَّ العدو بلادَهم سواءٌ أكانت لهم دولةٌ إسلاميةٌ أم لم تكن.

وعلى ذلكَ فإنه يمكن أن يقالَ إن بريطانيا وأمريكا هما اللتان تستعمران العالمَ الإسلامي، وإنهما، مع تزاحمهِما على هذا الاستعمارِ، متفقتانِ على فكرةِ تثبيتِ الكيانِ الصهيوني في فلسطين رأس جسرٍ للاستعمار، وإن خلافهما إنما هو في الخططِ والأساليبِ، وهي عرضةٌ للتغيير والتبديلِ والتعديلِ، وخاضعة للمفاوضاتِ والمساومات، على أن لا تخرجَ عن الأساسِ الذي يركز عليه الاستعمار.

هذا هو واقعُ العالمِ الإسلامي، بوصفهِ قضيةً سياسيةً عالميةً، تكافحُ من أجلِها الشعوبُ التي تسكنُ هذه المنطقةَ، غير أن هذا الواقعَ مربوطٌ ربطاً تاماً بماضي هذه المنطقةِ بالنسبة للمستعمرين، ولذلك لا يكفي لفهمِ قضيةِ العالمِ

الإسلامي أن يُعرفَ الواقعُ السياسي، بل يتحتمُ معرفةُ اتصالِ هذا الواقع بالماضي، حتى يعرفَ ما إذا كانت القضيةُ قضيةً وطنيةً أو قوميةً، أم هي قضيةُ الإسلام والمسلمين.

لذلك يتحتم علينا أن نربطَ هذا الواقعَ السياسيَّ بالماضي السياسي، حتى يكون وصفاً حقيقياً للقضيةِ، يُمكّن من العملِ الحقيقي، ويفهم فهماً صحيحاً، ويعالج معالجة جذرية، تؤدي إلى تكوين الشخصيةِ الإسلامية، وإيجادِ المجتمعِ الإسلامي، وتنتج طبيعياً تأثيرَ الإسلام في الموقفِ الدولي. وكان لزاماً على العاملين في حقلِ الإسلام أن يجاهدوا جهاداً صادقاً واعياً. وهذا يتطلبُ دائماً فهمَ الموقفِ الدولي مع فهمِ الموقفِ الداخليّ. وأن يحولوا دفّةَ سفينةِ الكفاحِ الموجودةِ شكلياً في البلادِ من اتجاهِها الحالي إلى اتجاهٍ يكونُ به الإسلامُ هو العامل الأساسي في الحياةِ ولا سيّما الحياةُ السياسيةُ في الموقفِ الداخلي والموقفِ الدولي على السواء.

أما بالنسبةِ للموقفِ الدولي، فإنه يتلخصُ في الوقت الحاضر في أن العالمَ لم يعدْ مُعسكرين تجاه بعضهما يتنازعانِ، كما كان الحالُ قبلَ ١٩٦١، وإنما صار العالمُ معسكرين فكرياً، فالفكرةُ الشيوعيةُ لا تزالُ تتمثلُ في الدولِ الشيوعيةِ، والفكرةُ الرأسماليةُ لا تزالُ تتمثلُ في الدولِ الرأسماليةِ. والفكرتانِ لا يمكن التوفيق بينهما، فالعالمُ من هذه الناحيةِ معسكرانِ بلا شك.

أما من ناحيةٍ دوليةٍ فقد زال المعسكران، وأصبح العالمُ كلّه قوةً واحدةً تتمثلُ في أمريكا وروسيا، وصار هذان العملاقان وحدهما يتحكمان في العالمِ، ولا ينفذُ شيء إلا بإرادتهما، وإن كانت أمريكا لا تزالُ هي الدولة الأولى.

وقد يقال إنّ المشاهدَ المحسوسَ أنّ المعسكرَ الغربي لا يزال معسكراً واحداً ضد الشرق، فإن الحلفَ الأطلسي المعقود ضد المعسكر الشرقي لا يزالُ موجوداً، ولا يزالُ يعقدُ جلساته، ولا يزال يجهزُ قواه للوقوفِ في وجهِ المعسكر الشرقي.

والمعسكر الشرقي لا يزال معسكراً واحداً ضد المعسكر الغربي، فحلف فارصوفيا لا يزالُ حلفاً، ولا يزالُ يهددُ المعسكرَ الغربي. وقد قامَ بغزوِ تشيكوسلوفاكيا كحلف وكمعسكر لحمايةِ الشيوعية من المعسكرِ الغربي، فكيف يقالُ إن المعسكرين قد زالا من الوجود، وتغير الموقف الدولي بزوالهما؟

والجوابُ على ذلك أن روسيا وأمريكا قد اتفقتا على اقتسام العالم سرّاً، ومن جملةِ وسائلهما السرية إبقاء المعسكرين شكلياً، وإبقاء الخلاف الشكلي بينهما من أجل أن تحافظ كل منهما على قواها، ومن أجل تنفيذ المسائل التي اتّفِقَ عليها دون أن تؤثر في قوى أي دولة منهما، فإن تصفيةَ إنجلترا كمستعمرة بالاتفاق مع روسيا علناً يجعلُ الدول الغربية تَنْفَضُّ عن أمريكا وتَلْتَفُّ حول إنجلترا فتشكل إنجلترا بهذه الدول قوة قد تهددُ أمريكا وتزعزع مركزَها. والضغط على الصين من قبل أمريكا بالاشتراك مع روسيا يجعلُ الدولَ الشيوعية الأخرى مزعزعة الثقة بروسيا، ويؤدي ذلك إلى فقدانِ روسيا الزعامة على الدولِ الشيوعيةِ، وبالتالي إضعافها، ولذلك اتفقت الدولتان على إبقاء المعسكرين شكلاً، من أجلِ محافظة كل منهما على زعامتها على الدولِ التي في معسكرها. والدولتان الكبيرتان اتفقتا على قلع خطر العسكرية الألمانية قلعاً نهائياً، فاتفقتا على جعلِ حدود ألمانيا من جهةِ الشرق حدوداً نهائية، أي عدم إرجاع الأراضي الألمانية التي سُلخت عنها في الحرب العالمية الثانية. وعلى إبقائها دولتين ألمانيا الشرقية وألمانيا الغربية. وعلى منعها من صنعِ الأسلحة النووية وعلى تحديد الصناعة الحربية في ألمانيا لكي يضمن عدم تشكيل خطر عسكري على روسيا. وعلى إيجاد اتحاد فدرالي بين ألمانيا الغربية وألمانيا الشرقية لكي تشبع رغبات الوحدة عند الألمان، ويضمن بقاء التجزئة.

واتفقتا على مضايقةِ الصين بحيثُ إنها أصبحت تقلقُ روسيا من حيث المبدإ الشيوعي ومُزاحمتها على زعامةِ المعسكر الشيوعي في العالم.

وتقلقُ أمريكا لأنها امتلكت الأسلحة النووية والصواريخ عابرة القارات.

فاتفقت مصلحة الدولتين على وضع لا تشكل الصينُ فيه خطراً على روسيا ولا على أمريكا، ولا على ما يُسَمّى بالسلمِ العالمي.

ولذلك اتفقتا على الطلب من الصين أن تقبل التعايش السلمي الذي قبلته روسيا. وإذا لم تقبل ذلك يقام بأعمال داخلية وخارجية للضغطِ عليها حتى تستسلِمَ.

والظاهر أنه قد قُدِّمَت لها هذه الطلبات ورفضتها، ومن أجل ذلك بدأ الضغط عليها، فتولّت روسيا جانباً من هذا الضغطِ، وتولّت أمريكا أخذ الجانب الأهم وهو التحضير لحرب محدودة مع الصين في حالةِ فشل الضغط عليها وأخذت تكدّسُ الأسلحةَ في تايلند وباقي مناطق الشرق الأقصى الخاضعة لها حتى صارَ لها في أوائل ١٩٦٩ ما يقرب من مليون جندي مدرب حاضر للدخولِ في حرب على الفور، واستمرت خطة الدولتين ضد الصين سائرة في التنفيذ حتى أوائل السبعينيات حيث رضخت الصين لمشيئة العملاقين ورضيت بالتعايش السلمي، ودخلت المجتمع الدولي وأصبحت تعتبر من الدول الخمس الكبار الذين يملكون وحدهم حق الفيتو في مجلس الأمن.

واتفقتا فوق ذلك على مساعدةِ إحداهما للأخرى عسكرياً واقتصادياً ضد الدول الأخرى، سواء أكانت شيوعية أم رأسمالية، واتفقتا على التعايشِ السلمي بينهما، وعلى عدمِ الالتجاء إلى القُوّةِ العسكرية في حلِّ المشاكل بينهما. ثم اتفقتا على اقتسامِ العالمَ، وتحديدِ مناطق نفوذ كل منهما، ومدى وجوب مساعدة إحداهما للأخرى في منطقةِ نفوذها، وبعبارةٍ أخرى صارتا حليفتين تشكلان قوة عالمية واحدة، وبهذه الاتفاقات كلّها تَغَيّرَ وضع العالم، وتغيّر الموقف الدولي.

إن أهم العوامل التي دفعت أمريكا لتضييق شقة الخلاف بينها وبين روسيا هي أن أمريكا أدركت أن إنجلترا تعملُ ضدها وتحاولُ مزاحمتها على المغانم، ورأت أن حالةَ الحربِ الباردة القائمة بين المعسكر الشرقي والمعسكر الغربي، هي حالة منهكة لقواها، فهي حالة ليست بالحرب فتنصرف إلى الإعدادات

العسكرية عن التنميةِ الاقتصادية، وليست بالسلم فتنصرف إلى التنميةِ الاقتصادية عن الإعداداتِ العسكريةِ، بل هي حالة بين السلَم والحرب، وهي تستهلكُ ثروةً هائلةً من ثرواتِ الدولةِ في سبيلِ الإعداد العسكريَ لشيءٍ وهمي، أي لحرب غير معروف أنها سَتَقَعُ. وإلى جانب ذلك رأت أنَّ إنجلترا بالذات هي التي تضرمُ نارَ هذه الحرب الباردة وتؤججها، وأن قصدَها من ذلك إبقاء أمريكا في حالة تستنزف معها ثروتها وإمكانيتها، فتضعفُ تدريجياً، ويحصلُ حينئذٍ الإخلال بالتوازنِ الدولي، أدركت أمريكا ذلك وصارت تحاولُ الدخولَ مع روسيا، بمفاوضاتٍ، وذلك منذُ أيام إيزنهاور. وما إن جاء كندي حتى بادرَ لإتمام خطوة التقارب بين أمريكا وروسيا، وما مرّت سنة على تسلمه الحكم حتى كان اجتماع فينا في حزيران سنة ١٩٦١، بينه وبين خروشوف، وحصل فيه الاتفاق الشامل على جميعِ المسائل الدولية التي يمكنُ أن يكونَ هناك خلاف عليها بينهما وبذلك تخلّتْ أمريكا عن فكرةٍ هامة اعتنقتها مدة تقربُ من نصف قرن ألا وهي فكرة القضاء على الشيوعية وإزالتها من خريطةِ العالم.

كما أن أمريكا وروسيا اتفقتا على قلع إنجلترا من الشرق الأقصى كُلّه ومن الشرق الأوسط كله ومن إفريقيا. ووضعتا لذَلك خططاً وبدأتا بتنفيذها.

أما سياسةُ بريطانيا الخارجية فإنها تقومُ على أساسِ الاستعمارِ، ولكن يتجلى فيها أمران:

أحدهما: المحافظة على التوازنِ الدولي.

الثاني: المحافظة على وجودِها في السياسةِ الدولية مهما كَلّفَ ذلك من ثمن، ولذلك فإنها في الحروبِ الصليبية اشتركت بشكلٍ بارزٍ، وفي الحلفِ المقدس، كانت في طليعةِ الدولِ الكبرى، وعند اندفاعِ نابليون بالفتحِ كانت على رأسِ القوات التي قامت بتحطيمهِ وإرجاع فرنسا إلى ما كانت عليه. وحينَ تحركت ألمانيا في أيام بسمارك شاركت إنجلترا في مؤتمر برلين، وكان من أغراضِها الحد من قوة ألمانيا، وحين شعرت بوجود نمو غير عادي في قوةِ

ألمانيا شهرت عليها الحرب وحاربتها في حربينِ عالميتينِ، وهي الآن تحاولُ جَرَّ العالم كله إلى حرب عالميةٍ من أجل أن تُغَيّرَ خريطة العالم، ومن أجلِ إضعاف العملاقين الكبيرين اللذين يتحكمانِ في العالم اليوم. وحين أُبعدت عن السياسةِ الدولية بعدَ اتفاقِ العملاقين كانت كمن فَقَدَ كيانه، فصارت تتصرفُ بعصبية وتحاولُ باستماتة من أجل الرجوع إلى الوجودِ الدولي والاشتراكِ في السياسةِ الدولية. وهي تعتمدُ على عقد الصفقات مع الدولِ، وعلى جلب الرجال والتأثير فيهم، ولا تبالي بأن تطعمَ الخصمَ في سبيلِ أن تُساوِمَهُ، وهي لا تعرِفُ في السياسةِ صديقاً ولا عدواً، وإنما تعرفُ مصلحتها ولا تعرفُ سواها، وما يسمى بالأخلاقية الدولية تعتبره أداة تغريرٍ ولا تُصَدّقُ بوجودهِ، والكذب وإن حاولت أن لا تظهرَ فيه من أجل إيجادِ الثقة بها، ولكنها تتخذهُ السلاحَ الفعال في سياستها.

وخلاصة القول أن بريطانيا ما زالت تفرض سيطرتها وتبسط نفوذها على أكثر أجزاء العالم الإسلامي، وأن أمريكا تنافِسُها في ذلك وتسعى لتصفيتها في هذه المنطقة لتحل محلها، وأن روسيا تطمعُ في غزو العالم الإسلامي لتحويله إلى بلاد شيوعية ومجتمع شيوعي تابع لها، وإن كانت تقفُ موقفَ المساعدِ لأمريكا ضد بريطانيا. والطريقة التي يتبعها المعسكرُ الشيوعي لنشر فكرتِهِ هيَ إيجادُ التناقضاتِ في كلِّ بقعةٍ من بقاعِ العالمِ بإيجادِ التخريبِ، والهدمِ وإشاعةِ الفوضى والقلاقلِ والاضطرابِ، وبذرِ الأحقَاد، وإثارةِ التذمّرِ، وجعلِ الشقاقِ والنزاعِ دائمين بين الناس. وبعبارةٍ أخرى، إيجاد النضالِ الطبقي بينَ الناس. ويعتقدون أن إثارة الشقاقِ هي الطريقةُ التي تمهّدُ لنشرِ الشيوعية.

وأما الطريقةُ التي يتبعها المعسكرُ الرأسمالي لتنفيذِ فكرتِهِ فهي الاستعمار. والاستعمارُ ليس كما يقول لينين هو أعلى مرحلةٍ من مراحلِ الرأسماليةِ، بل الاستعمارُ هو الطريقةُ لنشرِ الرأسماليةِ.

فبريطانيا هي مثلُ أمريكا وهي مثل فرنسا، ومثل أي دولة من الدول

الرأسمالية، أساسُ سياستها أن تنشرَ مبدأها ووجهةَ نظرِها في الحياةِ بواسطةِ استعمارِ الشعوبِ والأمم.

غير أنَّ الخططَ السياسيةَ، والأساليبَ التي تُنَفّذُ بها الخططَ، تتغير حسبَ ما تقتضيهِ المصلحةُ، وإن كانت الخططُ أقلَّ تغييراً من الأساليبِ.

الفرق بين الخطة والأسلوب

الخطة: هي سياسةٌ عامةٌ، ترسمُ لتحقيقِ غايةٍ من الغاياتِ التي يقتضيها نشرُ المبدإ أو طريقةُ نشره.

الأسلوب: هو سياسةٌ خاصةٌ في جزئيةٍ من الجزئياتِ التي تساعدُ على تحقيقِ الخطةِ وتثبيتِها.

والخططُ والأساليبُ السياسيةُ توضعُ للعملِ المباشر، ولكن مع ذلك ليس ببعيدٍ على الدولة أن تُغَيّرَ الأساليبَ الموجودةَ بأساليبَ أُخرى، إذا كُشفتْ هذه الأساليب وأصبحت لا تؤدي المطلوب، وكذلك يمكن أن تُغَيّرَ الخطّة إذا أصبحت لا تُجْدِي، أو إذا كان بقاؤُها يكلّفُ الدولةَ اقتحامَ صعابٍ ليس من مصلحتها. ولكن الدولةَ حين تَغيّرَ خطتها، إنما تستبدلُ بها خطةً أخرى، وحين تُغيّرُ الأسلوبَ، تضعُ مكانَهُ أسلوباً آخر، ولا تَنِي عن وضعِ الخططِ والأساليبِ، إلا إذا عَجزَتْ وانحطت عن مكانتِها في الموقفِ الدولي.

ومثالُ تغييرِ الأساليبِ ما فعلته بريطانيا في بلدانِ العالم الإسلامي، وهو أنها استبدلتْ صكوكَ الحمايةِ والانتدابِ على مناطقَ منه سمتها دولاً، بمعاهداتٍ سياسيةٍ تبقي حمايتَها وانتدابها. وحين كُشف هذا الأسلوبُ وأصبح لا جدوى منه، اتبعت أسلوباً آخر، هو عقدُ اتفاقاتٍ ثنائيةٍ بينها وبين الحكوماتِ تبقي سيطرتَها ونفوذَها، وتكون تجديداً للمعاهداتِ، كما حصل في مصر باستبدالِ معاهدةِ سنة ١٩٣٦ التي تنتهي سنة ١٩٥٦ باتفاقيةٍ جديدةٍ في أواخر سنة ١٩٥٤ تعتبر تجديداً للمعاهدةِ تحتَ اسمِ الجلاء. وكما حصل في العراقِ باستبدالِ

معاهدةِ سنة ١٩٣٠ التي تنتهي سنة ١٩٥٦ باتفاقيةٍ ثنائيةٍ وقعت سنة ١٩٥٥، وها هي اليوم سنة ١٩٦٩ تضع خطةً لبقائها في الجزيرةِ العربيةِ، وتدعمهُ بأساليبَ، مثلاً، بأن تجعلَ إيران تهدد باحتلالِ البحرين وتحرك المشايخَ والأمراء في الجزيرة العربية لكي يتكتلوا ويطلبوا من بريطانيا البقاءَ لحمايتِهم ودفع خطرِ إيران عنهم.

هذا هو بيانٌ للفكرةِ التي تقومُ عليها السياسةُ الديمقراطية لنشرِ المبدإِ الديمقراطي الرأسمالي، والطريقةُ التي تنفذ بها الفكرةُ هي الاستعمارُ، والخططُ والأساليبُ لدعمِ الطريقة.

وبيانٌ للفكرةِ التي تقومُ عليها السياسةُ الاشتراكيةُ لنشرِ المبدإِ الاشتراكيّ الشيوعيّ.

والطريقةُ التي تنفذ بها هي إثارةُ القلقِ والشقاقِ والنزاعِ والفوضى أو على حد تعبيرِهم إيجاد المتناقضاتِ، والخططِ والأساليبِ لدعمِ الطريقة.

والخطةُ السياسيةُ التي رسَمَتْها روسيا في الشرقِ الأقصى أخيراً وبعد الاتفاقِ الذي تم بينها وبين أمريكا، هي منع الصين من المحيط الهندي، ووقف التوسع الذي كانت تندفعُ فيه الصينُ في جنوبِ شرقي آسيا، وعزل الصين بإبعادِ كوريا الشمالية وفيتنام الشمالية عنها، وفتح المجال للنشاط الأمريكي والنفوذ الأمريكي في أن يظلّ متغلغلاً في تايلند ولاووس وكامبوديا. وما الحرب الحالية في كامبوديا إلا مخطط رسمته أمريكا وروسيا لجر الصين إلى الحرب.

وقد اتبعتْ في ذلك عدة أساليب فأوجدت في داخلِ الصين فئةً قويةً تقولُ بجوازِ التعايش السلمي مع أمريكا، مما جعلَ ماوتسي تنغ يشتغل في مقاومةِ هذه الفئة فيما سمي بالثورة الثقافية. مما أوقف نشاطَهُ الخارجي مدةً تزيدُ عن سنتين، واحتضنت قضيةَ فيتنام الشمالية، فصارت تمدُّها بالأسلحةِ، وتقفُ إلى جانبها في الأمور السياسية الدولية، وحاولت إيجاد تقارب بينها وبين كوريا الشمالية، وهكذا اتبعت عدة أساليب لتنفيذِ خطتها.

ومن أمثلةِ تغيير الأساليبِ ما فعلتهُ روسيا في نشرِ الشيوعيةِ، فإنها كانت تعتمدُ على الأحزاب الشيوعيةِ في تنفيذِ أغراضها، فصارت تعتمدُ على السفراءِ، وعلى أجهزة الدولةِ، وصارتْ كذلك تتخذُ اتفاقيات التسلح، وإعطاء القروض من وسائلِ تنفيذ خططها.

ولذلك كان واجباً على الأمةِ أن تعرف يقيناً أن كلا المعسكرين ـ الشرقي والغربي ـ لا يغير فكرته السياسية، ولا طريقته. ولكنه يغير خططه وأساليبه ليرسم خططاً أخرى، ويتبع أساليبَ جديدة، حتى يتأتى له نشر مبدئه.

وإذا قضي على أساليبهِ، وأحبطت خططهُ، أخفقت مشاريعُهُ التي رسمت من أجلها تلك الخططُ والأساليبُ.

هذا هو ملخّصُ الموقفِ الدولي الخارجي وهذه هي أهم القضايا الكبرى التي تقعُ فيها الأعمال السياسية، إلا أن ذلك لا يعني أن الأعمالَ السياسية لا تقعُ إلا في هذه القضايا. والصراعُ بين الدولِ في حالات السلم إنما يكونُ بأعمالٍ سياسيةٍ، قد تكونُ مَصحوبةً بأعمالٍ عسكرية، كما هي الحال الآن بين فيتنام وكمبوديا وكما هي الحال في الشرق الأوسط والقرن الإفريقي وقد لا تكون، كما هي الحال في إفريقيا بالنسبة لروديسيا، ولاتحاد جنوبي إفريقيا الآن.

ولما كان هذا الصراعُ إنما يقعُ من أجلِ مسائل أو قضايا. وكانت هذه القضايا من أهمّ ما يوجدُ احتكاكاً بين الدول، والأعمال السياسية قد تكونُ في غيرِ هذه القضايا، بل قد تكونُ من غيرِ وجودِ صراع، وما دام هناك دولٌ كبرى تتزاحمُ، ويكيدُ بعضها لبعضٍ، فإنه لا بدّ أن تقومَ بأعمالٍ سياسية ضد بعضها البعض، إما من أجلِ نصب فخاخ دولية لتقع فيها الدولةُ الأخرى لإضعافها. وإما لتقويةِ نفسها، أو لغير ذلك.

والأمثلة على ذلك كثيرة، فمثلاً فكرة نزع السلاح حين أُدخلت لعصبةِ الأمم، اتخذتها إنجلترا وسيلةً لإضعافِ فرنسا، وأخذت تضغطُ على فرنسا من أجلِ تنفيذ الفكرة، وصارت تتظاهرُ بريطانيا بأنّها أخذت تُخَفِّضُ أسلحتها،

فصدقت فرنسا ذلك، وباشرت بالفعلِ في تخفيضِ أسلحتها، وحدّت من نشاطِها في التسلح، وكان هذا مكيدةً من بريطانيا، لإضعافِ فرنسا بالنسبة لها، فنتيجة لهذه المكيدة لم تستطعْ فرنسا الصمود أمام ألمانيا في الحربِ العالميةِ الثانية، وكان لأخذها بفكرةِ تخفيض التسلح أثر كبير في ذلك.

ومثلاً: بعد الحرب العالمية الثانية خرجت أوروبا محطمةً فقيرةً مهددةً من قِبَلِ روسيا، فرمت نَفْسَها في أحضانِ أمريكا واستغاثت بها أن تنجدَها، فسارعت أمريكا إلى نجدتِها ووضعت «مشروع مارشال»، وصارت المساعدات الأمريكية تتدفقُ على أوروبا، ولكن هذه المساعداتِ كانت مواد اقتصادية، وأسلحة وخبراء، وعن طريق هذه المساعدات دخلت شريكاً في الشركاتِ، وشجعت الرجال المثقفين في أوروبا على الهجرةِ إلى أمريكا، وربطت اقتصادَ أوروبا باقتصادِ أمريكا، وما إن مرت بضع عشرة سنة إلا وأصبحت أوروبا تابعةً لأمريكا وصارت اقتصاديات أوروبا بشكل عام ملكاً للشركات الأمريكية، فكانت مساعدة أمريكا لأوروبا مكيدة من أجل ربطها بها، ومن أجل أخذ مثقفيها، ومن أجل إشراكها في اقتصادياتها.

فهذه بعض الأمثلة للأعمالِ السياسية الدولية التي تقومُ بها الدول ضد بعضها البعض في الصراع الدولي، وفي الحياةِ الدولية، إما لنصبِ فخاخ دولية، وإما لإضعافِ الدول الأخرى، وإما مناورات سياسية، وإما غير ذلك.

وأما الموقفُ الداخليُّ فيتلخصُ في أنّ العالمَ الإسلاميَّ قد قسم العرب فيه إلى دويلاتٍ على أساسٍ إقليميٍّ وطني. وقسم غير العربِ فيه إلى دول على أساسٍ قوميٍّ وطني. وتقومُ على كلٍّ قسمٍ حكوماتٌ لا يكتملُ فيها معنى الدولة، فلا توجدُ لها سياسةٌ خارجيةٌ منفصلةٌ عنً السياسةِ الغربية. ولا تقومُ على عناصرَ فيها مقومات الدولة، كما أن هذه الدول منفردة، لا تملك من المصانعِ الثقيلةِ ولا من المواد الخام، ما يمكنها من القيامِ بالتبعاتِ التي تلقى على عاتقها.

هذا من ناحيةِ فهمِ الموقفِ الدولي، وفهمِ الموقفِ الداخلي، أما من ناحيةِ

تحويلِ دفةِ سفينةِ الكفاحِ الموجودةِ شكلياً من اتجاهِها الحالي، فذلك لأنه اتجاهٌ خاطئٌ، إذ هو ارتجاليٌ من جهة، وموجه من الخارج من جهة أخرى، فضلاً عن كونِهِ لا يعدو القيامَ بأعمالٍ تافهةٍ، لا يمكن أن تؤديَ إلى بناءِ أمة.

والمشاهدُ الملموسُ أنّ المسلمينَ يقومون في البلادِ الإسلامية بحركاتٍ ارتجاليةٍ لا ترقى إلى تسميتِها بحركاتٍ سياسية. وذلك لأنها ليستْ صادرةً عن فهمٍ سياسيّ، وهي لا تؤدي إلى القيامِ بأعمالٍ سياسيةٍ، وهي في جملتها لا تخرجُ عن كونِها رجعاً لألمِ الاستعمارِ، كالثوراتِ والاضطراباتِ والمظاهراتِ التي كانت تقوم ضد فرنسا وإيطاليا وبريطانيا. أو إثارات من عملاءِ المعسكرِ الشرقي، كالأعمالِ التي يقومُ بها الشيوعيون للتشويشِ على الاستعمارِ الغربي. أو حركات اصطناعية أوجدها الاستعمارُ بأساليبه الخفيةِ لتنفيذِ خططِهِ ومآربِهِ، كالثورات المصطنعةِ التي تقومُ في البلادِ بتحريضٍ من الدولِ المستعمرةِ ضدّ بعضِها.

فهذه الأعمالُ وما شاكلها، وإن قام بها المسلمون، ليست صادرةً عن وعيٍ حقيقي، ولا عن دافع ذاتي، فيجب تغييرُ دفةِ الكفاحِ إلى اتجاهٍ آخر صادرٍ عن وعيٍ سياسيّ يؤدي إلى القيامِ بأعمالٍ سياسية.

نعم إن العالمَ اليومَ لا يستسيغ القيامَ بالأعمالِ السياسيةِ على أساسِ الدين، ولا يألف المسلمون أنفسهم، بتأثيرِ الغزوِ الثقافي، الاشتغال بالسياسةِ على أساسِ الدين في الوقتِ الحاضر. ولكن ذلك لا يؤثّرُ، لأنه ما أسرع أن يستيغَهُ العالمُ حين يرى كيف أن الفكرَ الإسلامي يوجّهُ الأعمالَ السياسية. وما أسرعَ ما يضطلعُ المسلمونَ بالاشتغالِ بالسياسةِ على أساسِ الإسلام، حين تزال الغشاواتُ الموجودةُ على أذهانِهِمْ ويفهمون معنى السياسةِ في الإسلام، وحين تعرض عليهم الفروقُ الواضحةُ بين السياسةِ الصادرةِ عن الفكرِ الغربي، والسياسةِ الصادرةِ عن الفكرِ الإسلامي.

إن الأفكارَ السياسية في السياسةِ العالمية تناقضُ الأفكار السياسية الإسلاميةَ، ونظراً لعدمِ وجودِ الإسلامِ في السياسةِ الدوليةِ، فإن العملَ السياسيَّ

في الموقفِ الدولي الحالي قائمٌ على نقيضِ العملِ السياسيّ للإسلام.

ولذلك قد يبدو أن جعلَ الدعوةِ أساساً للعملِ السياسي غيرُ متفقٍ مع السياسةِ ومعناها. وأن ما تركز في الأذهان من المفهومِ الروحي عن الإسلام والدعوةِ الإسلامية، وما تركز في الأذهانِ من المفهومِ عن السياسةِ بأنها عملٌ يقومُ على أساسٍ غيرِ خلقيٍّ وغيرِ مستقيم، حتى يكادَ يظهر التناقض بينهما. ولكي يكونَ واضحاً أمر جعلِ الدعوةِ الإسلامية أساساً للسياسة لا بد أن يُفهم بوضوحٍ أن السياسةَ هي رعايةُ شؤونِ الأمةِ داخلياً وخارجياً، وهي تعني نظامَ الحكمِ وجهازَ الدولةِ، كما تعني علاقةَ الأمةِ بغيرها من الشعوبِ والأمم.

وهذا المعنى هو المرادُ بالسياسةِ، فالأولُ هو السياسةُ الداخليةُ، والثاني هو السياسةُ الخارجية. وقد وضع علماءُ المسلمين في أمهاتِ كتبِ الشريعةِ الإسلاميةِ للسياسةِ الداخليةِ أبحاثَ الخلافةِ والبيعةِ والقضاءِ الخ.. ووضعوا للسياسةِ الخارجية أبحاثَ المستأمن والمعاهد وأحكامَ دار الحرب الخ.. وهذه كلُّها أحكامٌ شرعيةٌ كأحكامِ الصلاةِ والزواجِ والبيعِ وما شابَهَها.

هذه الأفكارُ السياسيةُ منها ما أصبح تاريخاً نستفيدُ منه كمعلوماتٍ، ومنها ما بقي ثابتاً كخطوطٍ عريضةٍ للسياسة المتبعة في العالم.

لذا كان قيامُ السياسةِ على أساسِ الدعوةِ الإسلاميةِ أمراً حتمياً لأنها أحكامٌ شرعيةٌ، ولأنها جزءٌ من الدعوةِ، ولأنها الطريقةُ لتنفيذِ الإسلامِ وحمل دعوتهِ للعالم.

العولمة[1] والحرب على أفغانستان

لقد شهدَ العالمُ بعد أحداث ١١ أيلول (ستمبر) ٢٠٠١ نزوعاً أمريكياً جامحاً وعلنياً إلى فرض سياسة «العصا والجزرة» تجاه جميع دول العالم، حتى الحليفة منها للولايات المتحدة الأمريكية. ومن مقولات الفكر الأمريكيِّ التي تقوم عليها هذه السياسة: من ليس معنا فهو علينا. وويلٌ لمن يكون ضدّنا، لأنه لن يستطيع أن يتحمل العواقب الوخيمة التي سوف يلقاها، ليس اقتصادياً فحسب، بل عسكرياً عند اللزوم. ومن لا يصدّق فهذه أفعالنا تدل علينا في أفغانستان، حيث وجهنا منذ السابع من تشرين الأول (أكتوبر) ٢٠٠١م طائراتِنا العملاقة ـ بمساعدةٍ من حليفتنا بريطانيا ـ إلى هناك فدمرّتِ المدن الأفغانية، ودكّت القرى والمطارات وجميع المرافق العامة في ذلك البلد. وسحقنا حركة «طالبان» ونظام المُلاّ محمد عمر الذي يؤوي أسامة بن لادن ويقدم التسهيلات التنظيمية، «تنظيم القاعدة». ولم يبق لزعماء هذا النظام ولجماعاتهم أثرٌ يُذكر. وأقمنا مكانهم دولةً لجماعاتٍ لم تكنْ تحلمُ أن يكونَ لها دولة.

وجاءت الأحداثُ التي وقعت في نيويورك وواشنطن في الحادي عشر من أيلول الماضي لتفجّر نظريةً أخرى، لعلَّها أمّ النظريت السياسية والأمنية اليوم، وهي «محاربة الإرهاب» أينما وُجد. وهذا يوجبُ على كلّ دولِ العالمِ أن تشترك

(١) إقرأ كتابنا عن العولمة تحت عنوان: عالميَّة الإسلام وما ديّةُ العولمة.

في القيام به. وأمريكا هي التي تصنِّفُ الدولَ والحركاتِ اتي يصدرُ عنها «الإرهابُ» أو تؤوي «الإرهابيين»، أو تقدّمُ لهم العونَ ليتمكّنوا من القيام بأفعالهم «الإرهابية»، أو من التخطيطِ لها. وقد أصدر مجلس الأمنِ الدوليُّ، بتأثيرٍ من أمريكا وبريطانيا، قراراً يوجبُ على كلّ الدول التعاونَ في هذا المضمار، ومنع الأحزابِ والحركاتِ «الإرهابيةِ» من العمل، واعتقال القائمين عليها ومحاكمتهم، أو تجميد الأرصدة العائدة إليهم.

وأمريكا هي التي تضعُ القوائم بهذه الأحزاب والحركاتِ أو الأشخاصِ الذين تنطبقُ عليهم بنظرها هذه التهمة الشنيعة.

هذه النظرية هي من صناعة الفكرِ اليهدويُّ الصهيونيُّ بلا ريب. وهي مقولة يمكنُ أن يقبلَها العالمُ ويستسيغها، لأن لا أحد يمكن أن يعرفَ أين يضربُ الإرهابيون ضربتهم، ومتى يضربون. وهذا يقتضي التيقّظ من جميع دول العالم، وأن تحشد جميع قُدراتها لمواجهتهِ والقضاءِ عليه. كذلك يقتضي منها جميعاً التعاون التام لجمعِ المعلومات حوله وتبادلِها بصورةٍ دائمة.

أما الخلفيّةُ وراءَ هذا الفكر الصهيونيّ فهي تكمنُ في إلصاقِ تهمةِ «الإرهاب» بالمسلمين عموماً وبالعربِ خصوصاً، بهدفِ القضاءِ على أيّ نشاطٍ أو تقدّم لأيةِ جماعةٍ أو منظمةٍ إسلاميةٍ. فالهمّ الأكبرُ هو هذا الإسلامُ الذي يقفُ مبدأً فكريّاً متقدّماً وسدّاً منيعاً في وجه طموحاتِ اليهودِ العالمية، وسعيهم الدؤوب لإحكام سيطرتهم التامةِ على اقتصادياتِ العالم بأجمعه، حتى يكونوا «الأسياد» الذين يُعطون كما يريدون، ويحرمون كما يشاؤون، وفقاً لمخطّطاتهم ومصالحهم.

ولقد ابتلع هذا الطَّعم الصهيونيَّ، أول من ابتلعهُ، الفكرُ الأمريكيُّ. وجرى افتعالُ أحداثٍ قاسيةٍ، داخلَ الولاياتِ المتحدة الأمريكية بالذات وخارجها، تطالُ كلُّها مصالحَ أمريكية، بهدفِ أن تثبت في العقولِ فكرةُ «الإرهاب بالمدمّر».

ولعل ما يؤكدُ ذلك بوضوحٍ ما جاءَ في كتاب (الدفاع الوقائي: استراتيجية

أمريكية جديدة للأمن) لمؤلّفَيْهِ السيدين «وليام تيري» ـ وزير دفاع أمريكي سابق. و«شترون كارثر» ـ مساعد وزير دفاع أمريكي سابق ـ من توصيف للإرهاب المدمر ـ حسب الترجمة العربية ـ على النحو التالي» إن الإرهابَ المدمّرَ يختلفُ عن تفجير القنابل، وأُخذ الرهائن، واختطاف الطائراتِ. فهذا الإرهابُ الجديدُ ينقلُ إلى مستوى أرفع درجة التدمير. كالتفجيرات التي حدثت في «أوكلاهوماسيتي» أو في مركز التجارة العالمي عام ١٩٩٣ في الولايات المتحدة الأمريكية، أو ما فعلته فئة «أم شينريكيو» في اليابان التي نشرت غاز الأعصاب في مترو طوكيو، أو الهجوم على أبراج الخُبَر، في المملكة العربية السعودية، الذي قامت به مجموعة إرهابية بتاريخ ٢٦ حزيران/ يونيو عام ١٩٩٦، وفجرّت سيارة كبيرة الحجم على مقربةٍ من ثكنةٍ يقيم فيها رجال الطيران الأمريكي الذين يتولَّوْن مراقبة منطقة حظر الطيران في جنوبي العراق. وقد قُتلَ في هذا الهجوم ١٩ عسكرياً أمريكيّاً (ص١٣٧ ـ ١٣٨) من الترجمة العربية.

ويضيف المؤلفانِ في توصيفِ نتائج «الإرهاب الجديد» قائلين: «فالإرهابُ المدمّرُ يؤدي إلى إتلافٍ للأرواح والممتلكاتِ بأحجام أكبر وبصوتٍ أشدَّ قسوة لم تُعرفْ من قبلُ خارج نطاقِ العملياتِ الحربية» (ص١٤٢ من الترجمة العربية).

أجل! إن تفعيل فكرة «الإرهاب» في النفوس، ولدى الأمريكيين بالذات، قد أعطى ثماره في أحداث أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ حيث انبرى رئيسُ الولايات المتحدة الأمريكية جورج بوش يُعلنُها حرباً شعواءَ على هذا الإرهاب، بقصد استئصاله من جذوره، وأوجب على دولِ العالم أجمع أن تستجيب لهذه الحربِ، وإلاّ فمن لم يستجبْ منها عُدّ إرهابيّاً وتجب معاقبته.

ولم تتوانَ الولايات المتحدةُ الأمريكيةُ في اتخاذِ خطواتٍ عمليّة لفرضِ رأيها على العالم من خلال الخطوات التالية:

ـ إيداع الدول المعنية لوائح تصنفُ المنظماتِ والأحزابَ والجماعاتِ والأفرادَ الذين هم بنظرها «إرهابيون».

ـ التأكيد على هذه الدول وجوبَ اعتمادِ هذا اللوائح والالتزامِ بتبنّيها. وأولُ خطوةٍ لإظهارِ هذا التبنّي تكونُ في تجميد حسابات المَوصوفين «بالإرهابيين» لدى المصارف والمؤسساتِ المالية.

كذلك فإنّ الولاياتِ المتحدة الأمريكية، تتوعد بعد الانتهاء من حربها على أفغانستان، دولاً أخرى بتأديبها لأنها متهمةٌ بمساعدة «الإرهاب» أو لأنها تؤوي منظماتٍ أو جماعاتٍ «إرهابية».

ولنا أن نتساءل: هل إنّ الحربَ في أفغانستان كانت فعلاً من أجل محاربةِ «الإرهاب»؟

وهل استطاعت الولايات المتحدةُ الأمريكيةُ أن تعرّفَ «الإرهاب» تعريفاً قانونياً تأخذ به جميع الدول والشعوب؟

أم أن «الإرهاب» هو كلُّ ما لا يتوافقُ مع السياسة الأمريكية أو الأهداف الإسرائيلية؟ بلْ قل: مع المطامع اليهوديةِ في السيطرةِ على العالم.

هل حاول الفكرُ الماليُّ والعسكريُّ في الولايات المتحدةِ أن يتعرفا على الأسبابِ التي تكمنُ وراءَ ما يسمّونه «الإرهاب»؟ هل حاولا أن يقرآ قراءة موضوعيةً مشاعر الناس وأحاسيسهم التي تُكنُّ العداء للسياسةِ الأمريكية؟ ولماذا يطالُ القهرُ الأمريكيُّ شعوباً بعينها في العالمين العربي والإسلاميّ أكثر من الشعوب الأخرى المغلوبة على أمرها؟

هذه أسئلة نوجّهها إلى الولايات المتحدةِ الأمريكيةِ علّ المفكّرين والمحلّلين والقادة فيها ـ إذا كانوا يحرصون على مصالحِ بلادهم ـ يراجعون حساباتهم بعد وقفةٍ مع الذات تصحو فيها ضمائرهم، ويَتخلَّوْنَ عن سياستهم المتّبعةِ، سياسةِ الاستكبارِ والاسبتداد والتعاظم والقهر التي يمارسونها، وهم أدرى على من يمارسونها...

والآن، لندخلْ في صلب الموضوع. ما هي نظرتنا الإسلامية إلى ما حدث في الولايات المتحدة الأمريكية في ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١؟

إننا نجيبُ من وجهة نظر إسلاميةٍ حقّةٍ بأن الشرعَ الإسلاميَّ لا يجيزُ قتل الأبرياء من الناس البتّة، بلْ لا يجيز قتل أيَّ إنسانٍ من الناس بلا ذنب اقترفه. ويعتبر قتلَ الفردِ الواحدِ، بغير حقٍّ، كقتلِ الناس جميعاً، وإحياء أي فردٍ كإحياءِ الناس جميعاً. ففي الفردِ الواحد يتمثل جنسُ الناس أي جميع الناس.

هذا هو حكمُ الشرعِ الإسلاميِّ الشريفِ في القتلِ وأسبابه والحكمِ على القاتل فيه.

إننا، كمسلمين، لم نكن لحظةً واحدةً مع «طالبان» فيما قامت به خلال حكمها لأفغانستان من تعدٍّ على حقوقِ الناس خلافاً لتعاليم الإسلام الحنيف ونظرته إلى الإنسانِ والحياة.

ولكننا، في المقابل، ندينُ الحربَ التي شنّتها الولاياتُ المتحدةُ الأمريكيةُ على شعب أفغانستان، وقتلها الآلاف من شيوخه ونسائه وأطفاله، وتشريدها الملايين من بيوتهم ليعيشوا إذلالاً شنيعاً فوق الفقر الذي كانوا يعانون منه.

وإذا كانت الولاياتُ المتحدة الأمريكية راغبة في القضاء على عدوِّها «أسامة بن لادن» وحزبه «القاعدة» ونظام حركة «طالبان» بزعامة الملاّ محمد عمر الذي يوفر حرية العمل لحزب «القاعدة»، فليس عليها أن تلجأ إلى وسائل القتل والدمار والخراب الذي أحدثته في أفغانستان، هذا البلد الإسلاميّ المنكوب. وكان عليها اللجوء إلى أساليب أخرى غير هذه الحرب المدمرةِ الظالمة.

إن التذرع بالحرب على «الإرهاب» كان يمكِنُ تبريره لو أن الولاياتِ المتحدة الأمريكية نظرت بنفس العين إلى ما يفعلهُ الإسرائيليون بالفلسطينيين: إذ يقتلون ويدمرون دون وازعٍ أو رادعٍ، لا من ضميرٍ دينيّ ولا من أيّ اعتبارٍ أخلاقيٍّ أو إنسانيٍّ، كأنَّ الهمَّ الأكبر لدى السفاح «شارون» وحكومته، ولدى المستوطنين اليهود الذين تدفقوا على فسلطين من شتى أنحاء العالم، هو استئصالُ الشعب الفلسطينيّ، واجتثاثه من فوق أرضِ فلسطين، والقضاء على إمكانية قيام دولةٍ له فوق أرضها، السليبة المغتصبة.

إن غاياتِ الولاياتِ المتحدةِ الأمريكيةِ أبعدُ من كلِّ ذلك، وأهدافها من وراءِ هذه الحرب القذرةِ في أفغانستان لم تعد خافية على أحد. وهي تتلخص في ثلاثةِ أهدافٍ رئيسية:

الأول: وضع يدها على أفغانستان ومصادر الثروة فيها، وتأمين مركزٍ دائم لها بالقرب من منابع النفط الموجود في الدول المجاورة لأفغانستان، وخاصةً في بحر قزوين.

الثاني: فرض نظام العولمة بالقوة بعد أن رأى أصحابُ المصالح الكبرى فيها من الرأسماليين والعسكريين أن جماهيرَ الناس في العالم لا تريد هذا النظام. وقد عبّرت عن رفضها هذا بأساليب متعددةٍ كالمظاهرات والاحتجاجات داخلَ الولاياتِ المتحدةِ ذاتها، وفي أوروبا، لاسيما في إيطاليا بشكل خاص، وفي جنوب شرق آسيا.

والحجةُ التي كانت تواجه فيها الولاياتُ المتحدةُ الأمريكية، معارضي نظامِ العولمة هي أنه لا يجوز لأحدٍ أن يقفَ في وجه التقدم، ومثالُهُ نظامُ العولمةِ هذا، ومن يفعلْ ذلك فهو متخلفٌ عن ركبِ الحضارة التي هي ـ في نظرهم ـ ما تفرزُه الديموقراطيةُ الرأسماليّة.

الثالث: وهو الأهمّ، الوقوفُ في وجه الإسلامِ نظاماً عادلاً للبشرية، تمهيداً للقضاء على دعاتِهِ والعاملين على نشره وجمعِ كلمةِ المسلمين حول عقيدتهم وشريعتهم. ولعلّ السلاحَ الذي وجد فيه «التحالفُ الأمريكيُّ اليهوديُّ» فعاليةً أكبرَ في تحقيق هذا الهدف هو «الإرهاب» الذي يسوِّغُ لهم ملاحقة كل دولةٍ أو منظمةٍ أو جماعةٍ أو فردٍ تُرمى عليهم هذهالصفة من قبل الولاياتِ المتحدة الأمريكية.

وإنّ من أخبث الوسائل التي اعتمدها التحالفُ المذكورُ تهديدَ الدولةِ التي ينتمي إليها أي فردٍ ينعتونه بـ«إرهابي» أو تؤوي على أرضها أيّ جماعةٍ ينسبونها إلى الإرهاب، بأنّ عليها أن تتخلِص من هذا الفرد أو تلك الجماعة، أو أن

تتعاون مع الولايات المتحدة الأمريكية في قطع دابر الإرهاب والقائمين به. . . حتى تستحقّ أن تنال شهادة حسن سلوكٍ من هذه الدولة الكبرى، وأن تنعم برضاها. وإلاّ كانت هذه الدولة «إرهابية» وفُرضت عليها العقوبات.

والأخطرُ من ذلك هو تسلّل الولايتاتِ المتحدةِ الأمريكية إلى داخل الثقافة الإسلامية، وذلك عن طريق منع تعليم الدين الإسلاميّ في المدارس. فقد نشر الكاتبُ المصريُّ السيد فهي هويدى مقالاً في جريدة «السفير» اللبنانية ـ العدد ٩٠٨٨ تاريخ ٢٨/ ١٢/ ٢٠٠١ جاء فيه ما حرفيته:

«خلال الأسابيع الأخيرة حمل السفيرُ الأمريكي في إحدى العواصم العربية مذكّرةً مكتوبةً من حكومته إلى المسؤولين في القطر الشقيق، طلبت اتخاذ إجراءاتٍ محددة لتجفيفِ ينابيع التطرفِ والإرهاب. وركّزت المذكرة على مناهج التعليم الدينيِّ بوجهٍ أخصّ، حيث دعت إلى اختصارِ ساعاتِ تدريسِ موادِّ العلوم الدينية من ٢٠ ساعةً في الأسبوع إلى ٤ ساعاتٍ فقط. وبحيث لا يتجاوزُ تدريسُ تلك الموادِّ حدودَ الأمورِ العباديّةِ المباشرة التي تقتصرُ على علاقةِ المرءِ بربّه، الأمرُ الذي يعني استبعادَ كلِّ ما يتعلقُ بِنُظُمِ المعاملاتِ والحياةِ العامّةِ، وعلاقةِ المسلمينَ بغيرهم، من المناهج.

كما طلبت الرسالةُ أن يبادرَ المسؤولونَ عن قِطاعِ التربيةِ والتعليمِ إلى مراجعةِ كافّةِ كُتُبِ العلومِ الدينيّةِ في ضوءِ تلك «المقترحاتِ» وعلى وجهِ السرعةِ، بحيثُ تُطَبَّقُ المناهج الجديدةُ ابتداءً من العامِ الدراسيّ المقبل».

ويضيفُ الكاتبُ:

«وفي حدود علمي فإنّ الرسالة خضعتْ للدراسةِ والمناقشةِ على أعلى المستويات في القُطر الشقيق، وأنّ توجيهات صدرتِ لاتخاذ إجراءاتِ تنفيذها، استجابةً للرغبة الأمريكية، حتى لا تتجه الأمورُ إل ما هو أسوأُ إذا ثمَّ التقاعسُ عن تلبيةِ تلك الرغبةِ العدائية للإسلام والمسلمين».

ويضيفُ الكاتبُ أيضاً:

«أضمُّ هذه المعلومةَ إلى ما سبقَ أن ذكرتُ في الأسبوعِ الماضي عن

مُطالبتِ أمريكيةٍ لبعض الحكومات العربيّة والإسلاميّة بمراعةِ وتنقيح مناهج التعليم الدينيِّ في مدارسها، واستبعادِ ما يُظَنُّ أنه يُشكّلُ مدارِكَ التلامِيذِ ومعارفَهم على نَحو لا تستريحُ له السياساتُ الأمريكية، مِنْ قَبيلِ ما يتعلّقُ بالجهادِ مثلاً أو ما يُذَكِّرُ بجرائم وممارساتِ بني إسرائيل. . . ولن أستغرب أن تشملَ المطالبةُ لاحقاً إجراءَ «تنقيح» مماثلٍ في كتب التاريخ لحذفِ كلِّ ما يتعلقُ بصلاحِ الدين واسترداده لبيتِ المقدس، فذلك مطلبٌ إسرائيلي ومُلِحٌّ أشرتُ إليه في كتاباتٍ سابقة. . ذلك طبعاً إلى جانبِ المطالبِ الأخرى التقليديّةِ التي يدعُون فيها إلى تحسينِ صورةِ إسرائيل في وجدانِ الأجيالِ الجديدة.

أما صورةُ العرب «المتوحِّشينَ والأوغاد» في الكتبِ المدرسيّة الإسرائيلية فلن تُمَسَّ بطبيعةِ الحالَ».

هذا غيضٌ من فيضٍ ممّا ورد في المقال الصحفيّ للكاتب «هويدي»، ونحن نضعه أمام أنظار العالَمين العربي الإسلامي، علّ مَنْ يتّعظ ويتقي غضب رب العالمين.

فهل يستغربنّ أحدٌ بعدُ، إذا قلنا: إنّ كلّ ما يحدثُ في العالمِ اليومَ هو من صُنعِ التحالف «الأمريكيّ الصهيونيّ»؟

وهل إلاّ هذا «الحلف المقدس» مَنْ ينظّر للإرهاب والعولمة؟

وهل إلاّ هذا «الحلف المقدس» مَنْ يريد القضاءَ على الإسلامِ ويعملُ عليه؟

إننا نقول لهم جازمين: الإسلامُ هو دينَ الله عزّ وجلّ. وكلّ من يتحدّاه ويعملُ على إبعاده عن مسرحِ الحياة فإنه يتحدّى الله العليَّ العظيم. ولا ينتظرنّ بعد اليوم في هذه الحياة الدنيا إلاّ القهر والعذاب فإن الله محيطٌ بالكافرين. وأيضاً فليستعدَّ كلّ من يتجرأ على الإسلام وأهلِهِ بالسوءِ فسوفَ تكونُ عاقبتُهُ الخلودَ في جهنمَ جزاءً موفوراً. والله على كلِّ شيء قدير.

﴿وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾(١).

(١) سورة التوبة، الآية: ٣٢.

القِسم الثالِث

خُطوطٌ عَريضَة عَنِ الثقافَةِ الإسْلاميَّة

اللغـة، الدليل الشرعي وقوته، مقاصد الشريعة الإسلامية
الاستدلال، القواعد الكلية، الإصلاح والتقدير والعرف
التعادل والترجيح
تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق
إخفاق القيادتين الفكريتين في حل مشاكل العالم
الحاكم، نظام الحكم في الإسلام، الاقتصاد
الفقر والغنى، النظام الاجتماعي في الإسلام
سياسة التعليم، السياسة الخارجية

الاستدلال بالكتاب والسنة

الاستدلال بالكتاب والسنة يتوقف على معرفة لغة العرب
ومعرفة اقسامها
لانهما واردان بلغة العرب
وقد قال تعالى:
" بلسان عربي مبين "
ولذلك لابد من ذكر مباحث اللغة العربية وأقسامها.
وسنبحث من اقسام القول
ما يتعلق باستنباط الحكم فقط،
اذ لا حاجة الى بحث غيره في أصول الفقه.
على أن ما يبحث من الكتاب والسنة
ينقسم الى خبر وانشاء
والأصولي انما ينظر في الانشاء
دون الاخبار
لعدم ثبوت الحكم بها غالبا،
ومن هنا
كان القول في الكتاب والسنة
ينقسم الى
أمر ونهي، وعام وخاص، ومطلق ومقيد،
ومجمل ومفصل، وناسخ ومنسوخ.
وبناء على ذلك
فلا بد من اجمال بحث اللغة
وبحث هذه الاقسام منها اجمالاً
حتى يمكن الاستدلال بالكتاب والسنة
على
الاحكام الشرعية

حُمِلَ الإسْلامُ بِثَلاثةٍ

بِكِتابِ اللهِ و سُنَّةِ رَسُولِه
وَاللغةِ العَرَبيّة

"إنّا أنْزَلْناهُ قُرْآنًا عَرَبيًّا لِقَوْمٍ يَعْقِلُون"

وَاللغة العَرَبيّة جُزْء
لايَتجزّأ مِنَ الإسْلام
ولاتُحْمَل الدّعْوةُ
الإسْلامِيّة
إلّا بِهَا

اللغة

اللغةُ أصواتٌ يُعبِّرُ بها كلّ قوم عنْ أغراضِهِمْ. ويقال لَغَوْتُ أيْ تكلمتُ، وقالَ تعالى: ﴿وَإِذَا مَرُّواْ بِٱللَّغْوِ مَرُّواْ كِرَامًا﴾[1] أي الباطِلِ. وفي الحديثِ: «منْ قالَ في الجمعةِ صَه فقد لغا»[2] أي تكلّم. واللغةُ منَ لغا إذا لهِجَ بالكلامِ. وأمّا تصريفُ اللغةِ فهو «كلّ لفظٍ وُضِعَ لمعنى».

وطريقةُ معرفةِ اللّغاتِ الروايةُ فقط.

أقسام اللغات

تقسَمُ اللغاتُ في العالمِ إلى ثلاثةِ أقسامٍ: الساميّة، والآريّة والطورانيّة.

١ ـ **الساميّةُ**: يرتقي نَسَبُها إلى سامِ بنِ نوحٍ، وهيَ أقدمُ عهداً من الآريّةِ والطورانيّةِ، وأشهرُها منَ اللغاتِ الحيّةِ: العربيّةِ والعبرانيّةِ والسريانيّةِ والكلدانيّةِ والحبشيّةِ. ومنَ الدواثرِ: الآشوريّةِ والبابليّةِ والفينيقيّةِ والحميريّةِ والنبطيّة.

٢ ـ **القسم الثاني**: الآريّة: وتعودُ إلى أصلٍ واحدٍ: اللغة الهنديّةُ القديمة وتُعرَفُ بالسنسكريتيّةِ، ومن سلالتها الفارسيّةُ القديمةُ واليونانيّةُ واللاتينيّةُ

(١) سورة الفرقان، الآية: ٧٢.

(٢) صحيح مسلم رقم الحديث ٢٧ ص٨٥٧.

والجرمانيّةُ وما تفرّعَ عنها من اللغاتِ الحديثةِ، كالإنكليزيةِ والألمانيّةِ والافرنسيّةِ والإيطاليّةِ والإسبانيّةِ وغيرِها من اللغاتِ العصريّةِ الحيّةِ.

٣ ـ **القسم الثالث**: اللغات الطورانيّة: وأشهرُها التركيّةُ والمجريّةُ والتتريّةُ والمغوليّةُ.

طبقاتُ اللغات

تُقْسَمُ اللغاتُ، منْ حيثُ تكوينُها، إلى ثلاثِ طبقاتٍ: أُحاديّة، ومزجيّة ومتصرّفة.

١ ـ **الأُحاديّةُ**: تتألّفُ ألفاظُها من مقْطَعٍ واحدٍ لا يتغيّرُ تَبعاً للمعاني كاللغةِ الصينيّةِ، فإنّكَ تجدُ فيها عشراتِ الألوفِ من الحروفِ وهي من أضعفِ اللغاتِ.

٢ ـ **ألمَزجيّةُ**: التي تتركّبُ الألفاظُ فيها من كلمتينِ تدلّ أولاهما على أصل المعنى، والثانيةُ على المعنى المضاف إليه كالفاعلِ والزمانِ والمكانِ: مثل اليابانيّةِ والتركيّةِ، وهي أرقى من الطبقةِ الأولى.

٣ ـ **ألمتصرّفة**: التي يتحوّلُ فيها الأصلُ الواحدُ إلى صِيَغٍ شتى، كلّ منها يدلّ على معنى لا يدلّ عليهِ الآخَرُ كالعربيةِ والعبرانيّةِ والسريانيّةِ. ولكنّ العربيّةَ امتازَتْ بكونها لغةَ اشتقاقٍ وإعرابٍ معاً، فبالاشتقاقِ تتحوّلُ المادّةُ الواحدةُ إلى صوَرٍ متعدّدةٍ تبعاً للمعاني الجزئيّة، وذلكَ منْ خصائصِ علمِ الصرْفِ.

فنقولُ من وضعَ مثلاً: يضعُ وضْع واضِع موضوعٌ وضيعٌ وضاعَة الخ.. وبالإعرابِ تُعْرَفُ كلّ كلمةٍ منَ الجملةِ فاعلاً كانتْ أوْ مفعولاً أو مبتدأ أو خبراً الخ..

وأمّا اللغاتُ الحديثةُ فأكثرُها منْ نوعِ اللغاتِ التحليليّةِ، وهي التي يكونُ

فيها للمعنى، ولكلٍ منْ توابعهِ لفظةٌ خاصّةٌ، بخلافِ العربيّةِ وهيَ منْ فصيلةِ اللغاتِ الإجماليّةِ التي تجدُ فيها ما يدلّ على أصلِ المعنى، كما يدلّ على تابِعِهِ من فاعلٍ ومفعولِ وزمانٍ ومكانٍ الخ. .

أسبابُ وَضْعِ اللّغاتِ

اللّغاتُ هي عبارةٌ عنِ الألفاظِ الموضوعةِ للمعاني. فلما كانت دلالةُ الألفاظِ على المعاني مستفادةً من وضعِ الواضعِ كانَ لا بدَّ من معرفةِ الوضعِ ثمَّ معرفةِ دلالةِ الألفاظِ. والوضعُ هو تخصيصُ لفظٍ بمعنى، ومتى أُطلقَ اللّفظُ فُهِمَ المعنى. وسببُ وضعِ اللغةِ هو أنَّ الإنسانَ محتاجٌ إلى غيره من أبناءِ جنسهِ لأنّهُ لا يستطيعُ أن يستقلّ بما يحتاجُ إليهِ في المعاشِ والغذاء واللّباسِ والمسكنِ والسلاحِ إبقاءً للجسدِ وصوناً لهُ من الحرّ والبردِ والاعتداءِ ولذلكَ كانَ لا بدَّ لهُ منَ الاجتماعِ معَ غَيرهِ من بني الإنسانِ، ومن هنا كانَ اجتماعُ الإنسانِ بالإنسانِ أمراً طبيعياً. فالإنسانُ اجتماعيٌّ بطبعِهِ، وهذا الاجتماعُ بَينَ الناسِ لا يَتِمُّ فيهِ التعاونُ إلا بأن يَعرِفَ كلٌّ منهم ما في نفسِ الآخرِ، فاحتيجَ إلى شيءٍ يحصلُ بهِ التعريفُ. ومن هنا جاءَ وضعُ اللغاتِ لأنَّ هذا التعريف لما في الذِّهنِ لا يتمّ إلا باللّفظِ أو الإشارة أو المثال. واللفظُ أفيدُ منَ الإشارةِ أو المثالِ لعمومهِ. إذ اللفظُ يشملُ الموجوداتِ، محسوسةً ومعقولةً، ويشملُ المعدوماتِ، ممكنةً أو ممتنعةً، لإمكانيةِ وضعِ اللفظِ بإزاءِ ما أُريدَ من تلكَ المعاني، بخلافِ الإشارةِ، فإنّه لا يمكن وضعُها إزاءَ المعقولاتِ ولا الغائبِ ولا المعدوم، وبخلافِ المثالِ، فإنّه يتعذَّرُ أو يتعسّرُ أن يحصَلَ لكلّ شيءٍ مثالٌ يطابقُهُ، لأنَّ الأمثلةَ المجسّمةَ لا تفي بالمعدوماتِ. وأيضاً فإنَّ اللَّفظَ أيسرُ منَ الإشارةِ والمثالِ، لأنَّ اللّفظَ مركّبٌ منَ الحروفِ الحاصلةِ منَ الصّوتِ، وهو يحصلُ منَ الإنسانِ طبيعيّاً، فكانَ اتخاذهُ وسيلةً للتعبيرِ عما في النفسِ أظهرَ وأولى. ومن هنا كان سببُ الوضعِ للّغاتِ هو التعبيرَ عمّا في النفسِ، وكانَ موضوعُها هو الألفاظَ المركّبةَ من الحروفِ. واللّفظُ

قَد وُضعَ للتعبيرِ عمّا في الذِّهنِ وليسَ للماهيّةِ، فهوَ غيرُ الفكرِ. فالفكرُ هو الحكمُ على الواقعِ، وهو الفكرُ عبارةٌ عن نَقلِ الواقعِ بواسطةِ الإحساسِ إلى الذّهنِ مع معلوماتٍ سابقةٍ تفسّرُ هذا الواقعَ. بخلافِ اللّفْظِ فإنّهُ لم يُوضَعْ للدّلالةِ على حقيقةِ الواقعِ ولا على الحكمِ عليهِ بلِ وُضعَ للتعبيرِ عمّا في الذّهنِ، سواءٌ طابقَ الواقعَ أم خالفهُ. لأنّ إطلاقَ اللّفظِ دائرٌ معَ المعاني الذّهنية دونَ الخارجيةِ. فإنّا إذا شاهدنا شَيئاً فظننا أنّهُ قلمٌ فأطلقنا عليه لفظَ القلمِ، فإذا دَنونا منهُ وظنناهُ مِلعقةً أطلقنا عليهِ لفظَ المِلعقةِ، ثمّ إذا دَنونا منه ظنّاً أنّهُ سكّينٌ أطلقنا عليهِ لَفظَ السكّين. فالمعنى الخارجيّ لم يتغيّر معَ تغيرِ اللّفظِ فدلَّ على أنَّ وضعَ الألفاظِ ليسَ للواقعِ الخارجي بل للصورة المنطبعةِ في ذِهنِ الإنسانِ. وأيضاً لو قلنا سميرٌ جالسٌ ووضعنا الألفاظَ لجلوسِ سميرٍ الموجودِ في الخارجِ، ثُمّ وَقَفَ سميرٌ أو مَشَى أو نامَ فدلَّ على أنَّ الوضعَ ليسَ للحقيقةِ القائمةِ وإنّما هو تعبيرٌ عمّا في الذّهنِ. فالألفاظُ وُضعتْ ليُفيدَ الوضعُ النّسبَ الإسناديّةَ أو التقييديّةَ أو الإضافيةَ بينَ المفرداتِ يُضمّ بعضها إلى بعضٍ كالفاعليّةِ والمفعوليّةِ وغيرِهما، ولإفادة معاني المركّباتِ من قيامٍ وجلوسٍ. فلفظ «سميرٌ جالسٌ» مثلاً، وُضِعَ ليستفاد به الإخبارُ عن مدلولهِ بالجلوسِ أو غيرِهِ، وليسَ القصدُ منَ الوضعِ أن يُستفادَ بالألفاظِ معانِيها المفردةُ التي تُصوّرُ تِلكَ المعاني بلِ القصدُ منْ وضعِ اللّفظِ إفادة النسبِ ليحصلَ التعبيرُ عما في الذّهنِ.

واللغاتُ كلّها اصطلاحيةٌ فهي منْ وضعِ الناسِ ولَيْسَتْ من وضعِ اللَّهِ تعالى. واللّغةُ العربيّةُ كسائرِ اللّغات وضعَهَا العربُ واصطلحوا عليها فتكونُ من اصطلاحِ العربِ وليستْ توقيفاً من الله سبحانهُ وتعالى. وأمّا قولُهُ تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[1] فإنَّ المرادَ مُسمّياتُ الأشياءِ لا اللّغات أي عَلّمَهُ حقائقَ الأشياءِ وخواصها أي أعطاهُ المعلوماتِ التي يستعملها للحكمِ على الأشياءِ التي يُحِسّها. فإنَّ الإحساسَ بالواقعِ لا يكفي وحدَهُ للحكمِ عليهِ وإدراكِ حقيقتهِ بل لا

(١) سورة البقرة، الآية: ٣١.

بُدّ من معلوماتٍ سابقةٍ يُفسّرُ بواسطتها الواقعُ. وأمّا تعبيرُ القرآنِ الكريم بكلمةِ الأسماءِ فإنّهُ قد أطلَقَ الاسمَ وأرادَ المسمّى كما يدلّ على ذلك الواقعُ، فإنَّ آدمَ عَرَفَ الأشياءَ ولم يعرفِ اللغاتِ، فكلُّ ما يُعرَفُ ماهيّتُهُ ويُكشفُ عن حقيقتِهِ هو محلُّ التّعليمِ والمعرفةِ. واللغةُ إنّما هي وسيلةٌ للتعبيرِ لَيسَ إلاّ، فسياقُ الآيةِ يدلُّ على أنَّ المرادَ من كلمةِ «الأسماءَ كلّها» المسمّياتُ أي الحقائقُ والخواصُّ. وأمّا قولُهُ تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ﴾[١] أي لغاتِكُمْ فلا دلالةَ فيهِ على أنَّ اللغاتِ من وضعِ الله تعالى لأنَّ معنى الآيةِ: ومنَ الأدلّةِ على قدرةِ الله كونُكم تختلفونَ في اللّغاتِ وليس معناها كونَ الله سبحانَهُ وتعالى قد وضعَ لغاتٍ مختلفةً. إذ لو كانتِ اللّغاتُ توقيفيّةً عنِ الله عزَّ وجلَّ لَلَزِمَ تقدُّمُ بعثةِ الرّسُلِ على معرفةِ اللّغاتِ حتى يعرّفوا الناسَ اللّغةَ التي وضعها الله ثُمَّ بعدَ ذلكَ يُبَلِّغُهُم الرّسالةَ، لكنَّ البعثةَ متأخرةٌ والدليلُ على هذا قولُهُ تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾[٢] وبِهذَا يَثْبُتُ أنَّ اللغَةَ ليستْ توقيفيّةً عن طريقِ الوَحي أي من وضعِ الله عزَّ وجَلَّ، بل هي من وضعِ الإنسانِ.

القرآن عَرَبيٌّ

لم يشتملِ القرآنُ الكريمُ على كلمةٍ واحدةٍ غيرِ عربيّةٍ مُطلقاً بل كلهُ عربيٌّ، والدليلُ على ذلك قولهُ تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾[٣] وقولهُ: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾[٤] وقولهُ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾[٥] فلو اشتملَ القرآنُ على غيرِ اللّغةِ العربيّةِ لكانَ مخالفاً لهذه الآياتِ، ويكونُ الرسولُ ﷺ قد أُرسِلَ بغيرِ لسانِ قومِهِ. والقرآنُ يُطلَقُ على مجموعِهِ وعلى جزءٍ منهُ، فلو كانَ جزءٌ منهُ

(١) سورة الروم، الآية: ٢٢.
(٢) سورة إبراهيم، الآية: ٤.
(٣) سورة الزخرف، الآية: ٣.
(٤) سورة الشعراء، الآية: ١٩٥.
(٥) سورة إبراهيم، الآية: ٤.

غيرَ عَربيٍّ لما كانَ منَ القرآنِ، وأيضاً فإنَّ اللَّهَ تعالى يقولُ: ﴿وَلَوۡ جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَانًا أَعۡجَمِيّٗا لَّقَالُواْ لَوۡلَا فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥٓ﴾[1] فنفَى أن يكونَ أعجميّاً.

وأمّا اشتمالُ القرآنِ على ألفاظٍ مأخوذةٍ منَ اللّغات الأخرى كاشتمالهِ على لَفظِ «المشكاةِ» وهي لفظةٌ هنديّةٌ وقيلَ حبشيّةٌ وهي الكوّةُ، وعلى لفظِ «القسطاس» وهي روميّةٌ ومعناها الميزانُ، وعلى لفظِ «الاسْتَبْرَقِ» ومعناها الدّيباجُ الغليظُ، وعلى لفظِ «سِجّيل» ومعناها الحجرُ منَ الطينِ وهما لفظتانِ فارسيّتانِ فإنّهُ لا يكونُ بذلكَ مشتملاً على كلماتٍ غيرِ عربيّةٍ لأنَّ هذهِ الألفاظَ قد عُرّبَتْ فصارت معرّبَةً، فهو مشتمِلٌ على ألفاظٍ مُعَرَّبةٍ لا على ألفاظٍ غيرِ عربيّةٍ. واللفظُ المعرّبُ عَربيٌّ، كاللفظِ الذي وضعتْهُ العربُ سواءٌ بسواء. والشّعرُ الجاهليّ قدِ اشتملَ على ألفاظٍ معرّبةٍ من قبَلِ أن يُنَزَّلَ القرآنُ مثلَ كلمةِ «السّجنجل» بمعنى المرآةِ في شعرِ امْرِىءِ القيسِ وغيرِها منَ الكلماتِ عندَ كثيرٍ من شعراءِ الجاهليةِ. والعربُ كانوا يعتبرونَ اللّفظةَ المعرّبةَ عربيةً كاللفظةِ التي وضعوها سواءٌ بسواءٍ.

والتّعريبُ لَيسَ أخْذاً للكلمةِ منَ اللّغاتِ الأخرى كما هي ووضعها في اللّغةِ العربيّةِ بلِ التَعريبُ هوَ أن تُصاغَ اللّفظةُ الأعجميّةُ بالوزن العربيّ فتصبحَ عربيّةً بعدَ وضعِها على وزنِ الألفاظِ العربيّةِ أو على حدٍّ قَولِهِمْ على تفعيلةٍ من تفعيلاتِ اللّغةِ العربيّةِ، مِثْلَ أفْعَلَ وَفَعَلَ وَفَاعَلَ وافْتَعَلَ وَانْفَعَلَ وغيرِها. فإن وافقتْها ووافقتْ حروفُها حروفَ اللغةِ العربيّةِ أخذوها، وإنْ لم تكنْ على أوزانِ التّفعيلاتِ العربيّةِ ولم توافق أيَّ وزنٍ من أوزانِ العربِ حَوَّروها بزيادةِ حرفٍ أو بنقصانِ حرفٍ أو حروفٍ وصاغُوها على الوزنِ العربيّ؛ وكذلك يفعلونَ في حروفِها فيحذفونَ الحرفَ الذي لا ينسجمُ معَ اللّغةِ العربيّةِ، ويضعونَ بدلاً منهُ حرفاً من حروفِها حتى يُصبحَ جزءاً منها. فالتّعريبُ هو صوغُ الكلمةِ الأعجميّةِ صياغةً جديدةً بالوزنِ والحروفِ حتى تُصبحَ لفظةً عربيّةً في وزنِها وحروفِها.

وبمناسبةِ الحديثِ عنِ الألفاظِ المعرَّبةِ قد يرِدُ سؤالٌ وهوَ: هلِ التّعريبُ

(١) سورة فصلت، الآية: ٤٤.

خاصٌّ بالعربِ الأقحاحِ الذينَ وضعُوا اللّغةَ العربيّةَ ورُوِيَتْ عَنهُمْ أمِ التّعريبُ جائزٌ لكلِّ عربيٍّ في كلِّ عَصرٍ؟

الجوابُ على ذلكَ: التّعريبُ جائزٌ لكلِّ عربيٍّ في كلّ عصرٍ على شرطِ أن يكونَ مجتهداً في اللُّغةِ العربيّةِ. لأنَّ التّعريبَ ليسَ وضعاً أصليّاً وإنّما هُوَ صياغَةٌ عَلى وزنٍ مخصوصٍ بحروفٍ مخصوصةٍ. هذا هو واقعُ التّعريبِ، وأمّا الوضعُ فخاصٌّ بالعربِ الأقحاحِ، وحدهُم، ولا يَجوزُ لغيرِهِمْ لأنّهُ إيجادٌ من شيءٍ غيرِ موجودٍ من الكلامِ، واصطلاحٌ ابتداءً فلا يصحُّ إلاَّ لأهلِ الاصطلاحِ، ولكنَّ التّعريبَ ليسَ إيجاداً لشيءٍ غيرِ موجودٍ بل هو اجتهادٌ في الشيءِ الموجودِ، وهوَ ليسَ اصطلاحاً ابتداء وإنّما هُو اجتهادٌ في ما جرى الاصطلاحُ عَلَيهِ. فإنَّ العربَ قَدْ حدّدتْ أوزانَ اللّغةِ العربيّةِ وتفيعلاتِها، وحدّدتْ حروفَ العربيّةِ بحروفٍ معينةٍ وعددٍ محدّدٍ، والتعريبُ هوَ صَوْغُ لفظةٍ من هذهِ الحروفِ على وزنٍ منَ الأوزانِ العربيّة.

ومن هنا كانَ التعريبُ جائزاً لكلِّ مجتهدٍ في اللّغةِ العربيّةِ، فهو كالاشتقاقِ سواءٌ بسواءٍ. فالاشتقاقُ أن تصوغَ من المصدرِ فعلاً أوِ اسمَ فاعلٍ أوِ اسمَ مفعولٍ أوْ غيرَ ذلك منَ المشتقّاتِ مِن حروفِ العربيّةِ وعَلى استعمالِ العربِ، سواءٌ أكانَ ما صغتَهُ قد قالتْهُ العربُ أم لم تقلْهُ. والمشتَقُّ لا خلافَ في جوازِهِ لكلِّ عالِمٍ بالعربيّةِ، فكذلكَ التّعريبُ لأنّهُ صياغَةٌ وليسَ بوضعٍ. ولهذا فإنَّ التّعريبَ ليسَ خاصّاً بالعربِ الأقحاحِ بلْ هوَ عامٌّ لكلّ مجتهدٍ باللّغةِ العربيّةِ. غَيْرَ أنّهُ ينبغي أنْ يُعْلَمَ أنَّ التعريبَ خاصٌ بأسماءِ الأشياءِ وليسَ عاماً لكلِّ لفظٍ أعجميّ. فالتّعريبُ لا يُدخلُ الألفاظَ الدّالّةَ على المعاني ولا الجُمَلَ الدّالة على الخيالِ، وإنما هو خاصٌّ بأسماء الأشياءِ ولا يصحُّ في غيرها مطلقاً. والعربُ حينَ عَرَّبتْ إنّما عرّبت أسماءَ الأشياءِ ولم يجرِ التّعريبُ في غيرِها. فإنّهم بالنّسبة للمعاني قدْ وضعوا الاشتقاق وبالنّسبةِ للتخيّلاتِ والتّشبيهاتِ قد وضعوا المجازَ ولم يستعملوا التّعريبَ إلاَّ في أسماءِ الأشياءِ، ويدخلُ فيها أسماءُ الأعلامِ مثلَ إبراهيمَ. ولهذا لا

يجوزُ التّعريبُ إلاّ في أسماءِ الأشياءِ وأسماءِ الأعلام ولا يجوزُ في غيرِهما. أمّا غيرُ أسماءِ الأشياءِ وأسماءِ الأعلام فإنَّ مجالَ أَخذِها واسعٌ في الاشتقاقِ والمجازِ. إنَّ الاشتقاقَ مجالٌ واسعٌ لأخذِ المعاني والتعبيرِ عنها مهما بلغت من الكثرةِ والتّنوُّعِ، وكذلك المجازُ مجالٌ خصبٌ لأخذِ الخيالِ والتّشبيهاتِ والتّعبيرِ عنها مَهما كانت. ومن هنا كانَ لزاماً على علماءِ اللّغةِ العربيّةِ أن يُوجدُوا ألفاظاً جديدةً للأسماءِ والمعاني الجديدةِ. ولا مناصَ لهم من إيجادِ هذهِ الألفاظِ الجديدةِ وإلاّ وقفوا عنِ السّيرِ معَ الحياةِ ومتطلّباتِها، ووقفوا عن بيانِ حُكمِ الشّرعِ في وقائعَ وأشياءَ لا بدَّ من بيانِ حكمِ الشّرعِ فيها. واللّغةُ العربيّةُ نفسُهَا إنّما تبقى وتحيا بالاستعمال فإذا وُجِدَتْ معانٍ جديدةٌ ضروريّةٌ لحياةِ الأمّةِ ولم توجَدْ في اللّغةِ العربيّةِ ألفاظٌ تعبّرُ بها عنها انصرفَتِ الأمّةُ حتماً إلى لُغَةٍ أخرى لتعبِّرَ بها عمّا هُوَ من ضروريّاتِها، وبذلكَ تجمدُ اللّغةُ ثم معَ الزّمنِ تُتْرَكُ وتُهجر.

ومن هنا كان التّعريبُ كالاشتقاقِ والمجازِ ضرورةً من ضروراتِ حياةِ اللّغةِ العربيّةِ وبقائِها، ولذلكَ لا بدَّ منَ التّعريبِ. واللّغةُ العربيّةُ ليستْ في حاجةٍ لأنْ يُؤخذَ معنى اللّفظةِ الأعجميّةِ ويعبّرَ عنه بلفظٍ يدلُّ على معنى مثلِهِ بالعربيّةِ، كَمَا حاولَ المسلمون أن يفعلوا ذلكَ، بل تُؤخذُ اللّفظةُ الأعجميّةُ نفسُها وتُصاغُ على وزنٍ عربيٍّ. فما فعلوهُ من وضعِ كلماتِ قطارٍ وسيّارةٍ وهاتفٍ ومِقودٍ وما شاكلَ ذلكَ عمَلٌ كلّهُ خطأٌ، ويدلُّ على الجمودِ الفكريّ وعلى الجهلِ المُطبِقِ. فهذهِ أشياءُ وليستْ معانيَ ولا تخيّلاتٍ وتشبيهاتٍ فلا تُوضَعُ لها أسماءٌ لمعاني تشبهُها ولا تُشتقُّ لها أسماءٌ وإنّما تُؤخذُ أسماؤها الأعجميّةُ نفسُها وتُصاغُ على تفعيلةٍ من تفعيلاتِ العربِ. فكلمةُ «تلفون» كان يجبُ أن تُؤخذَ كما هي لأنَّ وزنها وزنٌ عربيٌّ «فعلول» ومثلُها عربون، وحروفُها كلُّها حروفٌ عربيّةٌ، وكلمةُ «كِدون» وزنها وزنٌ عربيٌّ «فعول» ومنهُ جهول ولكنَّ حرف «G» غيرُ موجودٍ في اللغةِ العربيّةِ فيوضعُ بدلاً منه حرف «غ» فيُقالُ «غدون» أو «ج» فيُقالُ «جدون» فتصبحُ لفظةً معرّبةً وهكذا. ومن هنا كانتِ الألفاظُ التي وُضعتْ لأسماءِ الأشياءِ الجديدةِ كالقطارِ والسيّارةِ ونحوِهما لا تُعتبرُ من ألفاظِ اللّغةِ العربيّةِ مُطلقاً لأنَّ اللفظَ العربيَّ

هو اللّفظُ الذي وضعه العربُ للدّلالةِ على معنى معينٍ، فإذا حصلَ اصطلاحٌ للفظٍ وضعَهُ العربُ على معنى لم يضعوهُ لهُ كانَ ذلكَ حقيقةً شرعيّةً أو حقيقةً عُرفيّةً وليسَ حقيقةً لُغويةً.

والحقيقةُ اللّغويّةُ هي اللّفظُ المستعملُ في ما وُضعَ له أولاً في اللّغةِ، ولفظُ المِقودِ وما شابَهَهُ لم يضعهُ العربُ بإزاء هذا المعنى للدّلالةِ عَليهِ فلا يكونُ حقيقةً لُغويّةً، وبما أنّهُ ليس حقيقةً شرعيّةً ولا حقيقةً عُرفيّةً، فيكونُ لفظاً غيرَ عربيٍّ لأنّ ألفاظَ اللّغةِ العربيّةِ لا تخرجُ عَن هذه الثلاثِ.

الحقيقةُ العُرفيّةُ والحقيقةُ الشرعيّةُ

الحقيقةُ الشرعيّةُ هي اللفظ المستعملُ في ما وُضعَ لهُ أولاً في اصطلاحِ الشّرعِ. والأسماءُ الشّرعيّةُ مثل الصلاةِ للأفعالِ المخصوصةِ، والصومِ للإمساكِ المعروفِ، إلى غيرِ ذلك. . . هيَ الأسماءُ التي جاءَ بها الشّرعُ.

الحقيقةُ العرفيّةُ هي اللّفظُ المستعملُ في ماوُضعَ لهُ بعُرفِ الاستعمالِ اللُّغويّ. أيْ هي اللّفظةُ التي انتقلَتْ عَنْ مُسمّاها اللّغويِّ إلى غيرِهِ للاستعمالِ العامّ في اللغةِ بحيثُ هُجِرَ الأوّلُ. وهيَ قسمانِ: الأولُ: أن يكونَ الاسمُ قد وُضعَ لمعنى عامٍّ ثُمّ يُخصّصُ بِعرفِ استعمالِ أهلِ اللغةِ ببعضِ مُسمياتِهِ، كاختصاصِ لفظِ الدّابّةِ بذواتِ الأربعِ عُرفاً. وإن كانَ في أصلِ اللّغةِ لكلّ ما دبَّ على الأرضِ فتشمل الإنسانَ والحيوانَ. ولكنَّ الاستعمالَ العامَّ في اللّغةِ خصّصَها بذواتِ الأربعِ وهُجِرَ المعنى الأوّلُ فصارتْ حقيقةً عُرفيّةً لُغويّةً في المعنى الذي نُقِلَتْ إلَيهِ.

الثاني: أن يكونَ الاسمُ في أصلِ اللّغةِ بمعنى ثمَّ يشتهرُ في عُرفِ استعمالِهِمْ بالمعنى الخارجِ عنِ الموضوعِ اللُّغويّ، بحيث إنّهُ لا يُفهمُ من اللّفظِ عند إطلاقِ غيرِهِ، كاسمِ الغائطِ، فإنّهُ وإنْ كانَ في أصلِ اللّغةِ للموضعِ المنخفِضِ منَ الأرضِ، غير أنّهُ قد اشتهرَ في عُرفِهِم بالخارجِ المُسْتَقْذَرِ منَ الإنسانِ حتّى أنّهُ

لا يُفهَمُ مِنْ ذلكَ اللّفظِ عندَ إطلاقِهِ غيرُهُ. فالحقيقةُ اللّغويّةُ قد وضعها العربُ فهي وضعيّةٌ والحقيقةُ العُرفيَةُ استعملَها العربُ فهيَ عُرفيّةٌ أي تعارف العربُ عليها باستعمالِهِمْ لها.

وأمّا أنّهُ يوجدُ لكلِّ طائفةٍ من العلماءِ من الاصطلاحاتِ التي تخصهم مثل اصطلاحِ النحاةِ على الرفعِ والنصبِ والجرِّ فإنّهُ حقيقةٌ عرفيّةٌ خاصّةٌ. وهي غيرُ الحقيقةِ العرفيّةِ اللّغويّةِ، لأنَّ الحقيقةَ العرفيّةَ اللغويةَ من العربِ أنفسِهم، وأمّا الحقيقةُ العرفيّةُ الخاصّةُ فهي ليستْ من العربِ الأقحاحِ وإنّما تعارَفَ عليها علماءُ كلِّ علم، للدّلالةِ على معانٍ معينة، كعلماءِ الهندسةِ والكيمياءِ والطبِّ والاقتصادِ وما شاكلَ ذلكَ، فكل ما اصطلحَ عليهِ علماءُ أيِّ علم، أو فنٍّ في أيِّ عصرٍ هُو حقيقة عُرفيةٌ خاصّةٌ، وهي منَ اللغةِ العربيّةِ كالحقيقةِ العُرفيةِ العامّة سواءٌ بسواءٍ لأنَّ العرفيّةَ العامّةَ قد استعملَها العربُ في غيرِ ما وضعُوها له واشتُهرت بهِ فكانت عربيّةً لاستعمالِ العربِ لها، فهي كالوضعِ من قِبَلِهِم. وكذلك العُرفيّةُ الخاصّةُ قد جرى الاصطلاحُ عليها من قِبَل علماءِ العربِ وعلى مسمعٍ منهم وأقرّوهُ واعتبرُوهُ منَ اللّغةِ، بل استعملوها في معانيها التي وُضعت لها كاستعمالِ الحقيقةِ العُرفيّةِ. وكذلك هم استعملوا اللّفظةَ في النّحوِ في غيرِ ما وُضعتْ له استعمالاً خاصاً في علمٍ مخصوصٍ فكانت لذلكَ عربيّةً كالذي استعملوهُ استعمالاً عامّاً وكالذي وضعوهُ. وما انطبقَ على العلومِ التي وضعوها والعلومِ التي أقرّوا استعمالها ينطبقُ على كلِّ علمٍ منَ العلومِ الحديثةِ، ومن هنا كانتِ الحقيقةُ العرفيّةُ الخاصّةُ عربيّةً كالحقيقةِ العُرفيّةِ العامّةِ سواءٌ بسواءٍ.

وأمّا الحقيقةُ الشّرعيّةُ فتنقسمُ إلى أسماءِ الأفعالِ كاسمِ الفاعلِ واسمِ المفعولِ والصفّةِ وأفعلِ التّفضيلِ كقولِنا زيدٌ مؤمنٌ أو فاسقٌ أو محجوجٌ عنه أو أفسقُ من عمرو. وأمّا بالنسبةِ للحروفِ فإنَّ الحروفَ الشرعيّةَ لم تُوجد مطلقاً لأنها لا تُفيدُ وحدَها، ولأنَّ المعانيَ التي وُضعَ كلُّ حرفٍ ليؤدّيَها معَ غيرهِ مثلَ الباءِ للإلصاقِ، واللاّمِ للاختصاصِ، وما شاكلَ ذلكَ، لم يوجدْ في الاستعمالِ

الشرعيّ نقل لها عن معناها، ولذلكَ لم تكن موجودةً. وأمّا الفعلُ نحو صلّى الظّهرَ فإنّ الفعلَ عبارةٌ عنِ المصدرِ والزمانِ، فإن كانَ المصدرُ شرعيّاً، استحال أن يكونَ الفعلُ إلاَّ شرعياً وإن كانَ لُغويّاً فكذلك.

الحِكمة في وضعِ الألفاظِ العَربية

إذا قُيّضَ لكَ أنْ تَتَبَحّرَ في لغتكَ العربيّةِ، وتقِفَ على مكنوناتها، وتطّلِعَ على سرِّ الوضْعِ فيها، والطريقةِ التي تمشّى عليها الواضعُ في صياغةِ أُصولها، وكيفَ أحسنَ التفريعَ على تلكَ الأصولِ مع مراعاةِ التناسُبِ بينَ كل أصلٍ وفرعِهِ، لمْ تملكْ نفسَكَ عنِ الإعجابِ بذهنِ العربِ الشفّافِ الذي عَرَفَ كيفَ يحوِّلُ الكلماتِ الجامدةَ إلى حياةٍ.

ولولا ظهورُ اختلالٍ في بعْضِ متونِ اللغةِ، واضطراب في أوضاعِها لكانتِ الصلَةُ بينَ المعنى الحقيقيّ والمعنى المجازيّ أسْطَعَ من جبينِ البدْرِ في جوْفِ الظلماءِ. ولما كنّا نرى بين بعضِ الكلماتِ بَوْناً شاسعاً بحيثُ كادَتْ تنعدمُ أيّةُ رابطةٍ بينَ المعاني المختلفةِ للكلمةِ الواحدةِ. وهذا أكبر دليلٍ على أنّ اللغةَ التي انتهتْ إلينا قد اعتورَتْها أيدي التصحيفِ والتحريف والإفسادِ، وبعدَ أن تظاهرتْ عليها عواملُ العُجْمَةِ، وبعدَ أنْ تفرّقَتِ القبائلُ العربيّةُ في جميعِ الأطراف حتى كادتْ تلحقُ بشقيقاتها اللغاتِ الساميّةِ، لوْ لمْ يحفَظْ لها كيانَها القرآنُ الكريمُ.

وها نحنُ نوردُ لكَ شيئاً منْ تلكَ الألفاظِ الناطقةِ بحكمةِ واضعيها. فقدْ قالوا: أسْرَفَ الرجلُ مالَهُ: إذا بذّرَهُ وأنفَقَهُ في غيرِ حاجةٍ، وهو مشتقّ من السّرفةِ وهيَ دُوَيْبّةٌ سوداءُ الرّأسِ سائرها أحْمَرُ، تَقَعُ على الشجرةِ فتأكلُ وَرَقَها وتُفْسِدُها. وقريبٌ من هذا المعنى قولهمْ بذّرَ مالهُ: إذا أفسدَهُ وأنْفَقَهُ إسرافاً، وهو مجازٌ عن قولهم: بذّرَ الحَبّ إذا نَثرَهُ في الأرضِ وبذّرَ الشيءَ إذا فَرّقَهُ فكأنّ المُبذّرِ لمالهِ يبدّدُهُ وينثرهُ في الأرضِ حتى يضيعَ أو يلْتَقِطَهُ عابرُ سبيلٍ.

ألفاظ اللغة وأقسامُها

وضعَ العربُ ألفاظاً معيّنة للدلالةِ على معانٍ مُعيّنَةٍ، فكانَ اللّفْظُ هو الدالّ على المعنى، وكانَ المعنى مدلولاً عليهِ باللّفْظِ. ولهذا كانَتْ أبحاثُ اللغةِ أبحاثاً عن الألفاظِ وحدها، وأبحاثاً عن الألفاظِ والمعاني، وَأبحاثاً عن المعاني. ومن هنا كانت الألفاظُ الموضوعةُ ثلاثةَ أقسامٍ:

أولاً: «دَلالَةُ المُطابَقَةِ، وهيَ دلالةُ اللّفْظِ على تمامِ مُسمّاهُ، كدَلالَةِ الإنسانِ على الحيوانِ النّاطقِ، وسُمّيَ بذلكَ لأنّ اللفظَ طابقَ معناهُ».

ثانياً: «دلالَةُ التضمّنِ، وهيَ دلالةُ اللّفظِ على جُزْءِ المسمّى، كدلالَةِ الإنسانِ على الحيوانِ أو على النّاطقِ فقطْ، وسُمّيَ بذلكَ لتضمنّه إيّاهُ، وسُمّيَ تَضمّناً لكونِ المعنى المدلولِ في ضمنِ الموضوعِ لهُ».

ثالثاً: «دَلالَةُ الالتزامِ، وهيَ دلالَةُ اللّفظِ على لازمِهِ، كَدَلالَةِ الأسَدِ على الشجاعةِ، وسُمّي بذلكَ لكَونِ المعنى المدلولِ لازماً للموضوعِ لهُ. والمقصودُ باللزومِ اللزومُ الذِّهْنِيُّ أي الذي ينتقلُ الذهْنُ إليهِ عندَ سماعِ اللّفْظِ».

الكلام

الكلامُ حرْفٌ وصوْتٌ. فَقَطّعُوهُ وجزّأُوهُ على حركاتِ أعضاءِ الإنسانِ التي يخرجُ منها الصوتُ، وهو من أقصى الرّئةِ إلى منتهى الفَمِ، فوجدوه تسعةً وعشرينَ حرفاً لا تزيدُ على ذلكَ. ثمّ قَسّموها على الحَلْقِ والصّدْرِ والشّفَةِ واللثّةِ. ثمّ رأوا أنّ الكفايةَ لا تتمّ بهذه الحروفِ التي هيَ تسعةٌ وعشرونَ حرفاً، ولا يحْصُلُ المقصودُ بإفرادِها، فركّبوا منها الكلامَ ثُنائياً وثلاثيّاً ورُباعيّاً وخُماسيّاً. هذا هوَ الأصلُ في التركيبِ وما زادَ على ذلكَ فَمُسْتَقِلّ.

فلم يضعوا كلمةً أصليّةً زائدةً على خمسةِ أحْرُفٍ إلاّ بطريقِ الإلحاقِ والزيادةِ لحاجةٍ.

خصَائِص الحروف

وممّا يستدعي الإعجابَ أنّ العَربَ عَرفُوا بالاستقراءِ وطولِ الإدمان مدْلولاتِ بعضِ الحروفِ عندَ دخولِها في تركيبِ الألفاظ، فقالوا مثلاً: إنّ الحاءَ إذا تطرّفَتْ دلّتْ الكلمةُ المختومةُ بها على معنى الاتساعِ والامتداد والانتشارِ، مثل: باحَ، وساحَ، وفاحَ، وراحَ، وفلحَ، الخ..

والشينُ إذا وقعتْ في أوّلِ الكلمةِ دلّتْ على التفريق مثلُ: شَتّتَ، والظهورِ، مثل: شقّ، ويدلّ على القطْعِ والكسرِ كلّ ما كانَ ثانيهِ تاءً أو ثاءً أو دالاً أو ذالاً أو صاداً أو ضاداً أوْ طاءً، مثل: بتّ وقَدّ وقصّ وَقَضَمَ، وقَطَعَ، وقَطَمَ، وقَطَفَ، وقَطَرَ، الخ..

(والغين) إذا وَقَعَتْ في صَدْرِ الكلامِ تدلّ على معنى الخفاءِ، مثل غابَ وغارَ وغاصَ وغاضَ الخ..

أجناسُ الكلام

يكونُ على وجوهٍ: فمنهُ ما يختلفُ لَفْظُهُ ومعناهُ، وهو الأكثرُ والأشهرُ: رجل. قلم. سيف. أسد.

ومنه ما يختلفُ لفظُهُ مع وَحْدَةِ المعنى: سيف عضب. ليث أسد.

ومنهُ ما يتفقُ لفظهُ ويختلفُ معناهُ، مثل: عين التي تُطْلَقُ على العينِ الباصِرَةِ، والمالِ والميزانِ.

ومنهُ قضى: بمعنى حَتّمَ وأمَرَ وأعْلَمَ وَصَنَعَ وفَرَغَ.

ومنهُ ما يجتمعُ تحتهُ الضدّانِ. مثل: جَلَل للكبيرِ والصّغيرِ وللعظيم أيضاً، والجَوْن للأسْودِ والأبيضِ، والرّجاءِ للرّغبةِ والخوفِ، والقُرْء للحيضِ والطّهْرِ، والغابرِ للباقي والماضي. والناهل للعطشانِ والذي قد شربَ حتى ارتوى.

ومنهُ ما يتقارَبُ لفظهُ ومعناهُ: كالحَزْمِ والحزْنِ، فالحزم منَ الأرضِ أرْفَعُ

من الحزْنِ، وكالخَضْم وهو بالفمِ كلّهِ، والقَضْم وهو بأطراف الأسنانِ.

ومنهُ ما يختلفُ لفظاهُ ويتقاربُ معنياهُ: مَدَحَهُ إذا كانَ حيّاً، وأبّنَهُ إذا كانَ ميتاً، وعادَهُ إذا كانَ مريضاً، وزارَهُ إذا كانَ مُعافى.

ومنهُ ما يتقاربُ لفظاهُ ويختلفُ معنياهُ: مثل: «حرج» إذا وقع في الحرجِ، وتَحَرّجَ إذا تَبَاعَدَ منَ الحَرجِ، وكذلكَ فَزِعَ إذا أتاهُ الفَزَعُ. وَفَزّعَ عن قلبه إذا نُحّيَ عنهُ الفزعُ.

هذا الاختلافُ في المعاني والتَفاوُت في الألفاظِ المُعَبّرَةِ عنْ معانٍ لهُ واقِعٌ، يشيرُ إلينا أن لا نأخُذَ معنًى واحداً من أيّ جملةٍ حتى نعودَ إلى مصادرها ومتفرّعاتها، كيْ يكونَ فَهْمُنا للجملةِ فَهْماً مبنيّاً على واقعٍ وحقيقة.

حديث شريف «أنا أفصَح العَرَب بَيْدَ أنّي من قريش»[١]

كانتْ وفودُ العربِ إذا جاءتْ إلى مَكّةَ في أوقاتِ الحجّ تتحاكمُ في سوقِ عُكَاظٍ إلى قريشٍ، وتنزِلُ عندَ أحكامِ أئمّتِها وجهابِذَتها بدونَ أدنى اعْتراضٍ. معَ أنّ القبائلَ التي كانتْ تؤمّ السوقَ العكَاظيّةَ من جميعِ الأمصارِ العربيةِ لمْ تكنْ لتألوَ جهداً في تهذيبِ أشعارِها وانتقاءِ ألفاظِها واختيارِ معانيها، لكي تنالَ موقِعاً في قلوبِ القرشيينَ فكانَ أن انتشرت الألفاظُ السّلِسَةُ الرقيقةُ بينَ القبائلِ العربيةِ. على أنّ قريشاً لمْ تَعْدَمْ مع ذلك فائدةً منْ هذا الامتزاجِ بهذهِ الوفودِ إذْ كانتْ تتخيّرُ من منظومهِمْ ومنثورهِمْ أحسنَ الألفاظِ وأصفى المعاني وتضمّهُ إلى ما عندها من الكلماتِ الفصحى حتى صارتْ بذلكَ أفصحَ العرب. وخلَتْ لُغَتُها من الألفاظِ الركيكةِ كالكشكشةِ، وهيَ في ربيعة ومضرَ الذين كانوا يجعلونَ «كاف» الخطاب في المؤنث شيناً فيقولونَ: بشِ وعليكِ بدلاً من بكِ وعليكِ، وقرأ بعضهم: قد جعل ربش تحتش سريّاً بدل: ﴿قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا﴾[٢] في سورةِ مريم.

(١) الترمذي باب المناقب ص٦٣.

(٢) سورة مريم، الآية: ٢٤.

والعنعنة وهي الشائعةُ في لغَةِ قيسٍ وتميم التي تجعَلُ الهمزةَ في أوّلِ الكلمةِ عيْناً، فيقولونَ في «أنك» عنّك، وفي «أسلم» عسلم، وفي «إذن» عذن. ومن ذلكَ ما وردَ في لغةِ اليمنِ من جعلِ السين تاءً كالتّات في النّاسِ وأنشدوا:

يـا قـبّـحَ الله بـنـي الـسـعـلات عـمـرو بـن يـربـوع شـرار الـنـات

والشنشنة التي تقلبُ الكافَ شيناً: اللّهمَ لبيش، أي لبيك.

ومن ذلكَ الاستنطاء في لغةِ سعد بن بكرٍ وهذيل والأزْدِ والأنصارِ، وهو جَعْلُ العينِ الساكنَةِ «نوناً» إذا جاورتِ الطّاءَ كأنطى في أعطى.

وقبائلُ العربِ التي أُخِذَ عنها اللسانُ العربيّ هي قيسٌ وتميمٌ وأسد، وعلى هؤلاءِ اتّكلَ في الغريبِ وفي الإعرابِ والتصريفِ. ثمّ هذيلٌ وقسمٌ منْ كنانةَ والطائيينَ، ولم يُؤَخَذْ عن غيرهمْ من سائرِ القبائلِ. كما لمْ يُؤخَذْ عن حضَري قطّ ولا عن سكّان البراري ممن كانَ يسكنُ أطرافَ بلادهِم المجاورةِ لسائرِ الشّعوبِ الذينَ حوْلهمْ. فلم يُؤخَذْ من لخمٍ ولا من جذامٍ لمجاورتهمْ أهْلَ مصرَ والقِبْطَ، ولا منْ قُضاعةَ وغسّانَ وإيادٍ لمجاورتهمْ أهلَ الشّامِ، وأكثرُهُمْ نصارى يقرأُونَ بالعبرانيّةِ، ولا منْ تَغْلِبَ واليمنِ لأنهُمْ كانوا بالجزيرةِ مجاورينَ لليونانِ، ولا منْ بكرٍ لمجاوزتهمْ للفُرْسِ، ولا منْ عبدِ القيسِ وأزْدِ عُمان، لأنهم كانوا بالبحرين يخالطونَ الهندَ والفرسَ، ولا منْ أهلِ اليمنِ لمخالطتهم الهندَ والحبشَةَ، ولا من بني حنيفةَ وسكانِ اليمامةِ، ولا من ثقيفٍ وأهلِ الطائفِ لمخالطتِهِمْ تجّارَ اليمنِ المقيمينَ عندهمْ، ولا من حاضرَةِ الحجازِ لأنّ الذينَ نقلوا اللّغَةَ حين ابتدأُوا يَنقُلونَ لغة العرب، وجدوا شيئاً منَ الفسادِ في ألسنتِهِمْ بَعْدَما اختلطوا بغيرهمْ منَ الأعاجمِ.

والذي نَقَلَ اللّغةَ واللّسانَ العربيّ عنْ هؤلاءِ، وأثبتها في كتابٍ فصيّرها عِلْماً وصناعةً همْ أهْلُ البصرةِ والكوفةِ فقطْ منْ بينِ أمْصارِ العربِ. وكأنَ المولى عزّ وجلّ قدْ أرادَ السّلامةَ لهذهِ اللغَةِ الشريفةِ، فلمْ تنقشِعْ غيومُ الجاهليّة حتى جاءَ القرآنُ الكريمُ بلغتهِ الفُصْحى، وهو الذي عَلّمَ الشعراءَ والكتّابَ أسْلَسَ الألفاظِ وأبلغَ الجُمَلِ وحرّرهمْ منَ الخشونةِ الجاهليّةِ والغلاظةِ البدويّةِ، وهو الذي أوحى إلى الحكماءِ جوامِعَ البيانِ ومعجزاتهِ.

ومن فصاحةِ رسولِ الله ﷺ أنّهُ تكلّمَ بجملٍ لم يسبقه إليها أحَدٌ منَ العربِ كقولهِ ماتَ حَتْفَ أنْفِهِ، وحَمِيَ الوطيسُ. ولا يُلْدَغُ المؤمنُ من جُحْرٍ مرّتينِ.

الجزاء على الفِعْلِ بمثل لفظه

﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ * ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾[١] أي يجازيهمْ جزاءَ الاستهزاءِ. ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾[٢] ﴿فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ ٱللَّهُ مِنْهُمْ﴾[٣] ﴿نَسُواْ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾[٤] ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾[٥].

ومثلُهُ قولُ الشاعر:

ألا لا يَجْهَلَنْ أحَدٌ عَلَيْنا فَنَجْهَلَ فَوْقَ جَهْلِ الجاهلينا

الأسْلوبُ

عُرِّفَ الأسلوبُ بأنّهُ المعنى المصوغُ في ألفاظٍ مؤلّفَةٍ على صورةٍ تكونُ أقْربَ لنيْلِ الغَرَضِ المقصودِ منَ الكلامِ، وأفعلَ في نفوسِ سامعيهِ.

وينقسمُ أُسلوبُ الكتابةِ إلى نوعينِ: فكريٍّ وأدبيٍّ.

المرادُ من الكتابةِ أداءُ المعاني التي في نفْسِ الكاتبِ للقارىء. فالأصْل إذن في التعبيرِ المعاني، ثمّ تأتي بعدَ ذلكَ الألفاظُ التي تؤدّيها كما هيَ لدى الكاتبِ. فالمسألةُ إذنْ تنْحَصِرُ في أمرينِ: المعاني والألفاظِ. ومن هنا اختَلَفَتْ عنايةُ الكتّابِ بالمعاني والألفاظِ. فمنهُمْ مَنْ وَجّه عنايتهُ إلى المعاني أوّلاً، وأخضَعَ الألفاظَ إلى الدقّةِ في أدائها. ومنهمْ مَنْ وَجّهَ عنايَتَهُ إلى الألفاظِ أوّلاً وضحّى بشيءٍ منَ المعاني في سبيلِ الألفاظِ. ولذلكَ انقسم الأسلوبُ في الكتابةِ إلى

(١) سورة البقرة، الآيتين: ١٤ ـ ١٥.
(٢) سورة آل عمران، الآية: ٥٤.
(٣) سورة التوبة، الآية: ٧٩.
(٤) سورة التوبة، الآية: ٦٧.
(٥) سورة الشورى، الآية: ٤٠.

قسمينِ أحدهما فكريّ، والآخر أدبيّ. ولكلٍّ منهما نسيجٌ خاصّ يخالفُ الآخر.

الأسلوبُ الفِكْريّ

يختارُ الكاتبُ فيهِ الأفكارَ التي يريدُ أداءَها لجدّتها أو قيمتِها أو ملاءمتِها لمقتضى الحال، ثمّ يرتِّبُ هذهِ الأفكارَ ترتيباً معقولاً ليكونَ ذلكَ أدعى إلى فَهْمِها، وحسْنِ ارتباطِها في ذِهْنِ القارىءِ. وأخيراً يُعبّرُ عنها بالألفاظِ اللائقَةِ بها. وفي الأسلوبِ الفكريّ يكونُ الانفعالُ طبيعيّاً أساسيّاً صادراً مِنْ نفْس صادقةٍ. والمعارفُ العقليّةُ هيَ الأساسُ الأوّلُ في بنائِهِ، ولا يَظْهَرُ فيهِ أيّ أثرٍ لصفةِ الانفعالِ. وتمتازُ عبارتُهُ بالدقّةِ والتحديدِ والاستقصاءِ.

والأصلُ فيهِ أنْ يقومَ على العقْلِ ونشرِ الحقائقِ الفكريّةِ والمعارفِ التي يحتاجُ الوصولُ إليها لجهْدٍ وتعمّقٍ. ويتكوّنُ في جُمْلَتِهِ من عنصرينِ أساسيّينِ: أحدهما الأفكارُ والثاني العبارةُ.

الأسْلوبُ الأدَبيّ

الكاتبُ لا يقفُ عندَ الحقائقِ والمعارفِ، ولا يكونُ قصْدُهُ الوحيدُ تغْذِيَةَ العقْلِ بالأفكارِ، وإنما يُقَرِّبُ هذهِ الحقائقَ ويختارُ أهمّها وأبرزَها الذي يستطيعُ أنْ يجدَ فيهِ مَظْهَراً لجمالٍ ظاهرٍ أو خفيٍّ، أوْ معْرِضاً لِعِظَةٍ، أو اعتباراً لتفكيرٍ أو تأثيرٍ. ثمّ يفسّرُ ما اختارَهُ تفسيراً خاصّاً بهِ بما يَخْلَعُ عليهِ منْ نفْسِهِ المُتعجّبَةِ أوِ الراضيَةِ أوِ السّاخِطَةِ، ثمّ يحاولُ نَقْلَ هذا الانفعالِ، أو إثارَةَ مِثْلِهِ في نفوسِ القُرّاءِ ليكونوا مُتعجّبينَ أو مُغْتَبِطينَ راضينَ أو ساخطينَ. والأسلوبُ الأدبيّ يعتمدُ على الانفعالِ، والعنايةِ بإظهارِهِ في المعاني والألفاظِ التي يؤدّي بها أفكارَهُ. والاهتمامُ فيهِ منصبّ على قُوّةِ الانفعالِ أوِ العاطفَةِ والمشاعرِ.

ولذلكَ لا يمكنُ أنْ تؤدّى الفَلْسَفَةُ والتشريعُ والعلومُ التجريبيّةُ وما شاكَلَهَا، إلاّ بالأسلوبِ الفكريّ. كذلكَ لا يمكِنُ أنْ يُؤدّى الشعرُ والخطابةُ وما شابههما بغيرِ الأسلوبِ الأدبيّ.

فالأسلوبُ الفكريّ واجبٌ في أداءِ الأفكارِ. والأسلوبُ الأدبيّ يقومُ على إثارةِ الناسِ وتحريضِهِمْ على العَمَلِ الذي يُرادُ منهمْ. ومنْ هنا نجدُ الأسلوبَ الفكريّ يفشو في الأمّةِ، وهيَ في حالِ نهضتِها وعنفوانِ سيرِها التصاعديّ، والأسلوب الأدبيّ يشيعُ في الأمّةِ عندما تكونُ سطحيّةَ التفكيرِ أو في حالَةِ الترفِ. ولذلكَ نرى الشعر يضعفُ في بدايةِ الدعوةِ الإسلاميّةِ ويشيعُ الأسلوبُ الفكريّ في الخطَبِ والأحاديثِ.

وكانَ القرآنُ الكريمُ أروَعَ مَثَلٍ في الأسلوبِ الفكريّ، وكانَ أكثرُهُ قائماً على هذا الأسلوبِ، وإن كانَ قَدْ حوى أروَعَ ما في الأسلوبِ الأدبيّ، ولكنّهُ يلتزمُ ما يلتزمُ في الأسلوبِ الفكريّ منَ الدقّةِ والتحديدِ.

وقد انتعشتْ في الأمّةِ بهذا العصْرِ أحاسيسُ النهضَةِ، فهيَ في حاجةٍ إلى الأسلوبِ الفكريّ لتأديَةِ الحقائقِ للناسِ، وإنْ كانتْ لا تستغني عنِ الأسلوبِ الأدبيّ في تحريضِ النّاسِ على العَمَلِ، ولكنْ بعدَ وضعِ الفكرِ الّذِي تُريدُ أنْ يسودَ في أذهانهمْ.

خُلاصَة القَول

إنّ اللغةَ العربيّةَ تنقسمُ إلى مفردٍ ومُركّبٍ.

المركَّب

المركّبُ ما دلّ أحدُ جزأيه على جزءٍ من المعنى، وقد صيغَ لإفهامِ السّامعِ النسبَ والمعاني المركّبَةِ بعدَ علمهِ بأوضاعِ المفرداتِ.

وينقسِمُ المركّبُ إلى ستّةِ أقسام: الاستفهامُ والأمْرُ والالتماسُ والسؤال والخبرُ والتنبيهُ. فالمتكلِّمُ صاغ المركّب من المفرداتِ، وألّفهُ منها لإفهامِ الغيرِ ما في ضميرِهِ؛ فتارةً يُفيدُ الطلَبَ وتارةً يُفيدُ الأخبارَ. فإنْ أفادَ الطّلَبَ بذاتهِ أي بالوضع يُنْظَرُ فيهِ، فإن كانَ الطلبُ للماهيّةِ فهو الاستفهامُ، كقولك ما حقيقةُ

الإنسانِ؟ وهلْ قامَ زيْدٌ؟ وإنْ كانَ الطلبُ لتحصيلِ الماهيّةِ مع الاستعلاءِ على المطلوبِ منهُ، فهو الأمْرُ، كقولهِ تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[1] وإنْ كانَ الطلبُ لتحصيلِ الماهِيّةِ معَ التساوي فهو الالتماسُ، كَطَلَبِ الشّخْصِ من نظيرِهِ، وذلكَ عندما تقولُ لصديقكَ: أعطني القَلَمَ وخُذِ الكتابَ، وإنْ كانَ الطلَبُ لتحصيلِ الماهيّةِ معَ التذلّلِ، فهو السؤالُ كقولِ العبْدِ: اللهمّ اغفرْ لي! اللهمّ ارْحَمْني!

وإن كانَ المركّبُ يحتمِلُ الصّدقَ والكذبَ فهو الخبرُ: كقولهمْ قامَ زيدٌ. وإن كانَ لا يحتمِلُ الصدقَ والكذبَ فهو التنبيهُ. ويشمل الترجي والتمني والقَسَم والنداءَ.

المُفْرَد

ينقسم المفردُ إلى ثلاثةِ أقسام: اسم وفعل وحرف.

الاسم: ما دلّ على معنى في نَفْسِهِ، ولا يلزمُ منهُ الزمانُ الخارج عن معناهُ لنيتهِ. وهو إمّا أنْ يكونَ كليّاً أو جزئيّاً.

فالكليّ ما يَصِحّ أنْ يشتركَ في مفهومهِ عدَدٌ منَ الأنواعِ كحيوانٍ وإنسانٍ. والجزئيّ ما لا يصِحّ فيهِ ذلكَ مثل: زيد وعمرو، ومثل الضمائر: هيَ، وهوَ.

الفعل: ما دلّ على حدَث مقترن بزمانٍ محَصّلٍ، والحدثُ هو المصدرُ وهو اسمُ الفِعلِ. والزمانُ المُحَصّلُ، هو الماضي والحالُ والمستقبلُ.

الحرف: ما دلّ على معنى مُقْتَرِنٍ بغيرِهِ فإنْ لمْ يقترنْ بغيرِهِ فلا معنى لهُ. ولا بُدّ من تفسيرِ الحرفِ الذي تَشْتَدّ الحاجةُ في الفقْهِ إلى معرفتهِ لوقوعهِ في أدلّتِهِ وهو على أصناف:

(١) سورة البقرة، الآية: ٤٣.

الحَرف وَأصْنافه

الحرفُ ما دلّ على معنى في غيرِهِ وهو على أصنافٍ: الصنفُ الأوّلُ حرفُ الإضافةِ.

حرفُ الإضافةِ ما يقضي بمعاني الأفعال إلى أسماء وهو ثلاثة أقسام:

القِسم الأوّل

ما يقتصر على كونهِ حرفاً مثل: من، إلى، حتى، في، ب، ل، رب، واو القسم.

١ ـ «من» لابتداءِ الغايةِ: سرتُ مِنْ بغدادَ... وللتبعيضِ: أكلتُ منَ الخُبْزِ، ولبيانِ الجنسِ: خاتمٌ من ذهبٍ، وزائدة: ما جاءنِي من أحدٍ.

٢ ـ «إلى» لانتهاءِ الغايةِ: سرتُ إلى بيروتَ. وبمعنى مع، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ﴾(١).

٣ ـ «حتى» بمعنى إلى.

٤ ـ «في» للظرفيّة: زيدٌ في المدينةِ. وبمعنى «على» كقولهِ تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِى جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾(٢) وقد يُتَجَوّزُ بها: نظرتُ في العالمِ الفلاني.

٥ ـ «ب» للإلصاق: به داءٌ. وللاستعانة: ضربْتُ بالعصا. والمصاحبة اشتريتُ السيف بقِرابه. ومعنى «على» قالَ الله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾(٣) وبمعنى من أجل، قال الله تعالى: ﴿وَلَمْ أَكُنۢ بِدُعَآئِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾(٤) وقد تكونُ زائدة كقولهِ تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾(٥).

(١) سورة النساء، الآية: ٢.
(٢) سورة طه، الآية: ٧١.
(٣) سورة آل عمران، الآية: ٧٥.
(٤) سورة مريم، الآية: ٤.
(٥) سورة البقرة، الآية: ١٩٥.

٦ ـ «ل» للاختصاص: المالُ لزيدٍ، وزائدة مثل: «ردف لكم».

٧ ـ «رب» للتقليل، ولا تدخُلُ إلاّ على النكرةِ: رب رجلٍ عالم.

٨ ـ «واو القسم»، مثل: والله وبالله وتالله.

القِسْم الثاني

ما يكون حرفاً واسماً: على، عن، ك، مذ، منذ.

١ ـ «على» للاستعلاء: على زيدٍ دَينٌ (حرف) غَدَتْ مِن عليهِ ما تمّ ظمئُها (اسم).

٢ ـ «عن» للمباعدة كقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ (حرف) وجلستُ مِنْ عنْ يمينِهِ (اسم).

٣ ـ «ك» للتشبيه: زيدٌ كعمرٍو (حرف)، ومثل قول الشاعر: يَضْحَكْنَ عن كالبرد (اسم).

٤ ـ «مذ، منذ» لابتداءِ الغايةِ في الزمانِ: ما رأيتهُ مُذْ أو مُنْذُ يومِ الخميسِ، وقد يكونانِ اسمينِ إذا وقعا ما بعدهما.

القِسْم الثالِث

ما يكون حرفاً وفعلاً مثل: حاشا، خلا، عدا، فإنها تجر ما بعدها على اعتبار أنها حرفٌ وقد تنصبُهُ على اعتبارِها فعلاً.

حروف العطف عشرة

أربعةٌ منها تشتركُ في جمْعِ المعطوفِ والمعطوفِ عليهِ في حُكْمٍ، غيرَ أنها تختلِفُ في أُمورٍ أُخرى، وهذه هي: «و، ف، ثم، حتى».

١ ـ «الواو» للجمع المطلَقِ غير مقتضيةٍ ترتيباً ولا معيّةً.

٢ ـ «الفاء» وتقتضي الترتيبَ السريعَ كقولهِ تعالى: ﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَا فَجَآءَهَا

بَأْسُنَا﴾[١] وقولهُ تعالى: ﴿لَا تَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُم بِعَذَابٍ﴾[٢] وقولهُ تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا۟ كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾[٣] فإنّهُ وإن كانَ الإسحاتُ بالعذابِ مما يتراخى عن الافتراءِ بالكذبِ، وكذلكَ الرّهْنُ مما يتراخى عن المداينةِ، غيرَ أنّهُ يجبُ تأويلُهُ بأنّ حكمَ الافتراءِ الإسحاتُ وحُكْمَ المداينةِ الرّهينة.

٣ ـ «ثمّ» تدلّ على التراخي: ﴿وَإِنِّى لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا ثُمَّ ٱهْتَدَىٰ﴾[٤] وتَرِدُ بمعنى الواو كقولهِ تعالى: ﴿فَإِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ ٱللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ﴾[٥] لاستحالةِ كونهِ شاهداً بعدما لم يكنْ شاهِداً.

٤ ـ «حتى» موجبةٌ لكونِ المعطوفِ جزءاً منَ المعطوفِ عليه، نحو: ماتَ النّاسُ حتى الأنبياءُ. استنتِ الفصالُ حتى القرعى؛ فالأوّلُ أفضلُهُ والثاني دونَهُ.

وثلاثة منها تشترك في تعليق الحُكم بأحَدِ المذكورين وهي: أو، أمّا، أمْ

١ ـ أو وأما: يقعانِ في الخَبرِ والأمرِ والاستفهامِ.

أ ـ في الخبر للشك، مثل: جاءَ أحمدُ، أو حسنٌ، وجاءَ إمّا أحمدُ وإمّا حسنٌ.

ب ـ في الأمر للتخيير: أطعِمْ أحْمَدَ أو حسناً، وأطعِمْ إما أحْمَدَ وإما حسناً، وللإباحةِ، مثل: رافق الحسنَ أو الحسينَ.

ج ـ في الاستفهام مع الشك في وجود الأمرينِ.

(١) سورة الأعراف، الآية: ٤.
(٢) سورة طه، الآية: ٦١.
(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٨٣.
(٤) سورة طه، الآية: ٨٢.
(٥) سورة يونس، الآية: ٤٦.

٢ ـ أم مع العلمِ بأحدهما والشك في تعيينهِ.

وثلاثة منها تشترك في أن المعطوف مخالف للمعطوف عليه في حكمِه وهي: لا، بل، لكن.

مثل: جاءني زيدٌ لا عمرُ. بلْ عُمَرُ. وما جاءني زيدٌ لكنْ عُمَرُ.

أحرف النفي

هي: ما، لا. (لم، لما) لن، إن بالتخفيف.

١ ـ ما: لنفيِ الحالِ أو الماضي القريب من الحال، مثل: ما تفعلُ، ما فَعَلَ.

٢ ـ لا: لنفيِ المستقبلِ: وإمّا أن يكونَ خبراً، مثل: لا رجلَ في الدارِ، وإما نهياً لا تفَعلْ. أو دعاءً لا رعاكَ الله.

٣ ـ لم ولما: لقلبِ المضارع إلى الماضي مثل: لمْ يفعلْ ولمّا يفعلْ.

٤ ـ لن: لتأكيدِ المستقبلِ، كقولهِ تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ﴾[١].

٥ ـ إن: لنفيِ الحالِ، مثل قولهِ تعالى: ﴿إِن كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَٰحِدَةً﴾[٢].

حُروف التنبيه

هي: ها، ألا، أما.

مثل: ها أفعلُ كذا. ألا زيدٌ قائمٌ، أما أنك خارجٌ.

حُروف النِّداء

هي: يا، أيا، هيا، أي، أَ، وا.

١ ـ يا: لنداء القريب والبعيد، أيا، هيا: لنداء البعيد.

٢ ـ أَ، أي: لنداء القريب، وا: للندبة والاستغاثة.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٤.

(٢) سورة يس، الآية: ٢٩.

حُروف التصديق والإيجاب

هي: نعم، بلى، أجل، جير، إي، إن.

١ ـ «نعم» تصديقٌ لما سبقَ من قولِ القائلِ: أقام زيد؟ نعم قام زيد.

٢ ـ «بلى» لإيجابِ ما نُفِيَ، مثل: «بلى» لمن قال ما قام زيد. ـ أي قام ـ.

٣ ـ «أجل» لتصديقِ الخبرِ لا غير، مثل: أجل، لمن سأل قام زيدٌ.

٤ ـ «جير، إن، إي» للتحقيق، مثل: جيرِ لأفعلنّ كذا. إن الأمر كذا. إي والله.

مِنْ حُروف الاستِثناء

إلا، غير، سوى، حاشا، عدا، خلا.

ما حضرَ الغائبونَ إلاّ إيّاكَ. ذبلتِ الأزهارُ خلا زهرةً. سقيتُ الأشجارَ عدا شجرةً. عرفتُ الأسماءَ خلا اسمٍ.

حَرفا المَصدَر

ما، أن، مثل: ما أعْجَبَ ما صنعتَ أي صنعك. «أن»: أُريدُ أنْ تفعلَ كذا، أي فعلك.

حُروف التحضِيضِ

وهي: لولا، لوما، هلا، ألا. ألاَ فَعَلْتَ كذا! إذا أردْتَ الحَثّ على الفِعْلِ.

حَرف تقريب الماضِي من الحال

قد، مثل: قد قامَ زيدٌ، وهو حرف تحقيق إذا كان الفعل ماضياً، وحرف تقليل إذا كان الفعل مضارعاً نحو: قد يأتي المسافرُ قريباً.

حُروف الاستقبال

وهي: السينُ، سوف، ان لا، إِنْ في قولكَ: سيفعلُ... سوفَ يفعلُ، أُريدُ أنْ تَفْعَلَ، لا تفعلْ، إنْ تفعلْ.

من حُروفِ الشرط

هي: إِنْ، وَمَنْ نحو: إِنْ تَجْلِسْ أَجْلِسْ، مَنْ يَجْتَهِدْ يَنْجَحْ، ما، مهما، إذ ما، كيفما، حيثما، أيّان، أينما، أنَّى.... ولو وإذا غير جازمتين نحو: لو جئتني لأكرمتك. خرجت من البيت فإذا الدائن على الباب. وهنا تسمى إذا الفجائية. أيضاً إذا سافرت فسوف أسافر.

حُروف اللامات

لام التعريف: الرجل. لام جواب القسم، مثل: والله لأفْعَلَنّ كذا، والموطّئَة للقسم في قولهِ: واللَّهِ لئنْ أكْرَمْتَني لأكْرِمَنّكَ. ولام جواب لو وإلا. في قولكَ: لو كانَ كذا لكان كذا.

ولام الأمر، مثل: ليفعلْ كذا.

ولام الابتداء، مثل: لزيدٌ منطلقٌ.

أقسام الكِتابِ والسُّنّة

بعدَ أنِ انتهى بحثُ اللغةِ العربيّةِ وعرفناها بأقسامها، أصبحَ من الواجبِ معرفةُ أقسامِ الكتابِ والسنّةِ. وذلكَ لأنّ معرفةَ اللغةِ ومعرفةَ أقسامِها لا تكفي للاستدلالِ بالكتابِ والسنّةِ على الأحكامِ الشرعيّةِ.

ويتبيّنُ بعدَ الاستقراءِ أنّ أقسامَ القرآنِ الكريمِ والسنّةِ محصورةٌ بخمسةِ أقسامٍ هي:

الأوامرُ والنواهي، والعمومُ والخصوصُ، والمطلَقُ والمقيّدُ، والمجملُ والبيانُ والمبينُ، والناسخُ والمنسوخُ، ولا يوجدُ غيرُها مطلقاً.

الأوامِرُ وَالنواهي

الأمر: طلبُ الفعلِ على وجهِ الاستعلاءِ.

والنهي: طلبُ التركِ على وجهِ الاستعلاءِ.

والأمرُ والنهْيُ معناهما الطلبُ، فالأمرُ طلبُ القيامِ بالفعلِ، والنّهيُ طَلَبُ تركِ الفعلِ، وليس الأمرُ والنّهيُ في كلِّ ما أمرَ بهِ الشارعُ أو نهى عنهُ على وتيرةٍ واحدةٍ.

وتختلفُ الأوامرُ، وكذلكَ النواهي باختلافِ القرائنِ والأحوالِ، فقد يكونُ الأمرُ للوجوبِ وقد يكونُ لغيرِهِ. وقد اتفقَ الأصوليّونَ على إطلاقها بإزاء ستةَ عشرَ اعتباراً إذا وردتْ مطلقةً عاريةً عنِ القرائنِ

مثل:

١ ـ الوجوب: كقولهِ تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[١].

٢ ـ الندب: كقولهِ تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾[٢].

٣ ـ الإرشاد: كقوله تعالى: ﴿فَٱسْتَشْهِدُواْ﴾[٣] وهو قريبٌ من الندبِ غير أنّ الندبَ لمصلحةٍ أُخرويّةٍ، والإرشادَ لمصلحةٍ دنيويّةٍ.

٤ ـ الإباحة: كقولهِ تعالى: ﴿فَٱصْطَادُواْ﴾.

٥ ـ التأديب: وهو داخلٌ في النّدب كقولهِ: «كُلْ ممّا يليك».

٦ ـ الامتنان: كقولهِ تعالى: ﴿كُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ﴾[٤].

٧ ـ الإكرام: ﴿ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ﴾[٥].

---

(١) سورة هود، الآية: ١١٤.
(٢) سورة النور، الآية: ٣٢.
(٣) سورة النساء، الآية: ١٥.
(٤) سورة الأنعام، الآية: ١٤٢.
(٥) سورة الحجر، الآية: ٤٦.

٨ ـ التهديد: ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ﴾[١].

٩ ـ والإنذار: تَمَتّعوا، وهو بمعنى التهديدِ.

١٠ ـ السخرية: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾[٢].

١١ ـ التعجيز: ﴿كُونُواْ حِجَارَةً أَوۡ حَدِيدًا * أَوۡ خَلۡقٗا مِّمَّا يَكۡبُرُ فِي صُدُورِكُمۡۚ﴾[٣].

١٢ ـ الإهانة: ﴿ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ﴾[٤].

١٣ ـ التسوية: ﴿فَٱصۡبِرُوٓاْ أَوۡ لَا تَصۡبِرُواْ﴾[٥].

١٤ ـ الدعاء: اغفرْ لي.

١٥ ـ التمني: كقول الشاعر: ألا أيها الليلُ الطويلُ ألا انجلِ

١٦ ـ كمال القدرة: كقولهِ تعالى: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾[٦].

صيغة افعلْ، إنها وإن كانتْ ظاهرةً في الطّلَبِ والاقتضاءِ، وموقوفةً بالنسبةِ إلى الوجوبِ والندبِ فيُمكِنُ أن تكونَ للإباحةِ وللإذنِ في الفعلِ كما تقدّمَ، فإذا وردَتْ بعدَ الحظرِ، احتُمِلَ أن تكونَ مصروفةً إلى الإباحةِ ورفْعِ الحجر كما في قولِهِ تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلۡتُمۡ فَٱصۡطَادُواْۚ﴾[٧] ﴿فَإِذَا طَعِمۡتُمۡ فَٱنتَشِرُواْ﴾[٨]. ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ﴾[٩] وقولِهِ ﷺ: «**كنتُ نهيتُكُمْ عنِ ادّخارِ لحومِ الأضاحي فادّخروا**»[١٠]، واحتملَ أن تكونَ مصروفةً إلى الوجوبِ كما لو قيلَ

(١) سورة فصلت، الآية: ٤٠.
(٢) سورة البقرة، الآية: ٦٥.
(٣) سورة الإسراء، الآيتان: ٥٠ و٥١.
(٤) سورة الدخان، الآية: ٤٩.
(٥) سورة الطور، الآية: ١٦.
(٦) سورة البقرة، الآية: ١١٧.
(٧) سورة المائدة، الآية: ٢.
(٨) سورة الأحزاب، الآية: ٥٣.
(٩) سورة الجمعة، الآية: ١٠.
(١٠) صحيح مسلم ج٣ رقم ١٩٧١.

للحائضِ والنفساءِ «**إذا زالَ عنكِ الحيضُ فَصلِّي وصُومي**»[١].

النهْي

صيغة لا تفعل وردت في سبعة وجوه:

١ ـ التحريم: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾[٢].

٢ ـ الكراهة: ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ﴾[٣].

٣ ـ التحقير: ﴿لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ﴾[٤].

٤ ـ بيان العاقبة: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا﴾[٥].

٥ ـ الدعاء: لا تَكِلْنا إلى أنفسِنا.

٦ ـ اليأس: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا۟ ٱلْيَوْمَ﴾[٦].

٧ ـ الإرشاد: ﴿لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ﴾[٧].

فهي حقيقةٌ في طلبِ التركِ واقتضائهِ، ومجازٌ فيما عداه.

العَامّ والخَاصّ

العامّ: هو اللّفظُ الواحدُ الدّالُّ على معنيين فصاعداً.

الخاصّ: هو اللّفْظُ الواحدُ الذي لا يصلُحُ مدلولُهُ لاشتراك كثيرين فيهِ، كأسماءِ الأعلامِ مثل: حسن وعلي ومحمد وإبراهيم.

وعلى هذا فإنّ اللفظَ الذي لهُ دَلالَةٌ ينقسمُ إلى عامٍّ لا أعَمّ منهُ، فإنّهُ يتناولُ

(١) رواه البخاري ومسلم.
(٢) سورة الإسراء، الآية: ٣٢.
(٣) سورة لقمان، الآية: ١٨.
(٤) سورة الحجر، الآية: ٨٨.
(٥) سورة إبراهيم، الآية: ٤٢.
(٦) سورة التحريم، الآية: ٧.
(٧) سورة المائدة، الآية: ١٠١.

الموجودَ والمعدومَ والمجهولَ، وإلى خاصٍّ لا أخصّ منهُ كأسماءِ الأعلامِ، وإلى ما هو عامّ بالنسبةِ، وخاصّ بالنسبةِ كلفظِ الحيوانِ؛ فإنّهُ عامّ بالنسبةِ إلى ما تحتهُ من الإنسانِ والفرسِ، وخاصّ بالنسبةِ إلى ما فوقَهُ كلفظِ الجوهرِ والجسم.

أمثِلة على العموم وَالخصُوص

قولهُ تعالى: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُۥ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبۡنِي مِنۡ أَهۡلِي وَإِنَّ وَعۡدَكَ ٱلۡحَقُّ﴾[١]، وكانَ ذلكَ تمسّكاً منهُ بقولهِ تعالى: ﴿إِنَّا مُنَجُّوكَ وَأَهۡلَكَ﴾[٢] وأقرّهُ الباري على ذلكَ، وأجابَهُ بما دلّ على أنّهُ ليسَ منْ أهْلِه. ولولا أنّ إضافةَ الأهْلِ إلى نوحٍ يُفْهَمُ منهُ العُموم لما صحّ ذلكَ. ومنها أنهُ لما نزلَ قولهُ تعالى: ﴿إِنَّكُمۡ وَمَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾[٣]، قال ابن الزبعرى: «لأخْصمَن محمّداً»، ثم جاءَ إلى النبيّ ﷺ فقالَ لهُ: «وقدْ عُبِدَتِ الملائكَةِ والمسيحُ. أفتراهُمْ يدخلونَ النّارَ؟» واستدل بعُموم «ما» ولم ينكرْ عليه النبيّ ﷺ ذلك، وقد نزلَ قولُهُ تعالى غَيرَ منكرٍ لقوله بل مخصّصاً بقولِهِ تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتۡ لَهُم مِّنَّا ٱلۡحُسۡنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنۡهَا مُبۡعَدُونَ﴾[٤] ومنها قولُه تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَتۡ رُسُلُنَآ إِبۡرَٰهِيمَ بِٱلۡبُشۡرَىٰ قَالُوٓاْ إِنَّا مُهۡلِكُوٓاْ أَهۡلِ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةِۖ إِنَّ أَهۡلَهَا كَانُواْ ظَٰلِمِينَ﴾[٥] ﴿قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطٗاۚ قَالُواْ نَحۡنُ أَعۡلَمُ بِمَن فِيهَاۖ لَنُنَجِّيَنَّهُۥ وَأَهۡلَهُۥٓ إِلَّا ٱمۡرَأَتَهُۥ كَانَتۡ مِنَ ٱلۡغَٰبِرِينَ﴾[٦] وذلك أنّ إبراهيمَ عليهِ السلامُ فهمَ العمومَ من كلمةِ «أهلِ هذهِ القريةِ» حيثُ ذَكَرَ لوطاً، والملائكةُ أقَرّوهُ على ذلكَ وأجابُوهُ بتخصيصِ لوطٍ وأهْلهِ بالاستثناء.

ومنها إجماعٌ على إجراءِ قولِه تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي... وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ... وَمَن قُتِلَ مَظۡلُومٗا... وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ... وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ... لَا

(١) سورة هود، الآية: ٤٥.
(٢) سورة العنكبوت، الآية: ٣٣.
(٣) سورة الأنبياء، الآية: ٩٨.
(٤) سورة الأنبياء، الآية: ١٠١.
(٥) سورة العنكبوت، الآية: ٣١.
(٦) سورة العنكبوت، الآية: ٣٢.

﴿تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾. وقولِهِ ﷺ: «**لا وصيّة لوارثٍ، ولا تُنْكَحُ المرأةُ على عَمّتِها ولا خالتِها، ومَنْ ألقى سلاحه فَهُوَ آمن**» إلى غير ذلكَ منَ الألفاظِ الدالّةِ على العمومِ.

إنّ أكثرَ المعلوماتِ وَرَدَتْ على أسبابٍ خاصّةٍ، فآيَةُ السرقة نزلَتْ في سرِقَةِ رداءِ صفوانَ، وآيةُ الظهارِ نزلتْ في حقِّ سلمة بن صخرٍ، وآيةُ اللّعانِ نزلَتْ في حقِّ هلالِ بن أُميّةَ، إلى غيرِ ذلكَ.

تخصِيصُ العُموم

الخصوصُ والتخصيصُ بمعنى واحدٍ، والتخصيصُ هو إخراجُ بعضِ ما يتناولهُ اللّفْظُ ويَقَعُ في الخطابِ الدّال على الشمولِ أي العموم ولذلكَ يُقالُ: تخصيصُ العموم كقولهِ تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[1] وقد أخرجَ من ذلكَ أهْلَ الذمّةِ، وقولِهِ تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾[2] وأخْرَجَ منْ ذلكَ منَ سَرَقَ دونَ النصابِ، أو سَرَقَ منْ غيرِ حِرْزٍ، وقولِهِ تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾[3] وأخرجَ منهُ الكافرَ والقاتلَ. وقد يكونُ التخصيصُ مُتّصِلاً أو منفصلاً.

والمتصلُ ما لا يسْتَقِلّ بنفسِهِ بَلْ يكونُ متعلّقاً باللّفْظِ الذي ذُكِرَ فيهِ العامّ. والمنفصلُ ما يستقلّ بنفسهِ، أي أنّ الدالّ على التخصيصِ يكونُ أداةً منْ أدواتِ التخصيصِ متّصِلةً بالعامّ الذي يجري تخصيصُهُ كالاستثناءِ مثلاً. وهذا هو التخصيصُ المتصلُ ويكونُ نصّاً آخرَ منفصلاً عنِ النصِّ العام، كتخصيصِ الجَلْدِ للزّاني غيرِ المُحْصِنِ بنصٍ آخر، وهو رَجْمُ الزّاني المُحْصِنِ. والتخصيصُ المتصلُ أربعةُ أنواعٍ هيَ: الاستثناءُ، الشرطُ، الصفةُ، الغايةُ.

١ ـ **الاستثناء**: كقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أُرْسِلْنَآ إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ﴾[4] إلى قولهِ: ﴿إِلَّآ

(١) سورة التوبة، الآية: ٥.
(٢) سورة المائدة، الآية: ٣٨.
(٣) سورة النساء، الآية: ١١.
(٤) سورة الحجر، الآية: ٥٨.

ءَالَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ﴾[1] منَ الهلاكِ ﴿إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ﴾ استثنى آلَ لوطٍ منْ أهلِ القريةِ، واستثنى المرأةَ منَ الذينَ سينجونَ من الهلاك.

٢ ـ **الشرط**: أكْرِمْ بني تميم إذا دخَلُوا السوقَ أوِ الدارَ.

٣ ـ **الصفة**: ولا تخلو إمّا أنْ تكونَ مذكورةً بعدَ جُمْلَةٍ واحدةٍ كقولهِ: أكرمْ بني تميم الطوالَ، فإنّهُ يقتضي اختصاص الإكرام بالطوال منهمْ، ولولا ذلكَ لَعَمّ الطوالَ والقصارَ؛ فكانتِ الصفَةُ مخرجةً لبعضِ مَنْ كانَ داخلاً تحتَ اللفظِ لولاها.

٤ ـ **الغاية**: صيغتاها إلى وحتى، ولا بُدّ أنْ يكونَ حكمُ ما بعدهما مخالِفاً لما قَبْلَهُما، وإلاّ كانتِ الغايةُ وسَطاً وخرجَتْ عنْ كونِها غايةً ولزمَ من ذلكَ إلغاءُ دلالةِ «إلى وحتى». وهي لا تخلو أيضاً إمّا أنْ تكونَ مذكورةً عَقبَ جملةٍ واحدةٍ، أو جُمَلٍ متعدّدَةٍ، فإن كانَ الأول فإمّا أنْ تكونَ الغايةُ واحدةً أو متعدّدةً. فإن كانتْ واحدةً كقولهِ: «أكرِمْ بني تميم أبداً إلى أنْ يدخلوا الدار» اقتضى دخولُ الدّارِ اختصاصَ الإكرام بما قَبْلَ الدّخولِ، وإخراجَ ما بعدَ الدخولِ عن عمومِ اللّفْظِ، ولولا ذلكَ لَعَمّ الإكرامُ حالةَ ما بَعْدَ الدخول. وإن كانتْ متعددةً فلا يخلو إمّا أنْ تكونَ على الجمْعِ، أو على البدَل. فالأوّلُ كقولهِ. أكرِمْ بني تميم أبداً إلى أنْ يدخُلُوا الدّارَ ويأكلُوا الطعامَ؛ فمقتضى ذلكَ استمرارُ الإكرام إلى تمام الغايَتَين دونَ ما بَعْدَهُما. والثاني كقولِهِ: أكرمْ بني تميم إلى أَن يدخُلُوا الدّارَ والسوقَ؛ فمقتضى ذلكَ استمرارُ الإكرامِ إلى انتهاءِ إحدى الغايتينِ أيّهُما كانتْ دونَ ما بَعْدَها.

وموارِدُ التخصيصِ كثيرةٌ في القرآنِ حتى تعذّرَ على بعضِ العُلماءِ أنْ يتصوّرَ عامّاً باقياً على عمومِهِ غير قابلٍ للتخصيصِ.

(١) سورة الحجر، الآية: ٥٩.

والعامّ الباقي على عُمُومِهِ موجودٌ في القرآنِ، ولكنّهُ قليلٌ بالنسبةِ إلى العامّ المرادِ بهِ الخصوصُ. ومنْ أمثِلَةِ الباقي على عمومِهِ قَطْعاً السّننُ الإلهيّةُ التي لا تحتملُ التخصيص في قولهِ تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ﴾[١] وقولِهِ تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾[٢] وقولِهِ تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾[٣].

المطْلق والمقيَّد

المطلق: اللّفْظُ الدّالُّ على مدلولٍ شائعٍ في جنْسِهِ. وذلكَ كقولكَ في مَعْرِضِ الأمْرِ: «أعْتِقْ رقبةً» أو مصدرِ الأمْرِ كقولِهِ: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[٤] الإخبارِ عنِ المستقبلِ كقولهِ: «سأعْتِقُ رَقَبَةً» ولا يُتصوّر الإطلاقُ في مَعْرِضِ الخَبَرِ المتعلّقِ بالماضي كقولهِ: «رأيْتُ رجُلاً» ضرورةَ تعيّنهِ بإسنادِ الرؤيةِ إليهِ.

وأمّا المُقَيّدُ: فإنّهُ يُطْلَقُ باعتبارينِ: الأوّل ما كانَ منَ الألفاظِ الدّالّةِ على مدلولٍ معيّنٍ: كزيدٍ وعمرَ، ونحو ذلك. الثاني: ما كانَ منَ الألفاظِ الدالّةِ على وصفِ مدلولِهِ المطلقِ بصفةٍ زائدةٍ عليهِ كقولكَ: «دينارٌ مصريّ ودرهَمٌ مكيّ» وهذا النوعُ منَ المُقَيّدِ وإن كانَ مُطْلَقاً منْ جنسهِ من حيثُ هو دينارٌ مصريّ ودرهَمٌ مكي، غيرَ أنّهُ مقيّدٌ بالنسبةِ إلى مطلقِ الدينارِ والدرهمِ؛ فهو مطلقٌ منْ وجه مقيّدٌ من وجهٍ...

أبو بعبارةٍ أوضحَ فيكونُ المطلقُ هو ما دلَّ على لفظٍ شائعٍ في جنسِهِ، والمقيدُ ما دلَّ على مدلولٍ معينٍ فتحريرُ رقبةٍ مطلقٌ وتحريرُ رقبةٍ مؤمنةٍ مقيّدٌ، وصيامُ ثلاثةِ أيامٍ مطلقٌ، وصيامُ شهرينِ متتابعين، مقيّدٌ.

وإذا وَرَدَ مُطْلَقٌ ومُقَيّدٌ، فلا يخلو إمّا أن يختلِفَ حكمُهُما، أو لا يختلف،

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٣٠.
(٢) سورة هود، الآية: ٦.
(٣) سورة الأعراف، الآية: ٣٤.
(٤) سورة النساء، الآية: ٩٢.

فإن اختلفَ حكمُهُما فلا خلافَ في امتناعِ حَمْلِ أحدِهما على الآخرِ، سواءٌ كانا مأموراً بهما أو منهيّاً عنهما، أو كانَ أحدُهما مأموراً بهِ والآخرُ منهيّاً عنهُ، وسواءٌ اتحدَ سببُهما أوِ اختلفَ، لعدم المنافاةِ في الجمْعِ بَيْنَهُما إلاّ في صورةٍ واحدةٍ وهيَ ما إذا قالَ مثلاً في كفّارَةِ الظّهارِ: «أعْتِقْ رقبة»، ثمّ قالَ: «لا تعْتِقُوا رَقَبَةً كافرةً» فإنّهُ لا خلافَ في مثلِ هذهِ الصورَةِ أنّ المُقَيّدَ يُوجبُ تقييدَ الرّقَبَةِ المطلَقَةِ بالرّقَبَةِ المسلِمَةِ. وأمّا إذا لمْ يَختلِفْ حكمُهُما فلا يخلو؛ فإمّا أنْ يتّحِدَ سببُهما أوْ لا، فإنِ اتحدَ سببُهُما فإمّا أن يكونَ اللفظُ دالاً على إثباتهما أوْ نَفْيهما، فإن كانَ الأوّلُ، كما لو قالَ في الظهار: «أعتقوا رقبةً» ثم قال أعتقوا رَقَبَةً مسلمةً فلا خلافَ في حملِ المطلقِ على المقيّدِ ههنا وإنما كانَ العملُ بهما. لأنّ مَنْ عملَ بالمقيدِ فقد وفى بالعملِ بدلالةِ المطلقِ، ومن عملَ بالمطلقِ لم يفِ بالعملِ بدلالةِ المقيد، فكانَ الجمع هو الواجب والأولى.

المُجمَل والبَيان والمبين

المُجْمَلُ في اللّغَةِ مأخوذٌ منَ الجمْعِ، ومنهُ يقالُ: أجْمَلَ الحساب إذا جَمَعَهُ ورفع تفاصيلَهُ، وقيلَ هو «المحصل» وفيه يقالُ «جَمَلْتُ الشيءَ إذا حصّلْتُهُ».

وأمّا في اصطلاحِ الأصوليّينَ، فالمجمَلُ ما لمْ تتضحْ دَلالَتُهُ، أو بعبارةٍ أوضحَ: ما لَهُ دَلالَةٌ على أحَدِ أمرينِ لا مَزِيّةَ لأحدِهما على الآخرِ بالنسبةِ إليه.

وفي إجمالِ النصِّ ضَرْبٌ منَ الغموضِ ينشْأ منْ أحَدِ الأسبابِ التاليةِ: غرابة لفظهِ «كالهلوع» فقدْ فسّرَهُ السياقُ القرآني في قولهِ تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا﴾[1].

أو وقوعُ الاشتراك فيهِ كلفظِ ﴿عَسْعَسَ﴾ في قولهِ تعالى: ﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ﴾[2] فإنهُ صالحٌ لإفادةِ الإقبالِ والإدبارِ، في أنّهُ يُسْتَعمَلُ في معنَيين

(١) سورة المعارج، الآيات: ١٩ ـ ٢١.

(٢) سورة التكوير، الآية: ١٧.

مُتضادّين، أو اختلافُ مرجعِ الضميرِ، نحو: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّـٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾[١] فيُحْتَمَلُ عَودُ ضميرِ الفاعلِ في «يرفعهُ»، إلى ما عادَ عليهِ الضميرُ في «إليهِ»، «وهو الله»، ويحتَمَلُ عودُهُ إلى العملِ. والمعنى أَنّ العَمَلَ الصالحَ يرفعُهُ الكَلِمُ الطيّبُ. ويحتَمَلُ عودُهُ إلى الكلمِ، أي أنّ الكلمَ الطيّبَ ـ وهوَ التوحيدُ ـ يرفعُ العملَ الصالحَ، لأنّهُ لا يصلُح العملُ إلاّ معَ الإيمانِ.

أو التقديمُ والتأخيرُ، نحو: ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى﴾ أي ولولا كلمةٌ وأجَلٌ مُسمّى لكان لزاماً، على أنّ هذا الغموضَ العارضَ الناشىءَ عن تردّدِ المُجْمَلِ بين أمرين، لا يلبثُ أنْ يزولَ، فإذا وردَ عليهِ بيانهُ سُمّيَ مُفَصّلاً أو مُفسّراً أو مُبيّناً.

وتبيينُ المجملِ إمّا أنْ يردَ مُتصلاً، نحو: «من الفجرِ» فإنّهُ فَسّرَ مُجْمَلَ قولهِ تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾[٢] إذْ لولا «منَ الفَجْرِ» لبقيَ الكلامُ الأوّلُ على تردّدِهِ واحتمالهِ. أو منفصلاً في آيةٍ أُخرى، نحو: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٣] فإنّهُ دخلَ على جوازِ الرّؤيةِ ويُفَسّرُ بهِ قولهُ تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾[٤] إذا كانَ متردّداً بينَ نفْيِ الرّؤيَةِ أصلاً ونفيِ الإحاطةِ والحصْرِ دونَ أصلِ الرؤيَةِ.

وقدْ يقَعُ تبيينُ المُجمَلِ بالسنّةِ النبويّة لأنّ القرآنَ والحديثَ أبداً متعاضدان في استيفاءِ الحقِّ وإخراجِهِ من مدارِكِ الحكمةِ، حتى أنّ كلاً منهُما يُخَصِّصُ عمومَ الآخرِ ويبيّنُ إجمالَهُ.

وأكثرُ ما يكونُ في الألفاظِ الشرعيّةِ المنقولةِ عن معانيها اللغويّةِ كالصلاة والزكاةِ والحجِّ.

---

(١) سورة فاطر، الآية: ١٠.
(٢) سورة البقرة، الآية: ١٨٧.
(٣) سورة القيامة، الآيتان: ٢٢ ـ ٢٣.
(٤) سورة الأنعام، الآية: ١٠٣.

ومن ذلكَ تفسيرُهُ عليهِ السلامُ (قرّة أعيُن) في قولهِ: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾[1] فقد قالَ فيها: ما لا عينٌ رأتْ ولا أذنٌ سمعتْ ولا خَطَرَ على قلبِ بشرٍ.

والحاصلُ أنّ كُلّ ما اتضحتْ دلالتُهُ بإحدى دَلالاتِ اللّغَةِ وضْعاً أوْ عُرْفاً أو شرْعاً، لا يعتبرُ منَ المجمَلِ، فيُحْمَلُ على المجازِ أو يفْهَمُ من قرينةٍ، أوْ يُؤخَذُ من دَلالةِ اللفظِ، أو منْ دلالاتِ المعنى، أو غيرِ ذلكَ. وما دامَ ذلكَ ممْكِناً في أيِّ لفظٍ فإنّهُ ينفي عنهُ الإجمالَ. ويحصرُ مدلولَ المجملِ باللّفْظِ الذي لهُ دلالةٌ ولكنّ دلالَتهُ غيرُ واضحةٍ، مثل: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ فإنّهُ مجملٌ يحتاجُ إلى بيانٍ.

وعلى هذا يكونُ البيانُ إخراجَ الشيءِ من حيّزِ الغموضِ إلى حيّزِ الوضوحِ. وأمّا المُبيّن فقد يُطلَقُ ويُرادُ به ما كانَ من الخطابِ المستغني بنفسهِ عن بيان، وقد يرادُ بهِ ما كانَ محتاجاً إلى البيانِ، وقد ورد عليهِ بيانُهُ، وذلكَ كاللّفْظِ المجملِ إذا بُيّنَ المرادُ منهُ، والعامّ بعدَ التخصيصِ والمطلَقِ بعدَ التقييدِ، والفعلِ إذا اقترنَ بهِ ما يدلّ على الوجْهِ الذي قُصِدَ منهُ إلى غيرِ ذلكَ.

النسخ وَالناسِخ والمنسُوخ

النسخ: في اللغةِ بمعنى الإزالةِ، يُقالُ: نَسَخَتِ الشّمْسُ الظّلّ: أزالتْهُ، ونسختِ الريحُ أثَرَ الشيءِ أزالتْهُ، ونسخَ الشيبُ الشباب: إذا أزالهُ. ومنهُ تَناسُخُ القُرونِ والأزمِنَةِ.

والإزالةُ هيَ الانعدام، ولهذا يقالُ: «زالَ عنهُ المرضُ والألم، وزالت النّعمةُ عن فلانٍ». ويُرادُ بهِ الانعدامُ في هذه الأشياءِ كلّها.

وقد يُطْلَقُ بمعنى نقلِ الشيءِ وتحويلهِ من حالَةٍ إلى حالَةٍ مَعَ بقائهِ في نفسهِ، مثل: تناسخِ المواريثِ بانتقالها من قوم إلى قوم، وتناسخِ الأنفُسِ بانتقالها من بدنٍ إلى غيرِهِ عندَ القائلينَ بذلكَ؛ ومنهُ نَسْخُ الكتابِ بما فيهِ منْ مشابهَةِ النقلِ،

(١) سورة السجدة، الآية: ١٧.

وإليهِ الإشارَةُ بقولهِ تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[١] أي نَنْقُل إلى الصحفِ ما كنتم تعملون.

والنّسخُ: هو إبطال الحُكْم المستفادِ من نصٍّ سابقٍ بنصّ لاحقٍ. قالَ ﷺ: «**كنتُ نهيتُكمْ عنْ زيارةِ القُبورِ. ألا فزوروها**»[٢]. ولا بُدّ أنْ يكونَ الحكمُ المنسوخُ شرْعياً، وأن يكونَ الدليلُ الدالّ على ارتفاع الحكم شرعيّاً، متراخياً عنِ الخطابِ المنسوخِ حكمُهُ، وأن لا يكونَ الخطابُ المرفوعُ حكمُهُ مقيّداً بوقتٍ معيّنٍ. فإذا استكمَلَ الحكمُ هذه الشروطَ جاز أنْ يَقَعَ فيهِ النسخ.

والناسخ يُطْلَقُ على الله تعالى؛ فيُقالُ نَسَخَ، فهو ناسِخٌ. ومنهُ قولُهُ تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾، وقولهُ تعالى: ﴿فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَـٰنُ﴾[٣] وقدْ يُطْلَق على الآيةِ أنها ناسِخَةٌ.

المنسوخ: هو الحكمُ المرتفعُ، كالمرتَفِعِ من وجوبِ تقديمِ الصّدَقَةِ بين يدي مناجاةِ النبيّ ﷺ، وحُكْمِ الوصيّةِ للوالدينِ والأقربينَ، وحكمِ التربّصِ حَوْلاً كاملاً للمتوفّى عنها زوجُها إلى غيرِ ذلكَ. ومن ذلكَ أنّ الله تعالى أوجَبَ في ابتداءِ الإسلامِ الحبسَ في البيوتِ، والتعنيفَ حدّاً للزّنى، وقالَ تعالى: ﴿وَٱلَّـٰتِى يَأْتِينَ ٱلْفَـٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَٱسْتَشْهِدُوا۟ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ ۖ فَإِن شَهِدُوا۟ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴿١٥﴾ وَٱلَّذَانِ يَأْتِيَـٰنِهَا مِنكُمْ فَـَٔاذُوهُمَا ۖ فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا۟ عَنْهُمَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾[٤] فنسخَ ذلكَ بالجَلْدِ والتّغريبِ عنِ الوطنِ في حقِّ البكرِ. وبالرّجم بالحجارةِ في حقِّ الثّيِّبِ، قال تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ۖ﴾[٥] وقالَ

(١) سورة الجاثية، الآية: ٢٩.
(٢) صحيح مسلم ج٢ رقم ٩٧٧.
(٣) سورة الحج، الآية: ٥٢.
(٤) سورة النساء، الآيتان: ١٥ ـ ١٦.
(٥) سورة النور، الآية: ٢.

رسولُ الله ﷺ: «**خُذُوا عني خذوا عني قد جعلَ الله لهُنّ سبيلاً البكرُ بالبكرِ جَلْدُ مائة ونفيُ سَنَةٍ**»(١).

والقرآنُ ينسخ القرآن، والسّنة تنسخُ السّنّةَ، لكنّها لا تنسخُ القرآنَ، مِثْل نسخ القرآن للسنّةِ. كانَ المسلمونَ يتوجّهونَ عندَ صلاتهمْ إلى بيتِ المقدسِ، فنزلَتِ الآيةُ: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾(٢) وقولُ الرسولِ ﷺ: «**كنتُ نهيتُكُمْ عنْ زيارةِ القبورِ ألا فزوروها**»(٣).

والدليلُ على أنّ الآيةَ لا تُنْسَخُ إلاّ بآيةٍ قولهُ تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ﴾(٤) أخْبَرَ أنّهُ إنما يُبَدّلُ آيةً بآيةٍ لا بالسنّةِ، وقولُهُ تعالى: ﴿۞ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾(٥) وقولُهُ تعالى: ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآئِ نَفْسِىٓ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ﴾(٦)، وهو دليلٌ على أن القرآنَ لا يُنْسَخُ إلاّ بالقرآنِ.

الفرق بين الناسِخ والمنسُوخ والبداء

النسخ: أن تكون آية نسخت حكم آية:

البداءُ: الظهورُ كما في قولهِ تعالى: ﴿وَبَدَا لَهُمْ سَيِّـَٔاتُ مَا عَمِلُوا۟﴾(٧) وهو نَشْأةُ رأيٍ جديدٍ لمْ يَكُنْ موجوداً.

إن البداءَ يصدرُ عنِ الذي يَرى الرّأيَ، ثمّ يبدو لهُ كقولهِ تعالى: ﴿ثُمَّ بَدَا لَهُم مِّنۢ بَعْدِ مَا رَأَوُا۟ ٱلْـَٔايَـٰتِ لَيَسْجُنُنَّهُۥ حَتَّىٰ حِينٍ﴾(٨).

---

(١) كنز العمال رقم ١٣٠٩٨.
(٢) سورة البقرة، الآية: ١٤٤.
(٣) صحيح مسلم ج٢ رقم ٩٧٧.
(٤) سورة النحل، الآية: ١٠١.
(٥) سورة البقرة، الآية: ١٠٦.
(٦) سورة يونس، الآية: ١٥.
(٧) سورة الجاثية، الآية: ٣٣.
(٨) سورة يوسف، الآية: ٣٥.

وقدْ فرّ اليهودُ قبلاً منَ القوْلِ بالنّسْخِ لئلا يقودهمْ إلى القولِ بالبداء، فقد حَسِبُوا أنّ نَسْخَ الشيءِ بَعْدَ نزولهِ والعَمَلَ بهِ يُرادِفُ تغييرَ الله للأحكامِ بما يبدو لهُ بعْدَ أنْ لَمْ يكُ بادياً، ولا يجوزُ نِسْبَةُ شيءٍ من هذَا إلى اللَّهِ.

مع أنْ الناسخَ والمنسوخَ كانَ كلّهُ معلوماً للَّهِ منْ قبلُ، ولم يَخْفَ شيءٌ عليه.

والجديدُ في النّسْخِ إنما هو إظهارُهُ تعالى ما علِمَ لعبادهِ لا ظهورُ ذلكَ لهُ.

وقدْ صرّحَ المحقّقُونَ منَ العلماءِ بأنّ كثيراً ممّا ظَنّهُ المفسّرُونَ نَسْخاً لمْ يكنْ كذلكَ، وإنما هو نسيءٌ وتأخيرٌ، أوْ مجمَلٌ أُخّرَ بيانهُ لوقتِ الحاجةِ، أو خطابٌ حالَ بينهُ وبينَ أوّلهِ خطابُ غيرهِ، أو مخصوصٌ منْ عموم، أو حكمٌ عامّ لخاصٍّ، أو لمداخلةِ معنى بمعنى. وأنواعُ الخطاب كثيرةٌ فَظَنوا ذلكَ نَسْخاً وما هو بنسْخٍ.

والحقّ أنّ الأصلَ في آياتِ القرآنِ كلّها الإحكامُ لا النسخُ، إلاّ أنْ يقومَ دليلٌ صريحٌ على النسخِ فلا يبقى مَفَرّ منَ الأخْذِ بهِ.

الفرق بين الناسِخ والمنسُوخ والتخصِيص

تعريف النّسْخ: «رفْعُ الحكمِ الشرعيّ بدليلٍ شرعيٍّ».

تعريفُ التخصيصِ هو: «قَصْرُ العامّ على بعضِ أفرادِهِ».

وليسَ في هذا القصْرِ رفْعٌ حقيقيّ للحُكْمِ عنْ بعْضِ الأفرادِ؛ لأنّ تناولَهُ بعضَ الأفرادِ فقط إنما يكونُ سبيلهُ المجازَ، فلفظُ العامِّ موضوعٌ أصْلاً لكلِّ الأفرادِ، ولمْ يُقْصَرْ على بعضها إلاّ بقرينةِ التّخصيصِ.

أمّا النّسْخُ فَيَظَلّ النّص المنسوخُ فيهِ مُسْتَعْمَلاً فيما وُضِعَ لهُ، ويظلّ متناولاً جميعَ الأزمانِ إلاّ أنّ حكمَهُ الشّاملَ يَسْتَمِرّ إلى وقْتٍ معيّنٍ، ثمّ لا يُبْطِلُهُ إلاّ الناسخُ لحكمةٍ يعلمُها اللَّهُ.

وتُراعى في التخصيصِ قرينةٌ سابقةٌ أو لاحقةٌ أو مقارنةٌ.

أمّا النسخ فلا يَقَعُ إلاّ بدليلٍ متراخٍ عن المنسوخِ.

ويكونُ التخصيصُ في الأخبارِ وغيرِها.

أمّا النسخُ فلا يقعُ إلاّ بالأمْرِ والنّهي.

ومنْ أدلّةِ التخصيصِ المعقولُ إلى جانبِ الكتابِ والسنّةِ كقولهِ تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾[١] خَصّصَهُ قوله ﷺ: «**لا قطع إلا في ربعِ دينارٍ**»[٢].

أمّا النسخُ فالدليلُ فيهِ شرعيّ مقصورٌ على الكتابِ والسنّةِ، فلا يرفعُ باسمِ النسخِ حكمٌ شرعيّ بدليلٍ عقليٍّ.

وعلى هذا يكونُ الفرقُ بينَ التخصيصِ والنسخِ، أنّ ما بقيَ من أفرادِ العامِّ بعدَ تخصيصهِ يظل معمولاً به، فلا يبطلُ الاحتجاجُ في العام بعدَ التخصيصِ.

أمّا ما رُفِعَ حكمُهُ منْ أفرادِ النصِّ المنسوخِ فيبْطلُ كلّ لونٍ منْ ألوانِ الاحتجاجِ بهِ أوِ العَمَلِ.

المنطوق وَالمفهُوم

«المنطوقُ ما دلّ عليهِ اللفظُ قطعاً في محلِّ النطقِ»، فلاحظُوا في تعريفه أنّ التلفّظَ بالآيةِ هو وحدهُ مَنْفَذُنَا إلى دلالَتِها، وذلكَ واضحٌ جدّاً في النصِّ الذي لا يحْتَمِلُ اللفظُ غيرَهُ.

كقولهِ تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ۗ﴾[٣] فلا يمكِنُ أنْ يحتملَ اللّفْظُ غيرَ كمالِ الأيّامِ العَشرَةِ التي نَطَقَتْ بها الآية ونصّتْ عليها.

(١) سورة المائدة، الآية: ٣٨.
(٢) البخاري باب الحدود رقم ١٩٩.
(٣) سورة البقرة، الآية: ١٩٦.

والراجِحُ منَ اللّفْظِ المنطوقِ يُقدّمُ على مرجوحِهِ؛ يُوضح ذلك في قولهِ تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِۚ﴾[١].

فالباغي يُطْلَقُ على معْنَيَيْنِ؛ أحدهما مرجوحٌ وهو الجاهلُ، والثاني راجحٌ وهو الظالمُ، لأنّهُ هو الظّاهرُ المتبادلُ من سياقِ الآيةِ.

والمؤوّلُ الذي يستحيلُ حَمْلُهُ على ظاهِرِهِ فيُصْرَفُ إلى معنى آخرَ يعيّنه السياقُ، وهو كذلكَ نوعٌ منَ المنطوقِ لأنّ ظاهرَهُ المستحيلَ مرجوحٌ ومعناهُ الذي يعنيهِ السيّاقُ راجحٌ يكادُ اللّفْظُ نفسُهُ يَنْطِقُ بهِ، ويُنبىءُ عنه. من ذلكَ قولُهُ تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْۚ﴾[٢] فإن حَمْلَ المعيّةِ على قرْبِ اللّهِ بذاتهِ مُسْتَحِيلٌ. أمّا تأويلُها بالقُدرةِ والعِلْمِ والرّعايةِ فمعنى صحيحٌ يصلُ إلى النفسِ عن طريقِ اللّفْظِ المنطوقِ ذاتهِ من غيرِ تعمّدٍ ولا اصطناعٍ.

المفهوم

«ما فُهِمَ منَ اللّفْظِ غيرُ محلِّ النطقِ، فلاحظوا في تعريفهِ أنّ المعنى الذهنيّ هو المَنْفَذُ الوحيدُ إلى دلالَتِهِ؛ ويسمّى مفهومَ موافَقَةٍ إذا وافقَ المنطوقَ بحكمهِ، ومفهومَ مُخالَفَةٍ إذا لم يوافِقْهُ به».

ولكلٍّ من هذينِ المفهومينِ فروعٌ تتعلّقُ به، فمفهومُ الموافَقَةِ مدلولُ اللفظِ في محلِّ السكوتِ موافقٌ لمدلولهِ في محلِّ النطقِ: ويسمّى أيضاً: فحوى الخطابِ ولحنَ الخطابِ. والمرادُ بهِ معنى الخطابِ. ومنهُ قولُهُ تعالى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ ٱلْقَوْلِۚ﴾[٣] أي في معناهُ. وقد يُطْلَقُ اللّحْنُ ويُرادُ بهِ اللغةُ، ومنهُ يقالُ: لحنَ فلانٌ بلحنهِ إذا تَكَلّمَ بلغتهِ. وقد يُطْلَقُ ويرادُ بهِ الفِطْنَةُ ومنهُ قولهُ ﷺ: «**ولعلّ بَعْضَكُمْ ألْحَنُ بحُجّتِهِ منْ بَعْضٍ**»[٤] أي أَفْطَنُ. وقدْ يُطْلَقُ ويرادُ

(١) سورة البقرة، الآية: ١٧٣.
(٢) سورة الحديد، الآية: ٤.
(٣) سورة محمد، الآية: ٣٠.
(٤) صحيح مسلم الأقضية رقم ١٧١٣.

بهِ الخروجُ عنْ ناحيةِ الصّوابِ، ويدخلُ فيهِ إزالةُ الإعرابِ عنْ جهةِ الصّوابِ ودلالتهِ، كقولهِ تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[١] على تحريمِ ضرْبِ الوالدينِ لأنّهُ أولى بالتحريمِ منْ قولهِ «أُفٍّ».

ومثلُ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾[٢] على تحريمِ إحراقِ أموالِ اليتامى لأنّ الإتلافَ هو المقصودُ بالتحريمِ.

والمفهومُ هنا منَ اللّفظِ في محلِّ السكوتِ مُوافقٌ للحكمِ المفهومِ في محلِّ النطْقِ وقولهُ تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾[٣] في الدلالَةِ على المُقابَلَةِ فيما زادَ على ذلكَ إلى غيرهِ منَ النّظائرِ.

ومفهومُ المخالفَةِ على أنواعٍ؛ أهمّها مَفْهُومٌ وصفيّ، ومفهومٌ شرطيّ، ومفهومٌ حصريّ. ويمكنُ التوسّعُ في المفهومِ الوصفيّ فلا يُقْتَصَرُ فيهِ على النّعْتِ، بلْ يدخلُ فيهِ كلّ ما يُفيدُ معنى الوصفيّةِ كالحالِ والظّرْفِ والعددِ.

فالنعت: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟ أَن تُصِيبُوا۟ قَوْمًۢا بِجَهَٰلَةٍ﴾[٤]، ومفهومُهُ أنّهُ لا يجبُ علينا أنْ نَتَبَيّنَ أو نَتَثَبّتَ في نبإِ غيرِ الفاسقِ، وإنْ كانَ التعليلُ ـ وهو أنْ تُصيبوا ـ عامّاً.

فإذا جاءَنا عادلٌ بخَبَرٍ قبلنا خبرَهُ وسلّمنا بهِ وأحْسنّا به الظَّنّ.

ومن هنا استنبطَ العلماءُ وَجوبَ قبولِ الخبرِ الذي يرويهِ العدلُ الواحدُ.

الحال: كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ﴾[٥].

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٢٣.
(٢) سورة النساء، الآية: ١٠.
(٣) سورة الزلزلة، الآيتان: ٧ ـ ٨.
(٤) سورة الحجرات، الآية: ٦.
(٥) سورة النساء، الآية: ٤٣.

الظرف: ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾[١] وقدْ عَيّنَتِ الآية الظّرْفَ المكانيّ الذي يُذْكَرُ الله فيهِ ذِكراً خاصّاً، فلو ذُكِرَ اللّهُ في غيرِ هذا المكانِ لكانَ ذلكَ خارجاً عن دائرةِ الطّلَبِ. وإذا سألَ سائلٌ: لماذا؟ كانَ الجوابُ أنّ الأمْرَ التعبديّ لا يُعلّلُ. وتنفيذُهُ على الشّكْلِ الذي أرادهُ الشّارعُ دليلٌ على طاعةِ اللّهِ، والتزيّدُ فيهِ، كالنقصانِ منهُ، ووضْعٌ للشيءِ في غيرِ محلّهِ.

ومثل ذلكَ قولهُ تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ﴾[٢] إنّهُ يعيّنُ الظرفَ الزمانيّ الذي يحرمُ فيهِ الحاجّ، بحيثُ لو وقَعَ إحرامُهُ في غيرِ هذهِ الأشهرِ لمَا سَدّ مَسَدّ الحجِّ الواجبِ.

العدد: قولهُ تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[٣] فحدّ القَذْفِ ثمانونَ جلدةً فقط.

المفهُوم الشرطيّ

﴿وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾[٤] فاشتراطُ الحَمْلِ يُفيدُ أنّ الإنفاقَ على الحاملاتِ فقطْ.

المفهُوم الحَصْريّ

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[٥] لا نعبُدُ أحداً سواكَ، ولا نستعينُ إلاّ بكَ.

النصّ والظَّاهِر

النصّ: يُرادُ بالنصِّ ما دلّ بصيغتهِ نَفْسِها على ما يُقْصَدُ أصْلاً منْ سياقهِ

(١) سورة البقرة، الآية: ١٩٨.
(٢) سورة البقرة، الآية: ١٩٧.
(٣) سورة النور، الآية: ٤.
(٤) سورة الطلاق، الآية: ٦.
(٥) سورة الفاتحة، الآية: ٥.

كقولهِ تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[١] فالمعنى المقصودُ بأصالةِ هذا السّياقِ القرآنيّ نفيُ كلِّ نوعٍ من أنواعِ المماثلةِ بينَ البيْعِ الحلالِ والرّبا الحرامِ.

الظَّاهِر

الظاهر: يُرادُ بهِ ما يتبادرُ إلى الفَهْمِ من عبارتهِ نفسِها من غيرِ حاجةٍ إلى قرينةٍ، لكنّ مفهومَهُ غيرُ مقصود إصالةً من سياقهِ. كقولهِ تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُواْ فَوَٰحِدَةً﴾[٢]. فالمعنى المتبادرُ إلى الفَهْمِ منْ غيرِ توقّفٍ على قرينةٍ هوَ إباحَةُ نِكاحِ ما طابَ من النساءِ، ولكنّهُ لمْ يُقْصَدْ منَ السّياقِ أصلاً، وإنما قُصِدَ بهِ أصلاً قَصْرُ العددِ على أربعٍ أوِ الاكتفاء بواحدةٍ.

ويجبُ العملُ بالظّاهِرِ أيضاً لأنّ اللّفْظَ لا يُصْرَفُ عن المتبادرِ إلا بقرينةٍ. فإذا وُجِدَتْ عُمِلَ بما تؤدّيهِ القرينةُ.

أفعال النبي ﷺ في معنى التأسّي والمتابعة والمُوافقة والمخالفة

الأفعالُ الجبليّة: كالقيامِ والقعودِ والأكلِ والشرّبِ ونحوهِ تدلّ على الإباحَةِ بالنّسبَةِ إليهِ وإلى أُمّتهِ.

وأمّا الأفعالُ التي ثَبَتَ كونُها من خواصّهِ والتي لا يشاركُهُ فيها أحدٌ كاختصاصهِ بوُجوبِ الضّحى والوِتْرِ والتّهجّدِ بالليلِ والمشاوَرَةِ، والتخييرِ لنسائهِ وإباحةِ الوِصالِ في الصّيامِ، ودخولِ مكّةَ بغيرِ إحرامٍ والزيادةِ في النكاحِ على أربعِ نسوةٍ، إلى غيرِ ذلكَ منَ الأمورِ فهي من خصائصِهِ.

وأمّا ما عُرِفَ كوْنُ فِعْلِهِ بياناً لنا فهوَ دليلٌ من غيرِ خلافٍ، وذلكَ إمّا بصريحِ مقالهِ كقولهِ: «**صَلّوا كما رأيْتُمُوني أُصلّي وخذُوا عني مناسِكَكُمْ**»[٣] أو بقرائنِ الأحوالِ وذلكَ كما إذا وردَ لَفْظٌ مُجْمَلٌ أو عامّ أُريدَ به الخصوصُ، أو مُطْلَقٌ أُريدَ

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.
(٢) سورة النساء، الآية: ٣.
(٣) سنن أبو داود رقم ٦٨١.

بهِ التقييدُ ولم يبينْهُ قبْلَ الحاجةِ إليهِ ثمّ فعلَ عندَ الحاجَةِ فعلاً صالحاً للبيانِ، وذلكَ كقطعهِ يدَ السارقِ أي أصابعهُ الأربع من يدهِ اليمنى، كانَ ذلكَ بياناً لقولهِ تعالى: ﴿فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾[١] وَلتَيممه إلى المِرْفقينِ بياناً لقولهِ تعالى: ﴿فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾[٢] ونحوه. والبيانُ تابعٌ للمبينِ في الوجوبِ والندبِ والإباحةِ.

الاجتِهاد وَالتقلِيد

خاطبَ الله برسالةِ سيّدنا محمد ﷺ الناسَ جميعاً، قالَ تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾[٣] وقالَ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ﴾[٤].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى﴾[٥].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[٦].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[٧].

فعلى مَنْ سَمِعَ الخطابَ أنْ يَفْهَمَهُ ويؤمنَ بهِ، وعلى مَنْ آمنَ بهِ أنْ يَفْهَمَهُ وَيَعْمَلَ بهِ، لأنّهُ هو الحكمُ الشرعيّ. ولذلكَ كانَ الأصلُ في المسلم أنْ يَفْهَمَ بنفسِهِ حُكْمَ الله منْ خطابِ الشارعِ، لأنّ الخطابَ مُوَجّهٌ مباشرةً منَ الشّارعِ

(١) سورة المائدة، الآية: ٣٨.
(٢) سورة النساء، الآية: ٤٣.
(٣) سورة الأعراف، الآية: ١٥٨.
(٤) سورة النساء، الآية: ١٣٥.
(٥) سورة البقرة، الآية: ١٧٨.
(٦) سورة البقرة، الآية: ١٨٣.
(٧) سورة الحجرات، الآية: ١٣.

للجميع. ولمْ يُوَجّهْ للمُجْتَهِدين فقطْ، ولا للعلماءِ، بلْ لجميعِ المكلّفينَ، فصارَ فَرْضاً على المكلّفينَ أن يَفْهَمُوا هذا الخطابَ حتى يتأتّى لهُمْ أنْ يَعْمَلُوا بهِ لأنّهُ يستحيلُ العَمَلُ بالخطابِ دونَ فَهْمِهِ، فصارَ استنباطُ حُكْمِ الله فَرْضاً على المكلّفينَ جميعاً، أي صارَ الاجتهادُ فرْضاً على جميعِ المكلّفينَ. ومنْ هنا كانَ الأصلُ في المكلّفِ أنْ يأخذَ حكمَ الله بنفسهِ من خطابِ الشّارعِ، لأنّهُ مخاطَبٌ بهذا الخطابِ، وهو حكمُ اللّهِ. ولكن واقِعَ المكلّفينَ متفاوتُ الفَهْمِ والإدراكِ وهُمْ مختلفونَ منْ حيثُ العلمُ والجهلُ. ولذلكَ كانَ منَ المتعذرِ على الجميعِ استنباطُ جميعِ الأحكامِ الشرعيّةِ منَ الدلالَةِ.

ومنَ المتعذّرِ أنْ يكونَ جميعُ المكلّفينَ مجتهدينَ. لذلك كانتْ قضيّةُ الاجتهادِ على الكفايةِ إنْ قامَ بهِ البَعْضُ سَقَطَ عنِ الباقينَ. وكانَ فَرْضاً على المكلّفينَ المسلمينَ أنْ يكونَ فيهِمْ مجتهدون يَستنبِطُونَ الأحكامَ الشرعيّةَ، وعلى ذلكَ كانَ واقِعُ المكلّفينَ. وحقيقةُ الحكمِ الشرعيّ أنْ يكونَ في المسلمينَ مجتهدونَ ومقلّدونَ. أمّا المجتهِدُ فهوَ الذي يأخُذُ الحكْمَ بنفْسِهِ مباشرةً منَ الدليلِ، ومنْ يسألِ المجتهدَ عنِ الحكمِ الشرْعيِّ للمسأَلَةِ يكونُ مقلّداً. سواءٌ كانَ المسؤولُ عالماً أو عاميّاً؛ فكلّ من هؤلاءِ مُقَلّدٌ غيرَهُ في الحكمِ الشرعيِّ المسؤولِ عنهُ حتى ولو لمْ يعرفْ مُسْتَنْبَطَهُ، لأنّ المُكَلّفَ مطالَبٌ بأخْذِ الحكمِ الشرعيِّ لا بتقليدِ شخصٍ، ومعنى كونِهِ مُقَلِّداً أخْذُهُ الحكمَ الشرعيّ عنْ طريقِ شخْصٍ آخر أي أنّهُ لمْ يستنبطهُ بنفسهِ.

ولا يعني ذلكَ أنّهُ قَلّدَ شخصاً؛ لأنّ الموضوعَ هوَ الحكمُ الشرعيّ لا الشخصُ.

الاجتهَاد

الاجتهادُ في اللّغَةِ استفراغُ الوسع في تحقيقِ أمْرٍ منَ الأمورِ مستلزم للكلفَةِ والمشقّةِ، وأمّا اصطلاحِ الأصوليينَ فمخصوصٌ باستفراغِ الوسعِ في طَلَبِ الظنِّ بشيءٍ منَ الأحكامِ الشرعيّةِ وعلى وجْهٍ يحسّ من النّفسِ العجزَ عنِ المزيدِ فيهِ.

الاجتهادُ ثابتٌ بنَصِّ الحديثِ. فقد رُوِيَ عنِ الرسول ﷺ أنّهُ قالَ لمعاذٍ، حينَ أرسَلَهُ والياً إلى اليمنِ: «**بمَ تحكمُ؟**» قالَ: بكتابِ اللّهِ.

قالَ: «**فإنْ لمْ تجِدْ**».

قالَ: بسنّةِ رسولِ اللّهِ.

قالَ: «**فإنْ لمْ تجِدْ**».

قالَ: باجتهادِ الرأي. قالَ: «**الحمدُ لله الذي وَفّقَ رسولَ رسولِ اللّهِ لما يُحبّهُ اللّهُ ورسولُهُ**».

وهذا صريحٌ في إقرارِ الرّسولِ لمعاذٍ على الاجتهادِ، وما وُجِدَ منَ المسلمينَ مَنْ نازعَ في الاجتهادِ، وليسَ منَ الاجتهادِ تطبيقُ الحكمِ على المسائلِ التي تندرِجُ تحتهُ، بلْ هوَ فَهْمُ الحكمِ الشرعيّ، لأنّ الاجتهادَ هو استنباطُ الحكمِ منَ النصِّ، إمّا من منطوقهِ، أو مِنْ مفهومهِ، أو منْ دلالَتِهِ، أوْ منَ العِلّةِ التي وردتْ في النصِّ، سواء كانَ ذلكَ استنباطَ حكمٍ كليّ منْ دليلٍ كليٍّ؛ كاستنباطِ أنّ على «النّاهِبِ عقوبةً» منْ جعْلِ الشّارعِ قَطْعَ اليدِ حدّاً للسرِقَةِ. أو كانَ استنباطَ حكمٍ جزئيٍّ منْ دليلٍ جزئيّ كاستنباطِ حكمِ الإجارَةِ منْ قولِهِ تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾[1].

ومنْ قولِ رسولِ الله ﷺ: «**أعطُوا الأجيرَ أجْرَهُ قَبْلَ أنْ يَجِفَّ عَرَقُهُ**»[2] فهو دليلٌ جُزْئيّ لحكمٍ جزئيٍّ. فهذا الاستنباطُ للحُكْمِ الكليِّ منَ الدليلِ الكليِّ. والاستنباطُ للحكمِ الجزئيِّ منَ الدليلِ الجزئيِّ. وكلُّ ذلكَ يُعْتَبَرُ اجتهاداً لأنّهُ أخْذٌ للحكمِ من الدليلِ، سواءٌ كانَ حكماً عامّاً منْ دليلٍ عامٍّ أو حكماً خاصّاً منْ دليلٍ خاصٍّ.

أمّا تطبيقُ الحُكْمِ على المسائلِ المُسْتَجِدّةِ الداخلةِ تحتَ معناهُ، والمُدْرَجَةِ

(١) سورة الطلاق، الآية: ٦.

(٢) كنز العمال رقم ٢٠٥.

تحْتَهُ فلا يُعْتَبَرُ اجتهاداً، فإذا قيلَ: «حرّمَ الله الخمرةَ» كانَ كلّ شيءٍ مندرج تحتَ هذهِ القاعدةِ محرّماً كالأشياءِ المُسْتَجِدّةِ ممّا لم يكنْ موجوداً قبلاً، كالجنّ، والويسكي، والبيرة، والفرموث، وما شابهها، وكذلكَ الميتةُ، سواءُ ماتتْ ميتَةً طبيعيّةً، أمْ ضُرِبَتْ على رأسها حتى ماتَتْ، أمْ فُصِلَ رأسُها في المَعْمَلِ وَوُضِعَتْ في عُلَبٍ، فبيعها وأكْلُها محرّمٌ، لأنها لمْ تُذْبَحْ ذَبْحاً شرعيّاً.

وما ذلكَ منْ قبيلِ الاجتهادِ الذي هوَ استنباط الأحكامِ منَ الأدلّة الشرعيّةِ، بل من قبيلِ تطبيقِ الأحكامِ على الجزئيّاتِ، أو فهمِ الجزئيّاتِ وتطبيقِ الأحكامِ عليها.

ونصوصُ الشريعةِ الإسلاميّةِ تستوجبُ منَ المسلمينَ الاجتهاد، لأنّ النصوصَ الشرعيّةَ لمْ تأتِ مُفصّلَةً، وإنما جاءَتْ مجمَلَةً تنطبقُ على جميعِ وقائعِ الحياةِ، ويحتاجُ فَهْمُها واستنباطُ حُكْمِ اللّهِ فيها إلى بَذْلَ الجُهْدِ لأخْذِ الحكمِ الشرعيِّ. حتى النصوصُ التي جاءَتْ مُفَصّلَةً إنما تعرّضَتْ للتفصيلاتِ التي هيَ في حقيقتِها عامّة ومجمَلَة، فآياتُ الميراثِ ـ مثلاً ـ جاءَتْ مُفَصّلَةً وتعرّضَتْ لتفصيلاتٍ دقيقةٍ، ومعَ ذلكَ فإنها منْ حيثُ الأحكامُ الجزئيّةُ احتاجَتْ إلى فَهْمٍ واستنباطٍ في كثيرٍ منَ المسائلِ، كمسألةِ الكلالةِ ومسائلِ الحَجْبِ، فإنْ جميعَ المجتهدينَ يقولونَ: إنّ الولَدَ يحجُبُ الإخوةَ سواءٌ كانَ ذكراً أم أُنثى، لأنّ كلمةَ ولد تعني كلّ ولدٍ ابناً كانَ أو بنتاً. وابن عبّاسٍ يقولُ: إنّ البنتَ لا تحْجُبُ، لأنّ كلمةَ ولد تعني «الذكرَ» فقط، وذلكَ يدلّ على أن النصوصَ حتى التي تعرّضتْ للتفصيلاتِ جاءَتْ مجمَلَةً؛ يحتاجُ فَهْمُهَا واستنباطُ الحكمِ منْها إلى اجتهادٍ. والاجتهادُ فرضٌ كفائيّ على المسلمينَ إذا أقامَهُ البعْضُ سَقَطَ عنِ الباقينَ، وإنْ لمْ يقمْ بهِ أحدٌ أثمَ المسلمونَ جميعاً في ذلكَ العصرِ الذي لا يوجَدُ فيهِ مجتهدٌ، إذ لا يجوزُ أنْ يخلوَ عَصْرٌ منْ مجتهدٍ مُطلقاً، لأنّ التفقه في الدينِ والاجتهادَ فيهِ فَرْضٌ على الكفايةِ، فإذا اتفقَ الكلّ على ترْكِهِ أثِمُوا؛ فلو خلا العصْرُ منْ مجتَهِدٍ يمكنُ الاستنادُ إليهِ في معرفةِ الأحكامِ، أفضى ذلكَ إلى تعطيلِ الشريعةِ واندراسِ الأحكامِ، وذلكَ لا يجوزُ..

شروط الاجتهاد

عُرِّفَ الاجتهادُ بأنّهُ بَذْلُ الوسعِ في طلبِ الظّنِّ بشيءٍ منَ الأحكامِ الشرعيّةِ على وجْهٍ يحسّ من نفسِهِ العجزَ عنِ المزيدِ عليهِ. أي هو فَهْمُ النصّ الشرعيِّ من الكتابِ والسنّةِ بعدَ بذْلِ أقصى الجُهْدِ في سبيلِ الوصولِ إلى هذا الفَهْمِ، لمعرفةِ الحكمِ الشرعيّ. ويعني ذلكَ أنّهُ لا بد أن تتوفّرَ في استنباطِ الحكمِ الشرعيّ ثلاثةُ أُمورٍ، حتى يكونَ الاستنباطُ باجتهادٍ شرعيّ.

١ ـ بذلُ الوسعِ على وجهٍ يحسّ من نفسهِ العجزَ عنِ المزيدِ عليه.

٢ ـ أن يكونَ هذا البذلُ في طلبِ الظنِّ بشيءٍ من الأحكامِ الشرعيّةِ.

٣ ـ أن يكونَ طَلَبُ الظّنِّ من النصوصِ الشرعيّةِ.

ممّا يجبُ أنْ يكونَ واضحاً أنّ النصوصَ الشرعيّةَ هيَ الكتابُ والسنّةُ لا غير، وما عداهما من النصوصِ لا يُعْتَبَرُ منَ النصوصِ الشرعيّةِ مهما كانتْ منزِلَةُ قائِلها. ومن هنا كانت شُرُوطُ الاجتهادِ كلّها تدورُ حولَ أمرينِ اثنينِ، هما:

ـ توفّرُ المعارفِ اللغويّةِ والمعارفِ الشرعيّةِ. وقد كانَ المسلمونَ في فجرِ الإسلامِ حتى نهايةِ القَرْنِ الثاني لا يحتاجونَ إلى قواعدَ معيّنَةٍ لِفَهْمِ النصوصِ الشرعيّةِ، لا منَ الناحيةِ اللّغويّةِ ولا منَ الناحيةِ الشرعيّةِ، نظراً لقربِ عهدِهِمْ برسولِ اللهﷺ وصَرْفِ عنايتِهِمْ في الحياةِ إلى الدينِ، ونظراً لسلامةِ سليقتِهِم اللغويّة وبُعْدِهِمْ عنْ فسادِ اللسانِ. ولذلكَ لم تكنْ هنالكَ أيّ شروطٍ معروفةٍ للاجتهادِ.

وكانَ الاجتهادُ أمْراً معروفاً. فكانَ المجتهدونَ يُعَدّونَ بالآلافِ. وقد كانَ الصحابةُ كافّةً مجتهدينَ. ويكادُ يكونُ أكثرُ الحكّامِ والولاةِ والقضاةِ منَ المجتهدينَ.

ولما فَسَدَ اللسانُ العربيّ، ووُضعَتْ قواعدُ معيّنَةٌ لضبطِهِ، وشُغِلَ الناسُ بالدنيا، وقلّ مَنْ يُفْرّغُ أكثرَ وقتهِ للدينِ، وفشا الكذبُ في الأحاديثِ عنْ لسانِ رسولِ اللهﷺ، وُضِعَتْ قواعدُ للنّاسخِ والمنسوخِ لأخْذِ الحديثِ أو رَفْضِهِ،

ولِفَهْم كيفيّةِ استنباطِ الحُكْم منَ الآيةِ، أو الحديثِ، وعندئذٍ قلّ عددُ المجتهدينَ، وصارَ المجتهدُ يسيرُ باجتهادِهِ على قواعدَ معيّنةٍ، يصلُ منها إلى استنباطاتٍ مُعيّنَةٍ، تخالف قواعدَ غَيرِهِ. وتكوّنَتْ هذهِ القواعدُ عندهُ؛ إمّا منْ كثرةِ ممارستِهِ لاستنباطِ الأحكامِ منَ النصوصِ حتى صارَتْ كأنها موضوعةٌ لسيرِهِ على طريقٍ واحدةٍ حَسْبُها، وإمّا لاتباعِ قواعدَ معيّنَة ثمّ الاستنباطِ بحسَبِها، فنتجَ عنْ ذلكَ أن صارَ المجتهدُ مجتهِداً في طريقةٍ معيّنةٍ لفَهْمِ النصوصِ الشرعيّةِ ومجتهِداً في أخْذِ الحكْمِ الشرعيّ من النصوص الشرعيّةِ، وصارَ بعضُ المجتهدينَ يقلّدونَ شخصاً في طريقتهِ في الاجتهادِ، لكنهمْ لا يُقلّدونَهُ في الأحكامِ، بلْ يستنبطونها بأنفسِهِمْ على طريقةِ ذلكَ الشخصِ. وصارَ بعضُ المسلمينَ ملمّينَ بشيءٍ منَ المعارفِ الشرعيّةِ في مسائلَ معيّنَةٍ تعرِضُ لهمْ لا في جميعِ المسائلِ. فكانَ بذلكَ واقعيّاً بينَ المسلمينَ ثلاثةُ أنواعٍ منَ المجتهدينَ:

مجتهد مطلق.

ومجتهد مذهب.

ومجتهد مسألة.

والمجتهِدُ المطلقُ لهُ شروطٌ، أهمّها اثنان:

أحدهما معرفةُ الأدلّةِ السمعيّةِ التي تُنتزعُ منها القواعدُ والأحكامُ. **ثانيهما** معرفَةُ وجوهِ دلالَةِ اللّفْظَةِ المُعْتَدِّ بها في لسانِ العربِ واستعمالِ البلغاءِ.

أمّا الأدلّةُ السمعيّةُ فيرجعُ النّظرُ فيها إلى الكتابِ والسنّةِ والاجتهادِ وإلى القدرَةِ على الموازنةِ والجمْعِ بينهما، وترجيح أقواها على ما هو دونَهُ عندَ تعارضِهما. كقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾[1] وقوله: ﴿ٱثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾[2] فالآيتانِ في الشهادةِ، الأولى تنص على أنْ يكونَ

(١) سورة الطلاق، الآية: ٢.

(٢) سورة المائدة، الآية: ١٠٦.

الشهودُ من المسلمينَ. والثانيةُ تنصّ على أَن يكونوا منَ المسلمينَ وغيرهمْ. فلا بدّ من معرفةِ الجمعِ بينهما، أي لا بدّ منْ معرِفَةِ أنّ الآيةَ الأولى في الشهادةِ على الإطلاقِ، والآيةَ الثانية مقبولٌ في الشهادةِ في الوصيةِ في السفر؛ وهاتان الآيتانِ تدلاّنِ على أنّ البينةَ تكونُ بشاهدينِ عدلينِ، وتؤيّدهما آيةٌ أُخرى وهي قولهُ تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾[1].

فكيفَ يتفِقُ ذلكَ مع ما ثَبَتَ في الصحيحِ عن النبيّ ﷺ أنّهُ قَبِلَ شهادَةَ امرأةٍ واحدةٍ على الرضاعةِ، وأنّهُ قبلَ شهادةَ شاهدٍ واحدٍ معَ يمينِ المدعي. وعنْ أميرِ المؤمنينَ عليهِ السلامُ، قالَ: «إنّ النبيّ ﷺ قضى بشهادةِ شاهدٍ واحدٍ ويمينِ صاحبِ الحقِّ» فيبدو من هذا تعارضٌ بينَ الأدلّةِ. والمجتهِدُ المدقّقُ يجدُ أنّ الآيةَ ذكَرَتِ النصابَ الأكملَ في الشهادةِ.

ولا يلزمُ إذا لمْ يكتمِلِ النصابُ الأكملُ أنْ لا يُقْبَلَ ما دونَ ذلك؛ لأنّ النصابَ إنما هو للتحمّلِ. أما في الأداءِ والحكمِ منْ قِبَلِ القاضي فلا يُشْتَرَطُ نصابُ الشهادةِ، بلْ يُشْتَرَطُ البيّنَةُ، وهيَ كلّ ما يُبَيّنُ الحقّ ولو كانَ ذلكَ شهادةَ امرأةٍ واحدةٍ، أو شهادةَ رجلٍ واحدٍ مع يمينِ صاحبِ الحقِّ إلاّ إذا جاءَ نصّ شرعيّ يُعيّنُ نصابَ الشهادةِ، كما في شهادةِ الزّنى فحينئذٍ يتقيّدُ بالنصِّ، وبهذا البيانِ ومثلِهِ يذهبُ تزاحُمُ الأدلّةِ.

فالمقدرَةُ على فَهْمِ الأدلّةِ السّمْعيّةِ وعلى الموازنةِ بينها شَرْطٌ أساسيّ، وعليهِ فلا بُدّ أن يكونَ المجتهِدُ المطلقُ عارفاً بمداركِ الأحكامِ الشرعيّةِ وأقسامِها، وطُرُقِ إثباتها ووجوهِ دلالَتِها على مدلولاتها، واختلافِ مراتبِها والشروطِ المُعتَبَرَةِ فيها، وعليهِ أنْ يعرِفَ جهاتِ تَرجيحِها عندَ تعارضِها. وهذا يُوجِبُ عليهِ أنْ يكونَ عارفاً بالرّواةِ وطرقِ الجرحِ والتعديلِ، وأن يكونَ عارفاً بأسبابِ النزولِ والناسخِ والمنسوخِ في النصوصِ.

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.

وأمّا معرفةُ وجوهِ دلالةِ اللّفظِ فإنّهُ يقتضي معرفةَ اللغةِ العربيّةِ، فيتمكّنُ بها من معرفةِ معاني الألفاظِ، ووجوهِ بلاغتِها ودلالتِها ومعرفةِ الخلافِ الجاري في اللفظِ الواحدِ، حتى يُرجّحَ روايةَ الثقاتِ وما يقولُهُ أهلُ اللغةِ. ولا يكفي أنْ يعرفَ منَ القاموسِ أنّ القروء تدلّ على الطّهْرِ والحيضِ، وأنّ النكاحَ يدلّ على الوطْءِ والعَقْدِ، بلْ لا بدّ منْ معرفةِ اللغةِ العربيّةِ بشكلٍ عامٍّ من نحوٍ وصرفٍ وبلاغةٍ ولغةٍ وغيرِ ذلكَ معرفةً حسب لسانِ العَربِ واستعمالِ البلَغَاءِ، وتمكّنه منَ المراجعةِ في كتبِ العربيّةِ وفهم ما يحتاجُ إلى فَهْمِهِ منها.

ولكن لا يعني ذلكَ أنّ يكونَ مجتهداً في كلِّ فرعٍ من فروعِ اللّغةِ بل يكفي أنْ يكونَ عالماً بأسلوبِ اللّغة بحيثُ يميّزُ بينَ دلالةِ الألفاظِ والجملِ والأساليبِ؛ كالمطابَقَةِ والتضمينِ والحقيقةِ والمجازِ والكنايةِ والمشتركِ والمترادفِ، وما شاكلَ ذلكَ. وبالجملةِ فإن درجَةَ الاجتهادِ المطلَقِ لا تحصُلُ إلاّ لمنِ اتّصفَ بوصفينِ.

الأول: فَهْمُ مقاصدِ الشريعةِ، لِفَهْمِ الأدلّةِ السمعيّةِ.

الثاني: فَهْمُ اللغةِ العربيّةِ ومدلولاتِ ألفاظِها، وجُمَلِها وأساليبِها، وعليه فليسَ وجودُ المجتهدِ المطلقِ بالأمرِ العسيرِ.

بلْ هوَ ممْكِنٌ ومتيسّرٌ إذا صحّتْ الهممُ، ومجتهدُ المسألَةِ متيسّرٌ للجميعِ بعد معرفةِ ما لا بدّ منهُ منَ المعارفِ الشرعيّةِ واللغويّةِ.

التقْليد

التقليد في اللغَةِ اتباعُ الغيرِ دونَ تأمّلٍ. يقالُ: قَلّدَهُ في كذا: تَبِعَهُ من غيرِ تأمّلٍ ولا نَظَرٍ. والتقليدُ شرْعاً هو العملُ برأيِ الغيرِ من غيرِ حجّةٍ ملزمَةٍ. والتقليدُ في العقيدةِ لا يجوزُ لأنّ اللّهَ قد ذمّ المقلدينَ في العقيدةِ، قالَ تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[1].

(١) سورة البقرة، الآية: ١٧٠

وقولهُ تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾(١).

أمّا التقليدُ في الأحكام الشرعيّة فجائزٌ شرْعاً لكلِّ مسلم، قالَ تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾(٢) وقالَ تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾(٣).

وكان العلم قبْلَ التقوى أي أنّ الله يُعَلّمُكُمْ فتَتّقُونَ، ولا بدّ منْ تقدّم العلم على العملِ، ولذلكَ كانَ فرضاً على المسلمِ أنْ يتعلّمَ أحكامَ اللّهِ التي تلزمهُ للعلْمِ قَبْلَ العمَلِ.

وهذا العلْمُ بالأحكامِ يستوجبُ السؤالَ عنها فيأخذُ الحكمَ ويعملُ بهِ فيكونُ مقلّداً بذلكَ.

(١) سورة المائدة، الآية: ١٠٤.
(٢) سورة النحل، الآية: ٤٣.
(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.

الدليل الشرعي وقوّته

الدليلُ الشرعيّ هو الحجّةُ على أنّ الحكمَ الذي دلّ عليهِ حكمٌ شرعيّ؛ ولذلكَ كانَ اعتبارُ الحكم شرعيّاً يتوقّفُ على اعتبارِ دليله. ومنْ هنا كان البحثُ عنِ اعتبارِ الدليلِ هو الأَصلُ في اعتبارِ الأحكامِ الشرعيّةِ، فإذا وردَ على الحادثة دليلٌ صالحٌ للاستدلالِ على أنّ حُكْمَهَا كذا اعتُبِرَ حينئذ هذا الحكمُ شرعيّاً لتلكَ الحادثةِ بناءً على اعتبار دليله.

أمّا إذا وردَ على الحادثَةِ دليلانِ صالحانِ؛ أحدهُما يدلّ على حكم معيّنٍ كالحرمةِ مثلاً، والآخر يدلّ على حكم آخرَ خلافِهِ كالإباحَةِ مثلاً، فيجبُ حينئذٍ ترجيحُ أحدِ الدليلينِ على الآخر حتى يتسنّى أَخْذ أحد الحكمينِ بناءً على أن دليلَه أقوى منَ الدليلِ الآخرِ.

وعندما يتعارضُ دليلانِ لا يصِحّ اللجوءُ إلى ترجيحِ أحدهِما على الآخر، إلاّ في حالَةِ عدم إمكانِ العمل بكليهِما معاً. فإنْ أمْكَنَ العملُ بهما فهو أولى؛ لأنّ إعمالَ الدليلَينِ أولى من إهمال أحدهِما بالكليّةِ لكونِ الأصلِ في الدليلِ هو الإعمالُ لا الإهمالُ، غيرَ أنّ العملَ بالدليلينِ لا يصِحّ أن يكونَ بمحاولاتِ التحمّلِ بلْ بمدلول النصِّ كقولهِ ﷺ: «**لا صلاةَ لجارِ المسجدِ إلا في المسجدِ**»[1] مع أنّ الرسولَ ﷺ قدْ ثَبَتَ تقريرُهُ للصلاةِ في غيرِ المسجدِ؛ فأحدُ

(١) سنن الترمذي باب الصلاة ص١١٢٥.

الدليلينِ معارضٌ للآخر. والجمع بينهما في حمْلِ الحديثِ على نفي الكمالِ، ويحملُ تقريرُ الرسولِ على صحّةِ الصلاةِ».

فإن لَمْ يمكنِ العمَلُ بالدليلينِ معاً، وتعارضا مع تساويهما في القوّة والعموم فإن علِمَ المتأخرُ منهما فهو ناسخٌ للمتقدّمِ، سواءٌ كانا قطعيينِ أم ظنيّينِ، وسواءٌ كانا من الكتابِ أو السنّةِ.

ولا يكونانِ من الكتابِ والسنّةِ معاً، لأنّ السنّةَ لا تنسخُ الكتابَ ولو كانتْ متواترةً بينما الكتابُ ينسخُ السنّةَ.

وأمّا إنْ جُهِلَ المتأخّرُ منهما فلمْ يُعْلَمْ عينهُ فلا بدّ أن يكونا ظنيين، لأنّ القطعيينَ لا تعارُض بيْنهما. فإن كانا ظنيينِ وجبَ الرجوعُ إلى الترجيح فيُعْمَلُ بالدليلِ الأقوى. وقوّةُ الدليلِ تَعني قوّتهُ من حيثُ ترتيبُ الأدلّةِ، وقوتهُ من حيثُ درجةُ اعتبارِ الاستدلالِ في كلِّ نوعٍ من أنواعِ الأدلة الظنيّةِ.

أمّا منْ حيثُ ترتيبُ الأدلّةِ فإن الكتابَ أقوى من السنّةِ، ولو كانتْ متواترَةً. والسنّةُ المتواترةُ أقوى من الإجماعِ، والإجماعُ المنقولُ بالتواتر أقوى من خبر الآحاد. وخَبَرُ الآحاد أقوى من القياسِ إذا كانتْ عِلّتُه مأخوذةً دلالةً أو استنباطاً أو قياساً، أمّا ذا أُخذَتْ علّتهُ صراحةً فَتُعَامَلُ معاملةَ النصِّ الذي دلّ عليها صراحةً وتأخذ حكمه من حيثُ قوّةُ الدليلِ. فإن كانَ قرآناً كانَ حُكْمُها حكمَ القرآن. وإن كانَ سنّة كانَ حكمُها حكمَ السنّةِ، وإن دلّ عليها الإجماعُ فتأخذُ حكمَ الإجماعِ.

أمّا من حيثُ اعتبارُ الاستدلالِ في كل نوعٍ من أنواعِ الأدلّةِ الظنيّةِ فإنّ للأدلّةِ الظنيّةِ دليلينِ أحدهما السنّةُ والآخرُ القياس، ولكلٍّ واحد منهما اعتباراتٌ معيّنَةٌ في الترجيحِ، من حيثُ اعتبارُ القوّةِ في الدليلِ.

أمّا السنّةُ فإنّ قوّةَ الدليلِ بالنسبةِ لها تعني قوّتَهُ من حيثُ السنّةُ، وقوّتهُ من حيثُ المتنُ وقوته من حيث المدلولُ.

ترجيحُ السّندِ يُبْنى عَلى مراقبة الامُورِ الآتيةِ:

١ ـ يرجّحُ الراوي المباشرُ على الراوي غَيرِ المُباشرِ.

٢ ـ يُرَجّحُ الخبرُ المتواترُ على خبرِ الآحادِ.

٣ ـ يُرَجّحُ الراوي في زَمَنِ البلوغِ على مَن رواهُ قبْلَ البلوغِ.

٤ ـ يُرَجّحُ الخبرُ المَحْكِيّ بلفظِ الرسولِ على الخبرِ المرويّ بغيرِهِ.

٥ ـ يُرَجّحُ الخبرُ الذي يدلّ لفظُهُ على الحقيقةِ، على الخبرِ الذي يدلّ لفظُهُ على مجازٍ.

٦ ـ يُرَجّحُ الخبرُ المشتملُ على الحقيقةِ الشرعيّةِ، على الخبرِ المشتملِ على الحقيقةِ اللغويّةِ.

وأمّا قوّةُ الخبرِ من حيثُ المتنُ فتكونُ في أُمورٍ:

١ ـ أنْ يكونَ أحَدُ الخبرينِ مفيداً للتخفيفِ، والآخر مفيداً للتشديدِ؛ فيرجّحُ الخبرُ المتضمّنُ للتخفيفِ لقولهِ تعالى: ﴿**يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ**﴾[١]، ولقولهِ عليهِ السلام: «**إن الدينَ يسرٌ**»[٢].

٢ ـ أن يكونَ أحدُ الخبرينِ مفيداً للتحريم، والآخَرُ للإباحَةِ، فيرجّحُ الخبرُ الدالّ على التحريم، لقولهِ سلامُ الله عليهِ: «**ما اجتمعَ الحَلالُ والحرامُ إلاّ وغَلَبَ الحرامُ الحلالَ**»[٣] وقولهُ: «**دعْ ما يريبُكَ إلى ما لا يريبُك**»[٤].

٣ ـ أنْ يكونَ أحدُ الخبرينِ مُفيداً للتحريم، والآخرُ مفيداً للوجوبِ، فيرجّحُ الخبرُ الدالّ على التحريم؛ لأنّ الغَالبَ في التحريم أنْ يكونَ لدفْعِ مَفْسَدَةٍ، والغالبُ في الوجوبِ أن يكونَ لجلْبِ مصلحةٍ، ودرءُ المفاسدِ مُقدّمٌ على جَلْبِ المصالحِ.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.
(٢) صحيح البخاري باب الإيمان رقم ٣٩.
(٣) رواه أحمد بن حنبل رقم ١١١ ج٣.
(٤) صحيح البخاري رقم ٣ باب البيوع.

٤ ـ أن يكونَ أحدُ الخبرينِ مُفيداً للوجوبِ، والآخرُ مفيداً للإباحَةِ، فيرجّحُ الخبرُ الدّالّ على الوجوبِ، لأنّ الوجوبَ يقتضي تَرْكُهُ الإثمَ، والإباحة لا يقتضي تَرْكُهُ شيئاً.

هذهِ هيَ خلاصةُ المرجّحات، وبها يستطيعُ أن يعرفَ الدليلَ الأقوى حتى يرجّحَ بهِ الحكم الشرعيّ.

أصول الفِقْه

الأَصْلُ في اللّغَةِ ما يُبْتَنى عليهِ، سواءٌ كانَ الابتناءُ حِسّياً، كابتناء الجدرانِ على الأساسِ، أو عقليّاً كابتناءِ المعلولِ على العلّةِ والمدلولِ على الدليلِ.

فأصولُ الفقهِ هيَ:

القواعدُ التي يُبْتَنى عليها الفِقْهُ.

أمّا الفقهُ في اللّغةِ فهو الفَهْمُ: ﴿مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ﴾[1] وفي عُرْف المتشرّعينَ هو العلمُ بالأحكامِ الشرعيّةِ العمليّةِ المستنبَطَةِ من الأدلّةِ التفصيليّةِ.

ويتميّزُ أُصولُ الفقْهِ عنْ عِلْم الفِقْهِ بأنّ موضوعَ الفِقْهِ أفعال المكلّفينَ، منْ حيث إنها تُحِلُّ وتُحَرّمُ وتُصِحّ وتُبْطِلُ وتُفْسِدُ.

أمّا أُصولُ الفِقْهِ فإنّ موضوعَهُ الأدلّةُ السمعيّةُ من حيثُ إنها تُستَنْبَطُ منها الأحكامُ الشرعيّةُ أي منْ حيثُ إثباتُهَا للأحكامِ الشرعيّةِ. فلا بُدّ عندئذٍ منْ بحثِ الحكمِ وما يتعَلّقُ بهِ من حيثُ بيانُ منِ الذي يصدُرُ عنهُ الحكم، أي منِ الذي يملكُ إصدارَ الحكْمِ، يعني من الحاكم، ومن الذي يصدرُ عليه الحكْم، أي من المُكَلّفِ بتنفيذِ هذا الحكم، يعني الذي صدرَ عليهِ الحكمُ، ومنْ حيثُ الحكمُ نفسهُ. فما هو؟ وما هي حقيقتهُ؟ وبعْدَ ذلكَ يأتي بيانُ الأدلّةِ وجهات دلالتها.

(١) سورة هود، الآية: ٩١.

عِلْمُ أُصولِ الفِقْهِ لا يبحثُ في الأصولِ، أي لا يبحثُ في العقائد وإنما يبحثُ في الفروعِ، أي في الأحكامِ الشرعيّةِ منْ ناحيةِ الأسسِ التي تُبنى عليها، لا منْ ناحيةِ المسائلِ التي يتضمنُها الحكمُ؛ فلا بُدّ مِنْ معرفةِ حقيقةِ الحكْمِ الشرْعيِّ حينَ البحثِ في معرفةِ الأدلّةِ الشرعيّةِ. وقد عَرّفَ علماءُ أُصولِ الفِقْهِ الحكمَ الشرعيّ بأنّهُ خطابُ الشارع المتعلّقِ بأفعالِ العبادِ بالاقتضاءِ، أو بالتخيير أو الوضعِ.

١ ـ قيلَ الشارعُ، ولمْ يقلْ خطاب الله، ليشملَ السنَّةَ والإجماعَ منْ حيثُ كونُهُ دالاً على الخطابِ حتى لا يتوهّمَ أنّ المرادَ بهِ القرآنُ فَقَطْ لأنّ السنّةَ وَحْيٌ، فهيَ خطابُ الشّارع.

٢ ـ قيلَ المتعلّقُ بأفعالِ العبادِ، ولم يقل المكلّفينَ ليشملَ الأحكامَ المتعلّقَةَ بالصبيِّ والمجنونِ كالزكاةِ في أموالِهما.

٣ ـ متعلقاً بالاقتضاء، أي متعلّقاً بالطلبِ لأنّ معنى كلمةِ الاقتضاءِ الطّلَبُ.

٤ ـ التخييرُ: الإباحة.

٥ ـ خطابُ الوضعِ أوِ الخطابُ المتعلقُ بأفعالِ العبادِ بالوضْعِ، هوَ جَعْلُ الشيءِ سبباً أو مانعاً أو ما شاكلَ ذلكَ، ككون دُلوكِ الشّمْس موجباً لوجودِ الصلاةِ وهو سببُ الصّلاةِ، ومثل مانعيّةِ النجاسةِ للصلاةِ وبقولهِ: بالوضعِ شَمَلَ ما كانَ سبباً، وما كانَ مانعاً، وما كان شرْطاً، وما كانَ صحيحاً وباطِلاً وفاسِداً، وما كانَ رُخْصَةً وعزيمةً.

الأدلة الشرعيّة

الدليلُ، لغةً، بمعنى الدّالِ؛ وقدْ يُطْلَقُ الدليلُ على ما فيهِ دلالَةٌ وإرشادٌ وهذا هو المُسمّى دليلاً في تعريفِ الفقَهَاءِ. وقد عرّفَهُ علماءُ الأصولِ بأنه الذي يُمكنُ أن يُتَوَصّلَ بصحيحِ النّظَرِ فيهِ إلى العِلْمِ بمطلوبٍ خبريٍّ، وبعبارةٍ أُخرى هو الذي يُتّخَذُ حجّةً على أنّ المبحوثَ عنهُ حُكْمٌ شرعيّ وكلّ دليلٍ شرعيٍّ إمّا أنْ يدلّ

على الحُكْم دَلالةً قطعيّةً أو ظنيّةً. فالقطعيّةُ كالقرآنِ والحديثِ المتواترِ، وما كان قطعيَّ الدلاَلَةِ أيضاً فلا إشكالَ في اعتبارِه، وإنْ دلّ على الحُكْم دلالَةً ظنيّةً؛ فإنْ كانَ أصله قطعيّاً وهو الكتاب والحديثُ المتواترُ فهو مُعْتَبَرٌ أيضاً، وإن كانَ أصلُهُ ظنيّاً كخبر الآحاد فحينئذٍ يجبُ التثبتُ منهُ، ولا يَصحّ إطلاقُ القوْلِ بقبولهِ. والأدلّةُ الشرعيّةُ نوعانِ:

أحدهما ما يرجعُ إلى النّقْلِ المحْضِ، وهو الذي يرجعُ إلى النصِّ المحضِ، أي إلى الألفاظ وما يدلّ عليهِ منطوقُها ومفهومُها. والنّقْلُ المَحْضُ هو الكتابُ والسنّةُ والإجماعُ وهو يحتاجُ إلى الفهمِ والنظرِ.

والثاني ما يرجعُ إلى الرأيِ المحْضِ وهو الذي يرجعُ إلى معقولِ النصِّ أي إلى العلّة الشرعيّةِ. والرأيُ هوَ القياسُ، ويحتاجُ إلى العلّةِ الشرعيّةِ التي دلّ عليها النصّ الشرعيّ والدليلُ الشرعيّ، ولكي يعتبرَ حجّةً فلا بدَّ أنْ يقومَ الدليلُ القطعيّ على حجيّته.

الكِتاب

القرآنُ الكريمُ ما نُقِلَ نقْلاً متواتراً؛ أمّا نَقْلُ الآحادِ فليسَ منَ القرآنِ. والذي يجبُ لَفْتُ النّظَرِ إليهِ أنّ القرآنَ قدْ نُقِلَ بالمشاهَدَة عنِ الرسولِ ﷺ، عنِ الوحيِ حينَ نزولهِ بهِ، وسُجّلَ كتابةً إلى جانبِ حِفْظِهِ.

فالصحابةُ رضوانُ الله عليهم لم يرْوُوا القرآنَ الكريمَ روايةً عن الرسولِ، وإنما نَقلوهُ نَقْلاً. أي نَقَلُوا ما نزلَ بهِ الوحيُ عينُهُ وما أمرَ الرّسولُ بكتابتهِ، بخلافِ الحديثِ فإنّهُ رُويَ عن الرسولِ رواية ولم يُسَجّلْ حينَ قولهِ أو روايتهِ، وإنما جرى تدوينُهُ وتسجيلُهُ في عَهْدِ تابعي التابعينَ.

أمّا القرآنُ فَدُوِّنَ وسُجِّلَ حينَ نزولِ الوحي بهِ، ونَقَلَ الصّحابَةُ ما نَزَلَ بهِ الوحْيُ نفسُهُ ولهذا يُقالُ: إنّ الصحابةَ قد نقلوا لنا القرآن الكريمَ نَقْلاً.

المحكم والمتشابه

القرآنُ الكريمُ مُشْتَمِلٌ على آياتٍ مُحْكَمَةٍ وأُخرى متشابهةٍ. قالَ الله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾(١).

أمّا المحكَمُ فهو ما ظهرَ معناهُ وانكشفَ كشفاً يرفعُ الاحتمالَ، كقولهِ تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾(٢) وأمّا المتشابه فهو المقابلُ للمُحْكمِ، وهو ما يحتمِلُ أكثرَ من معنى، إمّا بجهةِ التساوي أو بغير جهةِ التساوي.

المعنى بجهةِ التساوي قولهُ تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾(٣) فإنّ لفظَ «القروء» يمكنُ أن يكونَ المرادُ بهِ الحيضَ أو الطهرَ.

وقولهُ تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾(٤) فإنّ الذي بيدهِ عقدةُ النكاحِ يمكنُ أنْ يكونَ المرادُ بهِ الزوج أو الوليّ.

وقولهُ تعالى: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾(٥) لترددهِ بينَ اللّمْس باليدِ والوطءِ. المعنى على غيرِ جهةِ التساوي قولهُ تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾(٦)، ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾(٧)، ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾(٨) ﴿وَمَكَرُوا۟ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾(٩)، ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾(١٠)، وغيره فإنّهُ يحتملُ عدّةَ معانٍ حَسَبَ فَهْم اللغة العربيّةِ من حيثُ أساليبُ العربِ وحَسَبَ المعاني الشرعيّةِ، فهذا كلّهُ متشابهٌ... وإنما سُمّيَ متشابهاً لاشتباهِ معناهُ على السامع.

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ٧.
(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.
(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٢٨.
(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٣٧.
(٥) سورة النساء، الآية: ٤٣.
(٦) سورة الرحمن، الآية: ٢٧.
(٧) سورة الحجر، الآية: ٢٩.
(٨) سورة يس، الآية: ٧١.
(٩) سورة آل عمران، الآية: ٥٤.
(١٠) سورة الزمر، الآية: ٦٧.

وليس المتشابهُ هو الذي لا يُفْهَمُ معناه، حيث لا يوجدُ في القرآن شيءٌ لا يُفْهَمُ معناه. لأنّ اشتمالَ القرآنِ على شيءٍ غيرِ مفهوم يُخْرِجُهُ عن كونه بياناً للناس، وهو خلافُ قوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾[١] وأما حروف المعجم في أوائل السوَر فإنّ لها معنى لأنها أسماءٌ للسور ومعرفة لها.

السّنّة

السنّةُ والحديثُ بمعنى واحدٍ، والمرادُ بالسنّةِ ما ورد عن رسولِ اللَّهِ ﷺ من قولٍ أو فعلٍ أو تقريرٍ.

وكثيرٌ منَ الآياتِ جاءتْ مجمَلَةً وفصّلَها الحديثُ، فالصّلاةُ مثلاً جاءَتْ مجملةً، وفعلُ النبيّ هو الذي أوضحَ أوقاتها وكيفيّاتها، وهكذا كثيرٌ منَ الأحكام، كانتْ تأتي في القرآنِ مجملةً والرسولُ يقرّها. قالَ الله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[٢] وكانَ المسلمونَ إذا أشْكَلَ عليهِمْ فَهْمُ آيةٍ، واختلفوا في تفسيرِها، أَو في حُكْمٍ منْ أحكامها رجعُوا إلى الأحاديثِ النبويّةِ لاستيضاحِها. والسنّةُ دليلٌ شرعيّ كالقرآنِ وهيَ وحْيٌ منَ الله تعالى. والاقتصارُ على القرآنِ وتَرْكُ السنّةِ كُفْرٌ صُراحٌ؛ وهو رأيُ الخارجينَ على الإسلام، أمّا أنّ السنّةَ وحيٌ منَ اللّهِ تعالى فهو صريحٌ في القرآنِ الكريم، قالَ تعالى: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾[٣] ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾[٤] وأمّا أنّ السنّةَ واجبةُ الاتباعِ كالقرآنِ الكريم فهوَ صريحٌ في القرآنِ أيضاً، قالَ تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[٥] ومنَ المعروفِ أنّ السنّةَ هيَ كلامُ الرسولِ ﷺ وأفعالهُ وسكوتهُ، وهيَ واجبةٌ الاتباعِ كالقرآنِ.

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٣٨.
(٢) سورة النحل، الآية: ٤٤.
(٣) سورة يونس، الآية: ١٥.
(٤) سورة النجم، الآيتين: ٣ ـ ٤.
(٥) سورة الحشر، الآية: ٧.

غيرَ أنّهُ لا بدّ أنْ يثبُتَ أنّ الرسولَ هو الذي قالَ هذا الكلامَ، أو فَعَلَ هذا الفعْلَ أو سكتَ عن هذا الكلام، أو هذا الفعْلِ. وإذا ثبتتِ السنّةُ صَحّ الاستدلالُ بها على الأحكامِ الشرعيّةِ وعلى العقائدِ، وكانتْ حجّةً على أنّ هذا الثابتَ بالسنّةِ حكمٌ شرعيّ أو عقيدةٌ من العقائدِ، إلاّ أنّ ثبوتَ السنّةِ، إمّا أنْ يكونَ ثبوتاً قطعيّاً كأن يرويها جَمْعٌ من تابعي التابعين عنْ جَمْعٍ منَ التابعينَ عنْ جمْعٍ منَ الصحابةِ عنِ النبيّ ﷺ، بشرْطِ أنْ يكونَ كلّ جَمْعٍ يتكوّنُ من عددٍ كافٍ، بحيثُ يؤمنُ عدمُ تواطئِهِمْ على الكذبِ، وهذهِ هي السنّةُ المتواتِرَةُ أو الخبرُ المتواترُ.

وإمّا أنْ يكونَ ثبوتُ السنّةِ ثبوتاً ظنيّاً، كأنْ يرويه واحِدٌ أو آحادٌ متفرّقونَ، تابعو التابعينَ عن واحدٍ أو آحادٍ من التابعينَ عن واحدٍ، أو أحَدٍ منَ الصحابةِ عن النبيّ؛ وهذا هو حديثُ الآحادِ أو خبرُ الآحادِ، ومنْ هنا كانتِ السنّةُ من حيثُ الاستدلالُ قسمينِ اثنينِ، هما الخبرُ المتواتر وخبرُ الآحادِ، أمّا الخبرُ المشهورُ، وهو الذي يُروى بطريقِ الآحادِ عنِ النبيّ ﷺ، ثمّ يشتهِرُ في عصْرِ التّابعين أو تابعي التابعينَ، فإنّهُ من خبرِ الآحادِ وليسَ قِسْماً ثالثاً، فالسنّةُ إمّا التواترُ، وإمّا الآحادُ ولا ثالثَ لهما.

وخبر الآحادِ إذا كانَ صحيحاً أو حسناً يُعْتَبَرُ حُجّةً في الأحكامِ الشرعيّةِ كلّها، ويجبُ العمَلُ بهِ سواءٌ كانتْ أحكامَ عباداتٍ أو معاملاتٍ أو عقوباتٍ. والاستدلالُ بهِ هوَ الحقّ، فإنّ الاحتجاجَ بخبرِ الآحادِ في إثباتِ الأحكامِ الشرعيّةِ هو الثابتُ. والدليلُ على ذلكَ أنّ الشرعَ اعتبرَ الشهادةَ في إثباتِ الدعوى، وهي خبرُ آحادٍ، وعندئذٍ يمكنُ أنْ يُقاسَ قبولُ الروايةِ وقبولُ الآحادِ على قبولِ الشهادةِ، لأنّه ثبتَ بنصِّ القرآنِ الكريمِ أنّهُ يُقْضَى بشهادةِ شاهدينِ رجلينِ أو رجل وامرأتينِ في الأموالِ، وبشهادةِ أربعةٍ منَ الرّجالِ في الزنى وبشهادةِ رجلين في الحدودِ والقصاصِ.

وقضى رسولُ الله ﷺ بشهادَةِ شاهدٍ واحدٍ ويمين صاحبِ الحقِّ، وقبِلَ شهادةَ امرأةٍ واحدةٍ في الرضاعِ، وهذا كلّهُ خبر آحادٍ.

والقضاءُ إلزامٌ بترجيحِ جانبِ الصّدقِ على جانبِ الكذبِ، ما دامتِ الشّبهاتُ التي تجعَلُ الخبرَ مظنّةَ الكذبِ قدِ اتبعتْ وغيرَ ثابتةٍ. وهذا الإلزامُ ليسَ إلاّ عملاً بخبرِ الآحادِ.

والثابتُ عن الصحابةِ فيما اشتهرَ بينهُمْ واستفاضَ عنهُمْ، أنّهُمْ كانوا يأخذونَ بخبر الآحادِ إذا وثقوا بالرّاوي، وعلى ذلكَ يكونُ خبرُ الواحدِ حجّةً في الأحكامِ الشرعيّةِ.

الإجْمَاع

ولهُ في اللغة اعتبارانِ: أحدُهُما: العزمُ على الشيءِ والتصميمُ عليهِ. ومنهُ يُقالُ: أَجْمَعَ فلانٌ على كذا إذا عَزَمَ عليهِ، وإليهِ الإشارةُ بقولهِ تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ﴾[1] أي اعزموا، وقولهُ عليه السلام: «**لا صيامَ لمنْ لمْ يجمعِ الصيامَ منَ اللّيلِ**»[2]. أي يعزم. وعلى هذا فَيَصِحّ إطلاَقُ الإجماعِ على عزمٍ واحدٍ.

الثاني: الاتفاق: ومنهُ يُقالُ: أَجْمَعَ القومُ على كذا، إذا اتفقوا عليه، وعلى هذا، فاتفاقُ كلِّ جماعةٍ على أمْرٍ من الأمورِ، دينيّاً كانَ أو دنيويّاً، يُسمّى إجماعاً.

وأما الإجماعُ في اصطلاحِ الأصوليّينَ فهو الاتفاقُ على حكمِ واقعةٍ منَ الوقائعِ بأنّهُ حكمٌ شرعيّ، ولكنِ اخْتُلِفَ فيمَنْ يكونُ إجماعُهُمْ دليلاً شرعيّاً.

فمنهُمْ مَنْ قالَ: إجماعُ أُمّة محمدٍ ﷺ.

ومنهمْ من قال: إجماعُ العلماءِ على حكمٍ من الأحكامِ الشرعيّةِ.

ومنهمْ مَنْ قال: إجماعُ الصحابةِ رضوانُ الله عليهمْ.

ومنهُمْ مَنْ قال: إجماعُ أهلِ المدينةِ.

ولكنهُم اتفقوا جميعاً على أنّ الإجماعَ دليلٌ شرعيّ لأنّهُ يكشفُ عن قولٍ أو

(١) سورة يونس، الآية: ٧١.

(٢) سنن الدارمي باب الصوم رقم ٧١ وكنز العمال رقم ٢٣٧٩.

إقرارٍ أو فعلٍ قامَ بهِ رسولُ اللَّهِ ﷺ، فأصبحَ شائِعاً بينَ هذهِ الفئةِ أوِ الجماعةِ أوِ الأمةِ جميعِها فيما بعد.

وقد اتفقوا على أنّ الإجماعَ حجّةٌ شرعيّةٌ يجبُ العملُ بهِ.

وكيفما كانَ الأمرُ فالإجماعُ الذي هوَ حجة، هو خصوص الإجماعِ الكاشف عن وجودِ دليل مُعتَبَر، والعبرة بذلكَ الدليل لا بهِ، وليسَ للإجماعِ موضوعية بحيثُ يكونُ حجّةً ودليلاً في نفسهِ مقابل الكتابِ والسنّةِ كما يشتف من تصريحات بعضهم. ومنْ هنا إذا كانَ الإجماعُ قد قامَ على حكم على خلافِ القاعدةِ أو الدليلِ فالذي يعولُ عليه هو الدليل. فلو قامَ على حكم تَقْتَضِيهِ القاعدةُ أوِ الدليلُ الذي بأيدينا واحتملَ استنادَ المجمعين في ذلكَ إلى القاعدةِ أوِ الدليل سقطَ الإجماعُ عنِ الحجّةِ وصارَ التعويلُ على الدليل. وبعبارةٍ مختصرةٍ: الإجماعُ الذي هو حجّةٌ هوَ الذي لا يعلم أو يحتملُ مدركهُ، ومع معرفةِ المدركِ كانَ التعويلُ عليهِ لا على الإجماعِ.

القياس والعِلّة المنصُوصة والحكمة

العِلّةُ المنصوصةُ هيَ التي تُذْكرُ في لسانِ الدليلِ، عِلّةً للحكْم بحيثُ يُسْتَكْشَفُ منها أنّ الحكمَ واردٌ على نفْسِ العلّةِ والموردِ، وهو جزءٌ منْ أجزاءِ تلكَ العلّةِ، لأنّ القياسَ لا يكونُ إلا على علّةٍ شرعيةٍ وهو لا يكون على تسريةُ حكم من موضوعٍ إلى موضوعٍ آخرَ يُبنى على الحَدْسِ والتظني لا أقلّ ولا أكثرَ. وبعبارةٍ أُخرى: إنّ العِلّةَ إذا ذُكِرَتْ في موردٍ دارَ الحكْمُ مدارَها وجوداً وعدماً. وهذا هو معنى الكلمة المشهورة: إن الحكمَ يدورُ مدارَ العلّةِ وجوداً وعدماً. فكلّ مورد تُوجَدُ فيهِ العلّةُ يثبتُ الحكم، وإذا لمْ توجد العلّةُ لا يوجدُ. على العكسِ تماماً منْ حكمة التشريع التي تُذْكَرُ في بعضِ الأدلّة كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ فالحكمةُ وردت في النص وهي النهي عن الفحشاء والمنكر لا المنع كما يظن البعض، وأيضاً كما في قولهمْ: لا تتزوجُ المرأةَ في عدتها من رجلٍ آخر لئلا تختلطَ المياهُ. فإنّ مثلَ هذا التعليلِ لمْ يكنْ

عِلّةً للْحُكْم، وإلاّ لَدارَ الحكمُ مدارَها وجوداً وعدماً. والحالُ أنّ المسلِمَ يَفْهَمُ أنّ المرأةَ العقيمَ تجبُ عليها العدّةُ، إذا طلّقها زوجها، وما إلى ذلكَ منَ الموارِدِ التي ثبتَ فيها الحكْمُ في غيرِ موْرِدِ العِلّةِ.

القياس

القياسُ في اللغةِ التقديرُ. ومنهُ يقالُ: قِسْتُ الأرضَ بالمترِ، وقِسْتُ الثّوبَ بالذراع، أي قَدّرْتُهُ. وهو يستدعي أمرين يضافُ أحدُهما إلى الآخرِ بالمساواةِ، فهو نسبةٌ وإضافةٌ بينَ شيئينِ، ولهذا يُقالُ: فلانٌ يقاسُ بفلانٍ ولا يُقاسُ بفلانٍ، أي يُساويهِ ولا يساويهِ. وأمّا في اصطلاحِ الأصوليّينَ. فالقياسُ هو إلحاقُ أمْرٍ بآخرَ في الحكمِ الشرعيّ لاتحادٍ بينهما في العِلّةِ، أي لاتحادِهِما في الباعثِ على الحُكْمِ في كلٍّ منهما.

فتعاريفُ القياسِ كلّها تقتضي وجودَ مُشبّهٍ ومشبّهٍ بهِ ووجهِ شَبَهٍ. أي يقتضي مَقيساً ومقيساً عليهِ ووجهَ القياسِ.

إنّ الذي يجعَلُ القياسَ موجوداً هو اشتراكُ المقيسِ والمقيسِ عليهِ في أمْرٍ واحدٍ، أي وجود جامع بينهما. وهذا الأمْرُ الواحدُ الجامعُ بينَ المقيسِ والمقيسِ عليهِ هو الباعثُ على الحكمِ.

وبناءً عليهِ فلا يدخلُ في القياسِ قياسُ حكْمٍ على حُكْمٍ للتماثُلِ بينهُما فالقياسُ المعتبَرُ هو الذي يرجعُ إلى النصِّ نفسِه لا غيرِ. والمرادُ بالقياسِ القياسُ الشرعيّ لا القياسُ العقليّ، أي القياس الذي وجدَتْ فيهِ أمارةٌ منِ الشرْعِ تدلّ على اعتبارِهِ، أي وجدتْ فيهِ علّةٌ شرعيّةٌ ورد بها نصّ شرعيّ معيّنٌ.

وأمّا القياسُ العقليّ الذي يفهَمهُ العقْلُ منْ مجموعِ الشرْعِ، دونَ أنْ يكونَ هناكَ نصّ معيّنٌ يدلّ عليه، أو الذي يفهَمهُ منْ قياسِ حكمٍ على حكمٍ لمجردِ التماثُلِ عقلاً، دونَ أنْ يكونَ هناكَ باعثٌ على الحكمِ وردَ بهِ الشرْعُ، فإنّ ذلكَ كلّهُ لا يجوزُ ولا بوَجْهٍ منَ الوجوهِ.

وأمّا ما قالوهُ من قياسِ الوكالةِ بأُجرَةٍ على الإجارَةِ في جعْلِهما عَقْداً لازماً، مع أنّ الوكالةَ من العقودِ الجائزَةِ، وذلكَ لاشتراكِهما في دَفعِ الأجْرَةِ، فإنّهُ ليسَ قياسَ حكْم على حُكْم للشّبهِ بينَ الوظيفتينِ. وإنما هو قياسُ حكم على حُكْم، لاشتراكِهما في عِلّةِ الحُكْم، فإنّ الذي جَعَلَ الإجارَةَ من العقودِ اللاّزمَةِ، إنما هو الأجرةُ، فإذا وُجِدَت الأجرَةُ في الوكالةِ فَقَدْ وُجِدَ الباعثُ على جَعْلِ العقْدِ لازماً، فتصيرُ الوكالةُ بالأجرَةِ منَ العقودِ اللازمَةِ، أي أنّ الوكالةَ على أُجرَةٍ معيّنَة تجعلُ هذه الوكالةَ منَ العقودِ اللاّزمَةِ قياساً على الإجارَةِ، لأنّ إلزامَ المستأجر بدفْعِ الأجرَةِ والأجيرِ بالقيامِ بالعَمَلِ قد دلّ دلالةَ التزام على أنّ عَقْدَ الإجارة منَ العقودِ اللازمةِ، فتقاسُ عليهِ الوكالةُ إذا وجد فيها هذا الإلزامُ فهو قياسُ حُكْمٍ على حُكْمٍ للشبهِ يبنَ الوظيفتينِ.

أمّا ما قالوهُ في أحكامِ الغَصْبِ من أنّ على الغاصِبِ رَدّ عينِ المغصوبِ ما دامَ قائماً ورَدّ مثله أو قيمتِهِ إذا تلف، فيقاسُ على تَلَفِ المغصوبِ تغييرُ عينِهِ تغييراً يجعلُهُ شيئاً آخرَ غيرَ الأوّلِ، كطحْنِ الحنطةِ المغصوبةِ، أو صنْعِ قطعةِ الفولاذِ سيْفاً أو ما شاكلَ ذلكَ، لأنّهُ يُشْبِهُ التلف في زوالِ العين الأولى، فهذَا ليسَ منْ قياسِ الحكم وإنما هو من قياسِ العلّةِ، فالتلَفُ عِلّةُ الرّدّ، فيُقاسُ على هذهِ العلّةِ كلّ ما تحقّقَ فيها ممّا يجعلُها علّةً، والذي جَعَلَهَا عِلّةً زوالُ عيْنها؛ فكلّ ما تزولُ بهِ العينُ يُعتَبَرُ عِلّةً قياساً على التلفِ، ولذلكَ كانَ تغييرُ العَينِ عِلّةً كالتلفِ إذ زالتْ بهِ العينُ عمّا كانتْ عليهِ. فحكمُ الغصْبِ ردّ العينِ المغصوبةِ عملاً بعموم قولِ رسول الله ﷺ. «**على اليدِ ما أخذتْ حتى تؤديه**»[1] فإنّهُ دليلٌ على أنّهُ يجبُ على الإنسان ردّ ما أخذتْهُ يدهُ من مالِ غيرِهِ باعتبارهِ عَيْناً أو إجارةً أو غصباً. ولكنْ إذا تلفت العينُ المغصوبةُ على الغاصب رَدّ مثلِها أو قيمتها لما رُويَ عن رسولِ الله ﷺ: «**مَنْ كسَرَ شيئاً فهوَ لهُ وعليهِ مثلهُ**»[2] فهذا دليلٌ على حكمِ

(١) كنز العمال رقم ٢٩٨١١ عن سمرة.
(٢) ابن ماجة باب الأحكام رقم ١٤.

المتلفِ منه تلَف عينِ المغصوبةِ. والتلَفُ علّةٌ لردِّ القيمةِ أوِ المثلِ فيكونُ دليلاً على العِلَّةِ ومن هنا لا يأتي قياسٌ على حُكْم لمجردِ التشابُه بينَ الوظيفتينِ بلْ لا بدَّ منْ أن تكونَ هناكَ علّةٌ دَلّ عليها الدليلُ الشرعيّ.

هذا هو القياسُ الشرعيّ الذي يُعْتَبَرُ دليلاً شرْعيّاً.

والقياسُ إنما هوَ إلحاقُ فَرْعٍ بأصْلٍ.

أركان القياسِ

القياس يقتضي أركاناً لا يتمّ بدونها وهيَ:

الفرعُ الذي يُرادُ قياسُهُ.

والأصْلُ الذي يُرادُ القياسُ عليهِ.

والحكْم الشرعيّ الخاصّ بالأصْلِ.

والعِلّةُ الجامعةُ بينَ الأصْلِ والفرْعِ.

ومثالهُ تحريم الإجارَةِ عندَ أذانِ الجمعَةِ قياساً على تحريم البَيْعِ عنْدَ أذانِ الجمعةِ، لوجودِ العلّةِ وهي الإلهاءُ عن صلاةِ الجمعَةِ، فالفرعُ هنا الإجارَةُ، والأصْلُ البَيْعُ.

والحكْمُ الشرعيّ الخاصّ بالأصْلِ التحريمُ الموجودُ في البيْعِ عندَ أذانِ الجمعةِ والعِلّةُ هيَ الإلهاءُ عنْ صلاةِ الجمعةِ.

وليسَ حكمُ الفرْعِ منْ أركانِ القياسِ إذ الحكمُ في الفرْعِ متوقف على صحّةِ القياسِ فلو كانَ ركناً منهُ لتوقّفَ على نفسهِ وهو محالٌ.

وعلى هذا فشروطُ القياسِ لا تخرجُ عن شروطِ هذهِ الأركانِ فمِنْها ما يعودُ إلى الفرْعِ، ومنها ما يعودُ إلى الأصلِ، ومنها ما يعودُ إلى حُكْمِ الأصلِ، ومنها ما يعودُ إلى العِلّةِ.

شرُوط الفرع

الفَرْعُ هو نَفْسُ الحكْمِ المُتَنَازَعِ فيهِ، وهو مَقيسٌ، ويُشْترَطُ فيهِ خمْسَةُ شروطٍ:

١ ـ أنْ يكونَ خالياً منْ مُعارِضٍ راجحٍ يقتضي نَقيضَ ما اقتضتْهُ عِلّةُ القِياسِ.

٢ ـ أنْ تكونَ العِلّةُ الموجودةُ فيهِ مُشاركةً لِعِلَّةِ الأصْلِ: إمّا في عينِها وإمّا في جنسِها.

٣ ـ أنْ يكونَ الحكْمُ في الفرْعِ مماثلاً لحُكْمِ الأصْلِ في عينهِ، كوجوبِ القصاصِ في النّفْسِ.

٤ ـ أنْ لا يكونَ حُكْمُ الفرْعِ منصوصاً عليه.

٥ ـ أنْ لا يكونَ حُكْمُ الفَرْعِ مُتقدّماً على حُكْمِ الأصْلِ.

شروط الأصل

الأصْلُ ما بُنيَ عليهِ غيرُهُ، أي ما عُرِفَ بنفسهِ، منْ غيرِ افتقارٍ إلى غيرِهِ. وهو مقيسٌ عليهِ، وشَرْطهُ ثبوتُ الحكْم فيهِ. لأنّ إثباتَ مثلِ حُكْمِ الأصْلِ في الفرْعِ فَرْعٌ عن ثبوتهِ فيهِ، ولذلكَ يُشتَرَطُ في الأصْلِ ثبوتُ الحكمِ فيهِ.

شُروط حُكمِ الأصل

يُشترَطُ في حُكْمِ الأصلِ خمْسَةُ شرُوطٍ.

١ ـ أنْ يكونَ حُكْماً شرْعيّاً تابعاً بدليلٍ منَ الكتابِ، أوِ السنّةِ أوِ الإجماعِ.

٢ ـ أنْ لا يكونَ الدليلُ الدالّ على حُكْمِ الأصْلِ مُتناولاً للفرعِ.

٣ ـ أنْ لا يكونَ الدليلُ الدّالّ على إثباتِ حُكْمِ الأصْلِ دالاًّ على إثباتِ حُكْمِ الفَرْعِ، وإلاّ فلنْ يكونَ أحدهُما أصلاً للآخَرِ، ولا يكونَ أحدُهُما أوْلى منْ أخيهِ.

٤ ـ أنْ يكونَ حُكْمُ الأصْلِ مُعَلّلاً بِعِلّةٍ معيّنَةٍ غيرِ مُبْهَمَةٍ.

٥ ـ أنْ يكونَ حكمُ الأصْلِ غيرَ متأخّرٍ عنْ حُكْمِ الفرعِ.

العِلّة

العِلّةُ شيءٌ منْ أجلهِ وُجِدَ الحكْمُ. وبعبارَةٍ أُخرى هيَ الأمْرُ الباعثُ على الحكْمِ، أي الباعثُ على التشريعِ لا على القيامِ بالحكمِ وإيجادهِ. ومنْ هنا وجبَ أنْ تكونَ وصْفاً مُفْهِماً.

والعِلّةُ دليلٌ على الحُكْمِ، وعلامةٌ عليهِ ومعرفةٌ لهُ، لكنّها إلى جانبِ ذلكَ هيَ الأمرُ الباعثُ على الحكْمِ. فهيَ الأمْرُ الذي من أجْلِهِ شُرّعَ الحُكْمُ. ففيها إلى جانبِ التعريفِ العِليّة أي الدلالةُ على الشيءِ الذي منْ أجلِهِ شُرّعَ الحكمُ، ولذلكَ كانتْ معقولَ النصِّ.

فإذا لمْ يشتملِ النصّ على عِلّةٍ كانَ لهُ منطوقٌ، وكانَ لهُ مفهومٌ، وليسَ لهُ معقولٌ فلا يُلْحَقُ بهِ غيرُهُ مُطلَقاً. ولكنّهُ إنْ كانَ مشتمِلاً على عِلّة بأن اقترنَ الحكمُ فيهِ بوصفٍ مفهوم كانَ لهُ منطوقٌ ومفهومٌ ومعقولٌ، فيلحقُ بهِ غيرهُ. فوجودُ العلّةِ جَعَلَ النصّ يشملُ أنواعاً أخرى وأفراداً أُخرى منَ الحوادثِ لا بمنطوقهِ ولا بمفهومهِ بل بطريقِ إلحاقٍ لاشتراكهما معَ ما جاءَ فيهِ منَ العِلّةِ.

والعِلّةُ قد تأتي في دليلِ الحكْمِ فيكونُ الحكمُ قد دلّ عليهِ الخطابُ ودلّتْ عليهِ العِلّةُ التي تَضَمّنَها الخطابُ. كقولهِ تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾[1] ثمّ قالَ: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ﴾.

فالآيةُ دلّتْ على الحُكْمِ، وهو إعطاءُ الفيءِ للفقراءِ المهاجرين، ولذلكَ

(١) سورة الحشر، الآية: ٧.

أعطى الرسولُ ﷺ ذلكَ الفيءَ الذي نزلَتْ في حقِّهِ الآية. ـ وهو فَيْءُ بني النضير ـ للمُهاجرينَ فقطْ، ولمْ يُعْطِ منَ الأنصارِ سوى رجلينِ فقيرين فقط.

وكذلكَ العِلّةُ التي جاءَتْ في الآيةِ وهيَ قولهُ تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْۚ﴾ أي كي لا تَبقى الدّولَةُ بينَ الأغنياء، بلْ تَنْتَقِل إلى غيرِهِمْ، فقدْ دَلّتْ على الحكمِ، وكانتْ هيَ الباعثَ على تشريعِهِ.

الفرق بين السَّبَب والعِلّة

السببُ في اصطلاحِ المتشرِّعينَ كلُّ وصْفٍ ظاهرٍ مُنضبطٍ دلّ الدليلُ السّمعيّ على كونهِ معرّفاً لوجودِ الحكم لا تشريعِهِ. كجعْلِ زوالِ الشمسِ أمارةَ معرفةٍ لوُجودِ الصّلاةِ في قولهِ تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾[1] وليسَ بأمارةٍ لوجوبِ الصّلاةِ. فالسببُ إعلامٌ ومعرِفَةٌ لوجودِ الحكمِ.

أمّا العِلّةُ فهي الشيءُ الذي أوجَدَ الحكم. فالحكمُ بها شَرْعٌ ولولاها لما كانَ، فهيَ الباعثُ عليهِ، وهيَ عِلّةُ تشريعهِ لا سبَبُ وجودِهِ، وذلكَ كالإلهاءِ عنِ الصّلاةِ المُسْتَنْبَطِ من قولهِ تعالى: ﴿إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَۚ﴾[2] فإنّ الإلهاءَ قدْ شُرِّعَ منْ أجْلِهِ الحكمُ، وهو تحريمُ البيْعِ عندَ أذانِ الجمعةِ، ولذلكَ كانَ عِلّةً لا سبباً، بخلافِ دلوكِ الشمسِ، فليسَ عِلّةً، لأنّ صلاةَ الظهرِ لم تُشَرّع منْ أجْلِهِ، وإنما كانَ أمارةً على وجوبِ صلاةِ الظهرِ.

المَنَاط

والمناطُ ما أناطَ الشارعُ بهِ الحكمَ وعَلّقَهُ عليهِ، أي هوَ المسألةُ التي ينطبقُ عليها الحكمُ لا دليلُهُ ولا عِلّتهُ.

والمناطُ اسمُ مكانِ الإناطةِ، والإناطةُ التعليقُ والإلصاقُ، قال حبيب

(١) سورة الإسراء، الآية: ٧٨.

(٢) سورة الجمعة، الآية: ٩.

الطائي: (بلادٌ بها نيطَتْ عليّ تمائمي) وهذا هو معناهُ اللغويّ الذي يُفسرُ بهِ. وبناءً على ذلكَ فإنّ كلمة المناطِ يرادُ بها الشيءُ المتعلّقُ به الحكمُ، فمناطُ الحكْمِ هو الشيءُ الذي عُلّقَ بهِ. ومعنى نِيطَ بهِ: جيءَ بالحكمِ لهُ، فالحُكْمُ مُتعلّقٌ بهِ.

تحقِيق المَنَاط

تحقيقُ المناطِ هو النظرُ في واقعِ الشيءِ الذي جاءَ الحكمُ لأجلهِ لمعرفة حقيقتهِ، أي أنّ الحكمَ الذي جاءَ قدْ عُرِفَ لدليلِهِ، وعُرِفَتْ علّتُهُ ولكنْ هلْ ينطبِقُ على هذا الشيء بذاتهِ أمْ لا؟

فالنظرُ في انطباقِ الحكْم المعروفِ دليلُهُ وعِلّتهُ على جزءٍ منَ الأجزاءِ، هو تحقيقُ المناطِ.

فالمناط هو الواقعُ الذي يُطبّقُ عليهِ الحكْمُ الشرعيّ، فإذا قلتَ الخمْرُ حرامٌ، فالحكْمُ الشرعيّ هو حرمةُ الخمْرةِ.

وتحقيقُ كونِ الشرابِ المعيّنِ خمْراً أمْ ليسَ بخمرٍ يتأتى الحكمُ بعدهُ بأنّهُ حرامٌ أو ليسَ بحرامٍ وهذا هو تحقيقُ المناط.

وإذا قلتَ المُحْدِثُ يجبُ عليهِ الوضوءُ للصلاةِ، فإنّ الحكمَ الشرعيّ وجوبُ الوضوءِ على المحدثِ قبلَ الدخولِ في الصلاةِ، فتحقيقُ كونِ الشخصِ مُحْدِثاً أو ليسَ بمحدثٍ هو تحقيقُ المنَاطِ.

وعلى هذا يكونُ تحقيقُ المناط هو إثباتُ الموضوعِ: خمْرٌ أو غير خمر، محدثٌ أم غير محدثٍ. حيثُ يأتي بعد إثباتِ الموضوعِ دورُ الحكمِ الشرعيّ المتعلّقِ بهِ أم لا.

مقاصد الشّريعةِ الإسلاميّة

قالَ الله تعالى في بعثةِ الرسولِ ﷺ: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾[1] وقالَ في شأنِ القرآنِ الكريم: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٞ وَرَحۡمَةٞ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ﴾[2] فكونُ الرسولِ رحمةً، وكونُ القرآنِ شفاءً ورحمةً كلُّ ذلكَ يدلُّ على أنَّ الشّريعةَ جاءت رحمةً للعبادِ. إلاّ أنَّ كون الشّريعةِ جاءت رحمةً هُوَ النّتيجةُ الّتي تترتّبُ على الشّريعة وليس الباعثَ على تشريعِهَا، أيْ أنَّ الشّريعةَ رحمةٌ للنّاسِ هو غايةُ الشّارعِ الّتي يهدفُ إليهَا مِنْ تشريعِهَا، وليس السّببَ الّذي من أجلِهِ شُرِّعَتْ.

«والشّفاءُ والرّحمةُ» هو وصفٌ للشّريعةِ مِنْ حيث نتيجتُها وليس علّةً لتشريعِهَا، فالصّيغَةُ لا تدلّ على التّعليلِ، ولذلك تنتفي العليّةُ وتبقى الآياتُ على مدلولِهَا من حيثُ إنَّ حكمةَ الله من تشريعِ الشّريعةِ أنْ تكونَ رحمةً.

ولا يقَالُ إنَّ هذهِ الآياتِ قد عرّفتنا مقصودَ الشّارعِ من الشّريعةِ كما عرّفتنا الآياتُ التي بيّنت علّةَ الشّريعةِ، ولذلك تكونُ علّةً للشّريعةِ، لا يُقالُ ذلك لأنّ هذهِ الآياتِ وإنْ عرّفتنا قصدَ الشّارعِ وهدفَهُ من تشريعِ الشّريعةِ ولكنّها لم تعرّفنا أنّها الدافعُ له لتشريعِهَا. فهناك فرقٌ بينَ الغايةِ وبينَ الدافعِ فالآياتُ عرّفتنا الغايَةَ ولكنّها لم تعرْفنا الدّافعَ، ولا توجدُ نصوصٌ تدلُّ على الباعثِ، أيْ على الدافعِ لا مِنَ القرآنِ ولا مِنَ السنّةِ، وإنّما هناكَ نصوصٌ تدلُّ على الغايةِ مِنَ الشّريعةِ.

(١) سورة الأنبياء، الآية: ١٠٧.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٨٢.

ومقاصدُ الشريعةِ هذه هِيَ مقاصدُ الشّريعةِ ككُلٍّ وليست هيَ مقاصدَ كلِّ حُكم بعينهِ، فإنَّ الدليلَ الّذي دلَّ عليها واضحٌ فيه أنّ الرّحمةَ إنّما تنتجُ عن الشّريعةِ ككلّ لا عن كلِّ حكم بعينهِ إذ قالَ: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ﴾[١] أي أن الرِّسالةَ رحمةٌ، وقالَ: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٞ وَرَحۡمَةٞ﴾[٢] و«مِنْ» هنا للبيانِ أيْ ننزّلُ القرآنَ شفاءً ورحمةً وليس معناها ننزّلُ بعضَ القرآنِ شفاءً ورحمةً، وبعضَهُ ليسَ كذلكَ. ولذلكَ نجدُ الشّارعَ في الوقتِ الّذي بيّنَ فيهِ مقاصدَ الشّريعةِ من حيثُ هِيَ ككلٍّ بيّنَ مقصدَهُ من شرْعِ بعضِ أحكامٍ بعينِهَا.

مقاصِدُ كُلِّ حُكْمٍ بعَيْنِه

الحجّ: أنْ يشهدَ الناسُ منافعَ لهمْ، قالَ تعالى: ﴿لِّيَشۡهَدُواْ مَنَٰفِعَ لَهُمۡ﴾[٣].

الخمرُ والمَيْسِرُ: حتّى لا تحصلَ العداوةُ والبغضاءُ بينَ النّاسِ من الخمر والميسرِ، قالَ تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ فِي ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ﴾[٤].

الريّاحُ: أنّها مبشّرةٌ بالمطرِ، قالَ تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يُرۡسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشۡرَۢا بَيۡنَ يَدَيۡ رَحۡمَتِهِۦٓ﴾[٥].

إنقاذُ موسى مِنَ البحرِ: ليكونَ عدوّاً لآلِ فرعونَ، قالَ تعالَى: ﴿فَٱلۡتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرۡعَوۡنَ لِيَكُونَ لَهُمۡ عَدُوّٗا﴾[٦].

إمدادُ المسلمينَ بالملائكةِ: ليكونَ بشرى لهم، قالَ تعالَى: ﴿وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشۡرَىٰ لَكُمۡ وَلِتَطۡمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِۦۚ﴾[٧].

---

(١) سورة الأنبياء، الآية: ١٠٧.
(٢) سورة الإسراء، الآية: ٨٢.
(٣) سورة الحج، الآية: ٢٨.
(٤) سورة المائدة، الآية: ٩١.
(٥) سورة الفرقان، الآية: ٤٨.
(٦) سورة القصص، الآية: ٨.
(٧) سورة آل عمران، الآية: ١٢٦.

خلقُ الموتِ والحياةِ: لابتلاءِ النّاسِ واختبارِهِمْ، قالَ تعالَى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾(١).

الدّينُ: ليس المقصودُ منهُ التّضييقَ عَلَى النّاسِ بلْ ليطهّرهُمْ ويتمَّ نعمتَهُ عليهِمْ، قالَ تعالَى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ﴾(٢) ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾(٣).

الصيامُ: فُرِضَ الصّيامُ على النّاسِ كَيْ تتكوَّنَ لديهِمْ إرادةٌ فيبتعدُوا عَنِ المحارم ويقومُوا بالواجباتِ أيْ كي يكونُوا أتقياءَ. قالَ تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾(٤).

الصّلاةُ: لكيْ تكونَ الناهيةَ لهمْ عَنِ الفحشاءِ والمنكرِ، قالَ تعالَى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾(٥).

تحريمُ نكاحِ المرأةِ على عمَّتِهَا وخالتِهَا الخ: كي لا يَقْطَعَ النّاسُ أرحامَهُمْ، قالَ ﷺ: «**لا تُنكَحُ المرأةُ على عمّتهَا ولا على خالتِهَا ولا علَى ابنةِ أخيهَا ولا على ابنةِ أختِها فإنّكُمْ إنْ فعلتُمْ ذلِكَ قطعتُمْ أرحامَكُمْ**»(٦) وهكذا بيَّنَ الشّارعُ مقصدَهُ من كثير من الأحكام، إلاّ أنَّ مقصدَهُ الّذي بيّنهُ هنا إنّما هو الغايةُ التي تنتجُ عنِ الحكم وليس الباعثَ على تشريعِهِ، يعني أنَّ حكمتَهُ تعالَى من تشريعِ هذا الحكمِ هو أَنْ ينتجَ عنه كذا لِمَنْ يُطبّقُهُ.

ومقصودُ الشّارعِ من الحكم هو غيرُ السّببِ الّذي من أجلِهِ شُرِّعَ الحكمُ، سواءٌ من حيثُ الصّيغةُ أو من حيثُ الواقعُ لكلٍّ منهما. أما الصِّيغة فإنَّ قولَهُ

(١) سورة الملك، الآية: ٢.
(٢) سورة المائدة، الآية: ٦.
(٣) سورة الحج، الآية: ٧٨.
(٤) سورة البقرة، الآية: ١٨٣.
(٥) سورة العنكبوت، الآية: ٤٥.
(٦) سنن ابن ماجة باب النكاح ١٩٢٩.

تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[١] وقولَهُ في الحجِّ: ﴿لِّيَشْهَدُواْ مَنَـٰفِعَ لَهُمْ﴾[٢] وقولَهُ في خلقِ الموتِ والحياةِ ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾[٣] وما شاكلَ ذلكَ لا تدلُّ صيغةُ آيةٍ من هذه الآياتِ على أنَّ الباعثَ على الخَلْقِ هو الاختبارُ من قبَلِ الله سبحانَهُ وتعالى، ولا أنَّ الباعثَ على تشريع الحجِّ هو أنْ يشهدَ الناسُ منافعَ لهُمْ، ولا أنَّ الباعثَ على خَلْقِ الجِنِّ هو عبادتُهُمْ للّهِ سبحانَهُ وتعالَى، بل تدلّ على أنَّ العاقبَةَ التي تحصلُ من هذا العملِ هو كذا، أيْ نتيجةُ العملِ هي كذا، فما في هذهِ الآياتِ وأمثالِها ليس باعثاً وإنما هو الغايةُ أو النتيجةُ. فاللّهُ تعالى بيّنَ أنَّ مقصودَهُ من هذا هو أنْ تكونَ عاقبتُهُ كذا. وهذا بخلافِ الآياتِ الدَّالةِ على الباعثِ فإنّ صيغتَها تدلُّ على أنَّ ما جاءَتْ بهِ هو الباعثُ على الحكم والدافعُ لتشريعِهِ، فقولُهُ تعالى: ﴿لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِيٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ﴾[٤] وقولُهُ تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾[٥] وقولُهُ سبحانه وتعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ﴾[٦] فإنَّ كلَّ آيةٍ من هذهِ الآياتِ تدلُّ صيغتُهَا على أنَّ المذكورَ فيها هو الباعثُ على الحكم وليس هو غايةَ الحكم. فكونُهُ لا يكونُ متداولاً بين الأغنياءِ هو سببُ تشريعِ اللّهِ لهذا الحكم وليس هو مجردَ إخبارِ اللّهِ تعالى عن غايتِهِ من تشريعِ الحكم وكذلك عدمُ الحرجِ في أزواجِ الأدعياءِ في الآيةِ الأولى وتعقيدُ الأيمانِ في الآيةِ الثالثةِ كلّ منهما الباعثُ على تشريعِ الحكمِ وليس الغايةَ مِنْ تشريعِهِ.

هذا من حيثُ صيغةُ كلِّ آيةٍ من الآياتِ التي جاءت تبيّن السببَ الباعثَ على

(١) سورة الذاريات، الآية: ٥٦.
(٢) سورة الحج، الآية: ٢٨.
(٣) سورة هود، الآية: ٧.
(٤) سورة الأحزاب، الآية: ٣٧.
(٥) سورة الحشر، الآية: ٧.
(٦) سورة المائدة، الآية: ٨٩.

تشريعِ اللّهِ لهذا الحكم. أما من حيثُ الواقعُ لكلٍّ من الغايةِ والباعثِ فهو أنَّ الغايةَ هي حكمةُ اللّهِ وهي النتيجةُ التي يمكنُ أن تنتجَ عن هذا الحكم، بخلافِ الباعثِ فإنّهُ ليس النتيجةَ وإنما هو سببُ التشريعِ، فهو موجودٌ قبل الحكم ومعه وليس هو نتيجةً له. فاللّهُ سبحانَهُ وتعالَى حينَ يقولُ ما يدلُّ على أنَّ غايَتَهُ من شرعِ الحكم هِيَ كَذَا يكونُ معنَى هذا القولِ بيانَ مقصدِهِ لا بيانَ سببِ تشريعِهِ، وحينَ يقولُ ما يدلُّ على أنَّ سببَ تشريعِ هذا الحكم هو كذا يكونُ معنى هذا القولِ بيانَ الشّيءِ الذي من أجلِهِ شرعَ الحكمَ، وهناكَ فرقٌ كبيرٌ بين بيانِ السّببِ وبين بيانِ الغايَةِ.

هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى فإنّهُ ليس معنَى أنْ يبيّنَ الله حكمتَهُ من تشريعِ حكم ما، هو أنَّ هذه الحكمةَ أي الغايةَ لا بدَّ أن تتحقّقَ، بل قد تتحقّقُ وقد لَا تتحقّقُ. فإذا بيّنَ الله سبحانَهُ وتعالَى حكمتَهُ من تشريعِ حكم فلا يعني أنّه يجب أن يتحقّقَ مقصدُ اللّهِ الكريمِ من الحُكم، بل معناه فقط أنَّ مقصدَهُ من الحكم هو أنْ ينتجَ عنه كذا. ولهذا قد تتحقَّقُ حكمةُ اللّهِ تعالَى من الحكم وقد لا تتحقّقُ. فمثلاً قولُهُ تعالى: ﴿لِّيَشْهَدُواْ مَنَـٰفِعَ لَهُمْ﴾[1] والمشاهَدُ المحسوسُ أنَّ الألوفَ من النّاسِ حجّوا ولم يشهدُوا أيَّ منفعةٍ لهم. وآيةُ الخمرِ والقمارِ فإنّ كثيرينَ من ندامَى الخمرِ ومن المقامرينَ لم يُوقعِ الشّيطانُ بينهُمُ العداوةَ والبغضَاء، ويقولُ الرّسولُ ﷺ: «**صوموا تصحّوا**»[2] وكثيرون من الناسِ صاموا ولم يصحّوا بل كثيرٌ من الناسِ إذا صامَ تضرّرت صحّته. وهذا يدلّ على أن مقصودَ اللّهِ سبحانَهُ وتعالَى من أمرٍ يخبرُ عنه أو حكم يشرّعُهُ ليس ضرورياً بأن يتحقَّقَ؛ بل هو إخبارٌ من اللّهِ تعالى عن مقصدِهِ هذا، لا إخبارٌ بأنّه يجبُ أن يتحقَّقَ هذا. فلا يصحُّ أنْ يجعلَ مقصودُ الشارع هذا باعثاً على الحكم فلا يكون علّةً له بل هو بيانٌ لحكمةِ اللّهِ سبحانَهُ من الحكمِ. ولو جازَ أنْ يكونَ مقصودُ

(١) سورة الحج، الآية: ٢٨.

(٢) رواه مسلم والبخاري عن ابن عمر ١٠٦/٤.

الشّارع هذا في هذهِ الآياتِ باعثاً على الحكم أيْ علّةً شرعيّةً لكانَ إيقاعُ العداوةِ والبغضاءِ هو علّةَ تحريم الخمرِ والميسرِ، فإذا وُجدَتْ حُرما وإلا فلا، ولكانتِ الصحّة هي علةَ الصّيام فإذا وُجِدَتْ شُرّعَ وإلاّ فلا، ولكانَ شهودُ المنافعِ هو علّةَ الحجِّ فإن وُجِدَتْ وُجِدَ وإلاّ فلا وهكذا.. وهذا غيرُ صحيح. ولذلكَ لا يكونُ مقصودُ الشّارع من الحكم أي غايتهُ باعثاً على الحكم وإنماً هو حكمةُ الله من الحكم والنتيجةُ التي تحصلُ من تطبيقِه. وعلَى ذلك فإنَّ مقاصدَ اللّهِ سبحانه من الأحكامِ التي بيّنَ غايتَهُ من تشريعِهَا هي حكمُ اللّهِ عزَّ وجلَّ من هذهِ الأحكامِ ولست عللاً لها، ولذلك لا يقاسُ عليهَا ولا يقاسُ على المعاني التي جاءت فيها. وهي خاصّةٌ في كلِّ حكم بعينهِ ولا تتعداهُ. وقد تحصلُ وقد لا تحصلُ، ولا علاقةَ لها بالعللِ الشّرعيّةِ، ولا بالقياس، بل هي حكمةُ الله من الحكمِ.

وممّا يجبُ أنْ يُعلَمَ أنَّ حكمةَ اللّهِ من الحكم هي مقصدُهُ هو من تشريعِهِ وغايتُهُ منه، فلا بدَّ أن يبيّنها الشّارعُ نفسُهُ حتى يُعرفَ أنّها غايتُهُ. وهي لا تُعتبرُ مقاصدَ شرعيّةً حتى يأتي بها نصٌّ شرعيٌّ يأتِي بهِ الوحيُ من عندِ اللّهِ تعالَى، إمّا لفظاً ومعنى، وإما معنى، والرسول ﷺ يعبِّر عنه، فإذا لم يأتِ بها نصٌّ قد جاءَ بهِ الوحيُ فلا يجوزُ أن تُعتبرَ من المقاصدِ الشرعيّةِ أيْ من حكم الله تعالَى. لأنّ معنى كونِهَا مقصودَ اللّهِ وحكمتَهُ من الحكم أو مِنَ الشّريعةِ هو أنَّه تعالَى هو الّذي قصدَهَا ويستحيلُ عقلاً وشرعاً الاطّلاعُ علَى حكمةِ اللّهِ إلا إذا أطلَعَنَا الله تعالَى عليها بنصٍّ بواسطةِ الوحيِ. ولذلك يتحتّمُ أن يأتيَ بها نصٌّ جاءَ بهِ الوحيُ من الله عَزَّ وَجَلَّ.

ومن ذلك كلِّهِ يتبيّنُ أنَّ المقاصدَ الشرعيّةَ، أيّاً كانت، هي الغايةُ من تشريعِ الحكم، أي هي النتيجةُ التي يمكنُ أن توجدَ منه. ومهما يكنْ من أمر هذه النّتيجةِ فإنّها ليست علّةً شرعيّةً، وإنما هي إخْبارٌ من اللّهِ تعالى. فتكونُ من قبيلِ الإخبار بأشياءَ لا بأحكام، فتأخذُ في النّصوصِ الشّرعيةِ حكمَ القصصِ والأخبارِ والمواعظِ والإرشاداتِ ولا يصحّ أن تكونَ غيرَ ذلكَ، فلا تدخلُ في التّشريعِ ولا في استنباطِ الأحكامِ..

الاسْتِدلال

أمّا معناهُ، في اللغةِ، فهوَ استفْعالٌ من طلبِ الدليلِ، والطريقُ المُرْشِدُ إلى المطلوبِ. وأمّا في اصطلاحِ الفقهاءِ، فإنّهُ يُطلَقُ تارةً على الدليلِ سواءٌ كانَ نصّاً أو إجماعاً أو غيرَهُ، وتارةً على نوعٍ خاص منْ أنواعِ الأدلّةِ فيما ظُنّ أنّهُ دليلٌ صحيحٌ وليس كذلكَ، وهو أربعةُ أنواعٍ:

النوعُ الأولُ: شُرّعَ لغيرِنا لا لَنَا، أي شرعُ من قبلنا ليس شرعاً لنا.

والدليلُ على ذلكَ:

١ ـ أنّ النبيّ ﷺ لمَّا بعثَ معاذاً إلى اليمن قاضياً سألهُ: **بِمَ تحكم؟** قالَ: بكتابِ اللّهِ. قالَ: فإنْ لمْ تجِدْ؟ قالَ: بسنّةِ رسولِ الله. قال: **فإنْ لمْ تجدْ؟** قال: أجتهدُ برأيي. ولم يذكُرْ شيئاً منَ كتبِ الأنبياءِ الأولينَ وسنَنِهِمْ. والنبيّ ﷺ أقَرّهُ على ذلكَ ودعا لهُ وقال: «**الحمدُ الله الذي وفّقَ رسولَ رَسولِ الله لما يحبّهُ الله ورسولهُ**».

٢ ـ لو كانَ النبيّ ﷺ متعبّداً بشريعةِ مَنْ قَبْلَهُ، لوجَبَ على النبيّ مراجَعَتُها وأنْ لا يتوقَّفَ على نزولِ الوحي في أحكامِ الوقائعِ التي لا تخلو الشرائعُ الماضيةُ منها، ولوَجَبَ أيضاً على الصحابَةِ بعدَ النبيّ مراجعتها، والبحثُ عنها، والسؤالُ لناقِليها عندَ حدوثِ الوقائعِ المُخْتَلَفِ فيها فيما بينهمْ،

كمسألةِ الحدِّ والعولِ وحدِّ الشربِ وغير ذلك، كمراجعةِ الأخبارِ النبويّةِ في ذلكَ.

وبما أنّهُ لمْ يُنْقَلْ شيءٌ منْ ذلكَ، عُلِمَ أنّ شريعةَ مَنْ تَقَدّمَ لا يَتَعَبّدُ بها إلاّ مَنْ شُرِّعَتْ لهم.

٣ ـ لو كانَ متعبّداً باتباعِ شرعِ مَنْ قَبْلَهُ إمّا في الكلِّ أو البعض، لما نَسِبَ شيءٌ منْ شرعنا إليهِ على التقديرِ الأوّلِ، ولا كلّ الشرعِ إليه على التقديرِ الثاني، كما لا ينْسَبُ شرعهُ عليهِ السلامُ إلى مَنْ هو متعبَّد بشرعهِ من أُمّتهِ، وهو خلافُ الإجماعِ منَ المسلمينَ.

٤ ـ إجماعُ المسلمينَ على أنّ شريعةَ النبيّ ﷺ ناسِخَةٌ لشريعةِ مَنْ تَقَدّمَ. فلو كانَ مُتَعَبّداً بها لكانَ مُقَرِّراً لها ومُخْبِراً عنها لا ناسِخاً لها ولا مُشَرِّعاً.

النوعُ الثاني: مذهبُ الصحابةِ ليسَ منَ الأدلّةِ الشرعيّةِ. اتفق الكل على أن مذهب الصحابيّ في مسائل الاجتهاد لا يكون حجة على غيره من المجتهدين إماماً كان أو حاكماً أو مفتياً.

ويدلّ على ذلك ثلاثةُ أُمورٍ:

١ ـ قولهُ تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[1] فقد أوجبَ الرّدّ عندَ الاختلاف إلى اللّهِ والرسولِ، فالرّدّ إلى مذهبِ الصحابيّ تَرْكٌ للواجبِ وهو ممتنعٌ.

٢ ـ اجتمعتِ الصحابةُ على جوازِ مخالَفَةِ كلِّ واحدٍ من آحادِ الصحابةِ المجتهدينَ للآخرِ، ولو كانَ مذهبُ الصحابةِ حُجّةً لما كانَ هذا الإجماعُ كذلكَ، وكانَ الواجبُ على كلِّ واحدٍ منهم اتباعَ الآخرِ وهو محالٌ.

٣ ـ الصحابيُّ المجتهِدُ مُعَرّضٌ للخطإ، وإذا تبيّنَ للمجتهِدِ التّابع خطؤهُ، فلا يجوزُ لهُ متابعتهُ على الخطإ ولو كانَ صحابيّاً.

(١) سورة النساء، الآية: ٥٩.

النوعُ الثالث: الاستحسان.

الاستحسانُ قدْ يُطْلَقُ على ما يميلُ إليهِ الإنسانُ ويهواهُ من الصّوَر والمعاني، وإن كانَ مستقبحاً عندَ غيرِهِ. وهو في اللغةِ استفْعالٌ من الحسنِ. والخلافُ ليسَ قائماً على ذلكَ، لاتفاقِ الأمّةِ على امتناعِ حكم المُجْتَهِدِ في شَرْعِ اللّهِ تعالى بشهواتهِ وهواهُ من غيرِ دليلٍ شرعيٍّ.

وإنما الخلافُ فيما وراءَ ذلكَ.

وقد اختلفَ أصحابُ أبي حنيفةَ على تعريفهِ بحدّهِ:

فمنهُمْ مَنْ قالَ: إنّهُ عبارةٌ عن دليلٍ ينقدحُ في نَفْسِ المجتهِدِ لا يَقْدِرُ على إظهارِهِ، لعدمِ مساعدَةِ العبارةِ لهُ. ومنهُمْ مَنْ قالَ: إنّهُ قَطْعُ المسألةِ عن نظائرها لما هُوَ أَقْوَى. الخ..

والوجهُ في الكلامِ عليهِ أنّ ما يُتَرَدّدُ فيهِ بينَ أنْ يكونَ دليلاً محقّقاً أو وهْماً فاسداً، فلا خلافَ في امتناعِ التمسّكِ بهِ، وإن تحقّقَ أنّهُ دليلٌ منَ الأدلّةِ الشرعيّةِ، فلا نزاعَ في جوازِ التمسّكِ بهِ أيضاً، وإنما النزاعُ في تخصيصِهِ باسمِ الاستحسانِ عندَ العجزِ عنِ التعبيرِ عنهُ.

ومنهمْ مَنْ قالَ: إنّهُ عبارةٌ عنِ العدولِ عنْ موجبِ قياسٍ إلى قياسٍ أقوى منهُ، ويخرُجُ منَ الاستحسانِ عندهمْ بالعدولِ عنْ موجبِ القياسِ إلى النصِّ منَ الكتابِ أوِ السنّةِ أوِ العادةِ.

١ ـ أمّا الكتابُ فكما في قولِ القائلِ: مالي صَدَقَةٌ، فإنّ القياسَ لزومُ التصدّقِ بكلِّ مالهِ. وقد استُحْسِنَ تخصيصُ ذلكَ بمالِ الزّكاةِ، كما في قولهِ تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾[1].

٢ ـ وأمّا السنّةُ فكاستحسانهِمْ أن لا قضاءَ على مَنْ أَكَلَ ناسياً في نهار رمضانَ،

(١) سورة التوبة، الآية: ١٠٣.

والعدولُ عن حُكْمِ القياسِ إلى قولهِ عليهِ السلامُ لِمَنْ أكلَ ناسياً: «**الله أطْعَمَكَ وأسقاكَ**».

٣ ـ وأمّا العادةُ فكالعدولِ عنْ موجبِ الإجاراتِ في تَرْكِ تقديرِ الماءِ المُسْتَعْمَلِ في الحمّامِ وتقديرِ السكنى فيهِ ومقاديرِ الأجْرَةِ.

النوعُ الرابع: المصالح المرسلَة.

وهيَ المُعَبّرُ عنْها بالمناسباتِ المُرسَلَةِ. وقدِ اتفقَ الفقهاءُ على امتناعِ التمسّكِ بها وهو الحقّ، إلاّ ما نقلَ عنِ الإمام مالكٍ رضيَ الله عنهُ أنّه يقولُ بها، معَ إنكارِ أصحابهِ لذلكَ عنهُ.

وَإذا صحّ النّقْلُ عنهُ، فالمفروضُ أنّهُ لمْ يقُلْ بذلكَ في كلِّ مصلحَةٍ، بل فيما كانَ منَ المصالحِ الضروريّةِ الكليّةِ الحاصلَة قطعاً، لا فيما كان منَ المصالحِ غيرَ ضروريٍّ أو كليٍّ أو كانَ وقوعُهُ غيرَ قطعيّ. وذلكَ كما لو تَتَرّس الكفّارُ بجماعةٍ منَ المسلمينَ بحيثُ لوْ كَفَفْنَا عنهُمْ لغلبَ الكفّارُ على دارِ الإسلام، واستأصلُوا شَأفَةَ المسلمينَ، ولو رمَيْنا الترْسَ وقتلناهمْ لاندفَعَتِ المفسَدَةُ عنِ المسلمينَ كافّةً بالتأكيدِ، ولكنْ يلزَمُ منْ ذلكَ قَتْلُ مسلم لا جريمةَ لهُ. فالقتْلُ وإن كانَ مناسباً في هذهِ الصورةِ، والمصلحَةُ ضرورية كليّة قَطْعيّاً، ولكنْ لم يظهرْ منَ الشارعِ اعتبارُها، ولا إلغاؤها في صورةٍ منَ الصوَرِ.

ومثل قول رسولِ اللّهِ ﷺ: «**البيّنَةُ على المدّعي واليمينُ على مَنْ أنكر**»[1] يرونَ أنّهُ لوِ ادّعى أحدٌ على آخرَ مالاً وعجزَ عنِ الإثباتِ، وطَلَبَ تحْليفَ المدّعَى عليهِ اليمين، فإنهُمْ لا يُوجِبونَ تحليفَ المُدّعى عليهِ، إلاّ إذا كانَ بينَهُ وبينَ المدّعي علاقةٌ، حتى لا يَتَجَرّأ السفهاءُ على الفضلاءِ فيدفعوهمْ إلى المحاكمِ بدعاوى كاذبةٍ.

(١) صحيح مسلم باب الأقضية رقم ١٧١١.

القَواعِد الكليّة

هيَ الحكمُ الكليّ (المنطبقُ على جزئيّاته).

أمّا كونها حكماً فلأنها مستنبطة منْ خطابِ الشَّارعِ؛ فهيَ مدلولُ ذلكَ الخطابِ نفسِه. وأما كونُهُ كُلِّيّاً فلأنّهُ لم يُنْسبْ إلى لفظٍ من ألفاظِ العموم، حتى يُقَالَ عنِ القاعِدَةِ إنها حُكْمٌ عامّ كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[1] فإنّهُ مُنطبقٌ على جميعِ أنواع البيْعِ، فهو حكمٌ عامّ، أو كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾[2] ينطبقُ على كلّ ميتة فهو حكمٌ عامّ، بلِ القاعدةُ هي الحكم الكليّ الذي يكونُ قاعدةً كليّةً وهو نسبةُ حكمٍ إلى لفظٍ مِنَ الألفاظِ الكليّة ولذلك قيل عنه: كليّ.

وبناءً على ذلك يكونُ كلّ حكم داخل تحتَ مدلولِ هذا اللفظ جزئيّاً من جُزئيّات الحكم الكليّ لا فرداً من أفراده كقاعِدة «الوسيلة إلى الحرام حرَامٌ» وقاعدِة «ما لا يتمّ الواجبُ إلا به فهو واجبٌ» ففي هذه القواعد لم يُنْسَب الحكمُ الشرعيّ ـ وهو الحرمةُ ـ إلى لفظٍ عامٍّ مثل «الميتةُ حرامٌ» بل إلى قاعدة كلية.

ومثلهُ البيعُ مباحٌ وإنما نُسِبَ إلى لفظٍ كليٍّ.

والقواعدُ الكليّةُ تُسْتَنْبَطُ من النصّ الشرعيّ كاستنباط أيّ حكم شرعيّ سواءٌ

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٣.

بسواء، كان ذلك من دليل واحدٍ، أو من عِدّةِ أدلّة، إلا أنّ الدّليلَ فيها يتضمّنُ معنى بمثابةِ العِلّةِ، أو يتضمّنُ عِلّةً، وهذا هو الذي يجعلُهُ مُنْطَبِقاً على جميع جُزئيّاته كقاعدة «الوسيلةُ إلى الحرامِ حرامٌ».

فإذا لُوحِظَتْ أدلّتُها تبيّنَ أن الدليلَ يدلّ على الحكم ويدلّ على شيء آخرَ مُرَتّبٍ عليه أو ناتج عنه، فيظهرُ حينئذٍ أنهُ بمثابةِ العِلّةِ فقوله تعالى ـ مثلاً ـ ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖ﴾[1] فالفاء في «يسبوا» أفادَتْ أنّ سبّهم للّهِ ناشىءٌ عن سبّكم ما يعبدونَ من دونِ الله، فأفادَتْ هذا المعنى جُمْلَةُ «ما يسبب» مسبّةَ اللّهِ، وهي حرام. فكأنها كانت عِلّةً، فالنهيُ عن مسبّةِ الذين كَفَرُوا هو دليلُ الحكم، وقد دلّ إلى جانب دلالَتِهِ على الحكم، على شيء آخرَ مرتّبٍ عليه حين قال «فيسبوا الله» فاسْتُنْبِطَتْ من هذه الآيةِ قاعدةٌ «الوسيلةُ إلى الحرام حرام».

قاعدة الاستِصحاب

المرادُ بالاستصْحابِ استصحابُ الحالِ، وقد عرّفهُ علماءُ الأصولِ بأنّهُ عبارةٌ عن الحكم بثبوتِ أمرٍ في الزّمانِ الثّاني بناءً على ثبوتِهِ في الزّمان الأوّلِ أيْ هو ثبوتُ أمرٍ في الزمنِ الحاضرِ بناءً على ثبوتِهِ فيما مضى. فكلُّ أمر ثبتَ وجودُهُ ثم طرأَ الشكُّ في عدمِهِ فالأصلُ بقاؤهُ. فَمَنْ تزوّج فتاةً على أنّها بكرٌ ثم ادّعى بعدَ الدخول عليها أنّهُ وجدَها ثيّباً لم يصدقْ إلاّ ببيّنةٍ، لأن الأصلَ وجودُ البكارةِ لأنّها ثابتةٌ من حينِ نشأتِها، فوجودُها بكراً يستصحبُ ويحكمُ بأنها بكرٌ في الزمنِ الحاضرِ.

وهو في جميعِ الأمورِ استصحابُ الأصلِ، حتى يقومَ الدّليلُ على خلافه. والاستصحابُ ليس دليلاً شرْعيّاً، وإلا لاحتاجَ إثباتُهُ إلى حُجّةٍ قطعيّةٍ ولم تقمْ

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٠٨.

عليه حُجّةٌ قطعيّةٌ وإنما قاعدَةٌ شرعيّةٌ، أي حُكْمٌ شرعيٌّ فيكفي الدليلُ الظنيّ.

والدليلُ على أنّ الاستصحابَ قاعدةٌ شرعيّةٌ ثلاثةُ أُمورٍ:

١ ـ أنّ الرسولَ ﷺ قال: «**نحنُ نحكمُ بالظاهرِ**»، فإنّهُ وإن كان على صيغةِ الخبرِ، لكنّ المرادَ بهِ الأمرُ، فكأنّهُ قالَ: احكموا بالظاهرِ. والأمرُ بالظّاهرِ ما ثبتَ من حكمٍ في الزمنِ الماضي سواءٌ كانَ الوجودَ أو العدمَ، وسواءٌ كانَ الحلّ أو الحرمةَ، فإنّ هذا هو الظاهرُ منهُ وذلكَ مما لا خلافَ عليهِ.

فالحكْمُ يجبُ أنْ يكونَ بهذا الظاهرِ، فإذا ادّعِيَ خلاف الظاهرِ، فلا بدّ منْ دليلٍ يدلّ على هذا الادعاءِ، وإلا بقيَ ما كانَ عليهِ الشيءُ في الزمَنِ الماضي محلّ الحكمِ، أي يبقى ما عليهِ الظاهرُ محلّ الحكمِ بالحديثِ.

٢ ـ إنّ الإجماعَ منْعَقِدٌ على أنّ الإنسانَ، إنْ شكّ في وجودِ الطهارة ابتداء، لا تجوزُ لهُ الصلاةُ، ولو شكّ في بقائها جازَتْ. وهذا هو عينُ الاستصحابِ، إذ قد اسْتُصْحِبَ عدم الطهارة الثابتةِ في الابتداءِ قطعاً.

فقطعَتْ هذهِ الحالُ الشكّ بإيجادِها وعدمه، واستصحبَتْ حالةُ الطّهارَةِ الثابتُ وجودُها قطعاً، فقطعت هذه الحالةُ الشكّ بإزالتها وبقائها.

وهذا يعني استصحابَ الحالِ، فاستنبطَ من ذلكَ أنّ ما كانَ ثابتاً قطْعاً لأمْرٍ يحكمُ بثبوتهِ لهُ حتى يقومَ الدليلُ على خلافهِ، لأنّ الحكمَ الذي جرى الإجماعُ عليهِ يدلّ على ذلك.

٣ ـ إذا ما ثبتَ في الزمانِ الأوّلِ وجودُ أمرٍ أو عدمهِ، ولمْ يظهرْ زوالهُ لا قطْعاً ولا ظنّاً، فيلزمُ بالضرورةِ أن يحصُلَ الظنّ ببقائِه، كما كانَ والعملُ بالظنِّ واجِبٌ.

فما تحقّقَ وجودُهُ أو عدمُهُ في حالةٍ منَ الأحوالِ يستلزِمُ ظنّ بقائهِ. والظنّ حجّةٌ متّبَعَةٌ في الشرعيّاتِ إذ الأحكامُ الشرعيّةُ مبنيّةٌ على غَلَبَةِ الظنِّ، وهذه

القاعدةُ حكمٌ شرعيّ، فيكفي فيها غَلَبَةُ الظنِّ. وعليهِ فإنّ ما ثَبَتَ ولمْ يظهرْ زوالهُ ظُنّ بقاؤهُ.

قَاعِدة الضرَر

قاعدة الضرر تشملُ أمرين:

١ ـ **أحدهما**: أن يكونَ الشيءُ ضارّاً، ولم يرِدْ في خطابِ الشارعِ ما يدلّ على طلبِ فِعْلِهِ، أو طَلَبِ تَرْكِهِ أوِ التخييرِ فيهِ، فيكونُ كونهُ ضارّاً دليلاً على تحريمهِ، لأنّ الشارعَ حَرّمَ الضررَ، وقاعدتُهُ «الأصلُ في المضارّ التحريمُ».

٢ ـ **ثانيهما**: أنْ يكونَ الشارعُ قد أباحَ الشيءَ العامّ، ولكن وجدَ في أحدِ أفرادِ ذلك المباحِ ضرراً، فيكونُ كونُ ذلكَ الفرْدِ ضارّاً أو مؤدياً إلى ضررٍ دليلاً على تحريمِهِ، لأن الشارعَ حَرّمَ الفردَ من أفرادِ المباحِ، إذا كانَ ذلك الفردُ ضارّاً، أو مؤديّاً إلى ضرَرٍ، وقاعدته «كلّ فردٍ من أفراد المباحِ إذا كانَ ضارّاً أو مؤدّياً إلى ضررٍ حُرّمَ ذلكَ الفرْدُ وظلّ الأمرُ مباحاً».

أمّا بالنسبةِ للقاعدةِ الأولى فالدليلُ قولهُ عليهِ الصلاةُ والسلام: «**لا ضرَرَ ولا ضِرار في الإسلام**»(١) وقال: «**من ضارّ أضرّ الله بهِ ومن شاقّ شاقّ الله عليهِ**»(٢). وهذه الأحاديثُ دليلٌ على أنّ القاعدةَ: «الأصلُ في المضارِّ هيَ من القواعدِ الشرعيّةِ».

وأمّا بالنسبةِ للقاعدةِ الثانيةِ فإنّ دليلَها حديثٌ «**لا تشربوا من مائِها شيئاً ولا تتوضّأوا منهُ للصلاةِ، وما كانَ من عجينٍ عجنتموه فاعلفوهُ الإبلَ ولا تأكلوا منهُ شيئاً، ولا يخرُجَنّ أحَدٌ منكمْ الليلةَ إلاّ ومعهُ صاحبُهُ**». فوجودُ الضرَرِ في بئرِ ثمود حرّمَ ماءهُ فقط، ولكن كلّ الماءِ مباحٌ ووجودُ الضررِ في خروجِ الشخصِ منفرداً

(١) سنن ابن ماجة باب الأحكام ص١٧. الضرر: الأذى وهو ضد المنفعة، والضّرار: الظلمُ والاعتداء.
(٢) أحمد بن حنبل ج٣ ص٤٥٢.

في تلكِ الليلةِ، ومن ذلكَ المكانِ حرَّمَ خروجُهُ مُنْفَرِداً في الليلةِ نفسها. ولكن ظلّ خروجُ الشخصِ منفرداً مباحاً في بقيّةِ الأماكنِ.

وجودُ الضررِ، إذاً، لم يحرّمْ ما أباحَهُ الشّرْعُ، وإنما وجودُ الضررِ في ماءٍ معينٍ أو ليلةٍ معيّنَةٍ يحرّمُ ما حُرّمَ فقطْ، ولكنْ يظلّ الأمْرُ مباحاً بالنسبةِ للبقيّةِ سواءٌ كانَ فعلاً أو شيئاً.

هذا إذا كان الفرْدُ المباحُ مضرّاً. أمّا إذا كانَ يؤدي إلى ضرَرٍ فالدليلُ عليهِ ما روي أنّ رسولَ الله ﷺ أقامَ بتبوك بضعَ عشرةَ ليْلَةً لم يجاوزها ثمّ انصرفَ إلى المدينةِ، وكانَ في الطريقِ ما يخرُج من وشلٍ يروي الرّاكب والرّاكبين والثلاثةَ بوادٍ يقالُ لهُ: «وادي المشقق»، فقالَ رسولُ الله ﷺ: «**من سَبَقَنَا إلى ذلكَ الوادي فلا يَسْتَقِينّ منهُ شيئاً حتى نأتيهُ**»، فَسَبَقَهُ إليه نَفَرٌ منَ المنافقينَ فاستَقوا ما فيهِ، فلمّا أتاهُ رسولُ الله ﷺ وقفَ عليهِ، فلمْ يرَ فيهِ شيئاً، فقالَ: «**مَنْ سَبَقَنَا إلى الماءِ هذا؟**»، فقيلَ لهُ: يا رسولَ الله، فلان وفلان، فقالَ: «**أوَ لمْ أُفْهِمْهُمْ أنْ لا يستقوا منهُ شيئاً حتى آتيَهُ؟ ثم لعنهُمْ رسولُ الله ﷺ ودعا عليهم**». ففي هذا الحديث حرّمَ الرسولُ شُرْبَ ذلكَ الماءِ القليلِ، لأنّهُ يؤدّي إلى ظمإِ الجيشِ. فالاستقاءُ منَ الماءِ مباحٌ والاستقاءُ منْ ذلكَ الماءِ في ذلكَ الوادي ليسَ فيه ضررٌ. ولكنّ الاستقاءَ منهُ قَبْلَ حضورِ الرّسولِ وتقسيمهِ بينَ الجيشِ أدى إلى حرمانِ الجيش، أي إلى ضررٍ.

الاصطِلاح والتقديرُ والعُرف

الاصطلاحُ هو اتفاقُ جماعةٍ على إطلاقِ اسم معيّنٍ على شيءٍ معيّنٍ، ومن ذلكَ اللغاتُ والاصطلاحاتُ الخاصّةُ، كاصطلاحِ أَهْلِ النحوِ وأهلِ الطبيعيّاتِ أو اصطلاح قريةٍ أو قطرٍ أو ما شاكلَ ذلكَ.

التقدير: هو التقديراتُ التي يتواضَعُ الناسُ على اعتبارها كالأسعارِ والأجورِ ومقدارِ النفقاتِ والمهورِ وما شاكلَ ذلكَ.

العرف: العرفُ في اللغةِ بمعنى المعرفةِ، وبمعنى الشيءِ المعروفِ أي المألوف والمستحسنُ ومنهُ قولهُ تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾[1] أي بالجميلِ منَ الأفعالِ، ويطلقُ العرفُ ويرادُ بهِ العادَةُ المنتشرةُ بينَ جماعةٍ معيّنَةٍ. والعرفُ في الأعمالِ لا في الألفاظِ ولا في التقديراتِ للأشياءِ.

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٩٩.

التعادُل وَالترجيحُ

إذا تعارضتِ الأدلّةُ ولم يكن لبعضِها مزيةٌ على البعضِ الآخر فإنّ هذا يُقالُ له التعادل. وإن كان لبعض الأدلّة مزيةٌ على البعضِ الآخرِ يقالُ له الترجيح. والترجيحُ في اللّغة التمييلُ والتغليبُ، وفي اصطلاحِ الأصوليينَ تقويةُ أحدِ الدليلينِ عل الآخرِ ليُعْمَل به.

والترجيحُ يختصّ بالأدلّة الظنيّةِ، أي بخَبرِ الآحاد ولا يَقَعُ في القطعيّاتِ وقولهُ ﷺ الذي يدلّ على الترجيح: «**ألا أُخْبركمْ بخيرِ الشهودِ؟**» فقيلَ: نعمْ. فقال: «**أنْ يشهدَ الرجلُ قبْلَ أنْ يستشهدَ**»، فإنّهُ معارضٌ لقولهِ ﷺ: «**ثمّ يفشو الكذبُ حتى يشهدَ الرجلُ قبلَ أن يستشهدَ**»[1] فيُحملُ الأوّلُ على حقِّ اللّهِ تعالى، والثاني على حقِّ الإنسانِ.

الدليلُ النافي للحدِّ مُرَجّحٌ على الدليلِ المُثْبتِ له، فإذا وُجِدَ دليلان أحدهما ينفي الحدّ، والآخر يثبتُهُ بوضوح، يُرَجّحُ الدليلُ النافي. والدليل على ذلكَ ثلاثةُ أُمورٍ:

١ ـ قولهُ عليهِ الصلاةُ والسلامُ: «**ادرأُوا الحدودَ بالشبهاتِ**»[2].

٢ ـ إنّ الحدّ ضررٌ والرسولُ عليهِ السلامُ يقولُ: «**لا ضررَ ولا ضرار**»[3].

٣ ـ قولهُ ﷺ: «**لأن يُخْطىء في العفوِ خيرٌ منْ أنْ يُخْطىءَ في العقوبةِ**»[4].

---

(١) صحيح مسلم ج٥ ١/ ١٠.
(٢) سنن الترمذي باب الحدود رقم٣.
(٣) ابن ماجة باب الأحكام ص١٧.
(٤) سنن الترمذي باب الحدود رقم٣.

تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظِ مقاصِدِهَا في الخلق

وهذهِ المقاصدُ تنقسمُ إلى ثلاثةِ أقسامٍ:

١ ـ ضروريّة.

٢ ـ حاجية.

٣ ـ تحسينيّة.

فالأولى لا بدّ منها في قيامِ مصالحِ الدينِ الضروريّةِ، وإذا فُقِدَتْ لم تَستَقِمْ مصالحُ الدين والدنيا. ومجموعُ الضروريّاتِ ثمانية وهيَ:

حفظ الدين: حدُّ المرتدّ، والنفس: عقوبة قتلِ العمدِ، والنسل: حد الزنا، والمال: حد السرقة، والعقل: حد شاربِ الخمر، الكرامة الإنسانية: حدُّ القذفِ، والمحافظة على الدولة: حدُّ أهلِ البغي، والمحافظة على الأمن: حد قطّاعِ الطرقِ.

الحاجيات

الحاجيّاتُ ما يُفْتَقَرُ إليهِ في رفْعِ الضيقِ المؤدّي في الغالبِ إلى الحرَجِ والمشقّةِ اللاحقةِ بفوتِ المطلوبِ، وهيَ جاريةٌ في العباداتِ والعاداتِ والمعاملاتِ والجناياتِ.

والرّخَصُ المخفّفَةُ بالنسبةِ إلى لحوقِ المشقّةِ والمرضِ والسفر في العباداتِ وإباحةِ الصيدِ والتمتّعِ بالطيّباتِ مما هو حلالٌ في العاداتِ.

والقراض والمساقاةُ والسّلمُ في المعاملات.

والحكمُ بالقسامةِ وضرب الديةِ على العاقلةِ في الجناياتِ.

التحسِينات

ومعناها الأَخْذُ بما يليقُ منْ محاسنِ العاداتِ، وتجنّبُ الأحوالِ المدنّسَةِ التي تأنَفُها العقولُ الرّاجِحَةُ، ويجمعُ ذلكَ قسْمُ مكارم الأخلاقِ، وهي جاريةٌ في العبادات والعاداتِ والمعاملاتِ والجناياتِ. ففي العباداتِ، كإزالةِ النجاسةِ، والطهاراتِ كلّها، وستْرِ العَوْرَةِ، والتقرّبِ بالنوافلِ والخيراتِ من الصدقاتِ والقرباتِ، وفي العاداتِ، كآدابِ الأكْلِ والشرْبِ ومجانَبَةِ المآكِلِ النجِسَةِ والمُسْتَخْبَثَاتِ والإسرافِ والإقتارِ، وفي المعامَلاتِ، كالمنْعِ في بيْعِ النجاساتِ وفضلِ الماء والكلإِ.

وفي الجناياتِ، كمنْعِ قَتْلِ النساءِ والصبيانِ والرهبانِ في الجهادِ.

إن الشريعة لا تدلّ على المصالحِ، وإنما كانت المصالح غايةً قصدها الشارعُ من تشريعِ الشريعَةِ ككلّ. أمّا بالنّسبةِ لكلِّ حكمٍ بعينهِ فقد يحقّق وقد لا يحقّق، وقد يتحقّقُ من التمسّك به وحده ضررٌ للمسلمِ يُشاهدُ عياناً. فمثلاً في مجتمعٍ رأسماليٍ كالمجتمع في البلادِ الإسلاميّةِ في هذه الأيّام يُشاهدُ أنّ الرّبا وهو حرامٌ بالنصّ القطعيّ صار جزءاً من حياةِ البلاد الاقتصاديّةِ، والماليّة والتّجارية. فأيُّ تاجرٍ أو صانعٍ لا يتعاملُ بالربا في معاملاتهِ يصيبُهُ ضررٌ اقتصاديٌّ في تجارتِهِ وفي جميعِ معاملاتِهِ فيتحمّلُ في سبيل تمسّكهِ بدينهِ خسائرَ فادحةً ويكون كالقابضِ على الجمر، فأين المصلحةُ في هذهِ الحالةِ وهو حكمٌ شرعيٌّ، مع أنه لا خلاف في أنَّ نتيجةَ الشّريعةِ هي جَلبُ المصالحِ ودَرْءُ المفاسدِ، ولكنَّ هذا لا يعني أنّه نتيجةُ كلِّ حكمٍ من أحكامِها.

وفرقٌ بينَ كوْنِ الشريعةِ دالّةً على المصالحِ، وبينَ كونِ المصالح غاية من تشريع الشريعةِ.

والشريعةُ تدلّ على أفكارٍ وأحكامٍ، بغضِّ النظرِ عنْ كونها لمصالحِ العبادِ أمْ لا.

فالشريعةُ دلّتْ مثلاً على أنّ البَيْعَ حلالٌ، والرّبا حرامٌ، والجهاد فرضٌ وصدقَ التطوعِ مندوبٌ، وإضاعةَ المال مكروهٌ، وما شاكلَ ذلكَ. ولمْ تدلّ على أنّ عَقْدَ المعاهداتِ مصلَحَةٌ وأنّ الكذبَ مَفْسَدَةٌ أو ما شاكلَ ذلكَ.

إنّها تدلّ على الحكْم ولا تدلّ على المصلَحَةِ أو عدمِها، ولا يجوزُ جَعلُ المصلحةِ أو المَفْسَدَةِ محلّ اعتبارٍ في دلالةِ التشريعِ على الحكمِ.

اخفاق القيادتين الفكريتين
في حل مشاكل العالم
بالرغم مما يبدو من مظاهر تقدم القيادتين الفكريتين
الرأسمالية والشيوعية
وبالرغم مما لديهما من القوى المادية المسخرة لهما
في البر والبحر والجو
يمكننا أن نجزم بانهما مخفقتان في حل مشاكل
العالم وتحقيق الطمأنينة للناس ،
وذلك بسبب نظرتيهما الى الكون والانسان والحياة .
تلك النظرة المادية التي لم تقم على العقل والتي
تخالف فطرة الانسان
بعكس القيادة الفكرية الاسلامية
التي كانت نظرتها الى الكون والانسان والحياة
قائمة على العقل ، ومتفقة مع فطرة الانسان ،
وكانت بذلك المبدأ الوحيد
الذي يملك بين جميع المبادئ فكرة كلية صحيحة عن الوجود كله.
وهو المبدأ الاسلامي
وقد انبثقت عن عقيدة الاسلام
انظمته التي لم ينهض العالم الاسلامي إلا على أساسها ،
ولن يحصل استقرار في العالم الا بها .
فهذه الانظمة
ليست رأسمالية ولا ديمقراطية ولا اشتراكية ولا شيوعية ،
وانما هي
انظمة اسلامية عالمية
جاءت
لسعادة العالم كله

لا امبراطور ولا ملك ولا رئيس جمهورية في الإسلام
بل للمسلمين خليفة واحد
يُبايَعُ على كتابِ اللهِ وسُنّةِ رسولِه

ولا وِراثة تشبهُ وِراثة الملك
ولا تحديد زمنٍ له كرئيس الجمهورية
بل يبقى حاكمًا ما دام مُنفِّذًا لحُكم اللهِ عزّ وجلّ

وعلى العالَمِ الإسلاميّ
ان يكون تحت حُكم خليفةٍ واحدٍ في دولةٍ واحدة
لقوله تعالى " واعتصموا بحبل الله جميعًا ولا تفرّقوا "
وقولِه " ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم "

وهذه لمحة موجزة عن نظام الحُكم في الإسلام
كما طُبِّقَ في عصر الرسول وخلفائه الراشدين

الحَاكِمُ

من أهمّ الأبحاثِ المتعلّقةِ بالحكمِ وأولاها وألزمِها بياناً معرفةُ مَنِ الذي يرجعُ له إصدارُ الحكمِ، أي مَنْ هو الحاكمُ لأنّ على معرفتِهِ يتوقفُ معرفةُ الحكمِ ونوعِهِ. وليس المرادُ بالحاكمِ هنا صاحبَ السّلطانِ. بل المرادُ بالحاكمِ مَنْ يملكُ إصدارَ الحكمِ على الأفعالِ والأشياءِ. لأنّ ما في الوجودِ من المحسوساتِ لا يخرجُ عن كونهِ أفعالاً للإنسانِ أو أشياءَ ليست من صُنعِ الإنسانِ، ولمّا كانَ الإنسانُ بوصفِهِ يحيا في هذا الكونِ هو موضع البحثِ، وكان إصدارُ الحكمِ متعلقاً به ومن أجله. فإنه لا بدَّ من الحكمِ على أفعالِ الإنسانِ وعلى الأشياءِ المتعلّقةِ بها، فمن هو الذي له وحدَهُ أنْ يُصدرَ الحكمَ على ذلك؟ هلْ هوَ اللّهُ أم الإنسانُ نفسُهُ؟ وبِعبارَةٍ أخرى هل هو الشّرعُ أم العقلُ؟ لأنّ الذي يعرّفنا أنّ هذا هو حكمُ الله هو الشّرعُ، والذي يجعلُ الإنسانَ يحكمُ هو العقلُ، فمن الّذي يحكمُ إذاً؟

أمّا موضوعُ إصدارِ الحكمِ على الأفعالِ والأشياءِ فهو الحسنُ والقبحُ لأنّ المقصودَ من إصدارِ الحكمِ هو تعيينُ موقفِ الإنسانِ تجاه الفعلِ هلْ يفعلُهُ أم يتركُهُ أم يُخيّرُ بينَ تركِهِ وفعلِهِ؟ وتعيينُ موقفِهِ تجاهَ الأشياءِ المتعلقةِ بها أفعالُهُ هل يأخذُها أم يتركُها أم يُخيّرُ بينَ الأخذِ والتركِ؟ وكلُّ هذا متوقف على نظرتهِ للشيءِ هل هو حسنٌ أم قبيحٌ أم ليس بالحسنِ ولا بالقبيحِ؟ ولهذا كان موضوعُ الحكمِ

المطلوبِ هو الحسنُ والقبحُ، فهل الحكمُ بالحسنِ والقبحِ هو للعقلِ أم للشّرع؟ إذْ لا ثالثَ لهما في إصدارِ هذا الحكمِ.

والجوابُ على ذلك هو أنَّ الحكمَ على الأفعالِ والأشياءِ إمّا أن يكونَ من ناحيةِ واقعِها ما هو؟ وإمّا من ناحيةِ ملاءمتِها لطبعِ الإنسانِ وميولهِ الفطريةِ ومنافرتِها لها، وإمّا من ناحيةِ المدحِ على فعلِها والذمِّ على تركِها أي من ناحيةِ الثّوابِ والعقابِ. فيكونُ حكمُ الإنسانِ على الأشياءِ يتمثّلُ بثلاثِ جهاتٍ:

١ ـ مِنْ حيثُ واقعُها ما هو؟

٢ ـ مِنْ حيثُ ملاءمتُها لطبعِ الإنسانِ ومنافرتُها له.

٣ ـ مِنْ حيثُ الثّوابُ والعقابُ أو المدحُ والذمُّ.

فأمّا الحكمُ على الأشياءِ من ناحيةِ واقعِها ومن جهةِ ملاءمتِها للطّبعِ ومنافرتِها له. فلا شكَّ أنَّ ذلكَ كلّهُ إنّما هو للإنسانِ نفسهِ أَيْ هو للعقلِ لا للشّرعِ، فالعقلُ هو الّذي يحكمُ على الأفعالِ والأشياءِ في هاتينِ الناحيتينِ ولا يحكمُ الشّرعُ في أيٍّ منهما، إذ لا دخلَ للشّرعِ فيهما. وذلكَ مثل: العلمُ حسنٌ والجهلُ قبيحٌ، فإنّ واقعهما ظاهرٌ منه الكمال والنّقصُ، ومثل: إنقاذُ الغريقِ حسنٌ وتركُهُ يهلكُ قبيحٌ، فإن الطّبعَ يميلُ لإسعافِ المشرفِ على الهلاكِ، فهذا وما شاكلَهُ يعودُ إلى طبعِ الإنسانِ وفطرتِهِ وهو يشعرُ به ويدركُهُ، ولذلكَ كان إصدارُ الحكمِ على الأفعالِ والأشياء من هاتين الجهتينِ هو للإنسانِ. فالحاكمُ فيهما هو الإنسانُ. أما الحكمُ على الأفعالِ والأشياءِ من ناحيةِ المدحِ أو الذمِّ في الدنيا، والثوابِ والعقابِ عليها في الآخرة فلا شك أنّهُ لله وحدَهُ وليس للإنسان، أي هو للشّرعِ، وليس للعقلِ، وذلك كحُسْنِ الإيمانِ وقبحِ الكفرِ وحسنِ الطّاعةِ وقبحِ المعصيةِ وهكذا، والعقلُ هو إحساسٌ وواقعٌ ومعلوماتٌ سابقةٌ ودماغٌ. فالإحساسُ جزءٌ جوهريٌّ من مقوّماتِ العقلِ فإذا لم يحسّ الإنسانُ بالشّيءِ لا يمكنُ لعقلهِ أن يُصدرَ حكماً عليهِ لأنّ العقلَ مقيّدٌ حكمُهُ على الأشياء بكونِها محسوسةً ويستحيلُ عليه إصدارُ حكمٍ على غيرِ المحسوساتِ، وكونُ الظّلمِ مما

يُمدحُ أو يُذمُّ ليس مما يحسُّهُ الإنسانُ لأنه ليس شيئاً يُحَسُّ، فلا يمكنُ أن يُعقلَ، أي لا يمكنُ للعقلِ إصدارُ حكم عليه، وهو أي مدح الظلم أو ذمّهُ وإن كان يشعرُ الإنسانُ بفطرتهِ بالنّفرةِ منه أو المَيلِ له ولكنّ الشعورَ وحده لا ينفعُ في إصدارِ العقلِ حكمَهُ على الشيء بل لا بدَّ من الحسِّ. وذلك لا يمكنُ للعقلِ أن يُصدرَ حكمَهُ على الفعلِ أو على الشّيءِ بالحسنِ أو القبحِ، ومن هنا لا يجوزُ للعقلِ أن يُصدرَ حكمَهُ على الأفعالِ أو الأشياءِ بالمدحِ أو الذَّم لأنّهُ لا يتأتّى له إصدارُ هذا الحكم ويستحيلُ عليه ذلك. ولا يجوزُ أن يُجعلَ إصدارُ الحكم بالمدحِ والذّم لميولِ الإنسانِ الفطريّةِ لأن هذه الميولَ تُصدرُ الحكمَ بالمدحِ على ما يوافقُها وبالذّم على ما يخالفُها. وقد يكونُ ما يوافقُ ميولها أي أهواءها مما يُذمُّ كالزنى واللواطِ والاسترقاقِ وقد يكونُ ما يخالفُها مما يُمْدَحُ كقتالِ الأعداءِ والصّبرِ على المكارهِ وقولِ الحقِّ في حالاتِ تحقّقِ الأذى البليغِ.

ولذلك كان جعلُ الحكمِ للميولِ والأهواءِ خطأً محضاً، لأنّه يجعلُ الحكمَ خاطئاً مخالِفاً للواقعِ، علاوةً على أنّه يكونُ الحكمُ بالمدحِ والذمِّ حسبَ الهوى والشهواتِ ولهذا لا يجوزُ أن يُجعلَ للإنسانِ إصدارُ الحكمِ بالمدحِ والذمِّ، فيكون الذي يُصدرُ حكمَهُ بالمدح والذمِّ هو الله سبحانَهُ وتعالى وليس الإنسانَ، وهو الشّرعُ وليس العقل. وأيضاً فإنّه لو تُرِكَ للإنسانِ أن يحكمَ على الأفعالِ والأشياءِ بالمدحِ والذمِّ لاختلف الحكمُ باختلافِ الأشخاصِ والأزمانِ، وليس في مقدورِ الإنسانِ أن يحكمَ عليها حكماً ثابتاً، والمشاهَدُ المحسوسُ أنَّ الإنسانَ يحكمُ على أشياءَ أنها حسنةٌ اليومَ ثمّ يحكمُ العكسَ غداً. ويكونُ قد حكمَ على أشياءَ أنها قبيحةٌ ثمَّ يعودُ فيحكمُ عليها نفسِها أنّها حسنةٌ، وبذلك يختلفُ الحكمُ على الشّيءِ الواحدِ ولا يكونَ حكماً ثابتاً فيحصلُ الخطأ في الحكمِ، ولذلك لا يجوزُ أن يُجعلَ للعقلِ ولا للإنسانِ الحكمُ بالمدحِ والذّمِّ. وعليه فلا بدَّ أن يكونَ الحاكمُ على أفعالِ العبادِ وعلى الأشياءِ المتعلّقةِ بها من حيثُ المدحُ والذمُّ هو اللّهَ سبحانَهُ وتعالى وليس الإنسانَ، أي يكونُ الشّرعُ وليس العقل، هذا من حيثُ الدّليلُ العقليّ على الحسنِ والقبحِ. أما من حيثُ الدّليلُ الشّرعي فإنّ الشّرعَ التزمَ

التحسينَ والتقبيحَ لأمرهِ باتّباعِ الرسول ﷺ وذمِّ الهوى، ولذلك كان من المقطوعِ به شرعاً أن الحسنَ ما حسنّه الشّرعُ والقبيحَ ما قبّحهُ الشّرعُ من حيثُ الذمُّ والمدحُ، والحكمُ على الأفعالِ والأشياءِ بالمدحِ والذمِّ هو لتعيينِ موقفِ الإنسانِ منها. فهو بالنّسبةِ للأشياءِ يبيّنُ هل يجوزُ له أخذُها أو يحرمُ عليهِ، ولا يتصوّرُ غير ذلك من حيثُ الواقعُ. وبالنّسبةِ لأفعالِ الإنسانِ هل يُطلبُ منه أن يقومَ بها أو يطلبُ منه أن يتركَهَا أو يخيّرُ بينَ الفعلِ والتركِ. ولما كان هذا الحكمُ من هذه الجهةِ لا يكونُ إلا للشّرعِ لذلك يجبُ أن تكونَ أحكامُ أفعالِ الإنسانِ وأحكامُ الأشياءِ المتعلقةِ بها راجعةً للشّرعِ لا للعقلِ.

الشريعةُ الإسلاميّةُ

لا تقعُ واقعةٌ ولا تطرأُ مشكلةٌ ولا تحدثُ حادثةٌ إلاّ ولها حكمٌ. فقد أحاطتِ الشّريعةُ الإسلاميّةُ بجميعِ أفعالِ الإنسانِ إحاطةً تامّةً شاملةً، فلم يقعْ شيءٌ في الماضي، ولا يعترضُ شيءٌ في الحاضرِ، ولا يحدثُ شيءٌ في المستقبلِ إلاّ وله حكمٌ في الشّريعةِ الإسلاميّةِ. قالَ الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[1] وقال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[2] فالشريعةُ لم تهملْ شيئاً من أفعالِ العبادِ مهما كان، فهي إمّا أن تُنَصِّبَ دليلاً له بنصٍّ من القرآنِ والحديثِ. وإمّا أن تضع أمارةً في القرآن والحديثِ تنبّه المكلّفَ على مقصدِها فيه وعلى الباعثِ على تشريعه لأجلِ أن ينطبقَ على كلِّ ما فيه تلك الأمارةُ أو هذا الباعثُ: ولا يمكنُ شرعاً أن يوجدَ فعلٌ للعبدِ ليس له دليلٌ أو أمارةٌ تدلّ على حكمِهِ لعموم قولِهِ «تبياناً لكلِّ شيءٍ» وللنصِّ الصّريحِ بأنّ الله قد أكملَ هذا الدّينَ فإذا زعمَ أحدٌ أنّ بعضَ الوقائعِ خاليةٌ من الحكمِ الشّرعي فإنّه يعني أن هناك شيئاً لم يبيّنهُ الكتابُ وأنَّ هذه الشريعةَ لم يكملها اللهُ تعالى بدليلِ وجودِ فعلٍ لم يذكرْ حكمهُ فهي شريعةٌ ناقصةٌ. هذا الزعمُ معارضٌ لنصِّ القرآنِ، ولذلك يكونُ زعماً باطلاً حتى

(١) سورة النحل، الآية: ٨٩.
(٢) سورة المائدة، الآية: ٣.

لو وُجدتْ أحاديثُ عن الرّسولِ ﷺ تتضمّنُ هذا المعنى أي وجودَ بعضِ أفعالِ العبادِ لم تأتِ الشّريعةُ بحكم له فإنّ مثلَ هذه الأحاديثِ تُردُّ درايةً لمعارضتِها لنصِّ القرآنِ القطعيِّ الثبوتِ والدلالةِ لأنّ آيةَ «تبياناً لكلِّ شيءٍ» وآية ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ قطعيّةُ الثبوتِ. قطعيّةُ الدلالةِ، فأيّ خبرِ آحادٍ يعارضُها يُردُّ درايةً، ولهذا لا يحقُّ لمسلمٍ بعد التفقّهِ في هاتينِ الآيتينِ القطعيّتينِ أن يقولَ بوجودِ واقعةٍ واحدة من أفعالِ الإنسانِ لم يبيّن الشّرعُ لها محلَّ حكمٍ ولا بوجهٍ من الوجوه.

الخِلافةُ

الخلافةُ هي رئاسةٌ عامّةٌ للمسلمينَ جميعاً في الدنيا لإقامةِ أحكامِ الشريعةِ الإسلاميّةِ وحملِ الدّعوةِ الإسلاميّةِ إلى العالمِ، وهي عينُها الإمامةُ، فالإمامةُ والخلافةُ بمعنًى واحد وإقامةُ خليفةٍ فرضٌ على المسلمينَ كافّةً في جميعِ أقطارِ العالمِ والقيامُ به كالقيامِ بأيِّ فرضٍ من الفروضِ التي فرضها اللّهُ على المسلمينَ، والتّقصيرُ في القيامِ به معصيةٌ من أكبرِ المعاصي يعذّبُ الله عليها أشدَّ العذابِ.

والدّليلُ على وجوبِ إقامةِ الخليفةِ على المسلمينَ كافةً، السّنّةُ والإجماعُ، أما السنّةُ فقد رُوِيَ عن رسولِ الله ﷺ أنّه قالَ «**من ماتَ وليس في عنقهِ بيعةٌ ماتَ ميتةً جاهليّةً**»(١) وعن ابن عباسٍ عن رسولِ الله ﷺ قالَ: «**من كَرِهَ من أميرٍ شيئاً فليصبر عليهِ فإنّه ليس أحدٌ من الناسِ خرجَ من السلطانِ شبراً فماتَ عليهِ إلا ماتَ ميتةً جاهليّةً**»(٢) وأمّا إجماعُ الصحابةِ فإنّهم أجمعوا على لزوم إقامةِ خليفةٍ لرسول الله ﷺ. بعد موتهِ وأجمعوا على إقامة خليفةٍ لأبي بكرٍ ثم لعمرَ ثم لعثمانَ ثم لعليٍّ بعد وفاةِ كلٍّ منهم. فالصّحابةُ كلُّهم أجمعوا طوالَ حياتِهم على وجوبِ نصبِ الخليفةِ ومع اختلافِهم على الشّخصِ الذي يُنتخَبُ خليفةً فإنّهم لم يختلفوا مطلقاً على إقامةِ خليفةٍ. على أنّ إقامةَ وتنفيذَ أحكامِ الشّريعةِ الإسلاميّةِ

(١) كنز العمال، رقم ١٤٨٦٣.
(٢) صحيح مسلم، ج٥ رقم ١٨٥١.

في جميعِ شؤونِ الحياةِ الدنيا والأخرى فرضٌ على المسلمينَ بالدّليلِ القطعيِّ الثبوتِ، القطعيِّ الدلالةِ، ولا يمكنُ أن يتمَّ ذلك إلا بحاكمٍ ذي سلطانٍ أي بخليفةٍ للمسلمين.

الخليفة الزمانيّ

الخليفةُ هو الذي ينوبُ عنِ الأمّةِ في السّلطانِ، وفي تنفيذِ الشرْعِ، والطريقةُ التي يُنَصّبُ فيها الخليفةُ يجبُ أنْ تمرّ في ثلاثِ مراحلَ:

١ ـ يحصرُ الأعضاءُ المسلمونَ في مجلسِ الشورى المرشحينَ لهذا المنصبِ، ثمّ تُعْلَنُ أسماؤهمْ، ويُطْلَب منَ الأمّةِ انتخابُ واحدٍ منهُمْ.

٢ ـ تُعْلَنُ نتيجةُ الانتخابِ لمنْ نالَ أكثرَ الأصواتِ.

٣ ـ يبادرُ المسلمونَ جميعاً لمبايَعَةِ مَنْ نالَ أكثريّةَ الأصواتِ، ويُصبِحُ خليفةً ويُقْسِمُ على العملِ بكتابِ الله وسنّةِ رسولهِ، ولا يجوزُ أنْ تبقى الأمّةُ ثلاثةَ أيّامٍ بدونِ انتخابِ خليفةٍ.

نِظام الحكم في الإسْلام

يقومُ نظامُ الحكمِ في الإسلامِ على أربعِ قواعدَ:

١ ـ السيادةُ للشرْعِ.

٢ ـ السلطانُ للأمّةِ.

٣ ـ نصْبُ خليفةٍ واحدٍ «فرض على المسلمين».

٤ ـ للخليفةِ وحدَهُ حقّ تبنّي الأحكامِ الشرعيّةِ.

ويكونُ الحكمُ مركزيّاً والإدارة لا مركزيّةً.

كما أنّ جهازَ الدّولةِ يقومُ على سَبْعَةِ أركانٍ:

١ ـ الخليفةُ.

٢ ـ المعاونونَ.

٣ ـ الوُلاةُ.

٤ ـ القضاةُ.

٥ ـ الجيشُ.

٦ ـ الجهازُ الإداريّ.

٧ ـ مجلسُ الشورى.

مجلِسُ الشورَى

مجلس الشورى: يتكوّنُ ممّنْ يمثّلُونَ النّاسَ في الرّأي، ليكونوا مستشاري الخليفةِ، والعضو في مجلسِ الشورى يُنْتَخَبُ انتخاباً، ولا يجوزُ أنْ يعيّنَ تعييناً.

ويحقّ لكلِّ من يحملُ التابعيّةَ، إذا كان بالغاً عاقلاً أن يكونَ عضواً في مجلسِ الشورى، وفي انتخابِ أعضائهِ، سواءٌ كان مسلماً أو غيرَ مسلمٍ، رجلاً أم امرأة.

صلاحيّاتُ مجلسِ الشّورى تتلخّصُ بأربعةِ أمورٍ:

أولاً: أن يكونَ رأيُه ملزماً في السياسة الداخليّة كالتعليم والصحّةِ والاقتصادِ والحكم ونحوها، ولا يكون رأيُه ملزماً في السياسةِ الخارجيّةِ والماليةِ والجيش. كما يحَقُّ له مناقشةُ الأعمالِ التي تحصلُ في الدّولةِ والمحاسبةُ عليها جميعها، ورأيُه مُلزِمٌ إن لم يخالفِ الشّرعَ.

ثانياً: لمجلسِ الشورى حقُّ إظهارِ عدمِ الرضى من الولاةِ أو المعاونينَ ويكون رأيُه ملزماً، وعلى الخليفة عزلُهم في الحال.

ثالثاً: لمجلسِ الشّورى الحقُّ في مناقشةِ الأحكام المستجدّةِ التي يريدُ الخليفةُ أن يتبنّاها، ولكن رأيَهُ في هذه الحالةِ غيرُ ملزمٍ.

رابعاً: لمجلسِ الشّورى حقُّ حصرِ المرشحينَ للخلافةِ، ورأيُهُ في ذلك مُلزِمٌ.

صَلاحياتُ الخليفة

هو الذي يجعلُ الأحكامَ الشرعيّةَ نافذةً بعدَ تَبَنّيها، وهو المسؤولُ عن سياسةِ الدولةِ، ويتولى قيادةَ الجيشِ، وعَقْدَ المعاهداتِ وتعيينَ السّفراءِ والمعاونينَ والولاة وعزلَهُمْ، وهمْ جميعاً مسؤولونَ أمامَهُ، كما أنهمْ مسؤولونَ أمامَ مجلسِ الشورى.

وهو الذي يُعيّنُ ويعزلُ قاضي القضاةِ ومديري الدوائرِ وقوّادَ الجيشِ وأُمراءَ ألويتهِ، وهمْ جميعاً مسؤولونَ أمَامَهُ، وليسوا مسؤولينَ أمامَ مجلسِ الشورى.

وهو الذي يتولى وضْعَ ميزانيةِ الدولةِ «وترتيبها»، وجعْلها نافذَةً، دونَ رجوعٍ إلى مجلسِ الشورى.

وليسَ للخلافةِ مُدّةٌ محدودةٌ، فما دامَ الخليفةُ محافظاً على الشرْعِ مُنفّذاً لأحكامهِ يبقى، وإنْ خالفَ الشّرْعَ أو عجزَ عنِ القيامِ بشؤونِ الدولةِ وجبَ عزلُهُ حالاً، ويُصبحُ المسلمونَ في حلٍّ منْ بَيْعَتِهِ. ومحكَمةُ المظالمِ هيَ التي تقرّرُ ذلكَ.

المُعاونونَ «الهيئة التنفيذية»

يُعيّنُ الخليفةُ معاونينَ لهُ ليَتَحَمّلُوا مسؤوليّةَ الحكْمِ، وهم الهيْئَةُ التنفيذيّةُ، ويُشتَرَطُ فيهمْ أنْ يكونوا رجالاً بالغينَ عاقلينَ مسلمين عَدولاً. ولا يُخصّصُ كلّ معاونٍ بدائرةٍ منَ الدوائرِ، وبقسم خاص من الأعمالِ، ولا يُباشرونَ الأمورَ الإداريةَ، ويكونُ إشرافها بمجموعها على الجهازِ الإداريّ.

الجِهَاز الإدارِيّ

الإدارة تكون لا مركزية ويُعيّنُ لكلّ مصلحةٍ من مصالح الدولةِ مديرٌ يتولى إدارتَها، ويكونُ مسؤولاً عنها مباشرةً. ولهؤلاءِ المدراءِ صلاحيّةُ تعيين موظفي دوائرهمْ ونَقْلِهم وتأديبهم وعزلِهم، ضمن الأنظمةِ الإداريّةِ؛ وهؤلاءِ الموظفونَ مسؤولونَ أمامَ مديرِ دائرتِهِمْ.

ولكلِّ مَنْ يحمِلُ التابعيّةَ وتتوفّرُ فيهِ الكفايةُ، رجلاً كانَ أوِ امرأةً، مسلماً أو غيرَ مسلمٍ، أنْ يُعَيّنَ بوظيفةِ مديرٍ للإدارَةِ في الجهازِ الإداريّ، وأنْ يكونَ موظفاً فيهِ.

كما أنّ سياسةَ الجهازِ الإداريّ يجبُ أنْ تقوم على البساطةِ في النظام والإسراعِ في إنجازِ الأعمالِ والكفايةِ فيمنْ يتولّون الإدارةَ.

الوُلاة

تُقَسّمُ البلادُ التي تحكمُها الدولةُ إلى وحداتٍ، وتسمّى كلّ وَحْدَةٍ ولايةً، والولايةُ تُقَسّمُ إلى وحداتٍ تُسمّى كلّ وحدةٍ منها عمالة، ويسمّى كلّ مَنْ يتولى الولايةَ والياً، ومَنْ يتولى العمالَةَ عامِلاً.

صلاحيّة الوالي

للوالي صلاحيّة الحكْم والإشرافِ على أعمالِ الدوائرِ في ولايتهِ نيابةً عنِ الخليفةِ، ما عدا الماليّةَ والقضاءَ والجيشَ، ولهُ حقّ إصدارِ الأوامر للشرطةِ لتنفيذِها. ويكونُ في كلِّ ولايةٍ مجلسٌ مُنْتَخَبٌ منْ أهلِها يرأسُهُ الوالي، وتكونُ لهذا المجلسِ صلاحيّةُ المشاركةِ في الرّأي وفي الشؤونِ الإداريّةِ لا في شؤونِ الحكْمِ.

كما أنّهُ يُشْتَرَطُ فيمنْ يُعيّنُ والياً أنْ يكونَ رجلاً مُسلِماً بالغاً عاقِلاً عَدْلاً.

القُضَاة

يُعيّنُ الخليفةُ قاضياً للقضاةِ منَ الرجالِ المسلمينَ العدولِ منْ أهْلِ الفِقْهِ، ولقاضي القضاةِ صلاحيّةُ تعيين القُضاةِ وتأديبِهِمْ وعزْلِهِمْ.

أمّا باقي موظّفي المحاكمِ فمرْتبطونَ بمديرِ الدائرَةِ التي تتولى إدارةَ شؤونِ المحاكم.

والقُضاةُ ثلاثةُ أقسامٍ:

قسمٌ للفصلِ في الخُصوماتِ بينَ النّاسِ في المعاملاتِ والعقوباتِ منَ المسلمينَ العدولِ الفقهاءِ.

وقسمٌ للفصْلِ في مخالفاتِ الأمورِ التي تضرّ حقّ الجماعةِ وتحتاجُ إلى سرعةِ الفَصْلِ والتنفيذِ العاجلِ بشرْطِ أنْ يكون عَدْلاً منْ أهْلِ الفِقْهِ؛ يسمَّى «المحتسب».

والقسم الثالث لِرَفْعِ النزاعِ الواقعِ بينَ الناسِ والدولةِ أو أحدِ موظفيها، وللفصل في معنى نص منْ نصوصِ التشريعِ، وفي شرعيّةِ موادِّ الدستورِ ودستوريّةِ القوانين وشرعيّتِها. ويُشْتَرَطُ أنْ يكونَ منَ الرجال المسلمينَ العدولِ ومنَ أهلِ الفِقْهِ والاجتهادِ، ويُسمّونَ قضاةَ المظالم.

ولا يحقّ للخليفةِ، ولا لقاضي القُضاةِ، عَزْلُ أيّ قاضٍ منْ قُضاةِ محكمةِ المظالم، وعزلهُ منْ صلاحيّةِ محكمةِ المظالم نَفْسِها تقررهُ حسبَ الشرعِ بحكمِ شرعيٍّ.

الجَيش

الجهادُ فرْضٌ على المسلمينَ، والتجنيدُ، للتدريبِ عليهِ، إجْباريّ.

الجيش قسمان

قسمٌ احتياطيّ: ويمثلهُ جميعُ القادرينَ على حمل السلاحِ.

وقسمٌ دائمٌ في الجنديّة، تُخصّص لهُمْ رواتبُ، كالموظفينَ، من ميزانيّةِ الدولةِ. والقوّةُ المسلّحةُ قوّةٌ واحدةٌ هيَ الجيشُ، وتختار منها فرقٌ خاصّةٌ وتُنَظّمُ تنظيماً خاصّاً، هي الشرطَةُ.

صلاحية الشرطَة

يُعْهَدُ للشرطَةِ حفظُ النظامِ والإشرافُ على الأمْن الداخليّ، والقيامُ بجميع النواحي التنفيذيّةِ.

* * *

كان الرسولُ ﷺ يُرْسِلُ الولاةَ من أمثل من دخلوا في الإسلام، وكان يأمرهم بتلقينِ الدين للذين أسلموا، وبأخذِ الصدقاتِ منهم، ثم يسند إلَى الوالي في كثيرٍ من الأحيانِ جبايةَ الأموالِ، ويأمره أن يبشرَ الناس بالخير، ويعلّمَهُمُ القرآنَ، ويُفَقِّهَهُمْ في الدينِ، ويوصيه أن يلين للناس في الحقّ ويشتدّ عليهم في الظلم، وأن يأخذ خمس الأموالِ وما كتب على المسلمين في الصَّدَقَاتِ. وأن من

أسلم إسلاماً خالصاً من نفسه ودان بدين الإسلام فإنه من المؤمنين، له مثل ما لهم وعليه مثل ما عليهم، ومن كان على نصرانيته أو يهوديته فإنه لا يفتن عنها. ومما قاله لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: «**إنك تقدم على قوم أهل كتاب، فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة الله تعالى، فإذا عَرَفُوا اللّهَ تعالى فأخبرهم أن الله تعالى فرض عليهم زكاةً تؤخذ من أغنيائهم، وترد على فقرائهم. فإن هم أطاعوا لذلك فخذ منهم، وتَوقَّ كرائمَ أموالِهم، واتّقِ دعوةَ المظلوم فإنه ليس بينَها وبينَ الله حجاب**».

وكان ﷺ يكشفُ عن حالِ الولاةِ والعمال، ويسمع ما ينقل إليه من أخبارهم، وقد عزل العلاء بن الحضرمي عامله على البحرين لأن وفد عبد قيس شكاه. وكان ﷺ يستوفي الحساب من العمال، ويحاسبُهُمْ على المستخرجِ والمصروف. وقد استعمل رجلاً على الزكاةِ فلما رجعَ حاسبه، فقال: هذا لكم! وهذا أُهْدِيَ لي، فقال النبي: «**ما بالُ الرجل نستعملُهُ على العمل بما ولاّنا الله فيقول هذا لكم وهذا أُهدِيَ إلي، أفلا قعد في بيتِ أبيهِ وأُمّهِ، فننظر أيهدى إليه أم لا، وقال من استعملنا على عمل ورزقناه رزقاً فما أخذ بعدَ ذلك فهو غلول**»[(١)] وشكا أهل اليمن من تطويل معاذ في الصلاةِ فزجره وقال: من أمَّ في الناسِ فليخفف[(٢)]. وكان ﷺ يولي قضاةً يقضون بين الناسِ كما أنّهُ كان يعنى بالمظالم، فقد وَجّهَ راشدَ بن عبد الله أميراً على القضاء والمظالم وجعل له صلاحيةَ النظر في قضايا المظالم.

وكان ﷺ يديرُ مصالحَ الناس ويعين كتاباً لإدارةِ هذه المصالحِ، وكانوا بمقامِ مديري الدوائرِ، فكان علي بن أبي طالب (ع) كاتب العهود إذا عاهد، والصلح إذا صالح؛ وكان الحارث بن عوف المري على خاتمه، وكان معيقب بن أبي فاطمة كاتباً على الغنائم، وكان حذيفة بن اليمان يكتب خرص

(١) صحيح مسلم الجزء الثالث باب الإمارة رقم ١٨٣٢.
(٢) سنن الترمذي، رقم ٥٢٣.

ثمار الحجاز، وكان الزبير بن العوام يكتب أموال الصدقات، وكان المغيرة بن شعبة يكتب المداياناتِ والمعاملاتِ، وكان شرحبيل بن حسنة يكتب التوقيعاتِ إلى الملوك، وكان يعيّنُ لكلِّ مصلحةٍ من المصالحِ كاتباً، أي مديراً، مهما تعددت هذه المصالحُ. وكان ﷺ كثير المشاورة لأصحابه، وما انفكَّ عن استشارة أهلِ الرأي والبصيرةِ، ومن شهدَ لهم بالعقلِ والفضلِ، وأبانوا عن قوةِ إيمانٍ، وتفانٍ في بثِّ دعوةِ الإسلامِ، وكانوا سبعةً عن الأنصار، وسبعةً عن المهاجرين، منهم حمزة وعليّ وجعفر وأبو بكر وعمر وابن مسعود وسلمان وعمار وحذيفة وأبو ذر والمقداد وبلال، وهؤلاء كانوا بمثابة مجلس الشورى. ثم كان له معاونون، وكان ﷺ يقوم بأعمالِ رئيسِ الدولةِ منذ أنْ وصل إلى المدينة حتى وفاته. وقد أجمع الصحابة، من بعده، على إقامة رئيس للدولة، يكون خليفة للرسول. وهكذا أقام الرسول جهاز الدولة كاملاً في حياتِهِ، وتبعه الخلفاءُ الراشدون على السَّنَنِ ذاته. . .

الإسْلام يُساوي بَين جَميعِ المُواطنين

يرى الإسلامُ أن الذين يحكمُهُمْ هم وَحْدَةٌ إنسانيةٌ بغضِّ النظرِ عن الطائفةِ والجنسِ، فلا يشترط فيهم إلا التابعيةَ، لا توجد في الإسلامِ الأقلياتُ، بل جميعُ الناسِ، باعتبارٍ إنساني هم رعايا ما داموا يحملونَ التابعية، وكلّهم يتمتعُ بالحقوقِ التي قررها الشرع، سواء أكان مسلماً أو غير مسلم.

هذا من حيثُ الحكمُ ورعايةُ الشؤون. أما من حيث تطبيقُ أحكام الإسلام فإنه يأخذ بالناحيةِ التشريعيةِ القانونيةِ لا الناحيةِ الروحيةِ، ذاكَ أن الإسلامَ ينظرُ للنِّظامِ المطبقِ عليهم باعتبارٍ تشريعيٍّ قانونيٍّ، لا باعتبارٍ دينيٍّ روحي.

فالذين يعتنقون الإسلام يكون اعتناقُهُمْ له واعتقادُهُمْ بهِ هو الذي يلزمهُمْ بجميعِ أحكامِهِ، لأنَّ التسليمَ بالعقيدةِ تسليمٌ بجميعِ الأحكامِ المنبثقةِ عنها، فكان اعتقادُهُمْ مُلْزماً لهم بجميعِ ما أتت به هذه العقيدةُ إلزاماً حتميّاً.

ثم إن الإسلامَ جعلَ المسلمين يجتهدون في استنباطِ الأحكام، وبطبيعةِ تفاوتِ الأفهام حصل الاختلاف في فهم الأفكار المتعلقةِ بالعقائدِ وفي كيفيةِ الاستنباطِ، وفي الأحكام والآراء المستنبطة، فأدى ذلك إلى وجودِ الفرقِ والمذاهب. وقد حثَّ الرسول ﷺ على الاجتهاد وبيَّن أن الحاكمَ إذا اجتهد وأخطأ فله أجرٌ واحدٌ وإذا أصاب فله أجرانِ اثنان.

فتح الإسلام إذاً باب الاجتهاد، ولذلك لم يكن عجيباً أن يكون هنالك أهل السنة والشيعة والمعتزلة وغيرهم من الفرق الإسلامية، ولم يكن غريباً أن يكون هنالك الجعفرية والشافعية والزيديةُ والحنفيةُ والمالكية والحنابلة وغيرُهم من المذاهب الإسلامية. وجميع هذه الفرق والمذاهب الإسلامية تعتنق عقيدة واحدة هي العقيدة الإسلامية، وجميع هؤلاء مخاطبون باتِّباع أوامر الله واجتناب نواهيه، ومأمورون باتِّباعِ الحكمِ الشرعيّ لا اتِّباع مذهب معين.

أما المذهب فهو مَعِينٌ للحكم الشرعي يقلده غير المجتهد حين لا يستطيع الاجتهاد. هو يأخذ هذا الحكم بالاجتهاد إن كان قادراً عليه، وبالاتِّباع أو التقليد إن كان غير قادر على الاجتهاد. وعلى ذلكَ فإن جميعَ الفرقِ والمذاهبِ التي تعتقدُ العقيدةَ الإسلامية تُطَبّقُ على أتباعِها أحكامُ الإسلام.

وعلى الدولةِ ألاّ تتعرض لهذه الفرق الإسلامية، ولا لاتباع المذاهب الفقهية، ما دامت لا تخرج عن عقيدةِ الإسلام. والمسلمون مطالبون بجميعِ أحكام الإسلام، إلا أنّ هذهِ الأحكامَ منها ما هو قطعيّ ليس فيه إلا رأي واحد كتحريم الربا ووجوب الزكاة، وكون الصلوات المفروضة خمساً، وما شاكل.

وهناك أحكامٌ وأفكارٌ وآراء قد اختلف المسلمون في فهمها. فهمها كلُّ مجتهد خلافَ فهم الآخر، مثل صفاتِ الخليفةِ وإجارة الأرض، وتوزيع الإرث وغير ذلك، فهذه الأحكامُ المختلفُ فيها يتبنى الخليفة رأياً منها فتصبح طاعته واجبةً على الجميع.

ولكن العبادات لا يتبنى الخليفة منها شيئاً لأن تبنيه في العباداتِ يجعلُ

المشقّةَ على المسلمين في عباداتهم، ولذلك لا يأمر برأي معيّن في العقائد مطلقاً، ما دامت العقيدة التي يعتقدونها إسلامية، ولا يأمر بحكم معينٍ في العبادات ما عدا الزكاة. ما دامت هذه العبادات أحكاماً شرعية، وفيما عدا ذلك يتبنى في جميع المعاملات، كالإجارة والبيع والنفقة والشركة الخ. .

وفي العقوبات جميعها من حدودٍ وتعزير.

نعم، إن الخليفة ينفذ أحكامَ العباداتِ فيعاقبُ تارك الصلاة والمفطرَ في رمضانَ، كما ينفذُ سائرَ الأحكام سواءً بسواء، وهذا التنفيذ هو واجبُ الدولة، لأن وجوبَ الصلاةِ ليس مجالَ اجتهادٍ ولا يعتبر تبنياً وإنما هو تنفيذ لحكم شرعي مقطوع به عند الجميع، ويتبنى لتنفيذ العقوبات على تارك العبادات رأياً شرعياً يلزم الناسَ بالعملِ به، هذا بالنسبة للمسلمين.

وأما غير المسلمين، فيتركون وما يعتقدون وما يعبدون، فيسيرون في أمور الزواج والطلاق حسب أديانهم، وتعين الدولة لهم قاضياً منهم، ينظر في خصوماتهم في محاكم الدولة. أما المطعومات والملبوسات فإنهم يعاملون بشأنِها حسبَ أحكام دينهم ضمن النِّظَام العامّ. وأما المعاملاتُ والعقُوباتُ فتنفذُ على المسلمين وغير المسلمين سواءً بسواء، من غير تمييز أو تفريق على اختلاف أديانهم وأجناسهم ومذاهبهم، فهم جميعاً مكلفون باتِّباع الأحكام والعملِ بها. غير أنَّ تكليفَهُم بذلك إنما هو من ناحيةٍ تشريعيّة قانونية، لا من ناحية دينية روحية، فلا يجبرون على الاعتقاد بها، لأنهم لا يجبرون على الإسلام، قال تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾[1] ونهى الرسول ﷺ عن أن يفتن أهل الكتاب في دينهم.

السّياسة الحربيّة في الإسلام

السياسةُ الحربيةُ هي رعايةُ شؤونِ الحربِ على وضعٍ من شأنِهِ أن يجعل

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٥٦.

النّصرَ للمسلمينَ والخذلانَ لأعدائهم. وتبرزُ فيها النّاحيةُ العمليّةُ الآنيةُ وقد أجاز فيها الشرعُ أشياءَ حرّمها في غيرها وحرّم فيها أشياءَ أجازها في غيرها. فقد أجازَ فيها الكذبَ مع العدوِّ مع أنّه حرامٌ معه في غيرِ الحربِ. وحرّم اللّينَ مع الجيشِ مع أنّه مستحبٌّ في غيرِ الحرب. وهكذا جعلت السياسة الحربية اعتبارات خاصة منها ما يتعّلقُ بمعاملةِ العدوّ، ومنها ما يتعلّقُ بالأعمالِ الحربيّةِ نفسِها، ومنها ما يتعلّقُ بالجيشِ الإسلاميِّ، ومنها ما يتعلّقُ بغيرِ ذلك.

فمما يتعلّقُ بمعاملةِ العدوِّ. جعلَ الإسلامُ للخليفةِ وللمسلمينَ أن يفعلوا بالعدوِّ مثل ما من شأنهِ أن يفعلَهُ العدوُّ بهم، وأن يستبيحُوا من العدوِّ مثلَ ما يستبيحهُ العدوُّ منهم، ولو كان من المحرّماتِ. قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّٰبِرِينَ﴾[1] وقد رُوِيَ أن سببَ نزولِ هذهِ الآيةِ أنّ المشركينَ مثّلوا بالمسلمينَ يومَ أُحدٍ: بقروا بطونَهُم وشرموا آنافَهُم، وما تركوا أحداً إلا مثّلوا به إلاّ حَنْظَلَةَ بنَ الراهبِ. فوقفَ الرسولُ ﷺ على حمزة وقد مُثِّلَ بهِ فرأى منظراً ساءه فقال «**أما والذي أحلِف به، لا تجوز المثلة ولو بالكلب العقور**» فنزلَتْ هذهِ الآيةُ. فالآيةُ نزلتْ في الحربِ وهيَ وإنْ كانت نَهَتْ عن الزيادةِ عن المثلِ ولكنها صريحة في إباحةِ أن يعاقِبَ المسلمونَ بمثلِ ما عوقبوا به، ومع أنّ التمثيلَ حرامٌ، ووردتِ الأخبارُ بالنهي عنه، إلاّ أنّ هذا النهيَ إنما يكونُ إذا لم يمثّل العدوُّ بقتلى المسلمينَ وإلاّ فإنّ للمسلمينَ أن يفعلوه إذا كانَ العدوُّ يمثّلُ في قتلاهم. ومثلُ ذلكَ الغدرُ ونقضُ العهدِ فإنّه إن فعلَهُ العدوُّ أو خيفَ منه أن يفعلَهُ جازَ للمسلمينَ أن يفعلُوه. قالَ تعالى: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ﴾[2] وعلى هذا فإن الأسلحةَ النوويَّة يجوزُ للمسلمينَ أن يستعملوها في حربِهم مع العدوِّ قبلَ أن يستعملَها العدوُّ معهم، لأنّ الدّولَ كلّها تستبيحُ استعمالَ الأسلحةِ النوويَّةِ في الحربِ مع أنّ

(١) سورة النحل، الآية: ١٢٦.

(٢) سورة الأنفال، الآية: ٥٨.

الأسلحةَ النوويَّةَ يَحْرُمُ استعمالُها في الإسلامِ لأنّها تُهلكُ البشر، والجهادُ هو لإحياءِ البشرِ بالإسلام لا لإفناءِ الإنسانيةِ، ومما يتعلقُ بالأعمالِ الحربيةِ حرقُ الأشجارِ أو قطعُها أو إتلافُ أطعمةِ الأعداءِ وزرعِهم وتخريبُ دورهِم. قال تعالى: ﴿مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَآئِمَةً عَلَىٰٓ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ وَلِيُخْزِيَ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾[١] وقد أحرقَ الرسولُ ﷺ نخلَ بني النّضيرِ مع تحقّقهِ بأنّه سيؤولُ إليه. أما ما رُويَ أنّ أبا بكرٍ الصدّيقَ رضيَ الله عنه قالَ لأميرِ جيش بعثه إلى الشام: «لا تعقرنّ شاةً ولا بعيراً إلا لمأكلةٍ ولا تحرقنَّ نخلاً» وقد أقرّه الصحابةُ جميعاً ولا مخالفَ له، فإنّ ذلك هو الأصلُ في الحربِ وهو عدمُ تخريبِ العامرِ وعدمُ قطعِ الشجرِ، ولكن إذا رأى الخليفةُ أو قائدُ الجيشِ أن كسبَ المعركةِ يقضي بذلك جازَ في السياسةِ الحربيةِ التخريبُ ولو كان محرّماً. قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَطَـُٔونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ ٱلْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِۦ عَمَلٌ صَٰلِحٌ﴾[٢] وهذا الكلامُ عامٌّ في كلِّ شيءٍ، ولم يَرِدْ ما يخصّص هذه الآيةَ بالذّاتِ، لا آيةٌ ولا حديثٌ فتبقى على عمومها.

ومما يتعلّقُ بالجيشِ الإسلامي يحقُّ للإمام أو لأميرِ الجيشِ أن يمنعَ من الذهابِ للمعركةِ المنافقينَ أو الفسّاقَ أو المنخذلين والمرجِفينَ ومن شاكلَهم لقولهِ تعالى: ﴿وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ ٱقْعُدُوا۟ مَعَ ٱلْقَٰعِدِينَ * لَوْ خَرَجُوا۟ فِيكُم مَّا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُوا۟ خِلَٰلَكُمْ يَبْغُونَكُمُ ٱلْفِتْنَةَ﴾[٣]. مع أنّ الجيشَ الإسلاميّ لا يمنعُ من الاشتراكِ به فاسقٌ ولا منافقٌ ولكن إذا اقتضتِ السياسةُ الحربيّةُ مَنْعَهُ من الذّهابِ للمعركةِ أو من القيامِ بعملٍ معيّنٍ أو من تولّي أمرٍ معينٍ فإنّه يجوزُ للخليفةِ ولأميرِ الجيشِ أن يفعلَ ذلك، ومما يتعلّقُ في غيرِ معاملةِ العدوّ، وغيرِ أعمالِ الحربِ، وغيرِ الجيشِ الإسلاميّ ما حصلَ مع الرسولِ ﷺ في رجوعهِ من غزوةِ بني المصطلق، فإنّه رجعَ بالمسلمينَ بسرعةٍ فائقةٍ، وكان

(١) سورة الحشر، الآية: ٥.
(٢) سورة التوبة، الآية: ١٢٠.
(٣) سورة التوبة، الآيتان: ٤٦ ـ ٤٧.

يمشي على أكثرِ قوّةٍ يستطيعُها حتى وصلَ المدينةَ وقد أنهكَ التعبُ الجيشَ، مع أنّ الحكمَ هو الرفقُ بالجيشِ، فعن جابرٍ قال: «كان الرسولُ ﷺ يتخلّفُ في المسيرِ فيزجي الضعيفَ ويُردِفُ ويدعو لهم»، إلاّ أن السياسة الحربيّةَ بالنّسبة لما كان من عبد الله بنِ أبي سلول من إيقاع الفتنةِ بينَ المسلمينَ المهاجرينَ والأنصارِ اقتضت عدمَ السيرِ بسيرِ أضعفِ الجيشِ والسيرِ بسيرِ أقواهم، حتى لا يُترَكَ مجالٌ للحديثِ أو المناقشة.

وهكذا تقضي السيّاسةُ الحربيّةُ أن يقومَ الإمامَ بأعمالٍ تقتضيها دعايةُ شؤونِ الحربِ لكسبِ المعركةِ وخذلانِ العدوِّ والانتصارِ عليه. إلاّ أنّ هذا كلّهُ مفيدٌ إذا لم يردْ نصٌّ على عملٍ معيّنٍ، فإذا وَرَدَ نصٌّ خاصٌّ فإنّه لا يجوزُ أن يُفعلَ ذلك العملُ بحجّةِ السّياسةِ الحربيّةِ لأنّ السياسةَ الحربيّةَ عامّةٌ إلاّ أن يرِدَ نصٌّ في أمرٍ يستثنيهِ من العمومِ فيتبع النصّ فيما خُصّصَ به.

روى أحمدُ عن صفوانَ بنِ عسال قال: بعثنا رسول الله ﷺ في سريّةٍ فقالَ: «**سيروا باسمِ اللّهِ وقاتلوا في سبيلِ اللّهِ، قاتلوا من كفرَ باللّهِ، ولا تمثّلوا ولا تغدروا، ولا تقتلوا وليداً**». وروِيَ أنّه وُجدتْ امرأةٌ مقتولةٌ في بعضِ مغازي النبي ﷺ فنهى رسولُ الله ﷺ عن قتلِ النّساءِ والصبيان». وقال رسولُ الله ﷺ: «**لا تقتلوا الذريّة في الحرب**». فقالوا يا رسول الله أو ليس هم أولادَ المشركين، قال: «**أوليس خيارُكُمْ أولادَ المشركينَ**»، وعن أنسٍ أنّ رسولَ الله ﷺ قال: «**انطلقوا باسم الله وبالله وعلى ملّةِ رسولِ اللّهِ، لا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً صغيراً ولا امرأةً، ولا تغلّوا، وضمُّوا غنائمكم وأصلِحوا إنّ الله يحبُّ المحسنين**». وقد وردت النّصوصُ على أنّهُ يجوزُ أن تفعلَ هذه الأمورُ جميعُها وأنْ يُضربَ بالمدافعِ والقنابلِ من بعيدٍ وأنْ يُقتلَ الصّبيانُ والنّساءُ إذا لم يُمكن الوصولُ إلى الأعداءِ إلاّ بقتلهم لاختلاطِهم بهم. عن الصعب قال: «سألتُ رسولَ اللّهِ ﷺ عن أولادِ المشركينَ أنقتلُهم معهم قالَ: **نعم**». ورُوِيَ عن رسول اللّهِ ﷺ أنه نصبَ المنجنيقَ على أهلِ الطّائف. والمنجنيقُ حين يُضربُ به لا يميّزُ بين المرأةِ والرجلِ والطفلِ والشيخِ الكبيرِ إلى غير ذلكَ، فدلَّ على أنّ

الأسلحةَ الثّقيلةَ كالمدافعِ والقنابلِ يجوزُ استعمالُها في الحربِ وكذلك إذا لم يُمكن الوصولُ إلى الأَعداءِ إلا بوطءِ أو بقتلِ الذّريةِ والنّساءِ، فإذا أصيبوا لاختلاطِهم بهم جازَ قتلُهم. أمّا فعلُ كل من هذهِ الأمورِ وَحْدَهُ في غير المنجنيقِ وفي غير حالة عدم إمكانيّة التّمييزِ بينَ الأعداءِ الّذين نحاربُهم ففيه تفصيلٌ حسبَ ما وردَ في النّصوصِ. أما الصّبيانُ فيحرمُ قتلهم مطلقاً في غير الحالتين السابقتين، وكذلك الأجيرُ الذي يكونُ مع القوم مجبراً لأنّه من المستضعفين، وذلك لورودِ النّهي عن قتلِهما بشكلٍ قاطع ولم يعلّلْ بأيِّ علّة. وأما النّساء فإنّهُ يُنظرُ فيها، فإن كانت المرأةُ تحاربُ جازَ قتلُها، وإن لم تكن تحاربُ لم يجزْ قتلُها. ورُوِيَ عن رسولِ اللّهِ ﷺ أنّه مرّ بامرأةٍ مقتولةٍ يومَ حنينٍ فقالَ: «**من قتلَ هذه؟**» فقالَ رجلٌ: أنا يا رسولَ الله غنمتُها فأردفتُها خلفي فلما رأتِ الهزيمةَ فينا أهوتْ إلى قائم سيفي لتقتلني فقتلتُها، فلم ينكرْ عليه الرّسولُ ﷺ. وبذلك يتبيّن أن المرأةَ إذا قاتلت جازَ قتلُها، وأما الشّيخُ الفاني فإنّه إذ كان فانياً لم يبقَ فيهِ نفعٌ للكفّار ولا مضرّةٌ على المسلمينَ فلا يجوزُ قتلُه للنّهي عن قتلهِ. وأما إذا كان العكسُ فيجوزُ قتلُه. وذلك لما رُوِيَ عن سمرةَ أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «**اقتلوا شيوخَ المشركين**» فهذه الأمورُ التي وردَ بها النصُّ وما عدا ذلك فإنه يجوزُ، ولا يُستفظعُ أيُّ عملٍ يفعلُهُ المسلمونَ بعدوّهم ما دامَ هذا العملُ حصلَ في حالةِ الحربِ سواءٌ أكان هذا العملُ حلالاً أم حراماً في غيرِ الحرب. ولا يُستثنى من ذلك إلا الفعلُ الذي وردَ النصُّ في النّهي عنه في الحربِ صراحةً.

طبيعَةُ النِّظامِ الإسْلاميّ طبيعَةُ بقاءٍ واستِمرار

وهو يضمن عدم وقوع الانقلابات. والانقلابُ في نظرِ الإسلام هو الانقلابُ على النِّظامِ وعلى الدولةِ التي تنفذ ذلك النِّظام. أما استبدالُ رجال الحكم برجال حكم آخرين فلا يسمى انقلاباً مطلقاً. وكذلك ثورة الأمة على رجال الحكم إذا أخلّوا بالشرع ولم يحققوا سيادته لا تُسَمّى انقلاباً، بل هي حركة تحريرية لتصحيح الأوضاع.

فالانقلابُ هو استبدالُ نظام بنظام آخر. وهذا هو المهمُّ في الانقلاب. وقد ضمن الإسلام في نظامه عدم حدوثِ الانقلابات. وذلك أن طبيعةَ النظامِ الإسلامي طبيعة بقاء واستمرار، وتحمل في صلبها الضمانات الكافية لصيانتها من الانقلابات.

وهي ليست في حاجة إلى القوة لضمان عدم وقوع الانقلاب، وإنما القوةُ أداة تنفيذية لمقابلة المادة بالمادة، كما تقتضيه طبيعة الكون والحياة والإنسان.

والضمانات الحقيقية من الانقلابِ موجودةٌ في أُسُسِ النظام وفي صلبه، ومُركّزةٌ في طاقتهِ وتشريعه. وهي ظاهرة ظهور الشمس من المسائل الآتية:

١ ـ إن المبدأَ الإسلامي يعملُ من داخلِ النفس وخارجها في الفردِ، والجماعةِ، والدولةِ، بالتشريعِ والتوجيهِ. وبالحرص على سيادة الشرعِ، ووجود تقوى الله معاً في وقتٍ واحد. وهذه سيادة تشملُ الفردَ والدولةَ والأمةَ وهذا وحده كافٍ لصيانتهِ من الانقلاب صيانةً أبدية، لأنَّ من يتخذ مبدأه رسالته، فيحيا من أجلها، ويستعد للموتِ في سبيلها، لا يمكن أن تُحَدِّثَهُ نَفْسُهُ بالانقلابِ على هذه الرسالةِ، ومن كان منافقاً لهذه الرسالة في الدولة، أو كافراً بها، لا يمكن أن ينقلبَ عليها ما دامت قد ضمنت فيها سيادة الشرع، ليعيش في ظله لأنَّ سيادةَ القانون وحدها متى ضمنت في أمة كانت هذه السيادة خير ضمانة من الانقلاب إذا كان القانونُ عادلاً، فكيف بها إذا ضَمّتْ إليها تقوى الله؟

٢ ـ يجعل هذا المبدأُ طبيعةَ عمل الدولة التي تُنَفذهُ، أنها خادمة للأمة، وليست سيدة عليها، ويتحتمُ عليها القيام بما يتطلبُه الفردُ من جميع الأشياء المعاشية، والعلمية، والصحية، وتأمين ما يهيىء له إشباع نواحيه العاطفية أو الغريزية، في حدود مصلحة الجماعة، ونفاذ أحكام الشرع بجعل الأمة تشعر أن بقاءَ هذا الحكم ألزم لها من كل شيء. وهل من الممكن أن يحاولَ فرد أو جماعة، الثورة ضد مبدإٍ يقولُ فيه رئيسُ الدولة

لهم ما يقوله عمر بن الخطاب: «ولكم عليّ أيها الناس خِصَالٌ أذكرها لكم، فخذوني بها، لكم عليّ ألاّ أجتبي شيئاً من خراجكم ولا ما أفاء الله عليكم إلا من وجهه، ولكم عليّ إذا وقع في يدي ألاّ يخرجَ منها إلاّ في حقه ولكم عليّ ألاّ ألْقيكم في المهالك ولا أجمِّركم في ثغوركم، وإذا غبتم في البعوث فأنا أبو العيال».

نعم أمير المؤمنين أبو العيال إذا غاب أبوهم عنهم! ومثل هذه الدولة التي يضمن نظامها حياةَ أفرادها، ويوجبُ عليها القيام بهذه الضمانة، لا يمكنُ أن تجري محاولة انقلابية فيها، لأنَّ طبيعةَ عملها أي وظيفتها تجعل هذه المحاولة في حكم المستحيل.

٣ ـ إن السلطانَ في هذا المبدإ للأمة، وهي التي تنيبُ رئيس الدولة عنها، وهي التي تَبْقَى رقيباً للدولة في قيامها بواجباتِها.

وبذلك كان هذا النوع من الحكم ضمانة طبيعية من الانقلاب. فكل مَنْ تُحدّثُه نَفسُهُ بإحداثِ أي انقلاب في الدولة لا تكونُ العقبةُ التي أمامه هي رجالُ الحكم فقط، بل تكونُ الأمةُ بأسرها في وجهه، فلا يقدم على ذلك، وإنْ أَقدَمَ فقد أقدمَ على الانتحارِ.

٤ ـ إن نظرةَ هذا المبدأ نظرة جماعية في عقيدتِه وعباداتهِ وتشريعاته وأوامره، يجعلُ الاهتمامَ بالجماعة صِنْوَ الإيمان، فمن لم يهتم بأمرها فليس منها إيماناً وإسلاماً، قال عليه السلام: «**من لم يهتمَّ بأمرِ المسلمين فليس منهم**»(١).

ولذلك يَعتَبرُ كُلُّ مسلم نفسه مسؤولاً عن الجماعة وليس مسؤولاً عن نفسه فقط، وواجبه الدِّفاع عنها، ولو لم يدافع عنها سواه، قال ﷺ: «**كل مسلمٍ على ثغرةٍ من ثُغَرِ الإسلامِ فلا يؤتينّ من قبله**»(٢) ولذلك يصبحُ

(١) ابن ماجة باب الأضاحي رقم ١.

(٢) أحمد بن حنبل جزء ثالث رقم ١٦٨.

كل فردٍ في الأمةِ رقيباً وحارساً، ولا يمكنُ لمن يحمل هذه المسؤولية بالرقابة والحراسة أن ينقلبَ ضدَّ مسؤوليته. وفي هذا أيضاً ضمانة من الانقلاب.

٥ ـ إن الأمة مأمورة بطاعةِ الدولة أمراً إلٰهياً، له أثره في نفسها خوفاً من عقاب الله، وأمراً تشريعياً له نتائجه من العقاب الصارم في الدنيا. أما الأمر الإلٰهي فظاهر في الآيات الكثيرة والأحاديثِ الجمة التي نَصّتْ على وجوبِ طاعةِ وليّ الأمر، والتي جعلت جهنمَ جزاءً وفاقاً لمن يخرج على السلطانِ العادل.

وأما التشريع فإن في هذا النظام زجراً شديداً لمن يحاول الخروج على الدولة، أو يحاولُ الانقلاب عليها. وقد سُمِّيَ الخارجون على الدولةِ البغاة. وحكمهم أن على الدولةِ أن تراسلهم، فإن لم يرجعوا قاتلتهم وجوباً، قتالَ تأديب لا قتالَ حرب.

٦ ـ إن نظامَ الحكم في الإسلام هو نظام مركزي، ونظام وحدة. فالمركز هو الذي يسيطرُ على الحكم في جميع أجزاء الدولة. ولذلك تكونُ الأقاليم كلها تحت سلطانهِ، فلا تتمكنُ من الخروج عن هذا السلطان، ولا تتاحُ لأيِّ إقليم فُرصته للاستقلال لتطبيق نظام آخر فيه، وانفصاله عن الدولة. علاوةً علَى أن كل إقليم يعتبرُ نفسه مسؤولاً عن الدولة كأنه المركز؛ لأنه بضعة من جسم الدولة، ويَعْتَبرُ أنَّ الاعتداءَ على الدولةِ اعتداء عليه، والاعتداءُ على المبدإ في أي جزء من أجزاءِ الدولة اعتداء على نظامه هو. وهذا الاعتبار نفسه يُحبط كُلَّ محاولةٍ للانقلابِ في مَهْدِها.

٧ ـ لم يذكر لنا الواقع التاريخي محاولة للانقلاب الكلي، سوى محاولة واحدة أو محاولتين. ولم تنجح واحدة منهما فقد حاول العربُ إثر وفاةِ الرسول عليه السلام أن يُحدثوا الانقلاب بإلغاءِ نظام الزكاة، والانفصال عن الدولة لا بالحكم فقط بل بالدين كما حدث في اليمن، حيث رجعوا

إلى دينهم القديم. ولكنَّ الإسلامَ كان قويّاً واستطاعت الدولةُ التي تَقومُ على تنفيذه مع قلة عددها وصغر الرقعة التي تسيطرُ عليها سيطرةً تامّةً بالنسبةِ لجزيرة العرب، استطاعت الدولةُ أن تَقضيَ على هذه المحاولة في الحرب المعروفة بحروب الردة، وأعادت الأمرَ إلى نصابِه، والدولة إلى وحدتِها، والنظام إلى حياته الأولى، بتطبيقه تطبيقاً تاماً. مع أنه لم يكنْ قد مضى على هذا النظام المدة الكافية التي تجعلُ له العراقة التامة، والتركز الكامل، الذي يحتاجُ إلى وقتٍ طويلٍ في أي نظام. وقد حاول بابك الخرمي[1]، أن يُحدِثَ انقلاباً في بعضِ أجزاء الدولة الإسلامية في إيران. ولكن محاولتَه باءت بالفشل وقضت الدولةُ عليه وعلى أتباعه.

وأما غزو التتار، والحروب الصليبية، والحروب الاستعمارية فهي ليست انقلاباً، وإنما هي غزو مسلح للإسلام والمسلمين. وأمّا ما فعله معاويةُ من نقل الخلافة إلى مُلك، وإحداثِ ولاية العهد، فلا يسمى انقلاباً وإنما هو انحراف وإساءة للتطبيق في بعضِ أنظمة الحكم التي كانت مطبقة في عهد الخلفاء الراشدين. وقد توَسّلَ معاوية لهذا بدعوى الاجتهاد بما يوافقُ المصلحة (أي مصلحته الخاصة) وبإظهاره خداعاً، الحرص التام على كيانِ الأمة الإسلامية.

ومعاويةُ بنُ أبي سفيان كان يفهمُ رئاسة الدولة أنها ملكٌ وليست خلافة: انتبه إلى قوله حين خطبَ في أهلِ الكوفة بعد الصلح، قال: «يا أهلَ الكوفة أتراني قاتلتكم على الصلاة والزكاةِ والحجِّ وقد علمتُ أنكم تُصلّونَ وتُزكّونَ

(١) بابك الخرمي «مؤسس بدعة الخرمية».
معنى خرم فرح لأن أصحابه يحللون ما فيه لذة من المحرمات فيسمون دينهم دين الفرح.
نشر دعوته على أيام المأمون في أذربيجان سنة ٢٠١هـ. وهو صاحب بدعة ورئيس طائفة تعرف بالجاويذانية أصحاب جاويذان بن سهل صاحب إقليم الند في إيران.
ادعى أن روح جاويذان دخلت فيه وأخذ في العبث والفساد وأحل الخمر وجميع الموبقات ولم يبق على شيء من تعاليم الإسلام في البلاد التي كانت تحت سيطرته. ونسبت إليه هذه الطائفة فيما بعد فقيل لهم البابكية وهاجمته جيوش المأمون ثلاث مرات ولكنها لم توفق.
وبعد مضي عشرين عاماً وجه إليه المعتصم القائد الإفشين فأمسك بابك وقتله مصلوباً في سامراء في العراق وقضى على جميع أتباعه.

وتحجّون؟ ولكنني قاتلتُكم لأتأمّرَ عليكم وعلى رقابكم. وقد آتاني الله ذلك وأنتم كارهون. ألا إنَّ كُلَّ مالٍ ودمٍ أُصيبَ في هذه الفتنة فمطلول. وكل شرطٍ شرطتُه فتحتَ قدميّ هاتين» نعم استمع إليه وهو يقول ذلك تَجِدْهُ يُعلنُ عن نفسه، أنه يخالفُ الإسلامَ، حين يُعلنُ أنه قاتلَ الناسَ ليتأمرَ عليهم وعلى رقابهم، وحين يتجاوزُ ذلك إلى ما هو أشد وأنكر، وهو يقول للناسِ: كل شرط شرطه فتحتَ قدميه، فهو يقول صراحة أنه لا يحترم العهدَ وهو غير مستعد أن يفي به إذا خالف هواه.

إن طريقة اجتهاد معاوية في الأمور السياسية كانت تقوم على أساس المنفعة. ولم يتأثر بالإسلام أي بأوامر الله ونواهيه بل كان متأثراً بالنظام الذي كان سائداً في تلك الأيام عند الدولتين: البيزنطية والساسانية، اللتين كان الحكمُ فيهما وراثياً، فجعل ولده يزيد ولي عهده، واحْتَال بأخذِ البيعة له في حياته.

الكذبُ في الحَربِ

الكذبُ كلّه حرامٌ قطعاً بنصِّ القرآنِ القطعيِّ، وتحريمُهُ من الأحكام المعروفةِ من الدّينِ بالضرورةِ. قالَ تعالى: ﴿لَّعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰذِبِينَ﴾[1] ولكِنْ وَرَدَ نصٌّ استثنَى من تحريم الكذب أشياءَ معيّنةً حصرَها وحدّدَها فلا يجوزُ تعدّيها لما رُويَ عن الرسول ﷺ قال: «**يا أيّها النّاسُ ما يحملُكم أنْ تَتابَعُوا على الكذب كتَتَابُع الفراش في النّار. الكذبُ كلُّه على ابنِ آدمَ حرامٌ إلا في ثلاثِ خصالٍ: رجلٌ كذبَ على امرأتهِ ليُرضيَهَا، ورجلٌ كذبَ في الحربِ فإنّ الحربَ خدعةٌ، ورجلٌ كذبَ بين مسلمَيْن ليُصلِحَ بينهما**»[2] فهذه الثّلاثُ من المستثنياتِ من تحريمِ الكذبِ بنصٍّ صحيح، فلا يحلُّ أن يقعَ الكذبُ في غيرها إذ لا يُستثنَى من عمومِ النصِّ إلاّ ما خصّه الدليلُ. وكلمةُ «في الحرب» الواردةُ في الحديثِ ليس لها إلَا معنى واحدٌ وهو حالةُ الحرب الفعليّة، فلا يجوزُ الكذبُ في غيرِ حالةِ

(١) سورة آل عمران، الآية: ٦١.

(٢) كنز العمال ٨٢٦٥.

الحربِ مطلقاً، وأما ما صحَّ عن النبيّ ﷺ من أنّهُ كان إذا أراد غزوةً ورَّى بغيرِها، فإما المرادُ أنّه كان يريدُ أمراً فلا يظهرُه كأنْ يريد أنْ يغزوَ جهةَ المشرقِ فيسأل عن أمرٍ في جهةِ الجنوبِ ويتجهّز للسّفرِ فيظنُّ من يراه ويسمعُهُ أنّه يريدُ جهةَ الجنوبِ. وإمّا أنّه يصرّحُ بإرادتهِ الجنوبَ ومرادُهُ المشرقُ فلم يحصلْ، فلا يكون على هذا إخباراً بخلافِ الواقع وإنما هو من قبيلِ التّوريةِ، علاوةً على أنه داخلٌ في حالةِ الحربِ الفعليّةِ، لأنّه ذهابٌ إلى المعركةِ لمحاربةِ العدوِّ فعلاً، وهو من الخدعةِ الواردةِ في قوله عليه وعلى آله الصلاةُ والسلامُ «**الحربُ خدعة**»(١).

وأمّا ما رُوِيَ عن جابرٍ أن رسول الله ﷺ قال «**من لكعبِ بن الأشرف فإنّه قد آذى الله ورسولَهُ**»، قال محمد بن مسلمة: أتحبُّ أن أقتلَه يا رسولَ الله؟ قال: «**نعم**»، قال: فائذنْ لي فأقول، قال: «**قد فعلت**»، قال: فأتاه فقال: إن محمداً قد عنانا وسألنا الصدقةَ ونكرهُ أن ندعَه حتى ننظرَ إلى ما يصيرُ إليه أمرُه ولم يزلْ يكلّمُه حتى استمكن منه فقتله» فإنّه أيضاً في حالةِ الحرب، وإنّه وإن كانت ألفاظُ الحديثِ نصّتْ على أن الألفاظَ التي قالها محمد بن مسلمة صدقٌ وليس بكذبٍ وإنما هو تعريضٌ ولكنّ رسول الله ﷺ أذنَ له أن يقولَ كلَّ شيء. ويدخلُ فيه الإذنُ في الكذبِ تصريحاً وتلويحاً، وهو داخلٌ في حالةِ الحربِ. ومن حديثِ أنسٍ في قصّة الحجّاج بن علاط في استئذانه الرسولَ ﷺ، وإخبارِهِ لأهلِ مكّة أن أهلَ خيبر هزموا المسلمين، فإنه يدخلُ كذلك في حالةِ الحرب. إذ جوازُ الكذبِ لا يقتصرُ على المعركةِ ولا على المحاربين بل يجوزُ للمسلمين أن يكذبوا على الكفّار أعدائهم إذا كانوا في حالةِ حربٍ فعليّةٍ معهم.

التجسُّسُ

التجسّسُ هو تفحّصُ الأخبارِ، يقالُ في اللّغةِ جسَّ الأخبارَ وتجسسها

(١) صحيح البخاري باب الجهاد، رقم ١٥٧.

تفحّص عنها، ومنه الجاسوس. فإذا تفحّص الشّخصُ الأخبارَ فقد تجسّسها سواءٌ تفحّصَ الأخبارَ الظّاهرةَ أو المخفيّةَ، فلا يُشترطُ في تفحّصِ الأخبارِ أن تكونَ مخفيّةً حتى يكونَ تجسّساً، بل التجسّسُ هو تفحّصُ الأخبار ما يخفى منها وما يظهرُ أي الأسرار وغير الأسرار.

أما من يتتبّعُ الأخبارَ ليجمعَها وينشرَها على الناسِ كمراسلي الجرائد ووكالاتِ الأنباءِ فلا يكونُ جاسوساً بل يكونُ مراسلاً، إلاّ أن يكونَ عملُه التجسّسَ واتّخذَ مراسلةَ الجرائدِ والوكالاتِ وسيلةً. ففي هذه الحالِ يكون جاسوساً لا لكونهِ مراسلاً يتتبّعُ الأخبارَ، بل لكونِ عملِهِ هو التجسّس، واتّخذ المراسلةَ وسيلةً للتّغطيةِ كما هي الحالُ مع كثيرٍ من المراسلين، ولاسيما الأعداء الحربيّين منهم. وأما موظفو دائرة التحرّي والمكتب الثاني، ومن شاكلَهُمْ ممن يتفحّصُ الأخبارَ فإنّهم جواسيسُ لأنّ طبيعةَ عملِهِم تتعلّقُ بالتجسّس.

هذا هو واقعُ التجسّسِ وواقعُ الجاسوسِ، أما حكمُ التجسّس فإنّه يختلفُ باختلافِ من يُتجسّسُ عليهم. فإن كان التجسّسُ على المواطنينَ الّذين هم رعايا الدولةِ الإسلاميّةِ فحرامٌ ولا يجوزُ، وإذا كان التجسّسُ على الأعداءِ الحربيّين سواءٌ أكانوا حربيّين حقيقةً أو حكماً، فإنه جائزٌ للمسلمينَ وواجبٌ على الخليفةِ. أمّا كونُ التجسّسِ على المواطنين حراماً فثابتٌ بصريح القرآنِ الكريم. قالَ تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجْتَنِبُواْ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُواْ﴾[1] فنهى الله في الآيةِ عن التجسّس وهذا النهيُ عامٌّ فيشملُ كلّ تجسّس، سواءٌ أكان تجسّساً لنفسه أم لغيره، وسواءٌ أكان تجسّساً للدولةِ أم للأفرادِ، وسواءٌ أكان الّذي يقومُ به الحاكمُ أم المحكومُ، فالكلامُ عامٌّ يشملُ كلّ شيءٍ ينطبقُ عليه أيُّ تجسّس، فكلُّه حرام.

وهنا يردُ سؤالٌ وهو: هل يجوزُ للمسلم أن يشتغلَ موظفاً في دائرةِ التحرّي أو دائرةِ المباحثِ أو غيرِها من الدوائر التي يكونُ عملُها أو من عملِها التجسّس؟

(١) سورة الحجرات، الآية: ١٢.

الجوابُ على ذلكَ: يُنظرُ، فإنْ كانت الوظيفةُ للتجسّسِ على المواطنينَ فلا يجوزُ، وأمّا إن كانت الوظيفةُ للتجسّسِ على الأعداءِ الحربيّينَ الذين يدخلون بلادَنا من مستأمِنين ومعاهِدين فإنّه يجوزُ كما أنه يجوزُ التجسّسُ عليهم في بلادِهم، وعلى ذلك فإن وجودَ دائرةِ التحرّي والمباحثِ أو ما شاكلها ليس بحرام بل واجبٌ والحرامُ أن توجِدَ الدولةُ دائرةً للتجسّسِ على المواطنين. ولا يقالُ إنّ مصلحةَ الدولةِ تقتضي أن تعرفَ أخبارَ الرعيّة حتى تكشفَ المؤامراتِ وتهتديَ إلى المجرمين لأن على الدولةِ أن تعرفَ ذلك عن طريق الشّرطةِ والعسسِ وليس عن طريق التجسّس. على أنّ كونَ العقلِ يرى أنّ ذلك الشيءَ مصلحةٌ أو ليس بمصلحةٍ لا يكون علةً للتحريم أو الإباحةِ، وأما ما يراه الشّرعُ مصلحةً فهو مصلحة. على أن آياتِ القرآنِ الكريم حين تأتي صريحةً في تحريم شيءٍ لا يبقى مكانٌ للحديثِ عما فيه مصلحةٌ لتعليلِ جعلِهِ حلالاً، إذ لا قيمةَ لذلك أمامَ نصِّ القرآنِ الصّريحِ، والقرآنُ يقولُ: ﴿وَلَا تَجَسَّسُواْ﴾ يعني النهي عن التجسّسِ، ولا سبيلَ إلى فهمِ غير ما تدلُّ عليه الآيةُ وما هو صريحٌ في لفظِها، ولم يردْ أيُّ دليلٍ يخصّصُ عمومَ هذهِ الآيةِ أو يستثني منها شيئاً فتبقى على عمومها تشملُ كلَّ تجسّس، فيكونُ التجسّسُ على الرعايا كلُّه حراماً.

هذا بالنسبةِ للتجسّسِ على المواطنين، أما تجسّسُ المواطنين أي «المسلمين والذميين» على الأعداءِ الحربيّين سواءٌ كانوا حربيّينَ حقيقةً أم حكماً فهو مستثنى من عموم الآيةِ لورود أحاديثَ منها أن النبيَّ ﷺ بعثَ عبد الله بن جحش وبعثَ معه ثمانيةَ رهطٍ من المهاجرين وكتبَ له كتاباً وأمره أن لا ينظرَ فيه حتى يسيرَ يومين ثم ينظر فيه فيمضي لما أمره به ولا يستكرهُ من أصحابه أحداً، فلما سار عبد الله يومين فتح الكتابَ فنظر فيه فإذا فيه «إذا نظرتَ في كتابي هذا فامض حتى تنزلَ نخلة بين مكةَ والطائفِ فترصدَ بها قريشاً وتعلمَ لنا من أخبارهم» ففي هذا الكتاب يأمرُ الرّسولُ ﷺ عبدَ الله بنَ جحش بالتجسّسِ له على قريش وبأن يُعلمَهُ من أخبارها. ولكنّه يجعلُ التخيير لأصحابه أن يسيروا معه أو لا، أما هو فإنّه يأمرُه أن يمضيَ. فيكونُ الرَّسولُ ﷺ قد طلبَ القيامَ

بالتجسّسِ من الجميع ولكنّه عزم على عبدِ الله وخيّرَ الباقين، وهذا دليلٌ على أن الطّلَبَ بالنسبةِ لأمير الجماعةِ طلبٌ جازمٌ وبالنسبةِ لغيره غيرُ جازم، فكان ذلك دليلاً على أن تجسّس المسلمين على العدوِّ جائزٌ وليس بحرام، ودليلاً على أن التجسّسَ واجبٌ على الدولة. على أن التجسّسَ على العدوِّ من الأمور التي لا يستغني عنها جيشُ المسلمين، فلا يتمُّ تكوينُ جيش للحرب دونَ أن تكونَ معه جاسوسيّة له على عدوّه، فصار وجودُ الجاسوسيّةِ في الجيش واجباً على الدولة من باب «ما لا يتمُّ الواجبُ إلاّ به فهو واجبٌ» هذا حكمُ التجسّس من حيثُ كونُه حراماً أو جائزاً أو واجباً. أما حكمُ عقوبةِ الجاسوسِ الذي يتجسّسُ للأعداءِ الحربيّين فتختلفُ باختلافِ تابعيّةِ الجاسوسِ وباختلاف دينه. أما الكافرُ الحربيُّ حين يكونُ جاسوساً فإنَّ حكمَهُ القتلُ بمجرَّدِ ثبوتِ كونِهِ جاسوساً، وذلك لما رواه سلمةُ بن الأكوع قالَ: «أتى النبيَّ ﷺ عينٌ وهو في سفر، فجلس عند بعض أصحابه يتحدّثُ ثم انسلّ، فقال النبيُّ ﷺ: **اطلبوه فاقتلوه**، فسبقتُهُمْ إليه فقتلتُهُ فنفلني سلبَهُ» وفي روايةٍ لأبي نعيم في المستخرج «أدركوه فإنّه عينٌ» فهذا صريحٌ بأن الرّسولَ بمجردِ أن ثبت عنه أنه جاسوس قال: اطلبوه فاقتلوه.

أما الذميُّ حين يكون جاسوساً فإنّه ينظرُ فيه، فإن كان قد شُرطَ حين دخولِهِ الذمّةَ أن لا يتجسّسَ وإن تجسّسَ يقتلُ، فإنّه يُعملُ بالشرطِ، وأما إن لم يُشرَطْ عليه ذلك فإنه يجوزُ للخليفةِ أن يجعلَ عقوبتَهُ القتلَ لما رواه أحمدُ عن فرات بن حبان أن النبي ﷺ أمر بقتله وكان ذميّاً وكان عيناً لأبي سفيان وحليفاً لرجل من الأنصار أي أنه كان معروفاً. فالرسول ﷺ قال في شأنِ الكافر الحربيّ: «**اطلبوه فاقتلوه**». أما في شأنِ فرات بن حبان فقد أمر بقتله ولم يطلب من المسلمين أن يقتلوه. وظاهرٌ في ذلك الفرقُ بينهما بأن الحربيَّ طلب قتله جازماً، والذميَّ طلب قتله طلباً غير جازم، مما يدلُّ على جواز قتل الجاسوس الذميِّ، وجواز عدم قتلِهِ.

وأما الجاسوسُ المسلمُ الذي يتجسّسُ للعدوِّ على المسلمين والذمِّيّين فإنه

لا يقتلُ، لما روى مسلمٌ عن ابن مسعود قال: قال رسولُ الله ﷺ «**لا يحلُّ دمُ امرىءٍ مسلم يشهدُ أن لا إله إلا الله وأني رسولُ الله إلا بإحدى ثلاثٍ: الثيِّب الزاني، والنفسُ بالنفس، والتاركُ لدينه المفارق للجماعة**»[1]. فهذا الحديثُ حصرَ القتلَ في هذه الثلاث، وما عداها من الذنوب لا يجوزُ أن يكونَ عقوبتُها القتل بالنسبةِ للمسلم، فتكونُ عقوبتُه التعزيرَ. وروى البخاري عن عليٍّ سلام الله عليه قال: «بعثني رسولُ الله ﷺ أنا والزبيرَ والمقدادَ بنَ الأسودِ» وقال: «**انطلقوا حتى تأتوا روضة خاخ فإن بها ظعينةً ومعها كتابٌ فخذوه منها**»، فانطلقنا تتعادى بنا خيلُنا حتى انتهينا إلى الروضةِ فإذا نحن بالظعينة، فقلنا: أخرجي الكتاب، فقالت: ما معي من كتابٍ، فقلنا: لَتُخْرِجِنَّ الكتابَ أو لَتُلْقِينَّ الثّيابَ. فأخرجته من عقاصها، فأتينا به رسول الله ﷺ فإذا فيه: من حاطب بن أبي بلتعَة إلى ناس من المشركين من أهلِ مكّةَ يخبرُهم ببعض أمر رسولِ الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: **يا حاطبُ ما هذا؟** قال: يا رسولَ الله لا تعجَلْ عليَّ إني كنت امرأً ملصقاً في قريشٍ، ولم أكن من أنفسها، وكان من معك من المهاجرين لهم قراباتٌ بمكّةَ يحمونَ بها أهلهم وأموالَهم، فأحببتُ إذا فاتني ذلك من النسبِ فيهم أن أتّخذَ عندهم يداً يحمون بها قرابتي، وما فعلتُ ذلك كفراً ولا ارتداداً ولا رضاً بالكفر بعد الإسلام. فقالَ رسولُ الله ﷺ: «**لقد صدقكم**». فالحديثُ ثابتٌ ويُحتجُّ به وهو دليلٌ على أنّ الجاسوسَ المسلمَ لا يُقتلُ وإنما يعاقبُ بالحبسِ وغيره حسب ما يراه القاضي أو الخليفةُ.

الهدنة

عقدُ الهدنةِ بين المسلمين وغيرِ المسلمين جائزٌ لمهادنةِ الرسولِ ﷺ قريشاً عامَ الحديبية. ولكنّ جوازَ الهدنةِ مقيدٌ بوجودِ مصلحةٍ يقتضيها الجهاد أو نشرُ الدّعوة. وذلك أن رسولَ الله ﷺ بلغه قبل مسيره إلى الحديبيةِ أنّ مواطأةً كانت بين أهل خيبر ومكة على غزوِ المسلمين، وأنه بادر بعد رجوعه من الحديبيةِ

(١) رواه البخاري عن ابن مسعود.

مباشرةً إلى غزو خيبر، وبادر كذلك إلى إرسالِ الرّسُلِ إلى الملوكِ والأمراءِ يدعوهم إلى الإسلام مما يدلُّ على أن هدنةَ الحديبية كانت لمصلحةٍ تتعلّقُ بالجهادِ ونشرِ الدعوة، إذ استطاع بموادعةِ قريش أن يتفرّغَ لحربِ خيبر ولدعوةِ الملوكِ والأمراءِ. ولا تجوزُ الهدنةُ عند عدم وجودِ هذه المصلحةِ، إذ الهدنةُ تركُ القتالِ المفروضِ، وهو لا يجوزُ إلا في حالٍ يقع وسيلةً إلى القتالِ لأنها حينئذٍ تكونُ قتالاً. قال تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا۟ وَتَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ وَٱللَّهُ مَعَكُمْ﴾[١] وإذا تحققت المصلحةُ لعقدِ الهدنةِ يجبُ تقديرُ مدةٍ معينةٍ معلومةٍ لها لأنها شرطٌ من شروطِ صحّتِها، فإذا لم تُحدّد مدّة معيّنةٌ فيها عقدُ الهدنةِ، لأن هدنةَ الحديبيةِ قد حُدّدت فيها مدةٌ معيّنةٌ. وإذا عُقِدَتِ الهدنةُ وصحّت وجب علينا الكفُّ عنهم ومراعاة عقدِ الهدنةِ حتى تنقضيَ مدّتُها أو ينقضوها هم. ويكون نقضُها بتصريحٍ منهم أو بقتالنا، أو فعلِ شيءٍ مخالفٍ لشروطِ الهدنة ولم ينكر الباقون بقولٍ ولا فعل. فإذا حصل ذلك تنقضي الهدنةُ فيهم جميعاً، وكذلك إذا خافت الدّولةُ خيانتَهُم بشيءٍ مما ينقضُ إظهارُه الهدنةَ بأن ظهرت أمارةٌ بذلك، كان هذا نقضاً للهدنة. وإذا حصل شيءٌ من ذلك جازت الإغارةُ عليهم في كل وقتٍ ليلاً أو نهاراً لأنّ نقضَهُمْ للهدنةِ يُبيحُ للمسلمينَ أن يقاتلوهم وأن ينقضوا الهدنةَ معهم، لأن الرسولَ ﷺ لما هادنَ قريشاً فنقضت عهدَهُ حلَّ له منهم ما كان محرماً، فقاتلهم وفتحَ مكّةَ لأن الهدنةَ عقدٌ مؤقتٌ ينتهي بانقضاءِ مدته أو بنقضه. قالَ تعالى: ﴿فَمَا ٱسْتَقَٰمُوا۟ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُوا۟ لَهُمْ﴾[٢] وقال: ﴿وَإِن نَّكَثُوٓا۟ أَيْمَٰنَهُم مِّنۢ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا۟ فِى دِينِكُمْ فَقَٰتِلُوٓا۟ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ ۙ إِنَّهُمْ لَآ أَيْمَٰنَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ﴾[٣]. وإذا أخلَّ الأعداءُ بشروطِ الهدنةِ ولم يراعوا اتفاقيتَها في تصرفاتِهم معنا فقد احلّونا من عهدنا وبذلك حلّت لنا دماؤهم وأموالُهم ووجب علينا حربُهم، فيجب علينا أن نقاتلَهم مذ قاتلونا وإن ننقضَ الهدنةَ معهم مذ نقضُوها.

(١) سورة محمد، الآية: ٣٥.
(٢) سورة التوبة، الآية: ٧.
(٣) سورة التوبة، الآية: ١٢.

المُعاهَداتُ

للدّولةِ الإسلاميّةِ أن تعقدَ معاهداتِ الصّلحِ والهدنةِ وحسنِ الجوارِ ومعاهداتٍ ثقافيةً والمعاهداتِ التّجاريّةَ والماليّةَ وما شابه ذلك من المعاهداتِ التي تقتضيها مصلحةُ الدّعوةِ الإسلاميّةِ بالشّروطِ التي يُقِرُّها الإسلامُ. وإذا تضمنت هذه المعاهداتُ شروطاً لا يُقِرُّها الإسلامُ فإنّهُ يبطلُ منها من الشّروطِ ما لا يصح في الإسلام وتبقى المعاهدةُ نافذةً في باقي الشروط. لأنّ كلَّ شرطٍ يخالفُ الشّرعَ باطلٌ ولو رضيَ به ووافقَ عليه خليفةُ المسلمين. فإذا كانت بين الدولةِ الإسلاميّةِ وبين عدوِّها حالةُ حربٍ فإنّه يجوزُ لها أن تعقدَ معاهدةَ هدنةٍ ومعاهدةَ صلحٍ حسب ما يقتضيهِ الموقفُ حينئذٍ، وما تتطلبُهُ مصلحةُ الدعوةِ، وإذا رأت الدّولةُ الإسلاميّةُ أن تسالمَ وتصادقَ دولةً مجاورةً أو دولةً بعيدةً عنها لأمرٍ تقتضيه الدّعوةُ فإنه يجوزُ لها أن تفعلَ ذلك. فقد تجدُ الدّولةُ في الموادعاتِ مع الأعداءِ أداةً لتوصيلِ الدّعوةِ إليهم، ولإيجادِ رأيٍ عامٍّ عندهم عن الإسلام، وقد تجدُ في الموادعاتِ دفعَ شرٍّ كبيرٍ أو التوصلَ إلى عدوٍّ آخرَ، ولذلك يجوزُ للدولةِ الإسلاميّةِ أن تعقدَ مع الدّولِ المجاورةِ معاهدات حسنِ جوارٍ، كما يجوزُ أن تعقدَ مع الدولِ غيرِ المجاورةِ معاهداتِ عدم اعتداءٍ لمدةٍ معيّنةٍ إذا رأت في ذلك طريقاً للدّعوةِ الإسلاميّةِ أو حمايةً للمسلمينَ أو مصلحةً لهم، فقد عاهد الرّسولُ ﷺ بني مدلج وغيرَهُمْ ليؤمّن الطرقَ التي يسلكها جيشُه لمحاربةِ عدوِّه. وعاهد يوحنا بنَ رؤبةَ في تبوكَ ليؤمّنَ حدودَ الدّولةِ من جهةِ الرّومِ على حدود بلادِ الشامِ.

وإذا طلب قومٌ من أهلِ الحربِ الموادعةَ سنينَ معلومةً نظر الخليفةُ في ذلك فإن رآه خيراً للمسلمين نظراً لقوّتهم ولشدّةِ شوكتهم فعلَه لقولهِ تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا﴾[1]. وإن لم تكن الموادعةُ خيراً للمسلمين فلا ينبغي أن يوادعَهم. وإذا طلب حاكمٌ الذمّةَ على أن يُتركَ يَحكمُ في رعيّته كما شاء من ظلمٍ

(١) سورة الأنفال، الآية: ٦١.

واستبدادٍ وغيره مما لا يصلحُ في دارِ الإسلام لم يُجَبْ إلى ذلك لأن التقريرَ على الظّلم مع إمكانِ المنع حرامٌ، ولأنّ الذميّ من يلتزمُ أحكامَ الإسلام فيما يرجعُ إلى المعاملات. فهذا الشرطُ الذي يطلبُهُ الحاكمُ هو بخلافِ موجبِ العقدِ فهو شرطٌ باطل فإن أعطيَ الصلحَ والذمةَ على هذا بطل لقوله ﷺ: «**كل شرطٍ ليس في كتابِ الله فهو باطلٌ**»[١] وإن طلب الصّلحَ والذمّة ورضيَ بحكمِ الإسلامِ صار ذمةً للمسلمين، وصارت نُصْرَتُهُ واجبةً كنصرةِ المسلمين.

المعاهداتُ الاضطراريّة

قد تقعُ الدّولةُ الإسلاميّةُ في أزمات داخليّةٍ أو خارجيّةٍ تضطرُّها لأن تعقدَ معاهداتٍ لا تؤدّي مباشرةً إلى حملِ الدعوةِ، ولا إلى القتالِ في سبيل الله، ولكنّها تسهّلُ إيجادَ ظروفٍ تمكّن من حملِها في المستقبل، أو تحفظُ كيانَ المسلمين. فمثلُ هذه المعاهداتِ تجبرُ الضرورةُ على عقدِها، ولذلك يجوزُ للخليفة أن يعقدَها، وتكونُ نافذةً على المسلمين، وتقع هذه المعاهداتُ في حالتين اثنتين نصَّ عليهما الفقهاءُ وهما:

الأولى: إن أراد قومٌ من أهل الحرب الموادعةَ مع المسلمين سنينَ معلومةً على أن يؤدّيَ أهلُ الحربِ الخراجَ إليهم كلَّ سنة شيئاً معلوماً على أن لا تجريَ أحكامُ الإسلام عليهم في بلادِهم لم يفعلْ ذلك، إلا إذا كانت الدّولةُ غيرَ قادرةٍ على منعِ الظلَم، ورأت في هذه الموادعةِ خيراً للمسلمينَ فإنّه يجوزُ حينئذٍ اضطراراً عقدُها. وفي هذه الحالِ لا يكونُ لهم على الدّولةِ الإسلاميّةِ المعونةُ والنّصرةُ لأنهم بهذه الموادعةِ لا يلتزمون أحكامَ الإسلام ولا يخرجون من أن يكونوا أهلَ حربٍ حين لم ينقادوا لحكمِ الإسلام فلا يجبُ على المسلمين القيامُ بنصرتهم. وقد عاهد رسولُ الله ﷺ يوحنا بنَ رؤبةَ وهو في تبوك على حدود بلادِ الشّام وتركه في منطقتِهِ على دينِهِ ولم يدخلْ تحت رايةِ المسلمين وحكمِهم،

(١) نصب الراية مجلد٣، ص٣٩٠.

وهذه المعاهدةُ المحدودةُ المدةِ تجعلُ الأمانَ لهذه الدّولةِ مضموناً من الدّولةِ الإسلاميّة. فمن يدخلْها من المسلمين يدخلْها بأمانِ المعاهدة، ولا يجوزُ له أن يتعرضَ لأهلها. ومن يدخلْ بلادَ المسلمين من رعايا هذه الدّولةِ يدخلها بأمانِ المعاهدةِ ولا يحتاجُ إلى أمان جديدٍ سوى الموادعةِ، ولا يجوزُ أن يتعرّضَ له أحدٌ من المسلمين، ولا يُمنعُ التجارُ من حملِ التّجارةِ لهذه الدولةِ إلا الأدواتِ التي تُستعملُ في الحرب.

الحالةُ الثانيةُ: أن يدفعَ المسلمون إلى عدوِّهم مالاً مقابلَ سكوتهِ عنهم. وقد ذكر الفقهاءُ أنه إن حاصر العدوُّ المسلمين وطلبوا الموادعةَ سنين معدودةً على أن يؤدّيَ المسلمون للأعداءِ شيئاً معلوماً كلَّ سنة، فلا ينبغي للخليفةِ أن يجيبهم إلى ذلك إلا عند الضّرورةِ القصوى، ويرى أن هذا الصلحَ خيرٌ لهم، فحينئذٍ لا بأسَ بأن يفعلَهُ لما رُوِيَ أنّ المشركين أحاطوا بالخندقِ وصار المسلمونَ في بلاءٍ كما قال الله تعالى: ﴿هُنَالِكَ ٱبْتُلِىَ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا۟ زِلْزَالًا شَدِيدًا﴾[1] بعث رسولُ الله ﷺ إلى عيينة بنِ حصنٍ وطلب منه أن يرجعَ بمن معه على أن يعطيَهُ كل سنةٍ ثلثَ ثمارِ المدينة، فأبى إلا النصفَ، فلما حضر رسلُه ليكتبوا الصّلحَ بين يَدَيْ رسولِ الله ﷺ قام سيّدا الأنصار سعدُ بنُ معاذٍ وسعدُ بنُ عبادةٍ رضي الله عنهما وقالا: يا رسولَ الله أوَحْيٌ أم رأيٌ أم رأفة بنا؟ قال: «**بل رأفةٌ بكم إنّي رأيتُ العربَ رمتكم عن قوسٍ واحد، فأحببتُ أن أصرفَهم عنكم**». قالا: يا رسولَ الله كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولا لهم دين فكانوا لا يطمعون في ثمارِ المدينة إلا بشراءٍ أو قرى، أفحينَ أعزّنا الله بالدينِ وبعثَ فينا رسولَهُ نعطيهم الدّنيّة؟ لا نعطيهم إلا السيفَ فقال الرسول ﷺ: «**اذهبوا فلا نعطيكم إلا السّيف**». فهذا يدل على أن الرسول ﷺ مال إلى الصّلح في الابتداءِ لما أحَسَّ ضعفَ المسلمين. فحين رأى القوة فيهم بما قاله سعدُ بن معاذ وسعدُ بن عبادة امْتَنَعَ عن ذلك، فدلّ على أنه لا بأسَ من عقدِ معاهدةٍ مع الأعداءِ يدفعُ لهم مالٌ

(١) سورة الأحزاب، الآية: ١١.

عند خوفِ الضّرر. وهذا لأنهم إن انتصروا على المسلمين أخذوا جميع الأموال، فدفعُ بعضِ المالِ أهونُ وأيسرُ..

نَقْض المُعاهَداتِ

جميعُ المعاهداتِ التي تعقدُها الدّولةُ الإسلاميّةُ يجب أن تكونَ محددةً لأجلٍ معيّن. ولا يجوز نقضُها إلا في الأحوالِ التي نصّ عليها الشرعُ وهي:

أولاً: إذا ظاهرَ المعاهدُ عدواً من أعداءِ المسلمين وناصره عليهم وذلك كأن يكون بين الدولةِ الإسلاميّةِ وبين دولةٍ أخرى حالةُ حربٍ فعليَّة فصارت الدّولةُ التي بيننا وبينها معاهدةٌ تُمِدُّ هذا العدوَّ بالمال أو العتادِ وتنصرُهُ علينا ففي هذه الحال يجوزُ للدّولةِ الإسلاميّةِ أن تنقضَ المعاهدةَ لأنّ الله تعالى يقول: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَٰهِرُواْ عَلَيْكُمْ أَحَدًا﴾[1] فإن مفهومَهُ إذا ظاهروا على المسلمين أحداً جازَ للمسلمين نقضُ المعاهدةِ معهم.

ثانياً: أن ينقضَ المعاهدُ شرطاً من شروطها وذلك كما حصل مع الرّسولِ ﷺ في صلح الحديبيةِ. فإن خزاعةَ دخلت في حماية الرّسولِ ﷺ وحالفته فنقضت قريشٌ هذا الشّرط وحرّضت بني بكرٍ على خزاعةَ ثم ندمت وحاولت إبقاءَ المعاهدة. ولكنّ الرسولَ ﷺ اعتبر هذا النّقضَ مبيحاً له نقضَ المعاهدة، فنقضَها وحاربهم وفتح مكّة.

ثالثاً: إذا خيف خيانة المعاهدِ وغدرُه. يجوزُ نقضُ المعاهدة. قالَ الله تعالى: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ﴾[2] وفي هذه الحال يجبُ إعلامُ العدوِّ بنقضِ المعاهدةِ معه. ولا يُشترطُ في النّقضِ حصولُ الغدرِ بالفعلِ، بل يكفي مجرَّدُ الخوفِ من العدوِّ لأن يكونَ مبرراً لنقضِ المعاهدة. ويكتفى بالإعلامِ حتى يستويَ علمُ الطرفينِ بالنقض.

(١) سورة التوبة، الآية: ٤.

(٢) سورة الأنفال، الآية: ٥٨.

رابعاً: أن ينقضَ المعاهدون المعاهدةَ نقضاً تاماً، وفي هذه الحالِ يجب نقضُ المعاهدةِ معهم وضربُهم ضرباتٍ قاسيةً تكون درساً وعبرةً لغيرِهم قال تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ۝٥٥ ٱلَّذِينَ عَٰهَدتَّ مِنۡهُمۡ ثُمَّ يَنقُضُونَ عَهۡدَهُمۡ فِي كُلِّ مَرَّةٖ وَهُمۡ لَا يَتَّقُونَ ۝٥٦ فَإِمَّا تَثۡقَفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡحَرۡبِ فَشَرِّدۡ بِهِم مَّنۡ خَلۡفَهُمۡ لَعَلَّهُمۡ يَذَّكَّرُونَ﴾.

هذه هي الأحوالُ الأربعةُ التي يجوز للمسلمينَ فيها أن ينقضوا المعاهداتِ المعقودةَ بينهم وبين عدوِّهم، ويجوزُ لهم أن يقاتلوهم. إلا أنه ينبغي في نقضِ المعاهدةِ أن ينبذَ إليهم على سواءٍ أي على سواء منكم ومنهم في العلم بذلك. ولا يحلُّ قتالُ الأعداءِ قبل النبذِ وقبلَ أن يعلموا بذلك ليعودوا إلى ما كانوا عليه من التحصّنِ وكان ذلك تحرراً من الغدر. أما الذين يوفون بمعاهداتهم ويستقيمون فيجب أن يوفيَ المسلمون معهم بعهدهم ويستقيموا كما استقاموا قال تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ثُمَّ لَمۡ يَنقُصُوكُمۡ شَيۡـٔٗا وَلَمۡ يُظَٰهِرُواْ عَلَيۡكُمۡ أَحَدٗا فَأَتِمُّوٓاْ إِلَيۡهِمۡ عَهۡدَهُمۡ إِلَىٰ مُدَّتِهِمۡۚ﴾[1] ومفهومُه أنّ الذين نقضوا من معاهدةِ المسلمين شيئاً أو ظاهروا عليهم أحداً فلا تُتِمُّوا إليهم عهدَهم. أما إذا لم يفعلوا ذلك فأتموا إليهم معاهدتَهم إلى نهايةِ مدتها. وقال تعالى: ﴿كَيۡفَ يَكُونُ لِلۡمُشۡرِكِينَ عَهۡدٌ عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ رَسُولِهِۦٓ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّمۡ عِندَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِۖ فَمَا ٱسۡتَقَٰمُواْ لَكُمۡ فَٱسۡتَقِيمُواْ لَهُمۡۚ﴾[2] ومفهومهُ إذا لم يستقيموا لكم فلا تستقيموا لهم. أما إذا استقاموا فاستقيموا وأوفوا لهم عهدَهم. ومن ذلك يتبيّنُ أن الوفاءَ بالمعاهداتِ أمرٌ واجبٌ فإذا انتهت مدّتُها جاز عدمُ تجديدِها وإنهاؤها، وعليه فإن الاتفاقاتِ الدوليّةَ قد حدّدَ الشارع أنواعها وحدّد الحالاتِ التي ينتهي العملُ بها فيجبُ التزامُ ما بيّنه الشارعُ وحده في المعاهداتِ والوقوفُ عند حدِّ الشّرعِ في شأنها مع تركِ أمر الأسلوبِ والاختيار إلى رأيِ الخليفةِ واجتهادِه.

(١) سورة التوبة، الآية: ٤.

(٢) سورة التوبة، الآية: ٧.

النظام الاقتصادي في الإسلام

يقومُ النِّظامُ الاقتِصاديّ في الإسلام على أربع قواعِد:

١ ـ المَالُ لِلَّه: قال الله تعالى: ﴿وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ﴾[١].

٢ ـ الجَمَاعَةُ مُسْتخلَفة فيه: قَال تَعَالى: ﴿وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾[٢].

٣ ـ كَنزه حَرَام: قَال تَعَالَى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[٣].

٤ ـ تَدَاوُلُه وَاجِبٌ: قَال تَعَالى: ﴿كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾[٤] أيْ كي لا يقتَصِرَ تَداوُلُه عَلَى الأغْنِيَاءِ فَقَط.

ويُمَيَّزُ النِّظَامُ الإسْلاميّ عن النِّظَام الدّيمُقْراطي الرأسماليّ وعَنِ النِّظام الاشتِراكي الشُّيُوعيّ أن ملكيّة المَالِ في الإسْلاَمِ مُحَدَّدَة بالكَيْفِ[٥] وغيرُ مُحدّدة بالكَم[٦].

(١) سورة النور، الآية: ٣٣.
(٢) سورة الحديد، الآية: ٧.
(٣) سورة التوبة، الآية: ٣٤.
(٤) سورة الحشر، الآية: ٧.
(٥) الكيف ـ غير محدد بالكيف أي باستطاعتك أن تملك بالكيفية التي تبتغيها، عن طريق الربا، عن طريق الخمر، عن طريق البغاء، عن طريق القمار الخ..
(٦) الكم ـ غير محدد بالكم: يعني أنك تستطيع أن تملك كمية من المال مهما بلغت.

في النِّظَامِ الدِّيمقرْاطيِّ الرأْسمَاليّ غَير مُحَدَّدَة بالكَيْفِ وَغَير مُحَدَّدةٍ بالكَم.

في النِّظامِ الاشتِراكي الشُّيُوعي المُلكِيّة مُحَدَّدَة بالكَمّ وَغَيْرُ مُحَدّدَةٍ بالكَيف.

وَهَذِهِ لَمْحَة مُوجَزَة عَنْ الاقتِصادِ في الإسْلامِ مُنْبَثِقَة مِن عَقِيدَتِهِ مَعَ العِلْمِ أنّ العَالَمَ اليَوْمَ في صِرَاعٍ اقتِصادِيّ طَبَقيّ.

الاقتِصَـاد

كلمةُ الاقتصادِ مُشتَقّةٌ من لفظٍ إغريقيٍّ قديم، معناهُ «تدبيرُ أُمورِ البيتِ» بحيثُ يشتركُ أفراده القادرونَ في إنتاجِ الطيّباتِ، والقيامِ بالخدماتِ، ويشتركُ جميعُ أفرادِهِ في التمتّعِ بما يحوزونهُ. ثمّ توسّعَ الناسُ في مدلولِ البيتِ، حتى أُطْلِقَ على الجماعة التي تحكمُهَا دولةٌ واحدةٌ، وعليهِ فلمْ يَعُدِ المقصودُ من كلمةِ «اقتصاد» المعنى اللغويّ، وهو التوفيرُ، ولا معنى المالِ، وإنما المقصودُ المعنى الاصطلاحيّ لمسمّى معيّنٍ، وهو تدبيرُ شؤونِ المالِ، إمّا بتكثيرِهِ وتأمينِ إيجادِهِ، ويبحثُ فيهِ علْمُ الاقتصادِ. وإمّا بكيفيّةِ توزيعهِ، ويبحَثُ فيهِ النظامُ الاقتصاديّ.

وإذا كانَ علْمُ الاقتصادِ، والنظامُ الاقتصاديّ يبحثانِ في الاقتصادِ، فإنهما شيئانِ مختلفانِ متغايرانِ، ومفهومُ أحدهما يختلِفُ عنْ مفهومِ الآخر. فالنظامُ الاقتصاديّ لا يتأثّرُ بكثرةِ الثروةِ ولا بقلّتِها، بلْ لاَ يتأثّرُ بها مُطلَقاً.

وكثرةُ الثروةِ وقلّتها لا يؤثّرُ فيها شكْلُ النظام الاقتصاديّ بوجهٍ منَ الوجوهِ. وعليهِ كانَ منَ الخطإِ الفادحِ جَعْلُ الاقتصادِ موضوعاً واحداً يبحثُ باعتبارِهِ شيئاً واحداً. لأنّ تدبير أمورِ الجماعةِ منْ حيثُ توفيرُ المالِ، أي إيجادُهُ، شيءٌ. وتدبيرُ أمورِ الجماعةِ منْ حيثُ توزيعُ المالِ المدبّرِ شيءٌ آخرُ. ولذلكَ يجبُ أنْ يُفْصلَ بحثُ تدبيرِ المالِ عنْ بحثِ تدبيرِ توزيعهِ؛ إذ الأوّلُ يتعلّقُ بالوسائلِ، والثاني يَتَعَلّقُ بالفكرِ، وإذا لمْ يُفْصَلْ يؤدّي إمّا إلى الخطأ في إدراكِ المشاكلِ

الاقتصاديّةِ المراد مُعَالَجَتُها، وإمّا إلى سوءِ فَهْمِ العوامل التي توفّرُ الثروةَ أي تُوجِدها في البلادِ.

ولهذا يجبُ بحثُ النظام الاقتصاديِّ باعتبارِهِ فكراً يؤثّرُ في وُجْهَةِ النظرِ في الحياةِ ويتأثّرُ بها.

ويبحثُ علمُ الاقتصادِ باعتبارِهِ عِلماً، ولا علاقَةَ لهُ بِوُجْهَةِ النّظَرِ في الحياةِ؛ والبحثُ الأهَمّ منهما هو النظامُ الاقتصاديّ لأنّ المشكلةَ الاقتصاديّةَ تدورُ حول حاجاتِ الإنسانِ، ووسائل إشباعها والانتفاعِ بهذهِ الوسائل، وبما أنّ الوسائلَ موجودةٌ في الكَوْنِ فإنّ إنتاجَها لا يسبِّبَ مشكلَةً أساسيّةً في إشباعِ الحاجاتِ، بلْ إنّ إشباعَها يدفَعُ الإنسانَ لإنتاجِ هذهِ الوسائل، أو إيجادِها، وإنما المشكلةُ الموجودةُ في علاقاتِ النّاسِ، ناشئةٌ عنْ تمكينِ النّاسِ من الانتفاعِ بهذهِ الوسائلِ، أو عدمِ تمكينِهم. أي في موضوعِ حيازةِ الناس لهذه الوسائل. فيكون ذلك أساسَ المشكلَةِ الاقتصاديّةِ وهو الذي يحتاجُ إلى علاجٍ. وبناءً عليهِ، فالمشكلةُ الاقتصاديّةُ آتيةٌ منْ موضوعِ حيازَةِ المَنْفَعَةِ لا منْ إنتاجِ الوسائلِ التي تعطي هذهِ المنفَعَةَ.

أساسُ النظام الاقتِصَادي

المنفعةُ صلاحيّةُ الشيءِ لإشباعِ حاجةِ الإنسانِ، وتتكونُ منْ أمرين:

١ ـ **أحدهما**: مَبْلَغُ ما يشعرُ بهِ الإنسانُ منَ الرّغْبَةِ في الحصولِ على شيءٍ معيّنٍ.

٢ ـ **الثاني**: المزايا الكامنةُ في نَفسِ الشيءِ، وصلاحيّتُها لإشباعِ حاجةِ الإنسانِ، لا حاجةِ فَرْدٍ معيّنٍ. وهذهِ المنفَعَةُ يمكنُ أنْ تكونَ ناتجةً عنْ جُهْدِ الإنسانِ أو عنِ المالِ أو عَنْهُما معاً. وبما أنّ المالَ هو الذي يُشبعُ حاجاتِ الإنسانِ. وأنّ الجهدَ الإنسانيّ وسيلةٌ للحصولِ على المالِ عَيْناً ومنفعَةً، لذلكَ كانَ المالُ أساسَ المنفعةِ، وأمّا جُهْدُ الإنسان فهوَ منَ الوسائلِ التي تمكّنُ منَ الحصولِ عليهِ.

ومنْ هنا كانَ الإنسانُ، بفطرتِهِ، يسعى للحصولِ على المال ليحوزَهُ، وعليهِ يكونُ جُهْدُ الإنسانِ والمالُ هما الوسيلتينِ اللّتينِ تُسْتَخْدَمَانِ لإشباعِ حاجات الإنسانِ. والثروةُ التي يسعى للحصولِ عليها، وحيازةُ الأفرادِ للثروةِ تتأتى إمّا منْ أفرادٍ آخرينَ وإمّا منْ غير الأفرادِ. وتكونُ إمّا حيازةً للعينِ اسْتِهلاكاً وانتِفاعاً، وإمّا حيازَةً لمنفعةِ العينِ، وإمّا حيازةً للمنفعَةِ الناتجةِ عن جُهْدِ الإنسانِ. وهذهِ الحيازَةُ بجميعِ ما تصدُقُ عليهِ إمّا أنْ تكونَ بعوضٍ كالبيعِ وإجارَةِ المالِ وإجارَةِ الأجيرِ وإمّا بغيرِ عوَضٍ كالهِبَةِ والإرثِ والعاريةِ.

وعلى ذلكَ فالمشكلةُ الاقتصاديةُ لا تتعدّى حيازةَ الثروةِ وليستْ في إيجادِ الثروةِ، وهيَ تأتي منَ النّظرةِ إلى الحيازةِ أي الملكيّةِ؛ ومنْ سوءِ التصرّف في هذهِ الملكيّةِ، أي منْ سوءِ توزيع الثروةِ بينَ النّاسِ، ولا تأتي من غيرِ ذلكَ مطلقاً. ولهذا كانتْ معالجةُ هذهِ الناحيةِ أساسَ النظامِ الاقتصاديّ.

وعلى ذلكَ فالأساسُ الذي يقومُ عليهِ النظامُ الاقتصاديّ مبنيّ على ثلاثِ قواعدَ هيَ:

١ ـ الملكيّة، أو الكيفية التي يجبُ على الإنسانِ أن يحوزَ بها المنفعة الناجمة عن الخدماتِ أو السلع.

٢ ـ التصرّفُ في الملكيّة. أو الكيفية التي يجب أن يتصرف بها الإنسان بهذه الخدمات والسلع.

٣ ـ توزيعُ الثروةِ بينَ الناسِ. أو توزيع الخدمات والسلع على الناس.

نظرة الإسْلام إلى الاقتصاد

تختلفُ نظرةُ الإسلام إلى مادّةِ الثروةِ عنْ نظرتِهِ إلى الانتفاعِ بها، وعندَهُ أنّ الوسائلَ التي تُعطي المنفَعَةَ شيءٌ، وأَنّ حيازَةَ المنفعةِ شيءٌ آخرُ. فالمالُ وجُهْدُ الإنسانِ هما مادّةُ الثروةِ وهما الوسيلتانِ اللّتانِ تخلقان المنْفَعَةَ. ووضعُهُمَا في نَظَرِ الإسلامِ منْ حيث وجودُهما في الحياةِ الدنيا، ومن حيثُ إنتاجُهُما يختلفُ عنِ

وضعِ الانتفاعِ بها، وعن كيفيّةِ حيازَةِ هذهِ المنفَعَةِ. فالإسلامُ حرّمَ الانتفاعَ ببعضِ الأموالِ كالخمرِ والميْتَةِ، كما حرّمَ الانتفاعَ ببعْضِ جهودِ الإنسانِ كالرقصِ والبغاءِ. وحرّمَ بَيْعَ ما حُرِّمَ أكْلُهُ منَ الأموالِ، وحَرّمَ إجارَةَ ما حُرّمَ القيامُ بهِ منَ الأعمالِ.

هذا منْ حيثُ الانتفاعُ بالمالِ والجهْدِ. وأمّا من حيثُ كيفيّةُ حيازةِ الثروةِ، فقدْ شرّعَ أحكاماً متعدّدةً لحيازتها، كأحكامِ الصّيْدِ، وإحياءِ الموات، وأحكامِ الإجارَةِ والإرْثِ والهبَةِ والوصيّةِ. هذا بالنسبة للانتفاعِ بالثروةِ وكيفيّةِ حيازتها، أمّا بالنسبة لمادّةِ الثروةِ منْ حيثُ وجودُهَا، ومن حيثُ إنتاجُها فإنّ الإسلامَ لمْ يتدخَّلْ فيها مُطلقاً؛ فالمالُ موجودٌ في الحياةِ الدنيا وُجوداً طبيعيّاً، وخَلَقَهُ الله سبحانَهُ وتعالى مُسخّراً للإنسانِ، قالَ تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[1] وقالَ: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾[2] وقالَ: ﴿وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾[3]، فبيّنَ في هذهِ الآياتِ وأشباهها أنّهُ خَلَقَ المالَ وخَلَقَ جُهْدَ الإنسانِ، ولمْ يَتَعَرّضْ لشيءٍ آخرَ يتعلّقُ بهِ، ممّا يدلّ على أنّهُ لمْ يتدخّلْ في مادّةِ المالِ وجهدِ الإنسانِ، ولكنّهُ بيّنَ أنّهُ خَلَقَهَا لينتفعَ بها الناسُ.

وكذلكَ لمْ يتدخّلْ في إنتاجِ الثروةِ، ولا يوجَدُ نصّ شرعيّ يدلُّ على أنّ الإسلامَ تدخّلَ في إنتاجِ الثروَةِ، بلْ على العكسِ من ذلكَ فإنّ النصوصَ الشرعيّةَ تدلّ على أنّ الشرْعَ تركَ الأمْرَ للنّاسِ في استخراجِ المالِ، وفي تحسينِ جُهْدِ الإنسانِ؛ فقد رُويَ أنّ الرسولَ ﷺ قالَ في موضوعِ تأبيرِ النّخْلِ: «**أنتم أدرى بأُمورِ دُنياكم**»[4] ورُوي أنّهُ أرسَلَ اثنينِ منَ المسلمينَ إلى اليمنِ يتعلّمانِ صناعةَ الأسلحَةِ، وهذا يدلّ على أنّ الشرْعَ تركَ أمْرَ إنتاجِ المالِ إلى النّاسِ يُنتجونهُ بحسَبِ خبرتهمْ ومعرفتهم.

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٩.
(٢) سورة الجاثية، الآية: ١٣.
(٣) سورة الحديد، الآية: ٢٥.
(٤) صحيح البخاري، باب البيوع رقم٦٧.

وعلى هذا فالذي يتبيّنُ من ذلكَ أنّ الإسلامَ ينظرُ في النظامِ الاقتصاديّ لا في علْمِ الاقتصادِ، ويجعلُ الانتفاعَ بالثروَةِ قائماً. وكيفيّةُ حيازَةِ هذهِ المنفعَةِ موضوعُ بحثهِ، ولم يتعرّضْ لإنتاجِ الثروةِ ولا إلى وسائلِ المنفعَةِ مُطْلَقاً.

النِّظام الاقتِصادي في الإسلام

يقومُ نظامُ الاقتصاد في الإسلامِ على الأمورِ التاليةِ:

١ ـ ملكيّةُ الأشياءِ للنّاسِ، وهذا هوَ الأصلُ، لأنهمْ مستخْلفون فيها عنِ اللّهِ، ولا تكونُ للأفرادِ إلاّ بإذْنِ الشّارع.

٢ ـ وتتحقق الملكيّةُ العامّةُ في كلِّ ما كانَ منْ مرافقِ الجماعةِ، أوْ منَ الضروريّاتِ للحياةِ العامّةِ.

٣ ـ الملكيّةُ الفرديّةُ حكمٌ شرعيٌّ مُقَدّرٌ بالعينِ أوِ المَنْفَعَة، تُقَيِّض تمكينَ مَنْ يضافُ إليهِ منِ انتفاعِه بالشيءِ، وأخْذ العوضِ عَنْهُ.

٤ ـ لا يجوزُ للدولَةِ أنْ تأذَنَ للأفرادِ بملكيّةِ ما يدخلُ في الملكيّة العامّةِ كالمناجمِ ومنابعِ البترولِ والمراعي وساحاتِ البلدَةِ وشواطىءِ البحارِ ومضائقِ الأنهارِ وما شابهَ ذلكَ.

٥ ـ يُمْنَعُ كَنْزُ المالِ ولو أُخْرِجَتِ زكاتهُ، والدولةُ يجبُ أنْ تعملَ على تَداوُلِهِ بينَ النّاسِ وتحولَ دونَ تداوُلِهِ بينَ يدي فئةٍ خاصّةٍ.

٦ ـ الملكيّةُ الفرديّةُ في الأموالِ المنقولةِ وغيرِ المنقولَةِ مُقَيّدَةٌ بالأسبابِ الشرعيّةِ الخمسةِ وهيَ:

أ ـ العَمَلُ.

ب ـ الحاجةُ للمالِ في سبيلِ الحياةِ.

ج ـ إعطاءُ الدولةِ أموالها للأفرادِ لسدِّ الحاجةِ، أوِ الانتفاعِ بالملكيّةِ.

د ـ الإرث.

هـ ـ صلَةُ الأفرادِ بِبعضِهِمْ.

٧ ـ حقّ التصرّفِ الإنفاقيّ بهذِهِ الملكيّةِ الفرديّةِ مُقَيّدٌ بحدودِ الشرعِ، فيُمْنَعُ السرفُ والتقتيرُ.

وتنميةُ الثروةِ مُقيّدَةٌ أيضاً بالحدودِ الشرعيّةِ، فيُمنَعُ الاحتكارُ والغبْنُ والغِشّ والرّبا والقمارُ وغيرُهُ.

٨ ـ يمنَعُ فَتْحُ المصارفِ ما عدا مصرِفَ الدولةِ، ولا يصحّ أنْ يتّخِذَ الرّبا، ويكونَ دائرةً من دوائرِ بيتِ المالِ بلْ يقومُ بإقراض الأموالِ حسبَ الحاجةِ، وتسهيلِ المعاملاتِ الماليّةِ.

٩ ـ الاكتشافاتُ والاختراعاتُ إذا كانت منْ مرافقِ الجماعةِ تصبحُ مُلكاً عامّاً.

١٠ـ تضمَنُ الدولةُ إيجادَ الأعمالِ لكلِّ مَنْ يحمِلُ التابعيّةَ، وجميعُ الموظفينَ سواءٌ كانوا عندَ الأفرادِ أوِ الشركاتِ أوِ الدولةِ، لهمْ جميعُ الحقوقِ والواجباتِ، وكلّ مَنْ يعملُ بأجْرٍ موظّفٌ مهما اختلَفَ نوعُ عَمَلِهِ، وتحدّدُ الدولةُ الأجرةَ للجميعِ.

١١ـ تَضْمَنُ الدولَةُ نَفَقَةَ مَنْ لا مَالَ لهُ ولا عَمَلَ، إذا لمْ يكنْ وراءَهُ مَنْ تَجِبُ عليهِ نَفَقَتُهُ، وتتولى إيواءَ العَجَزَةِ وذوي العاهاتِ، وتُوَفِّرُ لكلِّ فردٍ الحاجاتِ الضروريةَ للعيشِ منْ مأكلٍ ومَلْبَسٍ ومسكنٍ. وعليها أنْ توفّرَ جميعَ الخدماتِ الصحيّةِ مجاناً للفقيرِ والغنيّ على السواء.

١٢ـ تعالجُ الدولةُ رفْعَ مستوى العيشِ، وبقاءَ التوازُنِ في المجتمعِ على الوجْهِ الآتي:

أ ـ أنْ تعطي المالَ منقولاً وغيرَ منقولٍ ممّا تملكه.

ب ـ إنْ لمْ يَفِ بذلكَ ملكَتْ من أموالِ النّاسِ ما يَلزَمُ لإبقاءِ هذينِ الغَرَضينِ.

ج ـ إذا مَلَكَتْ منْ أموالِ النّاسِ أرضاً عشريّةً تدفَع ثمنها لصاحبِها، وإنْ ملكَتْ أرْضاً خراجيّةً لا تدفَعُ ثمنها. وإنما تدفَعُ ثمنَ ما أُنْشِىءَ عليها.

١٣ ـ يُمْنَعُ استغلالُ واستثمارُ الأموالِ الأجنبيةِ في البلادِ، كما يُمْنَعُ منحُ الامتيازاتِ لأيّ أجنبيّ.

سِيَاسة الاقتِصاد

سياسةُ الاقتصادِ هدفٌ ترمي إليهِ الأحكامُ التي تعالجُ تدبيرَ شؤونِ الإنسان.

وسياسةُ الاقتصادِ في الإسلام مبنيّةٌ على أساسِ تحقيقِ أكبرِ عددٍ ممكنٍ من الرفاهيّةِ للإنسانِ باعتبارِهِ إنساناً، وباعتبارِهِ يعيشُ في مجتَمَع، لا باعتبارِهِ فرداً، ولا باعتبارِهِ مُنعزلاً، أو فَرْداً في مجتمع يَرْتَبِطُ أفرادُهُ بأيّةِ علاقَةٍ.

فالنظرةُ الاقتصاديّةُ في الإسلام تتلخّصُ في أنّ الاقتصادَ للإنسانِ لا للفردِ، وأنّهُ للمجتمعِ لا للجماعةِ المكوّنةِ من أفرادٍ دونَ ملاحَظَةِ العلاقاتِ.

ولذلكَ نجدُ أنّ نظرتَهُ هذهِ حتّمَتْ تحريمَ إنتاجِ الخمرِ واستهلاكِهِ، ولا تعتبرُهُ بالنسبة للمسلم مادّةً اقتصاديّةً كما حتّمَتْ تحريمَ الرّبا، ولا تعتبرهُ، بالنسبةِ لجميعِ مَنْ يحملونَ تابعيّةَ الدولةِ مادّةً اقتصاديّةً، سواءٌ كانوا مسلمينَ أو غير مسلمينَ.

فالإسلامُ لا يفصلُ اعتبارَ ما يجبُ أنْ يكونَ عليه المجتمعُ عن تحقيق الرفاهيّة للإنسان، بَلْ يجعلُهما أمرين متلازمين. لأنّهُ يهدفُ إلى إيجاد الطمأنينة عندَ الإنسان لا إلى مجرّد إشباع حاجَتِهِ، ويجعلُ نَيْلَ السعادة المثلَ الأعلى الذي يسعى المسلمُ لتحقيقه منَ الاقتصاد. قالَ تعالى: ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْأَخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾[1] ولذلكَ جَعَلَ فَلسَفَةَ الاقتصاد مربوطةً بأوامرِ الله ونواهيه بناءً على إدراك الصلَة بالله، أي ربْط الفكرة التي يُبْنَى عليها تدبيرُ أُمور المسلم والمجتمع بالحياة وذلكَ بجعل الأعمال الاقتصادية موافقةً للأحكام الشرعيّة باعتبارها ديناً وربْط تدبيرِ أُمور الرعيّة بمنْ يحملونَ التابعيّةَ، وتقييد

(١) سورة القصص، الآية: ٧٧.

أعمالِهم الاقتصاديّة بالأحكام الشرعيّة باعتبارها تشريعاً، فأباحَ لهُمْ ما أباحَهُ الإسلامُ، وقيّدَهُمْ بما قيّدَهُمْ به. قالَ تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾(١) وقالَ: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾(٢) وقدْ قَيّدَ الذينَ يحمِلُونَ التابعيّةَ بهذه الأحكام بالتوجيه الذي يجعَلُ المسلمَ يُنفّذُ هذه السياسةَ بدافع تقوى الله، والتشريع الذي تُنَفّذهُ الدولةُ، قالَ تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾(٣).

وقالَ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ ۚ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌۢ بِٱلْعَدْلِ ۚ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُ ۚ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْـًٔا﴾(٤) وقالَ: ﴿وَلَا تَسْـَٔمُوٓا۟ أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَٰدَةِ وَأَدْنَىٰٓ أَلَّا تَرْتَابُوٓا۟ ۖ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا ۗ﴾(٥) وفي ذلكَ بيانُ الكيفيّة التي تُنَفّذُ بها هذه الأحكامُ، وما يضمَنُ تقيّدهم بها. وقد شملتْ هذه الضمانَةُ الأحكامَ التي تتعلّقُ بالفرد والمجموع. فحرّمَ الاعتداءَ على الملكيّة العامّة كما حرّمَ الاعتداءَ على الملكيّة الفرديّة وجَعَلَ تنفيذَ حقِّ الله كتنفيذ حقّ الإنسان.

وجَعَلَ تنفيذَ الزكاة كتنفيذ النّفَقَة. وحينَ شرّعَ الأحكامَ راعى مصلَحَةَ الفرْد والجماعَة. وحينَ شرّعَ للجماعَة بما بينَها منْ علاقاتٍ راعى مصلحةَ الفرد، وحينَ شَرّعَ للفرد ما بَيْنَهُ وبينَ غيره منْ علاقاتٍ راعى مصلَحَةَ الجماعَة، ولذلكَ نجدهُ حينَ جَعَلَ للدولة حقّ أخْذ المال منَ المسلمينَ، لإدارَة شؤون الرعيّة قَيّد الدولةَ بأنْ لا تأخُذَ إلاّ فضولَ الأغنياء، أي ما يزيدُ عنْ حاجاتِهِمْ الضروريّة، وهيَ المأكلُ والملبسُ والمسكنُ والزواجُ، وما يركبونَهُ لقضاء حاجاتهم البعيدة، فهذا التشريع الذي يحفظُ الجماعةَ رُوعِيَتْ فيه مصلَحَةُ الفرد. ونجِدُ الشّرْعَ أيضاً يتيحُ

(١) سورة الحشر، الآية: ٧.
(٢) سورة النور، الآية: ٦٣.
(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٧٨.
(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.
(٥) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.

للفرد أنْ يبنيَ بَيْتاً أو يزرعَ بستاناً، ومن ناحيةٍ أُخرى فَرَضَ عليه حقَّ الطريق ومنعه من البناء أو الزرع على أيِّ وجه يعتدي به على حق الطريق أو على ملكيّة عامّةٍ. وحينَ أباحَ للفرد بَيْعَ ما يملكُ خارجَ الدولة الإسلاميّة في تجارةٍ مَنَعَهُ من بَيْع السّلاح وكلّ ما يتقوّى به العدوّ على الدولة؛ فهذا التشريعُ للفرد رُوعِيَتْ فيه مصلحَةُ الجماعَة.

وهكذا نجدُ الإسلامَ معَ كونه يُشرّعُ للإنسان، ويشرّعُ للمجتمع يَنْظُرُ إلى ما يجبُ أنْ يكونَ عليه المجتمعُ. إنّهُ يشرّعُ في الاقتصاد لمجتمعٍ معيّنٍ لهُ صفةٌ معيّنَةٌ.

ولا يكتفي بذلكَ، بلْ يحثّ على الكسْب وطلَب الرزق والسّعي لتحقيق أكبرِ درجةٍ ممكنةٍ من الرفاهيّةِ للفردِ وللمجموعِ.

ولذلكَ كانَ السعْيُ بكسبِ الرّزقِ فَرْضاً على كلِّ رَجلٍ، قالَ تعالى: ﴿فَٱمۡشُواْ فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزۡقِهِۦۖ﴾[١] وقالَ عليهِ وعلى آلِهِ الصلاةُ والسلامُ: «**طَلَبُ الحلالِ كمُقَارَعَة الأبطَالِ، ومَنْ ماتَ في طَلَبِ الحلالِ ماتَ مَغفوراً لهُ**»[٢] وقالَ: «**إنّ أطْيَبَ ما أكَلْتُمْ منْ كَسْبِ أيديكمْ، وإنّ أخي داودَ كانَ يأكلُ منْ كَسْبِ يدِهِ**»[٣] وقالَ: «**إنّ منَ الذنوبِ ذنوباً لا يُكَفّرُها الصّومُ ولا الصّلاةُ**». قيلَ: فما يُكفّرُها يا رسولَ الله؟ قال: «**الهُمومُ في طَلَبِ المعيشةِ**». وفي حديثٍ قُدْسيٍّ عنْ ربّهِ عزّ وجلّ قالَ تعالى: «**عَبْدي حَرّكْ يَدَكَ أُنْزِلْ عَلَيكَ الرِّزْقَ**»[٤].

فالآياتُ والأحاديثُ تحثّ على السّعي لطلبِ الرّزقِ وعلى العملِ لكسبِ المالِ كما تحثّ عل التمتّع بهذا المالِ وأكْل الطيّباتِ. قال تعالى: ﴿قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزۡقِۚ﴾[٥]، وقالَ تعالى: ﴿كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا

(١) سورة الملك، الآية: ١٥.
(٢) ابن ماجة، باب التجارات رقم ٣.
(٣) ابن ماجة باب التجارات.
(٤) أحمد بن حنبل الجزء الخامس.
(٥) سورة الأعراف، الآية: ٣٢.

رَزَقْنَـٰكُمْ﴾[١] وقالَ: ﴿وَكُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَـٰلًا طَيِّبًا﴾[٢] وقالَ تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحَرِّمُوا۟ طَيِّبَـٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾[٣] فهذه الآياتُ وما شابهها تدلّ دلالةً واضحةً على أنّ الأحكامَ الشرعيّةَ المتعلّقةَ بالاقتصادِ تهدِفُ إلى رَفْعِ مُستوى المعيشةِ والتمتّعِ بالطيّباتِ. وقدْ راعى الإسلامُ في الحُصولِ على المالِ عَدَمَ تعقيدِ الكيْفِيّةِ التي يحوزُهُ الإنسانُ بها؛ فجعلَها بسيطةً كلّ البساطةِ إذْ حدّدَ أسبابَ التملّكِ، وحدّدَ العقودَ التي يجري بها تبادُلُ المِلكِيّةِ.

ولا يعني تحديدُهُ لأسبابِ التملّكِ وللعقودِ تجميدَ الوضْعِ الاقتصاديّ، بلْ مُسَاعَدَةَ النّاسِ عل الرّبْحِ والتقدّمِ الاقتصاديّ والحيلولة دونَ وقوعِ الهزّاتِ الاقتصاديّةِ العامّةِ، لأنّ الإسلامَ جَعَلَ الأسبابَ والعقود خطوطاً عريضةً تدخلُ تحتها جزئيّاتٌ متعدّدةٌ، كأنواعِ العَمَلِ وأنواعِ البَيْعِ، وتدخلُ فيها كليّاتٌ متعدّدة في قياسها عليها كقياسِ العطيّةِ على الهِبَةِ في أنها تكونُ سبباً للمُلْكِ، وكقياسِ الوكالةِ على الإجارَةِ في استحقاق أُجرَة الوكيلِ.

ولا يجوزُ أنْ يخرُجَ المرْءُ عنْ هذهِ الخطوطِ العريضةِ التي جاءَ بها الشرْعُ، بلْ يجبُ أن يتقيّدَ بها تقيداً تامّاً، وهكذا نجدُ أسبابَ التملّكِ والعقودِ قدْ بيّنَهَا الشارعُ وحدّدَها في معانٍ عامّةٍ، وهذا ما يجعَلُها شاملَةً لكلِّ ما يتجدّدُ منَ الحوادثِ.

وبهذا تكونُ سياسةُ الاقتصادِ في الإسلامِ غيرَ مقتصرَةٍ على الرفاهيّةِ وحدها، بلْ تشملُ الرفاهيّةَ والوضعيّةَ التي تكونُ عليها هذهِ الرفاهيّةُ، لتُحقّقَ مجتمعاً يعيشُ فيهِ الإنسانُ مطمئناً هادىء البالِ، ويعيشُ فيهِ المسلمُ متمتّعاً بالسعادةِ وراحةِ الفكرِ.

(١) سورة البقرة، الآية: ١٧٢.
(٢) سورة المائدة، الآية: ٨٨.
(٣) سورة المائدة، الآية: ٨٧.

وتتلخص سيَاسة الاقتِصادِ بأربعة أمور

أولاً: إشباعُ جميعِ الحاجاتِ الأساسيّةِ لكلّ فردٍ إشباعاً كليّاً وتمكينُهُ من إشباعِ الحاجاتِ الكماليّةِ بقدرِ ما يستطيعُ، لأنّهُ يعيشُ في مجتمعٍ مُعَيّنٍ لهُ طِرازٌ خاصّ في العيشِ.

ثانياً: النّظَرُ إلى كلّ فَرْدٍ بعَيْنِهِ لا إلى مجموعِ الأفرادِ الذين يعيشون في البلادِ.

ثالثاً: النظرُ إلى الفَرْدِ باعتبارِهِ إنساناً قَبْلَ أيّ اعتبارِ آخرَ، ولا بُدّ مِنْ إشْباعِ حاجاتِهِ الأساسيّةِ كلّها إشباعاً كليّاً، واعتبارِهِ، بعد ذلك، شخصاً مُعَيّناً بذاتِهِ، بتمْكِينِهِ من إشباعِ حاجاتهِ الكماليّةِ بقدرِ ما يستطيعُ.

رابعاً: النظرُ إليه في الوقتِ نَفْسِهِ، باعتبارِهِ مُرْتبِطاً بغيرِهِ ارتباطاً مُعيّناً يسيرُهُ تسييراً معيّناً وَفْقَ طرازٍ خاصّ، وبناءً على ذلكَ يكونُ الأساسُ توزيعَ الثروةِ لا تَنْمِيَتَهَا. ولكن لما كان توزيعُ الثروةِ بغيرِ بيان كيفيّةِ حيازَتها من مصادِرِها، فإنّ تنميَةَ الثروةِ تأتي إتياناً طبيعيّاً من هذه الكيفيّةِ للحيازَةِ، فإنّ الكيفيّةَ التي تجري فيها حيازةُ الأرْضِ تؤدّي بالطَّبْعِ إلى استغلالها، والكيفيّةَ التي يجري بما امتلاكُ المصنعِ تؤدّي طبيعيّاً إلى استغلالِهِ. ويمكنُ تحسينُ هذه الزيادةِ للدّخلِ بالمعلوماتِ الاقتصاديةِ لا بالأحكامِ الاقتصاديةِ، وتؤخَذُ هذه المعلوماتُ من أي جهةٍ كانتْ دون قيدٍ.

موضُوع مُعالَجَةِ الاقتِصاد في البلاد الإسْلامية

هذه المعالجةُ تنقسمُ إلى قسمينِ منفصلينِ عن بعضهما تمامَ الانفِصال، ولا عَلاقَةَ لأحدهما بالآخر.

القسم الأول: السياسةُ الاقتصاديةُ: ومعالجتُها في أمرين:

أ ـ الخطوطُ العريضةُ لمصادِرِ الاقتصادِ وهي أربعةٌ: «الزراعة ـ الصناعة ـ التجارة ـ وجهد الإنسان).

ب ـ الخطوطُ العريضةُ لضمانِ الحاجاتِ الأساسيّةِ.

القسم الثاني: معالجةُ زيادَةِ الثروةِ لتكثيرِ الثروةِ تختلفُ باختلافِ أوضاعِ البلدانِ. ففي سوريّةَ يختلفُ الأمرُ ـ مثلاً ـ عنْ باكستان أو إيران، ولذلكَ كانتْ معالجتُها بحسبِ متطلباتِ الأوضاعِ الخاصّةِ، وسيقتصرُ بحثُنا على القسمِ الأوّلِ.

معالجة مصَادر الاقتِصاد الأربعة

الأرض ـ الصناعة ـ التجارة ـ الجهد

الرأسماليةُ تجعلُ زيادَةَ الثروةِ أساسَ النظامِ، وتتركُ للأفرادِ حريّةَ الملكيّةِ والعملِ. والاشتراكيّةُ، وبعدها الشيوعيّةُ، تقولُ بإلغاءِ الملكيّةِ إلغاءً كلّيّاً أو جزئيّاً وتجعلُ العملَ هو الأساسَ، وشعارها: «مَنْ لا يعمل لا يأكل».

والإسلامُ يقولُ بإباحةِ الملكيّةِ والعملِ. قالَ تعالى: ﴿فَٱمۡشُواْ فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزۡقِهِۦۖ﴾[١]. وقال: ﴿فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَٱبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ﴾[٢] والأمْرُ هنا للإباحَةِ. قالَ رسولُ اللّهِ: «**مَا أَكَلَ ابنُ آدَمَ طعاماً قَطّ خَيْرٌ مِنْ أنْ يأكُلُ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ**»[٣] وهو خبرٌ مقرونٌ بالمدحِ، لكنّهُ منَ الأوامرِ غيرِ الصريحةِ، والمرادُ بهِ الإباحَةُ.

والإسلامُ جَعَلَ الملكيّةُ والعملَ في هذهِ المصادرِ مباحينِ للنّاسِ. وينبغي أنْ يُلاحَظَ أنّ الإباحَةَ إباحَة ملكيّةٍ وعملٍ وليستْ حريّةَ ملكيّةٍ وعملٍ، لأنّ الاباحةَ تقييدٌ لحكمٍ شرعي هوَ أمْرُ اللّهِ بالتخييرِ بينَ الأخْذِ وعدمهِ بخلافِ الحريّةِ فهيَ عدمُ التقيّدِ بشيءٍ.

المَصْدر الأول الأرض

الأرضُ أساسُ الزراعةِ لا جُهْدُ الإنسانِ ولا الخبرةُ الفنيّةُ حتى ولا الآلةُ،

(١) سورة الملك، الآية: ١٥.
(٢) سورة الجمعة، الآية: ١٠.
(٣) ابن ماجة باب التجارات.

فالذي يعيّنُ وجه الإنتاجِ هو كيفيّةُ الحيازةِ للأرضِ وكيفيّةُ العملِ بها لا جهدُ الإنسانِ ولا خبرتهُ الفنيّةُ ولا الآلةُ ولا علاقاتُ الإنتاجِ ولذلكَ يجبُ أنْ يكونَ البحثُ في الزراعةِ مُنْصَبّاً على الأرضِ، لأنّ الجهدَ مصدرٌ منفصلٌ عن الزراعةِ، والآلةُ كذلكَ مصدرٌ منفصلٌ عنِ الزراعةِ، ولها أحكامٌ خاصّةٌ. والخبرةُ الفنيّةُ وعلاقاتُ الإنتاجِ، لا علاقَةَ لأيّ منهما بالزراعةِ أيضاً، وهو أمرٌ ظاهرٌ، ولذلكَ سنحصرُ البحثَ في الزراعةِ بأحكامِ الأرضِ فقط.

وموضوعُ ملكيّةِ الأرضِ يختلفُ عن ملكيّةِ بقيّةِ الموادِّ من عقارٍ وسلعٍ ونَقْدٍ ومواشٍ وغيرِ ذلكَ، والإنتاجُ فيها جزءٌ لا يتجزّأُ من وجودها، كما أنه جزءٌ لا يتجزأُ من ملكيّتها. والأرضُ تختلفُ عنِ المصنعِ الذي لا يعدو إنتاجُهُ جزءاً من وجودِهِ، وعنِ البيتِ الذي يشتركُ معَ المصنعِ في الإنتاجِ بلْ هيَ تختلفُ عنْ كلِّ سلعةٍ في الدنيا، إذ لا تنتُجُ سلعةٌ في الدنيا من نفسها، دونَ أنْ يباشرَ الإنتاج فيها أحدٌ سوى الأرضِ، ومن هنا يجبُ أنْ تكونَ للأرضِ بالذاتِ، من دونِ باقي الأموالِ، أحكامٌ خاصّةٌ من حيثُ ملكيّتها ومن حيثُ العملُ فيها..

ملكيّة الأرض: تتحقّقُ ملكيّةُ الأرضِ بالإقطاعِ والتحجيرِ والإحياءِ، كما تتحقّقُ بالشراءِ وبالإرثِ وبالهِبَةِ. يقولُ رسولُ الله ﷺ: «**مَنْ أَحْيَا أَرْضاً مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ**»[١]. والأرضُ الميتة هي الأرض التي لم يظهر أنه جرى عليها ملك أحد فلم يظهر فيها تأثير شيء من إحاطة أو زرع أو عمارة أو نحو ذلك، ولا يوجد أحد يملكها أو ينتفع بها وإحياؤها هو جعلها صالحة للانتفاع بها. وقال رسول الله ﷺ: «**من عمر أرضاً ليست لأحد فهو أحق به**»[٢] وقال: «**أيما قوم أحيوا شيئاً من الأرض أو عمروه فهم أحق به**»[٣] وقال: «**مَنْ أَحَاطَ حَائطاً على أَرْضٍ فَهِيَ لهُ**»[٤] والتحجيرُ هو أنْ يجعلَ على حدودِ الأرضِ ما يدل على

(١) الوسائل مجلد ١٧ ص٣٢٥.
(٢) المغني ج١ ص١٤٧.
(٣) المغني ج١ ص١٤٧.
(٤) البخاري ج٣ ص١٤٠.

تخصيصٍ لهُ. كأن يضع حولها حجارةً أو سياجاً أو جداراً أو ما شاكلَ ذلكَ، والتحجيرُ كالإحياءِ سواءٌ لقولهِ ﷺ: «**أيما قوم أحيوا شيئاً من الأرضِ أو عمروهُ فهمْ أحقّ بهِ**»(١).

وأمّا أرضُ الإقطاعِ فهيَ الأراضي التي تُعطيها الدولةُ للأفرادِ مجّاناً دون مقابلٍ. بعدما سبقَ إحياؤها، ولكن لا مالكَ لها فتكونُ الدولةُ هيَ المالكة، فهذه الأرضُ لا تملكُ بالإحياءِ أو التحجيرِ، لأنها ليستْ ميتةً بعد ما أُحْيِيَتْ بالزرع، فهيَ حيّةٌ ولكنْ لا مالكَ لها، فلا تملكُ إلاّ بتمليكِ الدولةِ. وقد أقطعَ رسولُ الله لبعضِ أصحابهِ أرضاً.

فإعطاءُ الدولةِ لأحدِ الرعيّةِ أرضاً، هو الإقطاعُ؛ وهو جائزٌ بدليلِ فعلِ الرسولِ بهِ.

وإذا مُلِكَتِ الأرضُ بسببٍ منَ الأسبابِ المذكورةِ أُجبِرَ مالكُ الأرضِ على استغلالها ولا يُسْمَحُ لهُ بتعطيلها، فإذا أهْمَلَ ذلكَ وعَطّلَ الأرض ثلاثَ سنينَ نُزِعَتْ منهُ جبراً وأُعْطيتْ لغيرِهِ. قالَ رسولُ الله ﷺ: «**عادي الأرضِ للّهِ وَلِرَسُولِهِ ثمّ لَكُمْ مِنْ بَعْدُ فَمَنْ أَحْيَا أَرْضاً ميتَةً فهيَ لهُ، وَلَيْسَ لِمُحْتَجِرٍ حَقّ بَعْدَ ثَلاثِ سِنينَ**»(٢).

ولا يُقالُ: إنّ الحديثَ أتى على ذكْرِ المحتجرِ لأنّ العبرَةَ بعموم اللفظِ لا بخصوصِ السببِ. فيظلّ العامّ على عمومهِ فيكونُ قولهُ: «**مَنْ عَطّلَ أَرْضاً**» شاملاً لكلِّ أرضٍ مُلِكَتْ بالإقطاعِ أمْ بالشّراءِ أمْ غيرِ ذلك.

السِّياسَة الزِّراعِيَّة

تقومُ السياسةُ الزراعيةُ في الأصلِ على زيادة الإنتاجِ الزراعي، وتسلك عادةً طريقين:

(١) سنن الترمذي باب الأحكام ٢٨.
(٢) الوسائل مجلد ١٧ ص٣٢٥.

إحداهما: طريقُ التعميقِ، بأن تجريَ المحاولات لزيادةِ إنتاجِ الأرض.

ثانيهما: طريقُ التوسيعِ بأن تزداد المساحات التي تزرع.

أما التعميق فيحصلُ باستعمالِ الموادِّ الكيماوية وانتشار الأساليب الحديثة بين المزارعين، والعنايةِ بتوفير البذار وتحسينه. وتعطي الدولةُ المالَ اللازمَ للعاجزين هبةً وليس قروضاً من أجلِ شراء ما يلزمُهم من الآلات، والبذارَ والموادِّ الكيماوية لزيادةِ الإنتاج، وأن تشجعَ القادرينَ على شراءِ ذلك تشجيعاً مؤثراً.

وأما التوسيعُ فيحصلُ بتشجيع إحياء الأرض الموات وتحجيرها، وبإقطاعِ الدولة أراضيَ للقادرين على الزراعة ممن لا يملكون أرضاً أو يملكونَ مساحات قليلة وذلك ممّا تحت يدها من الأراضي، وبأخذِ الأرض جبراً وعلى الفورِ من كل من يهملُ أرضَه ثلاثَ سنواتٍ متتالية.

وبهذين الأمرين: التعميق والتوسيع، تحصلُ زيادة الإنتاجِ الزراعي ويتحقّقُ الأصلُ في السياسةِ الزراعية. غير أن هناك أموراً فرعية في السياسةِ الزراعية تأتي بعد زيادة الإنتاج، ألا وهي نوعية الإنتاج.

ونوعية الإنتاج ليست هي موضوع بحثنا بل موضوع بحثنا هو زيادة الإنتاج.

ولهذا لا بدّ أن تكون السياسةُ الزراعية مستهدفة زيادة الإنتاج في ثلاثة أمور هي:

أولاً: زيادةُ الإنتاجِ في المواد الغذائية.

وذلك أن الموادَ الغذائية ضرورية لإطعام المزيد من السكان ولإبعادِ خطر المجاعة عن البلادِ في حالة وقوع قحط أو انحباس مطر، أو إذا ما تعرضت البلاد لحصار اقتصادي من جراء الكفاح والجهاد، أو في حالة حدوث مجاعات في بلاد إسلامية يحتم الواجب إغاثتها فوراً بالمواد الغذائية.

ومن هنا يجبُ أن يبذلَ الجهدَ لزيادةِ الإنتاج في حقلِ المواد الغذائية، سواء في الثروةِ الحيوانية، أو في الثروة الزراعية.

وعلاوةً على هذا فإنّ نقصانَ الموادِّ الغذائية يُلزمنا شراءها من الخارج، وهذا لا يتأتى إلا بعملة صعبة. وبما أننا لا بد أن نباشرَ القيام بثورةٍ صناعية، فإن العملةَ الصعبةَ يجبُ أن نوفّرَها لشراء ما يلزمُ للثروةِ الصناعية، وليس للزراعة، ولا للمواد الغذائية.

ثانياً: زيادةُ الإنتاجِ في الموادِّ اللازمة للكساءِ كالقطنِ والصوف والقنب والحرير. فإن هذا ضروري جداً، لأنه من الحاجات الأساسية التي لا يمكنُ الاستغناء عنها، والتي لا بُدَّ من توفيرها في البلاد، حتى لا نستوردها من الخارج فنضطرَّ لدفعِ ثمنها من العملة الصعبةِ، وحتى نُبْعِدَ عن الناسِ خطر العُرْي والحاجةِ إلى اللباسِ في حالةِ ما إذا تعرضت البلاد لحصارٍ اقتصادي من قِبَلِ الدولِ المستعمرة أو من قبل عملائها في البلاد.

ثالثاً: زيادةُ الإنتاج الزراعي في الموادِّ التي لها أسواق خارج البلاد، وذلك لأن الإنتاجَ الصناعي يكادُ يكونُ معدوماً، لأنه لا يوجدُ عندنا إنتاج صناعي يصلحُ للتصدير للخارج.

فإذا لم نُصَدِّرْ إنتاجاً زراعياً ننتهي بالقولِ إنه لا يوجدُ لدينا ثروة للتصدير، ومن هنا كان لا بدَّ من التفكير العاجل وبشكلٍ جدّي في زيادة الإنتاج الزراعي فيما هو مطلوب في الأسواق العالمية للحصول على العملة الصعبة، لأننا حينَ لا نُصَدِّرُ بضاعةً للدولِ الأخرى لا نستطيعُ أن نحصلَ على عملةِ تلك الدول، فنضطر لبيعِ عملتنا بأسعارٍ بخسة في الأسواق العالمية للحصولِ على الموادِ اللازمة للثورة الصناعية. هذا من حيث زيادة الإنتاج.

وأما من حيث مشاريع العمران التي تساعدُ على زيادة الإنتاج مثل السدود والأقنية والآبار الارتوازية وما شابه ذلك، فإنه لا يَصحُّ أن يقامَ بهذه المشاريع في الوقت الحاضر إلا بما هو ضروري ولا يمكن الاستغناء عنه. وذلك لأنه ليس

المراد القيام بثورة زراعية في البلاد، بل المراد القيام بثورة صناعية، والعناية بالثورة الزراعية عنايةً كافية لزيادة الإنتاج.

وربَّ قائل يقول: لماذا لا نقوم بالثورتين معاً وفي نفس الوقت، تكون الصناعة هي رأس الحربة في التقدم؟

الجواب على ذلك نعم؟

إن هذا يحصلُ حين يكون هناك تقاربٌ بين الثورة الزراعية والثورةِ الصناعية، فتقومُ الثورةُ فيهما معاً على أن تجعلَ الصناعة هي رأس الحربة في التقدم.

أما في مثل البلاد الإسلامية فإنها بلادٌ متأخرةٌ صناعياً، وهي تقوم على الزراعة. ولهذا يجبُ أن يُوَجّهَ الجهدُ إلى القيام بالثورةِ الصناعية ولا يقامُ بالثورة الزراعية لأن القيامَ بها يكونُ على حساب الثورة الصناعية ويُضْعِفُها ويحدّ من التقدمِ الصناعي ويعوقه.

وأما الحكم الشرعي في هذا الموضوع فهو أن ما كان مصرفه مستحقّاً على وجهِ المصلحةِ ولا ينالُ الأمةَ ضررٌ من عدم وجودِه كإقامةِ سد أو فتح طريق ثانية موجود غيرهما، أو يستغنى وقتياً عنهما.

أو فتح مستشفى ثان موجود غيره يمكن الاكتفاء به. فإذا لم يوجدْ لدى الدولة مالٌ لا يصح أن تفرضَ ضرائب من أجل ما ذكرنا، ولا يصح أن تقترض حتى من رعاياها من أجل القيام بهذه المشاريع، ولهذا لا يصح القيام بمشاريع عمرانية جديدة لزيادة الإنتاج الزراعي إلا إذا كان هناك مال متوفر لدى الدولة، أو إذا كان عدم القيام بها يسببُ ضرراً للبلاد، عندها يباشرُ بالقيام بأمثال هذه المشاريع.

الإِقطَاع وكيفِيَّة مُعَالجتِه

لقد حصلتْ أضرارٌ مِنْ ملكيَّةِ بعضِ الأشخاصِ لأراضٍ واسِعةٍ فاتخذ ذلك

ذَريعةً لِلْحَمْلَةِ على ملكيّةِ الأراضي الواسِعةِ وأُطْلِقَ عَلَيْها لفظُ الإقطاعِ، وصارتِ الحملةُ على الإقطاعِ في كلِّ مكانٍ، وجعلَ علاجُ الإقطاعِ إلغاء الملكيّةِ الواسعةِ وليس معالجةَ الأضرارِ، ولهذا قيلَ إنَّ ملكيةَ الأراضي الواسعةِ قد أدَّتْ إلى أضرارٍ كبيرةٍ، فهناكَ الإقطاعيونَ الّذينَ يملكونَ مثلَ هذه الأراضي، فيعطّلونَ بعضَها لِعَدَم قُدْرتِهِمْ عليها في حين أَنَّهُ يوجدُ فلاحونَ لَدَيهِمْ نشاطٌ زراعيٌّ لا يجدونَ أرْضاً يزرعونها، فكانت ملكية هؤلاء الإقطاعيينَ للأراضي الواسعةِ سبباً في تعطيل الأرضِ وحرماناً للبلادِ من جهودِ ذوي النّشاطِ الزّراعيِّ، وأخيراً الحرمان من خيراتِ هذه الأراضي المعطّلةِ، ولذا يجبُ أن يُقْضى على الإقطاعِ.

والجوابُ على ذلك هو أنَّ هذه مُشْكِلةٌ مِنْ مشاكلِ حيازة الأَرضِ، وليستْ هيَ مُشْكِلَةَ حيازةِ الأَرْضِ، فَتُعالَجُ المشكلةُ نَفْسُها ولا يُعالَجُ موضوعُ حيازةِ الأرضِ. والّذي جعلها مشكلةً هُوَ تعطيلُ الأرضِ وعدمُ إنتاجِها وليسَ هُوَ ملكَ الأراضي الواسعةِ أو عدمَ مُلكِها، أو بعبارةٍ أخرى: الّذي جعلها مشكلةً هو الإنتاجُ وعدمُ الإنتاج، وليسَ المساواةَ في حيازةِ الأرضِ أو عدمَ المساواةِ، ولذلكَ تعالَجُ هذهِ المشلكةُ بقيودٍ لهذه الحيازَةِ تُوضَعُ لتحقيقِ الإنتاجِ فيربطُ الإنتاجُ بالحيازةِ لأنه بالنسبةِ للأَرْضِ جزءٌ منها إذ الإنباتُ جزء من تكوينِ الأَرْضِ الزّراعيةِ، فَمَنْ يُنْتِجْ يمَلكْ وَمَنْ لا ينتجْ لا يملكْ. هذا هو علاجُ هذه المشكلةِ وليسَ علاجُها بإعادةِ توزيعِ الأراضي أيْ ليسَ علاجُها بالمساواةِ في حيازَةِ الأرضِ

وَقَدْ يقالُ إن ملكية الأراضي الواسعةِ قد أدَّتْ إلى استغلالِ الإقطاعيينَ للفلاحين، فهناكَ أشخاصٌ يملكونَ أراضي واسعةً وهمُ الإقطاعيّونَ ولا يُعَطِّلُونهَا، ولكِنَّهُمْ يجعلونَها تُنْتِجُ بواسطةِ غَيرِهِمْ، فلا يَتَوَلَّوْنَ الإنتاجَ فيها بأنفسِهم وإنما يتولى الإنتاجَ فيها غيرُهُمْ ويأخذونَ هم جزءاً من هذا الإنتاجِ دونَ بذلِ أيِّ جُهْدٍ.

فهم يؤجرونَ الأرضَ الزّراعيّةَ لذوي النّشاطِ الزراعيِّ ويأخذونَ أُجْرَتَها مِنْهُمْ فيكونُ تولي الإنتاجِ لغيرِهم وحيازةُ الأرضِ لَهُمْ وهذا ظلمٌ، وَهُوَ ناتِجٌ عَنِ

الاستِغلالِ، لذلك يجبُ أنْ يُقْضى على الإقطاعِ لِيُقْضى على الاستغلالِ، والجوابُ على ذلك هو أنَّ هذه مشكلةٌ مِن مشاكلِ حيازةِ الأَرضِ وليست هي مشكلةَ حيازَةِ الأرضِ. والذي جعلَها مشكلةً هُوَ فصلُ الإنتاجِ عَنِ الملكيَّةِ، فَوُجِدَتْ ملكيةٌ لا تتولّى الإنتاجَ وَوجِدَ تولٍّ للإنتاجِ لا يملكُ أرْضاً، ولذلك تعالَجُ هذهِ المشكلةُ بمنعِ فصلِ الإنتاجِ عنِ الملكيَّةِ منعاً باتّاً، فيمنعُ تأجيرُ الأرضِ للزّراعَةِ مُطْلَقاً، فَيُجْبَرُ مالِكُ الأَرضِ على أن يتولى هُوَ إنتاجَها بنشاطِهِ الزّراعيِّ، أوْ بيعَها وإلاّ أُخِذَتِ الأرضُ منهُ دونَ مقابلٍ.

هذا هُوَ علاجُ المشكلةِ. وَمِنْ أجلِ هذا كلِّهِ يَجبُ أنْ يعالَجَ الشَّيءُ الذي جاءَ الضرَّرُ منهُ لا غيرَهُ. فإنْ عولجَ الشيءُ الذي لم يأتِ الضررُ منهُ لا يحصلُ علاجٌ للضرَرِ بلْ يحصلُ ضررٌ آخرُ، ولهذا فإنَّهُ إذا ظنَّ أَنَّ الضررَ آتٍ من سعةِ الملكيَّةِ للأرضِ أيْ منَ الإقطاعِ، واعتُبِرَ الإقطاعُ هُوَ المشكلة فإنّهُ يؤدّي إلى أحَدِ أمْرَيْنِ: إمّا إلغاء الملكيّةِ في الأَرض إلغاءً تاماً وتصبحُ الأرضُ مشاعاً بينَ النّاسِ، وإمّا إلغاؤها إلغاءً جُزْئِيّاً بِتَحْدِيدِ المساحاتِ التي يصحُّ أنْ تملكَ وَكِلا العِلاَجَيْنِ خطأ مَحْضٌ.

أمّا وَجْهُ الخطأ في إلغاءِ الملكيَّةِ في الأَرْضِ إلغاءً تاماً فَهُوَ أَنَّهُ يُناقِضُ فِطْرَةَ الإنْسانِ. لأنَّ ملكيةَ الأشياءِ أيّاً كانت أرضاً أو غيرها مظهرٌ من مظاهرِ غريزةِ البقاءِ، وهيَ حتميةُ الوجودِ في الإنسانِ لأنها جزءٌ من تكوينهِ ومظهرٌ من مظاهرِ طاقتهِ الطّبيعيَّةِ فيستحيلُ عقلاً وواقعاً إلغاؤها، وكلُّ ما هُوَ غريزيٌّ في الإنسانِ لا يمكنُ قلعُهُ من الإنسانِ، ما دامت تنبضُ فيهِ الحياةُ، وأيَّةُ محاولةٍ لإلغائِها إنما هيَ كَبْتٌ للإنسانِ يؤدّي إلى القلقِ، ومِنْ هُنا كانَ منَ المستحيلِ إلغاؤها.

ولا يُقالُ إنَّ جَعْلَ الأرضِ مشاعاً لا يُلغي الملكيَّةَ مُطلقاً وإنّما في شيءٍ معيّنٍ ويُطلقُها في غيرِه فتبقى غريزةُ البقاءِ تظهرُ في الملكيَّةِ.

لا يقالُ ذلك لأنَّ مظهرَ الملكيَّةِ في غريزة البقاءِ لا يتجزأ إذْ هُوَ الحيازَةُ من حيثُ هيَ حيازَةٌ.

فكلَ ما يحازُ يبرز فيه مظهرُ الحيازةِ من غريزةِ البقاءِ، فمَنْعُ الملكيّةِ في أيِّ شيءٍ يناقِضُ فِطْرَةَ الإنسانِ.

هذا مِنْ جِهَةٍ وَمِنْ جِهَةٍ أخرى فإنَّ واقعَ الّذِين حاولوا إلغاءَ الملكيّةِ قد دلّ على الإخفاقِ وعلى الضررِ. فها هيَ المزارعُ الجماعيّةُ في روسيا والصينِ والشّيوعيّةِ دلّتِ الوقائعُ الثّابتةُ على إخفاقها، فإنّه بالرّغمِ منَ الكَبْتِ والضّغْطِ بكلِّ وسائلِ الإكراهِ كان يبرزُ على الفلاحينَ مظهرُ الحيازةِ بأشكالٍ مختلفةٍ حاولوا علاجَها بالسّماحِ لَهُمْ بملكيّةِ الاستهلاكِ، ولكنها لم تعالجْ وظلَّ مظهرُ الملكيّةِ يبرزُ على كلِّ فردٍ، وفوقَ ذلك فَقَدْ أخفقَ الإنتاجُ الزّراعيُّ إخفاقاً بارزاً وانخفضَ مستواهُ انخفاضاً كبيراً والدليلُ على ذلكَ أنَّ خروشوف وغيرَهُ قد أشاروا أكثر من مرّةٍ إلى نقص الإنتاجِ الزّراعيِّ وأظهروا أكثرَ من مرةٍ سخطَهُمْ على تأخُّر الإنتاجِ الزراعيِّ، وإقالَةُ خروشوف منَ الحكمِ كانَ على حَدِّ زعمِهِم مِنْ أهمِّ أسبابها تأخُّرُ الإنتاجِ الزّراعيِّ في روسيا، ومثل ذلك في الصّينِ الشّيوعيّةِ وهذا الإخفاقُ في المزارعِ الجماعيّةِ أمرٌ طبيعيٌّ وحتميٌّ فإنَّ ما هو عملُ كلِّ فردٍ لا يقومُ به أيُّ فردٍ، وإذا قامَ بهِ تحتَ الضّغْطِ والإكراهِ لا يقومُ به على الوجهِ الأكملِ مثل الذي يقومُ به لو كانَ مُلكَهُ.

وَمِنْ هنا جاءَ الضررُ في مُعالَجَةِ مشاكلِ الأراضي على أَنَّها مشكلةُ إقطاعٍ. هذا إذا عولجَ الإقطاعُ بإلغاءِ ملكيّةِ الأراضي إلغاءً كلّياً، أما إذا عولجَ بإلغاءِ الملكيَّةِ إلغاءً جُزئيّاً بتحديدِ المساحاتِ التي يصحُّ أنْ تُمْلَكَ، فإنَّ ذلك يكونُ تحديداً للملكيّةِ بالكمِّ وهذا لا يجوزُ لأنَّهُ يحدُّ مِنْ نشاطِ الإنسانِ ويُعَطِّلُ جُهودَهُ ويَقْتُلُ طُموحَهُ وبالتالي يُقَلِلُ إنتاجَهُ فَهُوَ حينَ يمْنَعُهُ منْ حيازةِ ما يزيدُ على مساحاتٍ معيّنَةٍ يوقفُهُ عندَ حدٍّ معيّنٍ من الإنتاجِ ويحرمُهُ مِنْ مواصلةِ النَّشاطِ، فيكونُ هذا العلاجُ إيجاداً لضررٍ وليسَ إزالةً للضررِ. وَخَلْقاً لمشكلةٍ وليسَ علاجاً للمشكلةِ، ومنْ هنا أيضاً يأتي الضررُ من معالجةِ مشاكلِ الأراضي على أنّها مشكلةُ إقطاعٍ، ولذلكَ كانَ من الخطأ المحضِ البحثُ في إعادةِ توزيعِ الأراضي

بينَ الناسِ لأنَّ الموضوعَ في معالجةِ مشاكلِ الأراضي ليسَ توزيعَها على النّاس، ولا المساواةَ في هذا التوزيع بَلِ الموضوعُ محصورٌ في نقطةٍ واحدةٍ ليسَ غيرَ هيَ: الإنتاجُ، ولهذا لا بدَّ أَنْ تكونَ الأحكامُ التي تعالجُ حيازةَ الأرضِ منصبّةً على تحقيقِ الإنتاجِ في الحيازةِ وعلى منعِ فصلِ الحيازةِ منَ الإنتاجِ.

أيْ منصبّة على جعلِ الغايَةِ من ملكيَّةِ الأرْضِ وهيَ الإنتاجُ جزءاً لا يتجزّأُ منْ هذهِ الملكيَّةِ بغضِّ النّظَرِ عن سَعَةِ الأرضِ المملوكةِ أو قِلَّتِها، وبغضِّ النّظرِ عن المساواةِ أو عدمِ المساواة. وسنرى كيفَ ينعدمُ الإقطاعُ في الإسلام بالنسبةِ لحيازةِ الأرْضِ.

الصِّناعة

الصناعةُ أساسٌ هامّ منْ أُسُسِ الحياةِ الاقتصاديةِ لأيّةِ أُمّةٍ أوْ أيِّ شعْبٍ في أيَ مجتمعٍ، وقدْ بيّنَ الإسلامُ أحكامَ المصانعِ بأن الأصلَ فيها أنّهَا ملكيّةٌ فرديّةٌ، فلكلِّ فردٍ منْ أفرادِ الرعيّةِ أنْ يملك المصانعَ، فالمصنعُ منْ حيثُ هو داخلٌ في الملكيّةِ الفرديّةِ، وليسَ بداخلٍ في الملكيّة العامّةِ ولا في ملكيّةِ الدولةِ.

والدليلُ على ذلكَ أنّ الرسولَ استصنعَ منبراً عندَ مَنْ يملكَ المصنعَ ملكيّةً فرديّةً.

غيرَ أنّ الصناعةَ تأخذُ حكْمَ ما يجري صنعَهُ، والقاعدةُ الشرعيّةُ تقولُ: «الصناعةُ تأخذُ حكمَ ما تُنْتِجُهُ». مثلاً فصناعة العصر مباحة سواء كانت عصر عنب أو تفاح لأن الصناعة من حيث هي مباحة ومنها صناعة العصر فتدخل في عموم إباحة الصناعات، فجاء الرسول وحرم صناعة عصر الخمر، عن أنس قال: «لعن رسول الله ﷺ في الخمرة عشرة: شاربها وساقيها وبائعها ومبتاعها وعاصرها ومعتصرها الخ». كما أن الشّرْعَ رأى في بعضِ الحالاتِ أنّ المصانعَ لا يجوزُ أنْ تُمْلَكَ ملكيّةً فرديّةً. ولمّا كانتِ المصانعُ قائمةً على الموادِّ الأوليّةِ والأشياءِ التي تتعلّقُ بطبيعةِ تكوينِها بالجماعةِ والمرافقِ العامّةِ، فالبحثُ إذاً يجبُ أنْ يكونَ حولَ هذهِ الحالاتِ الثلاثِ:

١ ـ **الحالةُ الأولى**: المعادنُ الصلبةُ كالفضّةِ ـ الحديد ـ النحاسِ ـ الرصاصِ، أوِ السوائلِ كالنفْطِ والزئبقِ وما شاكلها لا تقتطع أي الأرض التي يوجد فيها أمثال هذه الأشياء المذكورة لا يجوز أن تعطى من قبل الدولة وإن أعطيت خطأ استعيدت من قبل الخليفةِ. والدليلُ إرجاعُ رسولِ الله ﷺ ما أقْطَعَهُ من أرض إلى عُمَرَ بن قيسٍ المأربيّ وغيرِهِ.

٢ ـ **الحالة الثانية**: الأشياءُ التي تمنَعُ طبيعةُ تكوينِها اختصاصَ الفرْدِ بحيازَتِها، كملكيّةِ الطريقِ العامّةِ والبحارِ والخلجانِ والمضايقِ والمساجدِ والمنتزهاتِ وما شاكلها لقولِ رسولُ الله ﷺ: «**منى مناخ من سبق**»(١).

٣ ـ **الحالة الثالثة**: ما هو من مرافق الجماعة بحيثُ لو لمْ يتوفّرْ لها بوصفها جماعة تفرّقَتْ في طلبهِ كالماءِ والكلإِ والنارِ لقولِ رسولِ الله ﷺ: «**المسلمونَ شركاء في ثلاث: الماءِ والكلإِ والنّارِ**»(٢).

ومنْ هذهِ الخطوطِ العريضةِ يتبيّنُ أنّ الشرْعَ قد عالجَ الصناعةَ والآلات ببيانِ ملكيّتها، وأوضحَ متى تكونُ ملكيّةً عامّةً ومتى تكونُ ملكيّة فرديّةً خاصّةً. فالحكمُ في المصانعِ هو للأصل لا للتابع، مثل آلة توليد الكهرباء تستعمل في وقتٍ واحدٍ للحرارةِ والإنارةِ، فإن كانت هذه الآلة تستعمل في الغالبِ للإنارةِ فإنها حينئذٍ تكون ملكية فردية، إذا كان توليدها من ملك فردي، وإن كانت غالب ما تستعمل له هو الحرارة، فإنها حينئذٍ تكون ملكيّةً عامة، كالكهرباء في المصانعِ تستعملُ لصهرِ المعادنِ وللإنارةِ ولكن أغلب ما تستعمل له هو الحرارة وهي إنما وجدت في المصنع للحرارة. أمّا الإنارةُ فتابعةٌ لها، والتابع تابع في الحكم، وأما إذا كان توليدُ الكهرباء من مساقط المياهِ العامةِ، فإنها، ولا شك، تكون من الملكية العامةِ سواءٌ أكانتِ الغايةُ التي يجري توليدُ الكهرباءِ من أجلها هي الإنارة أم كانت لتستعمل مقام النار. ومما ينطبق عليه حكم مرافق الجماعة أيضاً مصانعُ الكبريتِ

(١) كنز العمال ج٣ رقم ٩١٤٧ عن ابن سعد.

(٢) كنز العمال ج٤ رقم ٩٦٣٧ حم. د.

والفحم الحجريّ والصناعاتِ المتولدة عن النفطِ فإنها ملكيّةٌ عامة لأنها داخلةٌ تحتَ نصِّ الحديثِ «الماء والكلأ والنار» إذ المرادُ بالنارِ الوقودُ وما يتعلقُ به.

وأما مصانعُ الحلوياتِ والنسيجِ والسكر والزجاج ومحالج القطن والمطاحن ومعامل السماد وما شابهها فإنها ملكيّةٌ فردية لأن ما تصنعه ليس من مرافق الجماعة.

ولكن يجوز للدولةِ أن تشتريَ هذه الملكية الفردية. فمثلاً أن تشتري الدولة مصانعَ السيارات والبرادات من أصحابها، أو تنشىء الدولة هذه المصانعَ وما شابهها فيكون بذلك كلّ ما هو داخلٌ في الملكية الفردية يجوزُ للدولة أن تملك مثلهُ وخاصة في العصر الحديث أشياء كثيرة دخلت في الملكية الفردية، وستكون مملوكة للدولة واقعياً كمصانع الآلاتِ التي تنتجُ الآلاتِ ومصانع السيارات ونحوها، مما يحتاجُ القيامُ به، إلى أموالٍ ضخمةٍ، فإنه لا يتأتى أنَ تقوم بمثلِ هذهِ الصناعاتِ إلا الدولة، لأنها هي التي تملك الإمكاناتِ لمثلِ هذه المصانع. وذلك لأن إنشاءَ مثل هذه المصانع يحتاجُ إلى رأسمالٍ كبير لا يقوى عليه الفردُ. ولذلك درج الغربُ على إنشاءِ شركات المساهمةِ التي يتيحُ لها نظامُ تكوينها أن تجمعَ أموالاً ضخمة تستطيع بها أن تؤسسَ وتمتلكَ امتلاكاً فردياً مثل هذهِ الصناعاتِ، ولكن الإسلام يحرم شركاتِ المساهمةِ، ويحرم اجتماعَ عدّةِ شركاتٍ مساهمة في شركةٍ واحدة مثل التروستات والكارتل، لأن الشركة في الإسلام من بابِ العقود كالبيع والإجارة، وليست هي كالوقف والوصية من قبل الإرادة المنفردة ولهذا لا تكونُ الشركةُ إلا من شركاء يباشرون بأنفسهم التصرفَ في الشركة، أو بأموالهم مع شريك يتصرف هو مباشرَةً بنفسه. وهذه من طبيعتها لا يحصل فيها تجمع مال. ولهذا فإنه لا يمكن، حسب أحكام الشركةِ في الإسلام، أنْ تنشأ شركةٌ تملك أموالاً ضخمةً تقدر على إنشاء مصانعَ كبرى فلا يبقى قادراً إلا الدولة، فتكون هذه المصانعُ وإن كانت ملكية فردية، ولكن، لضخامة نفقاتها. لن تكون إلا للدولة. وبهذا لا توجد الاحتكارات للمصانع والإنتاج في كونِ مصانعِ الآلاتِ والسياراتِ ونحوها ملكية فرديّةً كما هي الحالُ في النّظامِ

الرأسمالي، بل طبيعة تطبيقِ أحكامِ الشرعِ تجعلُ مثلَ هذه المصانعِ ملكاً للدولةِ ولو كانت من الملكية الفردية، وهكذا تكون الدولة هي المتصرفة بما هو داخلٌ في الملكية العامة، ولها أن تملك كل ما هو داخلٌ في الملكية الفردية، ولكن برضى صاحبها، ولا يحل للدولة أن تستولي عنوةً على المصنع الداخل في حكم الملكية الفردية لقول رسول الله ﷺ «**لا يحل مال امرىءٍ مسلم إلا بطيب نفسه**»[1] فإذا ملكت الدولة المصانع التي تدخل في الملكية الفردية كمصانعِ الآلات الثقيلة فإن أرباحَها تكون للدولةِ، توضع في بيتِ المالِ مع الخراجِ والضرائب ونحوها وهي تصرف برأي الخليفة واجتهاده كسائرِ أموال الدولة، وله الحق أن يبيعَ هذهِ المصانع أو يعطي امتيازَها للأفرادِ بخلاف ما هو داخل في الملكيةِ العامةِ من المصانع وغيرها، فإنه ملك لعامة المواطنين فلا يحلّ للدولة أن تبيعها أو تهبها أو تعطي امتيازها لأحد، لأنها لعامة المواطنين وليست لبيتِ المالِ فيكون بيت المال حرزاً لها ليس غير، وتوزع على جميع المواطنين بدون تمييزٍ ولا تفريقٍ.

وتوزيعُ الأرباحِ حاصلٌ لما هو داخلٌ في الملكيةِ العامةِ على الرعيةِ، فقد يوزع عيناً وقد يوزع ثمناً، فذلك راجع لرأي الإمام واجتهاده. فللدولة أن تعطيَ الرعية ما هو داخلٌ في الملكيةِ العامة كالماءِ والكهرباءِ بالمجان قدر حاجتهم، ولها أن تبيعهم إيّاهُ بسعرِ السوق كالنفطِ والحديد وتوزع عليهم ثمنه من غير تمييز ولا استثناء، تفعل ما تراه مصلحة للناس لأن ما هو داخلٌ في الملكية العامة لا يصح أن يصرف في شؤون الدولة، وليس للإمام أن يتصرف بشيء منه مطلقاً، ولكن كيفية رعاية شؤون الملكية العامة فقط موكول للخليفة حسب نص الشرع.

هذه هي أحكامُ الصناعةِ وكيفية معالجتها من حيث المصنعُ فقط، وليس من ناحيةِ العمال أو تصريف الإنتاج، لأن المصنعَ هو وحدَه الأصلُ في الصناعةِ،

(١) صحيح مسلم باب الإقامة رقم ٣٥.

وبيانُ أحكامِهِ بيانٌ لأحكامِها. والصناعةُ مصدَرٌ مهم من مصادرِ الثروةِ. كما أنه ليس في الصناعةِ أحكامٌ سوى أحكام المصانع.

أما موضوعُ العمال فهو مصدر اقتصادي آخر، هو جهد الإنسان. كما أن تصريف الإنتاج مصدرٌ اقتصادي آخرُ، هو التجارة.

التجَارة

التجارةُ عمليّاتُ البيعِ والشراءِ وهيَ مبادلةُ مالٍ بمالٍ، سواءٌ كانتْ تجارةً داخليةً، وهي المبادلاتُ التي تجري في البلادِ، وتخضعُ لسلطاتِ الدولةِ أم تجارةً خارجيةً، وهيَ المبادلاتُ التي تجري في البلادِ غيرِ الخاضعَةِ لسلطاتِ الدولةِ.

والتجارةُ الداخليّةُ لا تحتاجُ إلى بحثٍ أو بيانٍ؛ فتطبّقُ عليها أحكامُ البيع التي جاءَ بها الشرْعُ.

أمّا التجارةُ الخارجيّةُ، فهي التي تحتاجُ إلى توضيح وبيانٍ، لأنّ لها أحكاماً خاصّةً، زيادةً على أنها الأساسُ في كونِ التجارةِ مصدراً من مصادرِ الاقتصادِ، لأنّ زيادةَ ثروةِ البلاد من التجارةِ تأتي منها. وحينَ تُبحَثُ التجارةُ يجبُ أنْ يتبينَ الأساسُ الذي تُبنى عليه. أهيَ السلعُ التي تجري التجارةُ بها أو التاجرُ مالكُ السّلعِ؟

إنّ أصحابَ النظامِ الرأسماليّ وأصحابَ النظامِ الاشتراكيّ الماركسيّ جعلوا السلعةَ أساساً في بحثِ التجارةِ الخارجيّةِ، ولذلكَ يعتبرونَ البحثَ التجاريّ قائماً على منشأ البضاعةِ لا على مالِكِها. وتقومُ العلاقاتُ التجاريّةُ بينَ الدولِ على أساسِ منشأ البضاعةِ لا على مالكِها، لكنّ الإسلامَ جعَلَ التاجرَ أساساً في التجارةِ الخارجيّةِ لا البضاعة، وجعلَ البضاعةَ تأخذُ حكمَهُ، لأن البضاعة يجري عليها البَيْعُ والشراءُ، فَتُطَبّقُ عليها أحكام البَيْع. وأحكامُ البَيْعِ أحكامٌ لمالكِ المالِ وليْسَتْ أحكاماً للمالِ المَمْلُوكِ.

فهيَ أحكامٌ للبائعِ والمشتري وليستْ أحكاماً للمالِ المبيعِ أو الذي يشترى، فاللَّهُ تعالى قال: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ أي للناسِ، فهو حكمٌ متعلّقٌ بالناس لا بالمالِ، فالحكمُ في الآيةِ للبيعِ من قبل الناس لا البيعِ بالنسبة للمال المبيعِ. قالَ رسولُ الله: «**والبيعان بالخيارِ ما لمْ يَتَفَرّقَا**»(١) فالحُكْمُ للبائعِ والمشتري لا للمالِ الذي جرى بيْعُهُ وشراؤهُ، فالشرعُ إذاً قدْ عالجَ التجارةَ الخارجيّةَ باعتبارِ مالكِ المالِ بغضِّ النظرِ عنِ المالِ.

وأمّا جَعْلُ البضاعةِ تابعةً للتاجرِ فلأنّ التجارةَ الخارجيّةَ تندرجُ تحتَ أحكامِ دارِ الحربِ ودارِ الإسلامِ.

أمّا بالنسبةِ لأحكامِ دارِ الإسلامِ، فإنّ الإسلامَ اعتبرَ الرعيّةَ للدولةِ بالتابعيّةِ لا بالدينِ.

فَمَنْ كانَ يحمِلُ التابعيّةَ الإسلاميّةَ فهو من رعايا الدولةِ مُسلماً كان أمْ غيرَ مُسْلِمٍ، والدولةُ مسؤولةٌ عنهُ وعنْ كفايتِهِ وحمايتِهِ وحمايةِ أموالِهِ وعرْضِهِ، وتوفيرِ الأمْنِ والعيشِ والرّفاهِ والعدْلِ والطمأنينةِ لهُ.

بدونِ أيِّ فرْقٍ بينَ مسلمٍ وغير مسلم، فكلّهُمْ رعايا الدولَةِ، وَليستِ العقيدةُ هيَ الجامع بينهُمْ في الرعويّةِ وإنما التابعيّةُ. وأمّا بالنسبة لدارِ الحربِ، فَكُلّ مَنْ لا يحملُ التابعيّةَ الإسلاميّةَ فهو أجنبيّ.

والتجارُ الذينَ يدخلونَ الدولةَ أو يخرجونَ منها ثلاثةُ أصنافٍ:

١ ـ تجّار من رعايا الدولة: لهمُ الحقّ بالتجارةِ في الخارجِ والداخلِ، سواءٌ بسواء، دون أيّ قيْدٍ أو شرْطٍ. معنى آية: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ عامّ يشملُ كلّ بَيْعٍ إلاّ في حالتينِ:

أ ـ ما لو حصل ضررٌ في الاستيراد والتصديرِ؛ فإن ذلك يؤدّي إلى منعهما.

(١) المغني ج٣ رقم ٥٦٣.

ب ـ يمنعُ الاستيرادُ والتصديرُ من البلادِ التي نكونُ معها في حالةِ حرْبٍ فعلاً كإسرائيل اليوم.

٢ ـ التجار المعاهدون: يعامَلُونَ في التجارةِ الخارجيّةِ وَفْقَ نصوصِ المعاهدةِ المعقودَةِ معهم ويستوي في ذلك التصديرُ والاستيرادُ لقوله ﷺ: «**المسلمونَ عندَ شروطهم**»(١) ولأنّ المعاهدَةَ عَهْدٌ والوفاءَ به فرضٌ «أوفوا بالعُقُودِ».

٣ ـ التجار الحربيّونِ: وهم الذين بيننا وبينهم حَرْبٌ، وهؤلاء لا يدخلونَ بلادنا إلاّ بإذنٍ خاصٍّ بالدخولِ بعد إعطائهم الأمانَ، وهو إذنٌ لهم بالدخولِ. وعلى هذا فالتاجرُ الحربيّ إذا أدخلَ بضاعَةً كان الإذنُ له بالدخولِ إذناً لبضاعته، وإذا أراد أنْ يشحنَها بوسيلة من وسائلِ النقْلِ، فإنه يجوزُ أنْ يُعطى إذناً لماله. ولا يدخُلُ الحربيّ ولا مالهُ بلادنا بغير إذنٍ مُطْلَقاً.

وإذا دخلَ البلادَ فلهُ أنْ يُتاجِرَ فيها بأيّ بضاعةٍ يُرِيدُها، وله أنْ يُخرِجَ مِنَ البلادِ أيّةَ بضاعةٍ يريدُها وأيّ مالٍ يملكُهُ، إلاّ أن يكونَ سلعةً مهمّةً في إخراجها ضررٌ؛ فتمْنَعُ وحدها ويسمحُ له بغيرِها، وبكل مالٍ، وذلك لقولهِ ﷺ: «**إنّ ذِمّةَ المسلمينَ واحدةٌ فَمَنْ أخْطَرَ مُسْلِماً فعلَيْهِ لَعْنَةُ الله والملائِكَةِ أجْمَعِينَ**»(٢)، والمرادُ بذمّةِ المسلمين أمانهم. وإعطاؤهُمُ الأمانَ، يعني إباحةَ الدخولِ والعملِ والتجارة لهم إلاّ أنْ يحدّدَ الحاكمُ الأمانَ، أي الإذنَ، فيكون حينئذٍ بحسبِ ما أذن، كتحديدِ الإقامَةِ أو العملِ، فعليهم أن يلتزموا بما حدّدَهُ الحاكمُ.

وأمّا ضريبةُ الجمارِكِ فلا تُؤخَذُ من أيّ شخْصٍ من رعايا الدولةِ على أيّةِ بضاعَةٍ داخليّة كانت أو خارجيّة لما رُوِي عن رسول الله ﷺ: «**لا يدخُلُ الجنّة**

(١) سنن الترمذي باب الأحكام ج٣، عن كثير بن عوف.

(٢) صحيح البخاري باب الفرائض رقم ٣١.

صَاحبُ مكسٍ»[١] والمكسُ ضريبةُ الجمارِكِ خاصّة. وقال: «**إنّ صاحبَ المكْسِ في النار**» يعني العاشر، والعاشر هو الذي يأخذُ العُشْرَ على التجارةِ التي تأتي من الخارج. وعن عبد الرحمن بن معقل قال: «سألتُ زيادَ بنَ جدير: من كنتم تعشرون؟ قال: ما كنا نعشرُ مسلماً ولا معاهداً، قلت: من كنتم تعشرون إذاً؟ قال: تجّارُ الحرْبِ، كما كانوا يعشروننا إذا أتيناهم».

على أنّ أَخْذَ الضريبةِ للجمارِكِ من الأجنبيُّ جائزٌ لا واجبٌ.

فيجوزُ للدولةِ أنْ تعفيهم من الضرائبِ أو مِنْ ضرائبِ بضاعَةٍ مُعيّنةٍ، حسبَ ما تراهُ مَصلحَةً للمسلمينَ.

هذا هو حكمُ التجارةِ الخارجيّةِ في الإسلامِ.

الجهد الإنسَاني

إنّ المصادرَ الثلاثة السابقة: الزراعة والصناعة والتجارةَ، لا تُعْطي الإنتاجَ إلاّ بجهدِ الإنسانِ، فهو الذي يزرعُ الأرضَ ويصنعُ المصنوعاتِ ويديرُ الآلة، وهو الذي يقومُ بالبيع والشراء، ولذلك فهو مصدرٌ هامّ من مصادِرِ الثروةِ. وإذا لم يكن بُدّ منهُ في الزراعةِ، فمنَ المؤكّد أنّهُ لم يكنْ جزءاً منها. وكذلك في الصناعةِ والتجارةِ لا يعَدّ جزءاً من أيّ واحدةٍ منهما، ولكنه مصدر مستقلّ عن الثلاثة.

وجهدُ الإنسان هو العملُ الذي يقومُ به عقْليّاً كانَ أو جسميّاً، ولهذا قيلَ لمنْ يقومُ بالأعمالِ: عمال. والأدقّ أنْ يقال: الأجراء لأنّ البحثَ بحثُ الأجراء لا العمّالِ، والأجيرُ هو كلّ إنسانٍ يشتَغِلُ بأجْرَةٍ، سواءٌ كان المستأجرُ فَرداً أم جماعةً أم دولةً، فموظّفُ الدولةِ أجيرٌ، وموظّفُ الجماعةِ ـ كالشركةِ ـ مثلاً أجيرٌ، وموظّفُ الفردِ أجيرٌ. والأجرَةُ هي المالُ الذي يُعطى مُقابلَ قيام الإنسانِ بالعَمَلِ سواءٌ كان نقداً أمْ سلْعَةً فكلّهُ مالٌ، لأنّ المالَ هو كلُّ ما يتمول، أَي كل ما

(١) سنن الدارمي باب الإمارة رقم٧.

يُنْتَفَعُ به من الأشياء. والبحثُ الاقتصاديّ في الأجيرِ يُبنى على مَعْرِفَةِ الأساسِ الذي يقومُ عليهِ تقديرُ الأجْرةِ للأجير.

فقد عرّفَ الفُقهاءُ الإجارَة بأنها عَقْدٌ على المنفعةِ بعوضٍ. فجعلوا العقدَ مسلطاً على المنفعةِ، وجعلوا العوض مقابلَ تلك المنفعةِ، أي جعلوا المنفعة أساساً لتقدير الأجرة وقالُوا: إنّ تمليكاً من الأجيرِ للمستأجر منفعة، وتمليكاً منَ المستأجر للأجير مال. وقد استنبطَ ذلك من كتاب الله تعالى وسنّةِ رسوله في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾[١] فجعلَ إعطاء الأجور مقابلَ الإرضاعِ، وقال ﷺ: **قال الله عز وجل: «ثلاثةٌ أنا خصمهُم يومَ القيامَةِ: رجلٌ أعطى بي ثم غَدَرَ، ورجل باعَ حُرّاً فأكلَ ثمنَهُ، ورجلٌ استأجرَ أجيراً فاستوفى منه ولم يُوفِهِ أجْرهُ»**[٢] فجعلَ استيفاء المنفعةِ قائماً على إيفاءِ الأجرِ فتكونُ المنفعةُ أساساً لتقديرِ الأجر، والعَقْدُ في إجارَةِ الأجيرِ إمّا أنْ يردَ على منفعةِ العملِ، كالمنفعةِ التي يُقدّمُها أصحابُ الحِرَفِ والصنائعِ كاستئجارِ الصائغِ والنجّارِ والمهندسِ والطبيبِ والمحامي. وإمّا أن يردَ على منفعةِ الأجيرِ نفسه كالخادم والبستاني، وفي كلتا الحالتينِ لا بُدّ أن تكونَ الأجرةُ معلومةً، لقوله ﷺ: **«ومن كان يؤمنُ بالله واليومِ الآخرِ فلا يستعملنَّ أجيراً حتى يُعلمَه أجره»**[٣].

وبعد المقارنة بين علم الاقتصاد والنظام الاقتصادي والسياسة الاقتصادية نصلُ إلى نتيجةٍ واضحةٍ مبنيةٍ على فهم حقيقة علم الاقتصاد والنظام الاقتصادي والسياسة الاقتصادية. فنرى أن علمَ الاقتصادِ يبحثُ في الإنتاجِ وتحسينهِ وزيادتهِ وهو عالمي لا تختصُّ بهِ أمة دونَ أخرى. وإن النظامَ الاقتصادي يبحثُ في الكيفية التي يجبُ أن يُجبى بها المال وأن يُوَزّعُ، فهو لأمة دونَ أخرى ويختلفُ في النظامِ الرأسمالي عنه في النظامِ الاشتراكي عنه في النظامِ الإسلامي.

---

(١) سورة الطلاق، الآية: ٦.

(٢) صحيح البخاري باب البيوع رقم ١٠٦.

(٣) نصب الراية مجلد رابع ص١٢٤.

والسياسةُ الاقتصاديةُ التي تُخَطِّطُ كي تحققَ الرفاهيةَ للشعبِ بامتلاكهم أوفر قسط من الحاجاتِ الكمالية وهي تكون متأثرة إلى حدٍّ بعيدٍ بالمبدأ الذي تعتنقه الدولة. فبالنتيجة نصل إلى الصراع الاقتصادي الطبقي القائم في العالم اليوم فنراهُ ليس موجهاً إلى السياسةِ الاقتصادية ولا إلى علمِ الاقتصادِ بل نراهُ موجهاً إلى النظامِ الاقتصادي الذي يعالجُ كيفية التوزيع والجباية ففي النظام الرأسمالي يقول علماءَ الاقتصاد إن زيادة الدخل يُحَسِّنُ دخلَ الفرد بزعمهم أنّ البلدَ الذي يتألفُ من مليون شخص، ودخله ٥٠٠ مليون ليرة يكون دخل الفرد ٥٠٠ ليرة فإذا ارتفع الدخلُ إلى ٧٠٠ مليون ارتفع دخلُ الفرد. هذا الزعم يَدْحَضُه الواقعُ. فالواضح في المجتمع الرأسمالي أن الغنيَّ يزدادُ غناه وتنمو ثروته ويعودُ فائض الدخل القومي إلى خزائنهِ، بينما الفقير الذي يصيبه وعائلته من الدخل ألف ليرة ما زال يستفيدُ نفس المبلغ أو أكثر قليلاً إذا وافاه الحظ وإذا ساءه الحظ استفادَ بأقل من المبلغ الذي كان يعودُ عليه من قبل.

وهذا الدخل في الحالتين لا يمكنه من إشباع حاجاته الضرورية إشباعاً كاملاً.

فالنظام الأمثل هو الذي يكفل لكل فرد من رعاياه الحاجات الضرورية، أي يكفلُ لسمير وكامل والياس وبطرس ما يحتاجه من السلع والخدمات الضرورية له ولجميع أفراد عائلته ويتركُ جميعَ الأفراد يتنافسون للعملِ في سبيل نيل حاجاتهم الكمالية.

وهنا يرد سؤال كيف نستطيعُ أن نحدد السلع الضرورية، والسيارة والبراد والغسالة أصبحت من السلع الضرورية؟

الجواب على ذلك: يجب أن تُحدّدَ السلَعُ والخدماتُ الضرورية وإلا أصبح في المستقبل بناءً على هذا المفهوم اقتناء الصاروخ والصعود بواسطته إلى القمر ضرورياً. فهذا السؤال مردود لأن السيارة والبراد والغسالة لا تعتبر من السلع الضرورية بدليل أن الإنسان كان يحيا حياةً كريمةً قبلَ اختراعها فإذن هي

تعتبر من السلع الكمالية. ونحن عندما نقولُ السلع والحاجات الضرورية إنما نعني ضرورية لبقاءِ الإنسان حياً وضرورية لاستمرارهِ بصحةٍ جيدةٍ، وضرورية لدوامِ استمرارِه عضواً مفيداً بعلاقته بالمجتمع الذي هو جزءٌ منه. وأخيراً بناءً على هذا الأساس من الفهم نستطيعُ أن نَجْزُمَ بأن السلع الضروريةَ ثلاث: المأكل والملبس والمسكن. وأما الخدمات الضرورية فهي التعليم والتطبيب، فالتعليم والتطبيب يجبُ أن يكونا مجاناً للجميع وبدونِ تمييز لأنّه لا يجوزُ المتاجرة بالأرواحِ والعقولِ في مجتمعٍ يحافظُ على بقاء جسمه سليماً وعلاقة أفراده ببعضهم وبالدولة متينة.

الفَقر والغِنَى

الفقرُ في اللغة الاحتياجُ. يقال افتقر إليه احتاج فهو فقير. والفقر ضد الغنى. وذلك أن يصبحَ الإنسانُ محتاجاً وليس له ما يكفيه.

والفقيرُ في الشرع الإسلامي هو المحتاجُ الضعيف الحال.

وأما في النظامِ الرأسمالي فيجعلونَ الفقرَ شيئاً نسبياً، وليس هو مُسمىً لشيءٍ معين ثابت لا يتغير، فيقولون إنَّ الفقر هو عدم القدرةِ على إشباع حاجات الفرد من سلعٍ وخدمات. وبما أن الحاجات تنمو وتتجددُ كلما تقدمت المدنية، لذلك كان إشباع الحاجات يختلفُ باختلاف الأشخاص والأمم. فالأمم المتخلفة تكونُ حاجات أفرادها محدودة، فيمكن إشباعها بالسلع والخدمات الضرورية، ولكن الأمم الراقية المتقدمة مادياً تكون حاجاتها كثيرة ولذلك يحتاجُ إشباعها إلى سلع وخدمات أكثر فيكون اعتبار الفقر فيها غير اعتباره في البلدان المتأخرة. فمثلاً يعْتَبرُ عدم إشباع الحاجة من الكماليات في أوروبا وأمريكا فقراً، ولكن عدم إشباع الحاجات الكمالية في باكستان والهند مثلاً مع إشباع الحاجات الأساسية لا يعتبر فقراً. وهذا الاعتبار في النظام الرأسمالي خطأ لأنه يجعل معنى الأشياء اعتبارياً وليس حقيقياً، وكل شيء له واقع حقيقي يجبُ أن يعرفَ بواقعه، وليس هو شيئاً اعتبارياً ولا واقع له، ولأن التشريعَ الموضوع للإنسان لا يجعلُ النظام مختلفاً باختلاف الأفراد، ما دام قد جاء للإنسان بوصفه إنساناً لا بوصفه فرداً.

فلو كانت الدولةُ تحكمُ أفراداً في إيطاليا وأفراداً في تركيا لا يصحُّ أن تختلفَ نظرتها للفقير في بلد عن بلدٍ آخر، لأنَّ كلاًّ منهم إنسان قد وضعَ العلاج لمشاكله.

وقد اعتبر الإسلامُ الفقرَ شيئاً واحداً للإنسان في أي بلد وفي أي جيل. فالفقر في نظر الإسلام هو عدم إشباع الحاجات الأساسية إشباعاً كاملاً. وقد حدد الشرعُ هذه الحاجات الأساسية بثلاث هي: المأكل والملبس والمسكن.

قال تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ﴾[١] وقال ﷺ: «**ألا وحقهن عليكم أن تحسنوا إليهن في كسوتهن وطعامهن**»[٢] وقال: «**ليس لابن آدم إلا كسرة خبز يسد بها جوعته، وشربة ماء يطفىء بها ظمأه، وقطعة ستر يستر بها عورته**»[٣] فهذه النصوص تدل دلالة صريحة على أن الحاجات الأساسية هي المأكل والملبس والمسكن، وما زاد عليها فهو من الحاجات الكمالية.

والفقرُ بالمعنى الإسلامي هو من الأمور التي تكونُ سبباً لانحطاط الأمة وهلاكها.

وقد جعله الإسلام من وعد الشيطان قال الله تعالى: ﴿ٱلشَّيْطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلْفَقْرَ﴾[٤].

والغنى ما يَستغني به الإنسانُ مما هو قدر كفايته لإشباع حاجاته: واسم غنى لاستغنائه عن الناس. ويقال في اللغة أغنى غناءً الرجل: أجزأه وكفاه.

الإنفاق

حقُّ التَّصَرُّفِ بالإِنفاقِ: إن إنفاقَ المال هو بذلُهُ بلا عوضٍ. أمّا بذلُهُ بعوضٍ

(١) سورة الطلاق، الآية: ٦.
(٢) سنن الترمذي باب الرضاع رقم ١١.
(٣) سنن الترمذي باب الزهد رقم ٣٠.
(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٦٨.

فلا يُسمى إنفاقاً. قال تعالى: ﴿وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾[١] وقال: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾[٢] وقال: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ﴾[٣] وقد جرى الإسلامُ على طريقتِهِ فحدَّدَ طُرُقَ الإنفاقِ ووضعَ لها ضوابطَ، ولم يَتْرُكْ صاحبَ المالِ مُطْلَقَ التّصرّفِ يُنْفِقُ المالَ كما يشاءُ بل حدّد كيفيّةَ التصرّفِ بماله في حياتِهِ وبعدَ مماتِهِ، وتَصرّفُ الفردِ بماله بنقلِ ملكيتِهِ لغيرِهِ بلا عوضٍ إمّا أن يكونَ بإعطائِه للناسِ، وإمّا بإنفاقِهِ على نفسهِ وعلى من تجب عليه نَفَقَتُهُ. ونفاذُ هذا الإنفاقِ إمّا أنْ يكونَ حالَ حياتِهِ كالهبةِ والهديّةِ والصّدَقَةِ، وإمّا أنْ يكونَ بعدَ وفاتِه كالوصيّةِ. وقد تدخّلَ الإسلامُ في هذا التصرّفِ فمنعَ الفردَ من أن يَهبَ أو يُهدي للعدوّ في حالة الحربِ ما يتقوّى به على المسلمين، ومنع الفرد من أن يهبَ أو يُهدي أو يتصدّقَ إلا فيما أبقى له ولعياله غنى، فإن أعطى ما لا يبقي لِنفسِهِ وعيالِهِ بعدَهُ غنى ألغي العطاءُ كلُّهُ. قال رسولُ الله ﷺ: «**خيرُ الصّدقةِ ما كانَ عنْ ظهرِ غنى وابدأ بمن تَعُولُ**»[٤] وعن جابرِ بنِ عبدِ الله «أَنَّ رجلاً أتى النبيَّ ﷺ بمثلِ البيضةِ مِنَ الذَّهَبِ فقالَ: يا رسولَ الله هذهِ صدقةٌ ما تركتُ لي مالاً غيرها فَحذفَهُ بها النبيُّ ﷺ فلو أَصابَهُ لأَوْجَعَهُ ثمَّ قالَ: **يَنْطَلِقُ أَحَدُكُمْ فَينخلعُ مِنْ مالِهِ ثُمَّ يصِيرُ عيالاً على النّاسِ**».

والغنى الذي يُبقِيهِ الإنسانُ لَهُ ولعيالِهِ هوَ إبقاءُ ما يكفيهِ منَ الحاجاتِ الضروريَّةِ كالمأكَلِ والملبسِ والمسكنِ والحاجاتِ الكماليّةِ التي تُعْتَبَرُ مِنْ لوازِمِ مُسْتواهُ المعيشي أَيْ ما يكفيهِ بالمعروفِ بينَ الناسِ.

وأمّا قولُهُ ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾[٥] فليسَ معناهُ وَلَوْ كانَ بهمْ فَقْرٌ كما يُتَوَهّمُ، بَلْ معناهُ ولو كانَ بهمْ حاجةٌ أكثر ما يسدُّ حاجاتِهِم

(١) سورة البقرة، الآية: ١٩٥.
(٢) سورة البقرة، الآية: ٣.
(٣) سورة الطلاق، الآية: ٧.
(٤) سنن الدارمي ج١ رقم ٣٨٩.
(٥) سورة الحشر، الآية: ٩.

الأساسيَّةَ، بدليلِ أنَّ الذينَ فيهم فقْرٌ أعطاهُم الرّسولُ وَلَمْ يمنعْ إلاّ الذينَ ليس بهم فقرٌ إلى المالِ، وَخَصاصة هُنا معناها خلة فالآيةُ كُلُّها ولا يجدونَ في أنفُسِهِم حاجةً مما أُوتوا ويؤثِرُونَ على أَنْفُسهمْ وَلَوْ كانَ بهم خَصاصة، أَي إنَّ الأَنصارَ لم تطمحْ نُفوسُهُمْ إلى شيءٍ يحتاجُهُ المهاجرونَ وَلَوْ كانت لَدَيْهِم حاجَةٌ إلى المالِ لإنفاقِهِ في شؤونِهِمْ.

وكذلكَ منعَ الإسلامُ الفردَ مِنْ أَنْ يَهَبَ أو يُهدِيَ أو يُوصِيَ وَهُوَ في مرضِ الموتِ، وإذا قامَ بهذا وَهُوَ في مرضِ الموتِ لا تنفذُ إلاّ في ثُلُثِ ما وَهَبَ أو أوصى أو أهدى. قال رسولُ الله ﷺ: «**إنَّ الله تصدَّقَ عليكُمْ عندَ وفاتِكُم بِثُلُثِ أَموالِكُمْ زيادة لكم في أعمالكم**»(١). هذا كله في تَصرُّفِ الفردِ بإعطائِهِ للنّاسِ.

أمّا تصرّفُهُ بإنفاقِهِ على نفسِهِ وعلى مَنْ تجبُ عليه نفقتُهُ، فقد تدخَّلَ الإسلامُ في هذه النّفقةِ ورسم لها سبيلاً سويّاً، فمنعَ الفردَ من أمورٍ منها:

أولاً: منعَ الفردَ من الإسرافِ في الإنفاقِ واعتبرَهُ سفهاً يوجبُ منعَ السفيه والمبذِّرِ من التصرّفِ بأموالِهِ بالحجرِ عليه، وأقامَ غيرَهُ وصيّاً عليه ليتولى عنهُ التصرّفَ بأموالِهِ لمصلَحَتِهِ.

والإسرافُ والتّبذيرُ كلمتانِ لهما معنى لغويٌّ، ومعنى شرعيٌّ، وقد غلبَ على النّاسِ المعنى اللغويُّ وبعدوا عنِ المعنى الشرعيِّ فصاروا يفسرونهما تفسيراً يغاير ما أرادَ الشّرْعُ مِنْهما، أما معناهُما اللّغَويُّ فإنَّ السرَّفَ والإسرافَ معناهُما تجاوزُ الحدِّ والاعتدالِ، ضد القصد، والتبذير يقالُ بذَّرَ المالَ تبذيراً فَرَّقَهُ إسرافاً وبدَّدَهُ. هذا هوَ معناهُما اللغويُّ.

أمّا معناهما الشرعيُّ فإنَّ الإسرافَ والتبذيرَ هو إنفاقُ المالِ فيما نهى الله عنه، فكلُّ نفقةٍ أباحها الله تعالى وأمرَ بها كثُرَتْ أو قلَّتْ فَلَيْسَتْ إسرافاً ولا تبذيراً، وكلَّ نفقةٍ نهى الله سبحانه وتعالى عنها قلَّت أمْ كَثُرَتْ فَهِيَ الإسرافُ

(١) سنن ابن ماجة باب الوصايا رقم ٥.

والتَّبذِيرُ. وقد رويَ عَنِ الزّهريِّ أَنَّه كانَ يقولُ في قولِهِ تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ﴾[١] قالَ: أَيْ لا تمنعْ أَموالكَ مِن حَقّ ولا تنفقها في باطلٍ.

وَقَدْ وَرَدَتْ كلمةُ الإسرافِ في القرآنِ الكريم في عدّةِ آياتٍ ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمْ يُسْرِفُواْ وَلَمْ يَقْتُرُواْ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾[٢].

فيكونُ معنى الآيةِ: لا تُنْفِقُوا أَموالكم في المعاصي بل أنفِقُوا منها على الطّاعاتِ ولا تَبْخلُوا بها حتّى عنِ المباحاتِ.

وقد وردت كلمةُ المُسْرِفِينَ بمعنى المعْرضينَ عن ذكرِ الله، قالَ تعالى: ﴿فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُۥ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَآ إِلَىٰ ضُرٍّ مَّسَّهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾[٣] فسمّى المعرضينَ عن ذكرِ اللّهِ المسرفينَ. وقَد وردتْ كلمةُ مُسرفينَ بمعنى المُفْسِدِينَ. قال تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴿١٥٠﴾ وَلَا تُطِيعُوٓاْ أَمْرَ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴿١٥١﴾ ٱلَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾[٤] فهذه الآياتُ كلُّها ليسَ المرادُ من الإسراف فيها المعنى اللغويَّ مطلقاً، بلِ المرادُ معانٍ شرعية، وَهِيَ حينَ تذكرُ بجانب الإنفاقِ يُرادُ منها إنفاقُ المالِ في المعاصي، فَتَفْسِيرُها بالمعنى اللغويِّ لا يجوزُ، لأنَّ الله أرادَ بها معنًى شرعياً مُعَيّناً.

وأمّا التبذيرُ فمعناهُ الشرعيُّ أيضاً هوَ إنفاقُ المالِ في المحرّماتِ، قال تعالى: ﴿وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا * إِنَّ ٱلْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓاْ إِخْوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾[٥].

والتّبذيرُ هنا تفريقُ المالِ فيما لا ينبغي، فهذا كلُّهُ يدلُّ على أنَّ المرادَ بالإسرافِ والتبذير هو الإنفاقُ على ما حرّمَ الله، فكلُّ ما حرَّمَهُ الشَّرْعُ يُعْتَبَرُ إنفاقاً

(١) سورة الإسراء، الآية: ٢٩.
(٢) سورة الفرقان، الآية: ٦٧.
(٣) سورة يونس، الآية: ١٢.
(٤) سورة الشعراء، الآيات: ١٥١ ـ ١٥٢ ـ ١٥٣.
(٥) سورة الإسراء، الآيتان: ٢٦ ـ ٢٧.

بغير حقٍّ يجبُ الحجرُ على فاعِله، وَمَنْ يُحْجرُ عَلَيْهِ لا ينفذُ له صدقةٌ ولا بيعٌ ولا هِبَةٌ، وكلُّ ما أخذه قرضاً لم يَلْزَمْهُ أَداؤهُ، أمّا ما فعلَهُ قبلَ أَنْ يُحْجَرَ عليه فَفِعْلُهُ نافذٌ إلى أن يَحْجر عَلَيْهِ القاضي.

وأمّا قولُه تَعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾[١] فإنَّ النَّهيَ مُنْصَبٌّ على كلِّ البسطِ لا على البسطِ، فَبَسْطُ اليدِ لم يَنْهَ عنهُ الله وَهُوَ الإِنفاقُ الكثيرُ في الحلالِ، وأَمّا المنهيُّ عنهُ فَهُوَ (كلّ البسط).

ثانياً: منعَ الإِسلامُ الفردَ مِنَ التّرَفِ واعتَبَرهُ إثماً وأَوْعَدَ المُتْرَفِينَ بالعذابِ قال تعالى: ﴿وَأَصْحَٰبُ ٱلشِّمَالِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلشِّمَالِ ۝٤١ فِى سَمُومٍ وَحَمِيمٍ ۝٤٢ وَظِلٍّ مِّن يَحْمُومٍ ۝٤٣ لَّا بَارِدٍ وَلَا كَرِيمٍ ۝٤٤ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ قَبْلَ ذَٰلِكَ مُتْرَفِينَ﴾[٢] أيْ كانوا بَطِرينَ يَفْعَلُونَ ما يشاؤون غيرَ مقيَّدينَ بأوامرِ الله ونواهيه. وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ﴾[٣] أيْ إلاَّ قالَ المتكبرونُ على المؤمنين بكثرة الأموالِ والأولادِ. وقال تعالى: ﴿وَٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مَآ أُتْرِفُوا۟ فِيهِ﴾[٤] أي انصرفوا إلى شهواتِهم فاتّبعوها وقالَ تعالى: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا۟ فِيهَا﴾[٥] ومترفوها هنا جَبابِرتُها المتنَعّمُونَ.

والتَّرفُ في اللغة: البَطَرُ والغطرسَةُ مِنَ التَّنعُّم، يقالُ تَرَفَهُ وأَتْرَفَهُ المال أيْ أبطره، أفسده، أَترفَ الرَّجُلُ اصرَّ على البغي.

استترفَ: يعني تغطرسَ، وعلى ذلكَ يَتَبَيّنُ أنَّ الترفَ الّذي ذمَّهُ القرآنُ وحرَّمَهُ الله وجعلَهُ إثماً هو التَّرفُ الّذي وردَ معناه في اللغةِ وهو البطرُ من التَّنعُّم. والغطرسةُ من التَّنعُّم وليسَ هو التنعم فقط. ولِذَلكَ كانَ مِنَ الخطأ أنْ يفسّرَ الترفُ بأنَّهُ هو التّمتّعُ بالمالِ والتنعُّمُ بما رَزَقَ الله، لأنَّ هذا التّنعُّمَ والتّمتُّعَ بما رزقَ الله لم

(١) سورة الإسراء، الآية: ٢٩.
(٢) سورة الواقعة، الآيات: ٤١ ـ ٤٥.
(٣) سورة سبأ، الآية: ٣٤.
(٤) سورة هود، الآية: ١١٦.
(٥) سورة الإسراء، الآية: ١٦.

يذمَّهُ الشرعُ قالَ تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِۚ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾[١] وقَالَ ﷺ: «**إنَّ الله يحبُّ أنْ يرى أثرَ نِعْمَتِهِ على عَبْدِهِ**»[٢] أَيْ يُحِب مِنْ عَبْدِهِ أَنْ ينعمَ بنعمةِ الله ويتمتَّعَ بالطيِّباتِ التي رزقَهُ إياها ربُّ العالمين.

ولكنَّ الله سبحانَهُ يكرَهُ التّنَعُّمَ إذا نَتَجَ عَنْهُ بطرٌ وبغيٌ وغطرسَةٌ وتجبُّرٌ.

ثالثاً: مَنَعَ الإسلامُ الفردَ مِنَ التَّقْتِيرِ على نفسِهِ وَمِنْ حِرْمانها المتاعَ المشروعَ وأحلَّ التّمتّعَ بالطّيّباتِ منَ الرّزْقِ، وَأَخْذ الزِّينةِ اللائِقَةِ.

قال رسولُ الله ﷺ: «**إذا آتاكَ الله مالاً فليرَ أَثَرَ نعمتهِ وكرامتِهِ عَلَيْكَ**»[٣] فإذا كان للفردِ مالٌ وَبخلَ به على نفسِه فإنَّهُ يكونُ آثماً عندَ الله تعالى، أما إذا بخلَ بهِ على مَنْ تَجِبُ عَلَيْهِ نفقتهم فإنهُ فوقَ إثمه على ذلك عندَ الله تعالى لا بدَّ مِنْ إجبارِهِ مِنْ قِبَلِ الدَّوْلَةِ على الإنفاقِ على أَهْلِهِ مِمَّنْ تَجِبُ عَلَيْهِ نَفَقَتُهُمْ. وأنْ يكونَ هذا الإنفاقُ مضموناً وَعَنْ سَعَةٍ حتّى يتوفَّرَ لَهُمُ المستوى الطيِّبُ مِنَ العَيشِ، قالَ الله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦۖ﴾[٤] وقال: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُواْ عَلَيْهِنَّۚ﴾[٥] جاءت هند إلى رسولِ الله ﷺ فقالتْ: يا رسولَ الله إنَّ أبا سفيانَ رجلٌ شَحِيحٌ وليسَ يُعطيني مِنَ النَّفَقَةِ ما يكفيني وَوَلَدِي. فقال: «**خذي ما يكفيكِ وولَدَكِ بالمعروف**» فجعلَ لها الحقَّ أَنْ تأخُذَ ذلك بِنَفْسِها من غيرِ عِلْمِهِ إِنْ لم يُعْطِها، لأنَّ نَفقَتهما فَرْضٌ عَلَيْهِ.

وعلى القاضي أنْ يفرضَ لها هذهِ النَّفقَةَ.

كذلك يجبُ على من يأخذُ النّفقةَ إنفاقها فيما فُرِضَتْ لَهُ.

فإذا فُرِضَتْ نفقةٌ للأولادِ وَأُمِرَ بِدَفْعِها إلى من يحضنُهم من أمٍّ أو غيرِها فإنه يجبُ عليها إنفاقها، فلو لم تُنْفِقْها يُجبرها القاضي على إنفاقها.

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ٣٢.
(٢) سنن الترمذي الأدب رقم ١٤.
(٣) سنن الدارمي باب اللباس رقم ١٤.
(٤) سورة الطلاق، الآية: ٧.
(٥) سورة الطلاق، الآية: ٦.

الحاجات الأساسية

النِّظام الإسْلاميّ وحدَه الذي يضمَن الحاجاتِ الأساسية

ضمانُ الحاجاتِ الأساسيّةِ في الإسلامِ هو الأساسُ في السياسةِ الاقتصاديّة بخلافِ النظامِ الرأسماليّ، فإنّ الأساسَ فيه زيادةُ الدخلِ الأهلي. ولما ظهرت المساوىءُ من جرّاءِ تطبيقِ هذا النظامِ، وُضِعَتْ بعضُ أحكام للعمّالِ والموظّفينِ والفقراءِ المحرومين، لتخفيف شيء منَ الظلم الواقع بهم. فالضمانةُ فيه ليست أساساً في النظامِ ولا أمراً جوهرياً فيه، بل هي أَحكامٌ طارئةٌ أُدخلت عليه.

وبخلافِ اشتراكيّةِ الدولةِ، فإن الضمانَ فيها معالجةُ الحالات التي تَظْهَرُ فيها مساوىء النظام الرأسمالي في الملكيةِ وأجورِ العمّالِ وأرباحِ الرأسماليين، ولم يكن أساساً، بل أحكاماً طارئةَ.

وبخلافِ الاشتراكيّةِ، ومنها اشتراكيّةُ ماركس، فإن الضمانَ فيها محاولةٌ لإيجادِ المساواةِ في الملكيّةِ، لا ضمانُ الحاجاتِ الأساسيّةِ لكلّ فرد. وسواء عندهم أضمنتْ هذه المساواة الحاجات الأساسية، أم لم تضمن، فالنتيجةُ من هذه المحاولةِ كانت الحرمان من ملكية الإنتاج.

الحاجَات الأَسَاسِية في الشرع الإسلامي قسمان

القسم الأول: الحاجاتُ الأساسيّةُ لكلِّ فردٍ من أفرادِ الرعيّةِ، الطعام

واللباس والمسكن. فإذا توفّرت، لم تبقَ هناك مشكلةٌ أساسيّةٌ، والدّليلُ على أنّها أساسيّةٌ النصوص التي جاءت في المأكل والملبس والمسكن فالله تعالى يقول: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾[١] ويقول: ﴿وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ﴾[٢] ويقول: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم﴾[٣] ﴿وَمَسَٰكِنَ تَرْضَوْنَهَآ﴾[٤] والرسولُ يقول: «**ليس لابنِ آدم إلا كسرةُ خبز يسدّ بها جَوْعَتَهُ وشربةُ ماءٍ يُطفئ بها ظَمَأَهُ، وقطعةُ سترٍ يسترُ بها عَوْرَتَهُ، وما زادَ عل ذلك فهو فضلٌ**»[٥] فهذه النصوصُ تدلّ دلالةً كاملةً على أنّ الحاجاتِ الأساسيّةَ هي الحاجات الثلاث، وما زادَ عليها، فهو من الكمالياتِ؛ أما الذي يقوم بالإنفاق أي بإشباعِ الحاجاتِ الأساسيّةِ، فقد عيّنهُ الشرعُ تعييناً واضحاً بأدلّةٍ، منها ما هو صريح الدلالةِ ومنها ما يُستنبطُ منه استنباطاً.

فَفَرْضُ النفقَةِ للزّوجَةِ على الزوجِ، وهي المأكلُ والملبسُ والمسكنُ، مُستمدّ من قوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ﴾[٦] وقال الرسول ﷺ: «**لهُنّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنّ وَكِسْوَتُهُنْ**»[٧] وقال: «**وحقّهنّ عليكم أن تُحْسِنُوا لهنّ في كسْوَتِهِنّ وَطَعَامِهِنَ**»[٨].

فهذه النصوص صريحةٌ في وجُوبِ النفقة للزوجةِ على الزوجِ؛ وفرضُ النفقةِ للأولادِ على أبيهم يستندُ إلى قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾[٩] وفرضُ النفقةِ للأبِ وللأم على أولادهما لقوله تعالى: ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾[١٠]

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٣٣.
(٢) سورة النساء، الآية: ٥.
(٣) سورة الطلاق، الآية: ٦.
(٤) سورة التوبة، الآية: ٢٤.
(٥) سنن الترمذي باب الزهد رقم٣٠.
(٦) سورة الطلاق، الآية: ٦.
(٧) ابن ماجة باب المناسك رقم ٨٤.
(٨) سنن الترمذي باب الرضاع رقم ١١.
(٩) سورة البقرة، الآية: ٢٣٣.
(١٠) سورة البقرة، الآية: ٨٣.

وقال الرسول ﷺ: «**إن أَطْيَبَ ما أكلَ الرجلُ مِنْ كَسْبِهِ وإنّ ولَدَهُ مِنْ كسبه**»[١] فيُسْتَنبطُ من هذه النصوص أنّ النّفَقَةَ للأبَوَيْنِ واجبةٌ على أولادِهِما، والنفقةُ شرعاً مأكلٌ وملبسٌ ومسكنٌ.

وفرضُ النفقةِ على القريبِ ذي الرّحم المحرّم لقريبهِ، يستندُ إلى قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[٢] ﴿وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ﴾[٣] وقال الرسول ﷺ: «**وابْدأ بمنْ تَعُول أمكَ وأباكَ وأخاكَ وأختكَ ثم أدناك أدناك**»[٤] وهو يعني النفقة. والمستنبطُ من هذه النصوصِ أنّ نَفَقَةَ القريبِ واجِبَةٌ على قريبهِ.

وبضمانِ النّفَقَةِ للزوجةِ والأبوين والأبناء وكلّ ذي رحم ضُمِنَ إشْباعُ جميعِ الحاجاتِ الأساسيّةِ لجميعِ أفرادِ الرّعيّةِ، إلاّ من لا رحمَ لهُ، أو عجزَ هؤلاء عن الإنفاقِ، وهاتانِ الحالتانِ قد احتاطَ الشرعُ لهما وشرّعَ لهما أحكاماً معيّنَةً محدّدَةً.

ففي حال عدمِ وُجودِ ما لا تجبُ عليه أوْ وُجِدَ، ولكنّهُ لا يستطيعُ الإنفاقَ، أوجبَ الشرعُ النفقةَ في هاتينِ الحالتينِ على بيْتِ المالِ، أي على الدّوْلَةِ، قال الرسول ﷺ: «**من تَرَكَ كَلاًّ فإلينا ومَنْ تَرَكَ مالاً فَلِوَرَثَتِهِ**»[٥]. والكَلّ الضعيفُ الذي لا ولدَ له ولا والد. وقال: «**فأيما مؤمن مات وتركَ مالاً فليرثه عصبته من كانوا ومن ترك دَيْناً أو ضياعاً فليأتني فأنا مولاه**»[٦] والضياع صف العيال وذوو ضياع أي لا شيءَ لهم، فهذا دليلٌ على أنّ النفقةَ واجبة على الدّولةِ.

ولا يقال: إنّ الشرعَ لم يوجب النفقةَ على الدّولةِ. إلاّ في حالِ عَدَمِ استطاعة الأقاربِ دفع النفقةِ، لأنّهُ ألزَمَ الأقارِبَ أولاً بدفعِ النفقةِ، وهذا يُفْقِرُ

(١) أحمد بن حنبل مجلد خمسة ص٢١٧.
(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٣٣.
(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٣٣.
(٤) صحيح مسلم ج٥ رقم ٦٩٣.
(٥) البخاري ج٣ الكفالة.
(٦) صحيح البخاري الكفالة ١٥/ ٥.

الأقارِبَ باقْتِسَامِ ما لدَيْهِم مِنْ مالٍ بينهم وبينَ قريبِهِم، ويؤدّي ذلك إلى انخفاضِ مستوى المعيشةِ عند الجميعِ.

لا يقالُ ذلك، لأنّ النفقةَ لم يُوجبْها الشرعُ على القريب، إلاّ إذا كان لديهِ ما يفضلُ على حاجاتهِ الأساسيّةِ والكماليةِ لِقولِ رسول الله ﷺ: «**خيرُ الصدَقَةِ ما كانَ عن ظهرِ غنًى**»[١]... وقولِهِ: «**اليدُ العليا خيرٌ من السفلى، وابدأ بمنْ تعولُ**»[٢] «**وخيرُ الصدقَةِ عن ظهرِ غنى**»[٣].

والصدَقَةُ والنَّفَقَةُ سواءٌ. والغنى هنا ما يَسْتغني به الإنسانُ مما هو قدْرُ كفايتهِ بالمعروفِ في مجتمعهِ، لإشباعِ حاجاتهِ كلّها الأساسيّة والكماليّةِ، قالَ الله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ﴾[٤].

هذا من حيثُ ضمانُ الحاجاتِ الأساسيّةِ لكلّ فَرْدٍ بذاتِه، أمّا من حيثُ ضمانُ الحاجاتِ الأساسيّةِ للرعيّةِ كلّها، فإنّ الشرع جعلَ على الدّولةِ مباشرةً ضمانَ توفيرِ هذه الحاجاتِ الأساسيّةِ، وهي بخلافِ حاجاتِ كلِّ فَرْدٍ، لأنّ حاجاتِ كلّ فَردٍ ضَمِنَها الشرعُ بفرضِ نفقةٍ، إلزاماً على الأقاربِ، ليُحَصّلَ منهم إنْ لم يدْفَعوها.

أما الحاجاتُ الأساسيّةُ للرعيّةِ كلّها فإنّ الشرْعَ هو الذي جعلها على الدّولةِ مُباشرةً، فقال الرسول ﷺ: «**مَنْ أصبحَ آمِناً في سِرْبِهِ معافى في بدنهِ عندَهُ قوتُ يومِهِ فكأنما زُوِيتُ لهُ الدنيا**»[٥] فقد جعلَ الأمْنَ والصحّةَ والنّفَقَةَ حاجات أساسيّةً؛ وأمّا كونُ التعليم من الحاجاتِ الأساسيّةِ، فلما رويَ عن رسولِ الله ﷺ قال: «**مَثَلُ ما بعثني اللّهُ به مِنَ الهدى والعِلمِ كَمَثَلِ غيث أصاب أرضاً فكانت منها طائفةٌ**

(١) سنن الدارمي ج١ رقم ٣٨٩.
(٢) سنن الدارمي ج١ رقم ٣٩٨.
(٣) سنن الدارمي ج١ رقم ٣٨٩.
(٤) سورة الطلاق، الآية: ٧.
(٥) الترمذي باب الزهد ص٣٤.

طيبةٌ قَبِلَتِ الماءَ فأنْبَتَتِ الكلأ والعشبَ الكثيرَ وكانت منها أجادب أمْسكتِ الماءَ فَنَفَعَ اللّهُ بها الناسَ فشربوا منها وسقَوا وزَرَعُوا وأصاب طائفةً منها أُخرى إنما هي قِيعانٌ لا تمسك ماءً ولا تنبتُ كلأً فذلك مَثَلُ مَنْ فَقِهَ في دينِ الله، ونَفَعَهُ ما بعثني الله به فَعَلِمَ وعَلّمَ ومَثَلُ مَنْ لم يرفع بذلكَ رأساً ولم يَقْبَلْ هُدى الله الذي أُرْسلتُ به»[١].

ففي هذا الحديثِ شبّهَ الرسولُ الهدى والعلمَ، في قبول الناسِ له ورفضِهم إيّاه، بالغيثِ في قبولِ الأرضِ وعَدَم انتفاعِها، والغيثُ من الحاجاتِ الأساسيّةِ للناسِ، فكذلكَ الهدى والعلمُ، مما يدلّ على أنّ العلمَ مِنَ الحاجاتِ الأساسيّةِ. ويؤيّدُ هذا قولُ الرسول ﷺ: «**من أشراطِ الساعةِ أن يُرْفَعَ العِلْمُ ويَثْبتَ الجهلُ**»[٢].

وهذا القولُ يُشيرُ إلى أنّ فقدانَ العِلْمِ من علامَةِ انتهاءِ عمارِ هذه الدنيا.

ويدلّ في الوقْتِ ذاتِهِ على أنّهُ من الضروريّات، وإذا قيلَ إنّ ذلك في علوم الإسلام الضروريّةِ لمعرفةِ الدين، كانَ الجوابُ بأنّ العلومَ الضروريّةَ للناسِ تقاسُ عليه بجامع الضرورةِ في الكلّ. ومن ذلك يظهرُ أنّ الأمْنَ والتعليمَ والتطبيبَ قد جعلها الشرعُ من الحاجاتِ الأساسيّةِ، وهي فَرْضٌ على الدّولةِ، وذلك ظاهرٌ في الأدلّةِ الواردَةِ في الأمنِ الخارجي، والدفاع عن البلادِ مشهورٌ من غزواتِ الرسولِ ومن آياتِ الجهادِ، أمّا بالنسبةِ للأمْنِ الدّاخلي فهو معروفٌ من أحكام العقوباتِ على المعتدي. ومن قَوله في حجّةِ الوداع: «**ألا إنّ دِماءَكُمْ وأمْوالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ**» وغير ذلك.

وأمّا بالنسبةِ للتعليم فَقَدِ انْعَقَدَ إجْماعُ الصحابَةِ على إعطاء المعلمينَ قَدراً مُعيناً من بَيْتِ المالِ أجراً لهم، والرسولُ جعلَ فداءَ الأسيرِ تعليم عشرةٍ مِنْ أبْنَاءِ المسلمينَ أو أكثرَ، مما يدلّ على أنه واجبٌ على الدولةِ، وأمّا بالنسبةِ للتطبيبِ

(١) رواه البخاري باب العلم، ومسلم رقم ٢٢٨٢.
(٢) صحيح البخاري باب الفتن رقم ٣٤.

فإنّ الرسولَ ﷺ قد أمرَ بالتداوي حيثُ قال: «**عباد الله تداووا فإن الله لم يَضَعْ داءً إلاّ وضَعَ له شفاءً أو دواءً**»[١] فهذا من المباحاتِ وهو في نفسِ الوقتِ شأنٌ من شؤونِ الرعيةِ. فإنّ معافاة البدنِ من أعظمِ شؤونِ الرعيّةِ، ورعايةُ شؤونِ الرعيّةِ واجبةٌ على الدولةِ بنصّ الحديثِ: «**الإمام راع وهو مسؤولٌ عن رعيّتِهِ**»[٢].

وعدم توفير الطبّ لمجموعِ الناسِ يؤدّي إلى الضررِ، وإزالةُ الضررِ واجبةٌ على الدولةِ. قال ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار**»[٣].

فمن هاتين الناحيتين كان التطبيبُ واجباً على الدولة.

هذا هو الضمانُ لإشباعِ جميعِ الحاجاتِ الأساسيّةِ لجميعِ أفرادِ الرعيّةِ إشباعاً كليّاً، وتوفيرُ إشباعِ الحاجاتِ الأساسيّةِ اللازمةِ لجميعِ الناسِ. فإيجادُ أعمالٍ للقادرينَ، وضمانُ نفقةِ الفقراءِ العاجزينَ، يتحققُ بهما ضمان إشباعِ الحاجاتِ الأساسيّةِ لكلِّ فردٍ من أفْرادِ الرعيّة إشباعاً كليّاً، وبه يتم تحقيقُ السياسةِ الاقتصادية في الإسلام.

(١) كنز العمال رقم ١ ص٢٨٠٩.
(٢) البخاري ج٢ ص٣١٧.
(٣) ابن ماجة باب الأحكام ص١٧.

النظام الاجتماعي

هو علاقة المرأة بالرجل وما ينشأ عن هذه العلاقة.

وعلاقة المرأة بالرجل في الإسلام لا تقوم على أساس مادّيّ فقط كما هو متعارف عليه اليوم بل تقوم على أساس روحيّ أولاً ومن ثمّ على أساس ماديّ.

يقول رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم:

«إذا خطب إليكم من ترضون دينه وخلقه، فزوّجوه إلّا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد عريض.»

وقال (ص)

«إنّ المرأة تنكح على دينها ومالها وجمالها، فعليك بذات الدين، تربت يداك.»

النِظام الاجتماعيّ في الإسلام

النظامُ الاجتماعيّ هوَ النّظامُ الذي يبحثُ علاقة المرأةِ بالرجلِ، وما ينشأ على هذه العلاقةِ، وينظّمُ صلات التعاونِ بينهما.

ويقوم على الأمور التالية:

١ ـ الأصل في المرأةِ أنها أمّ وربةُ بيت، وهي عرضٌ يجبُ أن يُصان.

٢ ـ الأصلُ أن ينفصلَ الرّجالُ عن النساءِ في المجتمعِ الإسلاميّ ولا يجتمعوا إلاّ لحاجةٍ يُقرّها الشرعُ ويقرّ الاجتماع من أجلها.

٣ ـ

أ ـ للمرأة الحقّ في أنّ تُزاوِلَ التجارة والصناعةَ والزراعة، وأنْ تتولى العقُودَ والمُعاملاتِ، وأن تملكَ كل أنواعِ الملك، وأن تنمّي أموالها، وأن تُباشرَ شؤونها في الحياةِ بنفسها.

ب ـ يجوز للمرأة أن تُعيّنَ في وظائِفِ الدولةِ، وفي مناصبِ القضاءِ وأن تَنتخِبَ وتُنْتَخَبَ في مجلسِ الشورى وأن تشتركَ في انتخابِ الخليفةِ ومبايعتهِ.

ج ـ لا يجوزُ أن تتولى المرأةُ الحكمَ، فلا تكونُ خليفةً ولا قاضياً في محكمةِ المظالمِ ولا والياً ولا عاملاً ولا تباشر أي عملٍ يُعتبر من الحكم.

٤ ـ تُمنَعُ الخلوةُ بغير محرمٍ، ويمنعُ التبرجُ ويُمنعُ الاختلاط.

٥ ـ يُمنعُ كلٌّ من الرجلِ والمرأةِ من مباشرةِ أي عملٍ فيه خطرٌ على الأخلاق أو يؤدي إلى فسادِ المجتمع.

واقِعُ النظام الاجتِماعيّ

إنْ الكثيرَ من النّاسِ يطلقُ على جميعِ أنظمةِ الحياةِ اسمَ النظامِ الاجتماعيّ وهذا إطلاقٌ خاطئٌ. لأنّ أنظمةَ الحياةِ أولى أن يطلقَ عليها «أنظمة المجتمع» إذ هي في حقيقتها أنظمةُ المجتمع لأنّها تنظّمُ العلاقاتِ التي تقومُ بين الناس، والاجتماعُ لا يُلاحَظُ فيها وإنما تُلاحَظُ العلاقاتُ فقط.

والعلاقاتُ متعدّدةٌ ومختلفةٌ، وهي تشملُ الاقتصادَ والحكمَ والسّياسةَ والتعليمَ والعقوباتِ والمعاملاتِ والبيّناتِ وغيرَ ذلك. فإطلاقُ «النّظام الاجتماعي» عليها لا وجهَ له ولا ينطبقُ عليها. وعلاوةً على ذلك فإنّ كلمةَ الاجتماعي للنظامِ توحي أنّهُ لا بدَّ أن يكونَ هذا النّظامُ موضوعاً لتنظيمِ المشاكلِ أو العلاقاتِ النّاشئةِ عن الاجتماعِ. واجتماعُ الرجلِ بالرجلِ والمرأةِ بالمرأةِ لا يحتاجُ إلى نظامٍ لأنّه لا تنشأُ عنه مشاكلُ ولا تنشأ علاقاتٌ تحتاجُ إلى نظام. أمّا اجتماعُ الرجلِ بالمرأةِ والمرأةِ بالرجلِ فإنّه هو الذي تنشأ عنه مشاكلُ وتنشأ عنه علاقاتٌ مما يحتاجُ إلى التنظيمِ بنظام. فأولى بنا أن نطلقَ على هذا الاجتماعِ بأنّه هو النّظامُ الاجتماعيّ. فالنظامُ الاجتماعيّ إذاً يكون محصوراً في النظام الذي يبيّن تنظيمَ اجتماعِ المرأةِ بالرجلِ والرجلِ بالمرأةِ، وينظّم علاقتهما الناشئةَ عن اجتماعهما لا عن مصالحهما في المجتمع، ويبيِّن كلَّ ما يتفرّعُ عن هذه العلاقةِ. فتجارةُ المرأةِ مع الرجلِ والرجلِ مع المرأةِ هي من أنظمةِ المجتمع، لا من النّظامِ الاجتماعيّ لأنها تدخلُ في النّظامِ الاقتصاديّ. أما منعُ الخلوةِ بين الرجلِ والمرأةِ، أو متى تملكُ المرأةُ طلاقَ نفسِها أو متى يكونُ للمرأةِ حقُّ حضانةِ الصغيرِ، فإنّ ذلك كلّه من النظامِ الاجتماعيّ. وعلى ذلك يكونُ تعريفُ النّظامِ

الاجتماعيّ هو: النّظام الذي ينظِّمُ اجتماعَ المرأةِ بالرجلِ والرجلِ بالمرأةِ وينظمُ العلاقةَ التي تنشأُ بينهما عن اجتماعِهما وكلَّ ما يتفرّعُ عن هذه العلاقةِ. وقد اضطرب فهمُ المسلمين، وبعدوا في هذا الفهمِ عن حقيقةِ الإسلامِ ببعدهم عن أفكاره وأحكامهِ وكانوا بين مفرطٍ كلّ التفريطِ، يرى من حقِّ المرأةِ أن تخلوَ بالرجلِ كما تشاءُ وأن تخرجَ كاشفةَ العورةِ باللّباسِ الذي تهواه. وبين مُغالٍ كلَّ الغُلُوِّ لا يرى من حق المرأةِ أن تُزاولَ التّجارةَ والزراعةَ ولا أن تجتمعَ بالرجالِ مطلقاً، ويرى بأنّ سائرَ جسدِ المرأةِ عورةٌ بما في ذلك وجهُهَا وكفّاها. وكان من جرّاءِ هذا الغلوِّ والتفريطِ انهيارٌ في الخُلُقِ وجمودٌ في التفكيرِ نتج عنهما تصدّعُ الناحيةِ الاجتماعيّةِ وقلقُ الأسرةِ الإسلاميّةِ وغلبةُ روحِ التذمّرِ والتأففِ على أعضائِها، وكثرةُ المنازعاتِ والشقاقِ بين أفرادِها. وصار الشعورُ بالحاجةِ إلى جمعِ شملِ الأسرةِ وضمانِ سعادتِها يملأُ نفوسَ جميعِ المسلمين. وصار البحثُ عن علاجٍ لهذه المشكلة الخطيرةِ يشغلُ بالَ الكثيرينَ، وصارت المحاولاتُ المختلفةُ تُظهِرُ أنواعاً متعدّدةً لوضعِ هذا العلاجِ.

فُوضِعَتِ المؤلفاتُ التي تبيّنُ العلاجَ الاجتماعيَّ وأُدخِلَتِ التعديلاتُ على قوانينِ المحاكمِ الشرعيّةِ وحقِّ المرأةِ في الانتخابِ، وحاول الكثيرونَ تطبيق آرائِهِمْ على أهليهم من زوجاتٍ وأخواتٍ وبنات..

وأدخِلَتْ على أنظمةِ المدارسِ تعديلاتٌ من حيثُ اختلاطُ الذكورِ بالإناثِ، وهكذا ظهرت هذه المحاولاتُ بهذه المظاهرِ وأمثالها. ولكن جميع أولئك وهؤلاء لم يوفقوا إلى العلاجِ ولم يهتدوا إلى النّظامِ لأنه قد عَمِيَ على مُعظمِ المسلمين أمرُ علاقةِ الجنسين المرأةِ والرجلِ، وصاروا لا يعرفون الطريقةَ التي يتعاونَ فيها هذان الجنسانِ مما جعلهم يتناقشون حولَ طريقةِ العلاجِ ويبعدون عن دراسةِ حقيقتِها حتى ازدادَ القلقُ والاضطرابُ من جرّاءِ محاولاتِهم وصارت في المجتمعِ هوّةٌ يُخشَى منها على كيانِ الأمّةِ الإسلاميّةِ بوصفها أمةً متميّزةً بخصائصها.

ويُخشَى على البيتِ الإسلاميّ أن يفقدَ طابَعَ الإسلام وعلى الأسرةِ الإسلامية أن تفقدَ استنارةَ أفكارِ الإسلام وتبعدَ عن تقديرِ أحكامِهِ وآرائِهِ. أما سببُ هذا الاضطرابِ الفكريّ والانحرافِ في الفهم عن الصوابِ فيرجعُ إلى الغزوةِ الكاسحةِ التي غزتنا بها الحضارةُ الغربيّةُ وتحكمت في تفكيرنا وذوقِنا تحكماً تامّاً غيّرت به مفاهيمَنا عن الحياةِ ومقاييسَنا للأشياء وقناعاتِنا التي كانت متأصلةً في نفوسنا. فكان انتصارُها علينا شاملاً جميعَ نواحي الحياةِ ومنها هذه الناحيةُ الاجتماعيّةُ. ولم يتبيّن المسلمون استحالةَ أخذِ الحضارةِ الغربيّةِ وأنه لا يمكنُ أخذُ هذه الحضارةِ لأي جماعةٍ في أيِّ بلدٍ إسلاميّ وتبقى هذه الجماعةُ جزءاً من الأمّةِ الإسلاميّةِ أو تبقى عليها صفةُ الجماعة الإسلاميةِ، واتُّخِذَتِ الناحيةُ الاجتماعيّةُ في الغرب القدوةَ المحبّبةَ واتُّخِذَ المجتمعُ الغربيُّ مقياساً دون أن يُؤخَذَ بعينِ الاعتبارِ أنّ المجتمعَ الغربيَّ لا يأبهُ بصلاتِ الذكورةِ والأنوثةِ ولا يرى فيها أيَّ معرَّة أو طعنٍ أو مخالفةٍ للسلوكِ الواجبِ الاتّباعِ، أو أيَّ مساسٍ في الأخلاقِ أو أيَّ خطرٍ عليها، ودونَ أن يلاحظَ أنَّ المجتمعَ الإسلاميّ يخالفُهُ في هذهِ النّظرةِ مخالفةً جوهريّةً، ويناقضُه مناقضةً تامّةً، لأن المجتمعَ الإسلاميَّ يعتبرُ صلاتِ الذكورةِ والأنوثةِ من الكبائرِ عليها عقوبةٌ شديدةٌ، هي الجلدُ أو الرجمُ ويعتبرُ مرتكبَها منبوذاً منحطّاً منظوراً إليه بعينِ المقتِ والازدراءِ، ويرى من البديهيّاتِ لديه أن العرضَ يجبُ أن يُصانَ. ولكنَّ كثيراً من المسلمين اندفعوا وراءَ النقلِ والتقليدِ حتى لبست دعوةُ نهضةِ المرأةِ ثوب الإباحيّةِ وعدمِ المبالاةِ بالاتّصافِ بالخلقِ الذميم. وهكذا مضى هؤلاء الناقلونَ والمقلدونَ في تهديمِ النّاحيةِ الاجتماعيّةِ عند المسلمين تحت اسمِ إنهاضِ المرأةِ، وبحجَّةِ العملِ لإنهاضِ الأمّةِ. وبالرّغم من وجودِ علماء في الأمّةِ لا يقلّونَ عن المجتهدين الأولين في العلم والاطّلاع، وبالرغم من وجودِ ثروةٍ فكريّةٍ وتشريعيّةٍ بين يَدَي المسلمينَ لا تدانيها أيُّ ثروةٍ لأيةِ أمّةٍ في العالم فإنّه لم يكن لذلك أيُّ أثرٍ في ردعِ الناقلين والمقلّدين عن غيّهم، وفي إقناعِ الجاحدين بأيّ رأيٍ إسلاميٍّ إذا كانَ مخالفاً لما يريدون أن تكون المرأةُ عليه. وذلك لأنّ هؤلاء وأولئك من المقلّدين والجاحدين والعلماءِ والمتعلمين ابتعدت عنهم صفةُ المفكرِ فلا يفهمون الواقعَ أو

لا يفهمون حكمَ الله أو لا يتلقّوْنَ أحكامَ الشّرع تلقياً فكريّاً بتطبيقها على الواقع تطبيقاً دقيقاً يُحدِثُ الانطباقَ الكاملَ. ومن أجل ذلك باتت المرأةُ المسلمةُ حائرةً. فهي بين امرأةٍ قلقةٍ مضطربةٍ تنقلُ الحضارةَ الغربيّةَ دون أن تفهمَها أو تعيَ حقيقتَها، ودون أن تعرفَ التّناقضَ الذي بينها وبين الحضارةِ الإسلامية وبين امرأةٍ جاحدةٍ لا تنفعُ نفسها ولا ينتفعُ المسلمون بجهودها. وذلك كلُّه من جرّاءِ عدمِ تلقّي الإسلامِ تلقّياً فكرياً وعدمِ فهمِ النّظامِ الاجتماعيِّ في الإسلام.

ولذلك كان لا بدَّ من دراسةِ النّظام الاجتماعيِّ في الإسلام دراسةً عميقةً شاملة، حتى تُدركَ المشكلةُ بأنها اجتماعُ المرأةِ بالرّجلِ والعلاقةُ الناشئةُ عن اجتماعهما وما يتفرّعُ عن هذه العلاقةِ، وأن المطلوبَ هو علاجُ العلاقة الناشئةِ عن هذا الاجتماعِ وما يتفرعُ عنه، وأنّ هذا العلاجَ لا يمليهِ العقل وإنما يمليهِ الشّرع.

وأمّا العقلُ فإنّهُ يفهمُهُ فهماً وأنّه علاجٌ لامرأةٍ مسلمةٍ ورجلٍ مسلمٍ يعيشانِ طرازاً معيّناً من العيشِ، وأنّ الإسلامَ أوجبَ عليهما أن يتقيّدا بالعيشِ على هذا الطرازِ كما أمر به اللّهُ في الكتابِ والسنّةِ بغضّ النظرِ عما إذا وافقَ عقولَ النّاسِ أو خالفها. أو ناقضَ عاداتِ الآباءِ والأجدادِ وتقاليدَهُم أو وافقَها.

الإنسَانُ المرأةُ والرّجُلُ

قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلۡكَرِيمِ﴾[١] ﴿قُتِلَ ٱلۡإِنسَٰنُ مَآ أَكۡفَرَهُۥ﴾[٢] ﴿بَلِ ٱلۡإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦ بَصِيرَةٞ﴾[٣] ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ﴾[٤] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ﴾[٥] فالله خاطبَ الإنسانَ بالتكاليفِ وجعلَ الإنسانَ

(١) سورة الانفطار، الآية: ٦.
(٢) سورة عبس، الآية: ١٧.
(٣) سورة القيامة، الآية: ١٤.
(٤) سورة سبأ، الآية: ٢٨.
(٥) سورة الحجرات، الآية: ١٣.

موضعَ الخطابِ والتكليفِ، وأنزل الشرائعَ للإنسانِ، ويبعثُ الله الإنسانَ، ويحاسبُ الإنسانَ، ويُدخِلُ الجنّةَ والنارَ الإنسانَ، فجعلَ الإنسانَ لا الرجلَ ولا المرأةَ محلَّ التكليفِ. وقد خلقَ الله الإنسانَ امرأةً أو رجلاً في فطرةٍ معيّنةٍ تمتازُ عن الحيوانِ. فالمرأةُ إنسانٌ والرجلُ إنسانٌ، ولا يختلفُ أو يمتازُ أحدُهما عن الآخر في الإنسانيّة. وقد هيأهما الله سبحانَهُ وتعالى لخوضِ معتركِ الحياةِ، وجعلهما يعيشانِ في مجتمعٍ واحد. وجعلَ بقاءَ النّوعِ متوقفاً على اجتماعهما، وعلى وجودهما في كلِّ مجتمع. وقد خلقَ الله في كلٍّ منهما طاقةً حيويّةً، هي نفسُ الطّاقةِ الحيويّةِ التي خلقها في الآخر. فجعل في كلٍّ منهما الحاجاتِ العضويةَ كالجوعِ والعطشِ وقضاءِ الحاجةِ. وجعل في كلٍّ منهما غريزَةَ البقاءِ، وغريزةَ النوعِ، وغريزةَ التديّن. وجعل في كلٍّ منهما قوّةَ التفكيرِ وهي نفسُ قوّةِ التّفكيرِ الموجودةِ في الآخر. فالعقلُ الموجودُ عند الرجلِ هو نفسُ العقلِ الموجودِ عند المرأةِ إذ خلقَهُ اللّهُ عقلاً للإنسانِ، وليس عقلاً للرّجلِ أو للمرأة. إلاّ أنّ غريزةَ النّوعِ، وإن كان يمكنُ أن يشبعَها الذّكرُ من ذكرٍ أو حيوانٍ، أو غيرِ ذلك، ولكنّه لا يُمكنُ أن تؤدّيَ الغايةَ التي من أجلها خُلِقَتْ في الإنسانِ إلاّ في حالةٍ واحدةٍ وهي أن يُشبِعَها الذّكرُ من الأنثى، وأن تُشبِعَها الأنثى من الذكر. ولذلك كانت صلةُ الرجلِ بالمرأةِ وصلةُ المرأةِ بالرجلِ من الناحيةِ الجنسيّةِ الغريزيّةِ صلةً طبيعيّةً لا غرابةَ فيها. بل هي الصلةُ الأصليةُ التي بها وحدها يتحقّقُ الغرضُ الذي من أجلهِ وُجِدَتْ هذه الغريزةُ وهو بقاءُ النّوعِ. وأمّا اللّذةُ والتمتّعُ التي تحصلُ بالإشباعِ فهي أمرٌ طبيعيٌّ وحتميٌّ سواءٌ نظرَ إليها الإنسانُ أم لم ينظرْ.

ولهذا كان لا بدّ للإنسان من مفهوم عن إشباعِ غريزةِ النّوع، وعن الغايةِ من وجودِها، وكان لا بدَّ أن يكونَ للجماعةِ الإنسانيّةِ نظامٌ يمحو من النفوسِ تسلّطَ فكرةِ الاجتماعِ الجنسيّ واعتبارها وحدها المتغلبةَ على كلِّ اعتبارٍ ويبقي صلاتِ التعاونِ بين الرجلِ والمرأةِ. لأنّه لا صلاحَ للجماعةِ إلا بتعاونهما باعتبارِ أنهما أخوان متضامنان تضامنَ مودةٍ ورحمة.

لذلك لا بد من التأكيدِ على تغييرِ نظرة الجماعةِ إلى ما بينَ الرّجلِ والمرأةِ من صلاتٍ تغييراً تاماً يزيلُ تسلّطَ مفاهيم الاجتماعِ الجنسيّ ويجعلُها أمراً طبيعياً وحتميّاً للإشباعِ ويزيلُ حصرَ هذه الصّلةِ باللّذةِ والتمتعِ وجعلها نظرةً تستهدفُ مصلحةَ الجماعةِ لا نظرةَ الذكورةِ والأنوثة. ويسيطرُ عليها تقوى اللّهِ لا حبُّ التمتّعِ والشهوات، نظرةً لا تنكرُ على الإنسانِ استمتاعَهُ باللذّةِ الجنسيّةِ ولكنّها تجعلُهُ استمتاعاً مشروعاً محقّقاً بقاءَ النوع متفقاً مع المثل الأعلى للمسلمِ وهو رضوانُ الله تعالى.

الصلات بين المرأة والرجل

إن نظرةَ الإسلامِ للصّلاتِ بين الرجلِ والمرأةِ هي لبقاءِ النّوع، ونظرةُ الرأسماليّةِ الديمراطيّةِ للصلاتِ بين الرجلِ والمرأةِ نظرةٌ جنسيّة.

والذي يزعمُ أنَّ كبتَ الغريزةِ الجنسيّةِ في الرجلِ والمرأةِ يسبّبُ للإنسان أمراضاً جسميّةً ونفسيّةً وعقليّةً فإنّ ذلك غيرُ صحيح. وهو وهم مخالفٌ للحقيقةِ. ذلك لأنّ هنالك فرقاً بين الغريزةِ والحاجةِ العضويّةِ من حيثُ حتميّةُ الإشباع. فإنّ الحاجةَ العضويّةَ كالأكلِ والشّربِ وقضاءِ الحاجةِ يتحتّمُ إشباعُها وإذا لم تشبع يَنْتُجُ عنها أضرارٌ ربما تصلُ إلى الموت. وأما الغريزةُ كالبقاءِ والتديّنِ والنوعِ فإنّه لا يتحتّمُ إشباعُها، وإذا لم تشبَعْ لا ينتجُ عن عدمِ إشباعها أيُّ ضررٍ جسميٍّ أو عقليٍّ أو نفسيٍّ وإنما يحصلُ من ذلك انزعاجٌ وألمٌ ليس غير، بدليلِ أنّهُ قد يُمضي الشّخصُ عمرَهُ كلّه دون أن يُشبعَ بعضَ الغرائزِ، ومع ذلك لا يحصلُ له أيُّ ضرر. إذ لو حصلَ أيُّ ضررٍ من كبتِ الغريزةِ لحصلَ للإنسانِ في كل حالةٍ يقع فيها الكبتُ حصولاً طبيعياً حسبَ الفطرةِ وهو لم يقعْ مطلقاً.

هذا من جهةٍ ومن جهةٍ أخرى فإن الحاجةَ العضويّةَ تتطلبُ الإشباعَ طبيعياً من الداخلِ دون حاجةِ مؤثّرٍ خارجيٍّ وإن كان المؤثّرُ الخارجيُّ يثيرها في حالةِ وجودِ الجوعِ بخلاف الغريزةِ فإنها لا تتطلّبُ الإشباعَ طبيعياً من الدّاخلِ من غيرِ مؤثّرٍ خارجيٍّ بل لا تثورُ داخليّاً إلا بمؤثّرٍ خارجيٍّ من واقعٍ ماديٍّ مثيرٍ أو فكرٍ

جنسيٍّ مثيرٍ، فإذا لم يوجدْ هذا المؤثّرُ الخارجيُّ لا تحصل الإثارةُ، وهذا شأنُ جميعِ الغرائزِ بجميعِ مظاهرِها كلِّها. فإنّه إذا وجد أمام الشخص ما يثيرُ أيَّ غريزةٍ يتهيجُ وتتطلب الغريزةُ الإشباعَ فإذا أبعدَ عنه ما يحرّكُ الغريزةَ أو أُشغل بما يطغى عليها بما هو أهمُّ منها ذهبَ تطلّبُ الإشباع وهدأت نفسُهُ، بخلافِ الحاجةِ العضويّةِ فإنه لا يذهبُ تطلّبُ إشباعِها متى ثارت مطلقاً بل يستمرُّ حتى تشبعَ. وبهذا يظهرُ بوضوحٍ أن عدمَ إشباعِ غريزةِ النّوعِ لا يحصلُ منه أيُّ مرضٍ جسميٍّ أو عقليٍّ أو نفسيٍّ مطلقاً لأنها غريزةٌ وليست حاجةً عضويّة. وكلُّ ما يوجدُ هو أنّ الشخصَ إذا وُجِدَ أمامه ما يثيرُ غريزةَ النّوعِ من واقعٍ ماديٍّ أو فكرٍ جنسيٍّ مُثيرَيْنِ فإنّهُ قد يتهيّجُ فيتطلّبُ الإشباعَ فإذا لم يشبع يصيبُهُ من هذا التهيّجِ انزعاجٌ ليس أكثرَ. ومن تكرارِ هذا الانزعاجِ يتألم. فإذا أُبعدَ عنه ما يُحرّكُ غريزةَ النّوعِ أو أُشغِلَ بما يطغَى على هذه الغريزةِ بما هو أهمُّ منها ذهبَ الانزعاج.

وبهذا يتبيّن خطأ وجهةِ النّظرِ الغربيّةِ التي جعلت نظرةَ الجماعةِ إلى الصّلاتِ بين الرّجلِ والمرأةِ مسلّطةً على الصّلةِ الجنسيّةِ. وبالتالي خطأ علاجِ هذه النظرةِ بإثارةِ الغريزةِ في الرّجلِ والمرأةِ بإيجادِ ما يُثيرها من الوسائلِ كاللّباسِ القصيرِ والمايوهاتِ على البحارِ والاختلاطِ والرقصِ والأفلامِ الجنسية والقصصِ وما شابَهَ ذلك. كما يتبيّنُ صدقُ وجهةِ النّظرِ الإسلاميّةِ التي جعلت نظرةَ الجماعةِ إلى الصّلاتِ بين الرّجلِ والمرأةِ مسلّطةً على الغرض الذي من أجله وُجدت هذه الغريزةُ وهو بقاءُ النّوعِ، ويظهرُ صحةُ علاجِ هذه النّظرةِ بإبعادِ ما يثيرُها إذا لم يتأتَّ لها الإشباعُ المشروعُ بالزواجِ، فيكونَ الإسلامُ وحده هو الذي يعالجُ ما تحدثُهُ غريزةُ النّوعِ من الفسادِ في المجتمعِ والناسِ علاجاً ناجحاً يجعل أثرَها مُحدِثاً الصّلاحَ والسّموَّ للإنسانِ في المجتمع.

تنظِيم العلاقات

لا يعني كونُ المرأةِ تثيرُ غريزةَ النّوع عند الرجل، وكونُ الرّجلِ يثيرُ غريزةَ النّوعِ عند المرأةِ، أن هذه الإثارةَ أمرٌ حتميُّ الوجودِ كلّما وُجِدَ الرجلُ مع المرأةِ

أو المرأةُ مع الرجل، بل يعني أنّ الأصلَ في كلٍّ منهما أن يثيرَ وجودُه مع الآخرِ هذه الغريزةَ، فتوجدَ عند وجودِ هذه الإثارةِ العلاقةُ الجنسيّةُ بينهما. ولكنهما قد يوجدان معاً ولا تثارُ هذه الغريزة. كما لو وجدا للتّبادلِ التجاريِّ، أو للقيامِ بعمليّةٍ جراحيةٍ لمريضٍ، أو لحضورِ دروسِ العلمِ أو غيرِ ذلك. ولكن في جميعِ هذه الحالاتِ وفي غيرِها توجدُ قابليةُ إثارةِ الغريزةِ الجنسيّةِ بينهما. إلا أنه ليس معنى وجودِ القابليّة وجود الإثارة.

ولهذا لا يجوزُ أن يُجعلَ كونُ المرأةِ تثيرُ غريزةَ النّوعِ عند الرجلِ، وكونُ الرّجلِ يثيرُ غريزةَ النّوعِ عند المرأةِ سبباً لِفَصْلِ المرأةِ عن الرجلِ فصلاً تاماً، أي لا يصحُّ أن يُجعلَ وجودُ قابليّةِ الإثارةِ حائلاً دون اجتماعِ الرجالِ والنساءِ في الحياةِ العامّةِ ودون التّعاونِ بينهما. بل لا بدّ من اجتماعهما وتعاونهما في الحياة العامة، لإن هذا التعاونَ ضروريٌّ للمجتمع إلا أنه لا يمكنُ أن يتمَّ هذا التعاون إلا بنظامِ تنظيمِ الصّلات، وينبثقُ هذا النظامُ عن النّظرةِ إلى هذه الصّلاتِ بين الرجلِ والمرأةِ بأنها نظرةٌ لبقاءِ النوع، وبهذا يمكنُ اجتماعُهما والتّعاون بينهما دونَ أي محذور. والنظامُ الوحيدُ الذي يضمنُ هناءَ الحياةِ، وينظّمُ صلاتِ المرأةِ بالرجلِ تنظيماً طبيعيّاً تكونُ الناحيةُ الروحيّةُ أساسَهُ والأحكامُ الشّرعيّةُ مقياسَهُ ممّا يُحقّقُ القيمةَ الخلقيةَ، هذا النّظامُ هو النّظامُ الاجتماعيُّ في الإسلام، فهو ينظرُ إلى الإنسانِ رجلاً كان أو امرأةً بأنه إنسانٌ، فيه الغرائزُ، والمشاعرُ والميولُ، وفيه العقلُ، ويُبيحُ لهذا الإنسانِ التمتّعَ بلذائذِ الحياةِ، ولا يُنكرُ عليه الأخذَ منها بالنّصيبِ الأكبرِ، ولكن على وجهٍ يحفظُ الجماعةَ والمجتمعَ، ويؤدّي إلى تمكينِ الناسِ من السيرِ قُدُماً لتحقيقِ هناءِ الإنسان. وهذا النظامُ ينظرُ إلى غريزةِ النّوعِ على أنّها لبقاءِ النّوعِ الإنسانيّ، وينظّمُ صلاتِ الناحيةِ الجنسيّةِ بين الرجل والمرأةِ تنظيماً دقيقاً، بحيث يجعلُ هذه الغريزةَ محصورةَ السير في طريقها الطبيعيّ موصلةً للغايةِ التي من أجلها خلقها اللّهُ في الإنسان.

سِيَاسة التعليم

الأساسُ الذي يقومُ عليهِ مَنهجُ التعليم في الإسلام يجبُ أن يكونَ مَبنيّاً على أساسِ العقيدةِ الإسلاميّةِ. والغايةُ منه تَكوينُ الشخصيّةِ الإسلاميّةِ وتزويدها بالعلوم والمعارِفِ المتعلّقةِ بشؤونِ الحياةِ، وعلى الدولةِ أن تُوجبَ تعليم الثقافة الإسلاميّة في جميعِ مراحلِ التعليم. وأمّا الثقافةُ غيرُ الإسلاميّةِ فيدرس منها في مَرحلةِ الدراسةِ الثانويّةِ ما لا يَتناقَضُ معَ الإسلام.

وأمّا العِلْمُ فيُدْرَسُ حسبَ الحاجةِ، ولا يُقيّدُ بأيّةِ مرحلةٍ من مراحلِ التعليم.

وأمّا الفنونُ والصناعاتُ فتدخلُ في العِلْم، كالتجارةِ والمِلاحةِ والزراعةِ، فتُؤخذُ دونَ قيدٍ أو شرطٍ، وقد تدخلُ في الثقافةِ، كالتصويرِ والنّحتِ والموسيقى، فلا تؤخذُ إذا تناقضتْ معَ وجهةِ نظر الإسلام.

وينبغي أن يكون برنامجُ التعليم واحداً، ولا يُسمحُ بوجودِ برامجَ تختلفُ عن برامج الدولةِ، كما ينبغي أن تكونَ جميعُ المدارسِ للدّولةِ، ولا يُسْمَح بوجودِ مدرسةٍ أجنبيةٍ أو طائفيّةٍ أو أهليّةٍ. والتعليمُ إجباريّ ومجانٌ للجميعِ في المرحَلَتَيْنِ الابتدائيةِ والثانويّةِ. ويفسحُ مجالُ التعليم العالي مجاناً للجميعِ، والدولةُ تعملُ على مكافحةِ الأميّةِ وتثقيفِ مَنْ فاتتهم الثقَافةُ في سنّ التعليم.

والدولة تعتبر التعليم كالتطبيب فكما أنها لا تسمح بالمتاجرة بالأرواح، فإنها أيضاً لا تسمح بالمتاجرة بالعقول، أي بإيجاد مستشفيات خاصة ومدارس خاصة.

السياسةُ الخارجيّةُ

أ ـ السياسة: هي رعايةُ شؤونِ الأمّةِ داخليّاً وخارجيّاً.

ب ـ الغايةُ لا تبرّرُ الواسطةَ؛ لأنّ الطريقةَ مِنْ جِنسِ الفِكْرَةِ، والوسيلةُ السياسيّةُ لا يجوزُ أن تُناقِضَ طريقةَ السياسةِ.

ج ـ الإسلامُ هو المحورُ الذي تدُورُ حَولَهُ السياسةُ الخارجيَّةُ.

د ـ وعلى أساسِهِ تبنى علاقَةُ الدّولةِ الإسلاميّةِ بجميعِ الدّول.

للدّولةِ أن تعقدَ معاهداتِ الهدْنَةِ والصّلح وحسن الجوار إلى أجلٍ مُعَيّنٍ، ولها أيضاً أن تَعْقِدَ المعاهداتِ التجاريّةَ، ولا يجوزُ للدولةِ أنّ تعقدَ المعاهداتِ السياسيّةَ، أوِ الأحلافَ العسكريّةَ.

هـ ـ كلّ دَوْلَةٍ غيرِ محاربةٍ تُعامَلَ حسَبَ الأوضاعِ التي تَقتضيها الدّعوَةُ الإسلاميّةُ.

و ـ يُسمَحُ لرعايا الدّولِ غيرِ المحاربَةِ بدخُولِ البلادِ الإسلاميّةِ إذا حَصَلَ الدَّاخِلُ على إذنٍ بدخُولِهِ.

على أنْ تُحدّدَ مُدّةُ إقامَتِه، كما تُحدّدُ الأموالُ المَنْقُولَةُ التي يُسمَحُ باقتِنائها.

ز ـ تُعامَلُ الدولةُ المحاربةُ على أساسِ حالةِ الحرْبِ لكافةِ التصرّفاتِ مَعَهَا.

القسم الرابع

كيفيّة حَمل الدعوة الإسلاميَّة

تجاوز محاولات التوفيق

الخوف «مظهرٌ من مظاهر غريزة حبّ البقاء»

الصبر، الجهاد، الهدف، مقياس الأفعال

الإنسان يملك قوى عديدة مؤثرة دافعة للعمل

الوعي السياسي

حمل الدعوة الإسلامية فرض على المسلمين

كيفية حمل

الدَّعْوة الإسْلامِيَّة

قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم :

« يَحْمِلُ هذا الدِّينَ في كُلِّ قَرْنٍ عُدُولٌ
يَنْفُونَ عَنْهُ تأْوِيلَ المُبْطِلِينَ
وتَحْرِيفَ الغالِينَ وانْتِحالَ الجاهِلِينَ
كَما يَنْفِي الكِيرُ خَبَثَ الحَدِيدِ »

الخاتمة

تجاوُزُ مُحاوَلاتِ التوفيق

على حامل الدعوة الإسلامية أن يطلع على محاولات التوفيق بين الإسلام والأفكار والأحكام الغريبة عنه:

ـ إنّ ميولَ مُعظم المسلمينَ قد جاوَزَتْ محاوَلَةَ التوفيقِ بينَ الإسلام والأحكام والمُعالجاتِ الرأسماليّة. ووصلَتْ إلى حَدّ الشّعورِ بعَجزِ الإسلام عن إيجادِ مُعالجاتٍ لمشاكلِ الحياةِ المُتجدّدةِ، والشّعور بضرُورةِ أخذِ الأحكام والمُعالجاتِ الرأسماليةِ، كما هي دونَ حاجةٍ إلى التوفيقِ. ولا يرى المُسلِمُ ضيراً في تركِ أحكامِ الإسلام وأخْذِ غيرِها منَ الأحكام ليتمكّنَ منَ السّيرِ قُدُماً في مُعتركِ الحياةِ معَ العالمِ المُتمدّنِ، ويلحَقَ بقافلةِ الأمَمِ الرأسماليّةِ أوِ الشعوبِ التي تُطبّقُ الاشتراكيّةَ وتسيرُ نحو الشيوعيّة باعتبارها الشعوب الرّاقية في نَظَرِهِ. وأمّا البقيّةُ الباقيَةُ منَ المُتمسّكِينَ بالإسلام فَلَدَيهم المَيْلُ نفسُهُ للأفكارِ الرأسماليّةِ، ولكنّهُم لا يزالونُ يأملونَ بإمكانيّةِ التوفيقِ بينها وبينَ الإسلام. ولكنّ هؤلاءِ الذينَ يحاولونَ التوفيقَ بينَ الإسلام وغيرهِ لا أثَرَ لهم في مُعتركِ الحياةِ، ولا وجودَ لهم في المجتمعِ، أي في العلاقاتِ الدائرةِ فِعلاً بينَ الناسِ.

ومن هنا كانَ إعطاءُ الأفكارِ الإسلاميّةِ والأحكام الشرعيّةِ لمُعالجةِ مشاكلِ الحياةِ، لا يمرُّ بسهولةٍ، بل يصطدمُ بعُقُولٍ عقيمةٍ بائسَةٍ مُجرّدةٍ مِنْ كلّ تفكيرٍ. ويصطَدِمُ بالمُيُولِ المُوزَّعةِ بينَ الأفكارِ الرأسماليّةِ أوِ الاشتراكيّةِ، كما يصطدمُ بواقعِ الحياةِ العَمَلِيّة التي يتحكّمُ فيها النّظامُ الرأسماليّ. فما لم يكن الفِكرُ قويّاً إلى دَرَجَة إحْدَاثِ رجّةٍ في النّفوسِ والعقولِ، فإنّهُ عاجزٌ عن أن يهُزّ الناسَ، بلْ

لا يمكن أن يصلَ إلى حالةٍ تَلفِتُ النّظَرَ، لأنّ واجِبَ هذا الفِكرِ أن يحملَ العقولَ الخاملَةَ السّطحيّةَ على التعمّقِ في التفكيرِ، وأنْ يهُزَّ المُيُولَ المُنحرفة والأذواقَ المريضةَ حتى يُوجدَ الميلَ الصادِق للأفكار الإسلاميّةِ والأحكام الشرعيّةِ والحمد لله جاءت حادثة ١١ أيلول في نيويورك وواشنطن هزّت العالمَ بأسره.

ومِنْ هنا كانَ لِزاماً على حامِلِ الدّعوَةِ الإسلاميّةِ أنْ يتعرّضَ للأسسِ التي تقومُ عليها جميعُ المُعالجاتِ والأحكام المُخالِفَةِ للإسلام، وأن يُبَيّنَ زيْفَها بإظهارِ واقِعِها، وأن يعمَدَ إلى وقائع الحياةِ المُتجدّدةِ المُتعدّدةِ، فيُبَيّنَ علاجَ الإسلام لها باعتبارِهِ أحكاماً شرعيّةً مُستنبطةً من الكتابِ والسنّةِ أو ممّا أرشدَ إليهِ الكتابُ والسنّةُ من أدلّةٍ، لا من حيثُ صلاحيّتُها للعصر أو عَدَمُ صلاحيّتها. ومن أعظَم ما فُتِنَ به المُسلمونَ، وأشدّ ما يُعانُونَهُ من بلاءٍ في واقع حياتهم، الأفكارُ المُتعلّقَةُ بالحكم والاقتصادِ. فهي من أكثرِ الأفكارِ التي وَجَدَتْ ترحيباً لدى المُسلمينَ، ومن أكثرِ الأفكارِ التي يحاولُ الغربُ تطبيقها عمليّاً، ويسهَرُ على تطبيقِها في دأبٍ متُواصلٍ. وإذا كانتِ الأمّةُ الإسلاميّةُ محكُومةً بنظامٍ ديمقراطيٍّ من حيثُ الشكلُ، فإنها محكومةٌ بالنظامِ الاقتصاديّ الرأسماليّ عمليّاً.

ولذلكَ كانت أفكارُ المسلمينَ عنِ الاقتصادِ من أكثرِ الأفكارِ المُؤثّرَةِ في واقعِ الحياةِ الاقتصاديّةِ في العالمِ الإسلاميّ من حيثُ إنها ستَقْلبها رأساً على عَقِبٍ، وستكونُ من أكثرِ الأفكارِ التي يحاربها الاستعمارُ وعُملاؤهُ والمَفْتُونونَ به منَ الظلاميين.

ولذلكَ لم يكنْ بُدّ من إعطاءِ صورةٍ واضحةٍ عنِ الاقتصادِ في النّظامِ الرأسماليّ والاشتراكيّ الشيوعيّ، والأسسِ التي يقومُ عليها كلّ منهما حتى يَلْمُسَ عُشاقُ هذين النظامينِ تناقُضهما مَعَ الإسلام.

ثم يرونَ الأفكارَ الإسلاميّةَ الاقتصاديّةَ، وهي تُعالجُ مشاكِلَ الحياةِ الاقتصاديّةِ المُعالجَةَ الصحيحةَ، وتجعلُها طرازاً خاصاً من العَيشِ يتناقضُ معَ الحياةِ الرأسماليّةِ والاشتراكيّةِ الشيوعيّةِ في الأسس والتفاصيل.

الخوف «مظهرٌ من مظاهِر غريزة حُبِّ البقاء»

وعلى حامل الدعوة أن لا يخاف إلا من الله سبحانه وتعالى:

ـ الخوفُ مُشكلَةٌ منَ المُشكلاتِ الخطِرةِ التي تُكابدُها الشعوبُ المُتخلفةُ والأممُ الضعيفةُ.

وإذا سيطرَ الخوفُ على شخصٍ وشلّ ذاكرَتَهُ وقابليّةَ التمييزِ عنده، أفقَدَه لذّةَ العَيشِ، وأنْبَلَ الصّفاتِ، وأربَكَهُ ذهنياً حتى يَفْقدَ القُدرَةَ في الحكم على الأشياء.

وأخْطَرُ أنواعِ الخوفِ، الخوفُ منَ الأوهام والأشباحِ. كما لو رأى شجرَةً فتوهّمَها حيواناً مُفترِساً، أو رأى عمُوداً فتخيّلَهُ شَبَحاً فأسرَعَ في الهرَبِ منه. ولا يكونُ ذلكَ إلاّ عند ضعافِ العقولِ إمّا لأنّ نموّهم العقليّ لم يكْتمِلْ كالأطفالِ، أوْ لعَدَمِ معرفَةِ المعلوماتِ الكافيةِ للرّبْطِ بالواقع. ويُعالجُ الخوْفُ لدى هؤلاء إمّا بالتعمّقِ في البحثِ وتقريبِ الأشياء لإدراكِهم، وإمّا بإعطائهم أفكاراً مُتّصلةً بما يخافونَ منه على أن يكونَ لهذه الأفكارِ واقعٌ محسوسٌ لديهم. وبهذا العلاجِ يتخلّصونَ من سَيْطَرَةِ الخوفِ إما بإزالته، أو بتخفيفِهِ تدريجياً إلى أنْ تَنْقَلعَ بقاياه..

وهناكَ نوعٌ من الخوفِ شائعٌ ناتجٌ عن عدَمِ الموازنةِ بينَ ما ينتج من القيامِ بالعَمَلِ، وما ينتجُ من عدمِ القيامِ به. وكلاهما يُسبّبُ أذى، فيُؤدّي الخطأ في هذه الموازنَةِ إلى الخوْفِ من بسائط الأمورِ والوقوعِ في المخاطرِ، وذلك كالخوفِ من

الحاكم الظالم، في أنْ يُوقِعَ الأذى بالفَرْد الذي يُؤَدّي بدورِهِ إلى إيقاعِ الأذى بالأمّةِ، وكخوفِ الجنديّ في ساحةِ القتالِ من الموتِ الذي يُؤدّي إلَى إبادةِ الجيشِ كلّهِ، وهو واحِدٌ منه، وكخَوفِ حاملِ الدعوةِ منَ السّجن في سبيل العقيدَة التي يحملها، مما يُؤدّي إلى ضياعِ العقيدَة، وهو أكثرُ ألماً من السجن.

وهذا الخوفُ خَطِرٌ جداً على الأمّة لأنه يُؤدّي بها إلى المخاطرِ، بل رُبما أدّى إلى الدّمار والهلاكِ.

لكنّ الخوْفَ نافعٌ ومفيدٌ في بعضِ الأحيانِ. فالخوفُ من الأخطارِ الحقيقيّةِ أمرٌ مُفيدٌ أحياناً، وهو واجبٌ، والاستهتارُ به مُضِرّ، ولا يجوزُ سواء كانتِ الأخطارُ على الفردِ نفسهِ أو على أُمّتِهِ. فالخوْفُ في هذه الحالة هو الحارسُ والحامي.

ولذلكَ لم يَكُنْ بُدّ مِنْ شرح الأخطارِ المُحدِقَةِ بالأمّةِ حتى تحسبَ حسابها وتعْمَلَ للدفاعِ عن نفسها وتقضيَ على الأخطارِ المذكورةِ.

والخوفُ من الله ومن عذابهِ أمْرٌ مُفيدٌ وواجبٌ وهو الحارسُ الأمينُ.

ولذلكَ كان هذا النوع من الخوف أرْوَعَ أنواعهِ. إنه نافعٌ ومفيدٌ. ويجبُ أن يكونَ وأن يُعْمَلَ على تكوينِهِ، لأنّهُ هو الحارس الأمينُ، وهو الذي يَضمَنُ سير الإنسانِ على الصراطِ المستقيم.

وبناءً عليه، فإنّ الخوْفَ جزءٌ من فِطْرَةِ الإنسانِ.

والمفاهيمُ هي التي تُثيرُهُ فيه، أو تُبعِدُهُ عنهُ. وهو كما رأينا منْ أخطَرِ الأمورِ على الإنسانِ في نواحٍ، كما أنّهُ من أكثرِها فائدةً في نواحٍ أخرى.

فلكي يتّقيَ الإنسانُ أخطارَهُ ويتمتّعَ بمنافِعِه يجبُ عليه أن يخضعَ للمفاهيم الصادقةِ وحدَها، ألا وهي مفاهيمُ الإسلام.

وذلكَ بالنسبةِ لجميعِ مظاهرِ الغرائزِ التي فُطِرَ عليها الإنسانُ.

صِدق المُعَاملة

وعلى حامل الدعوة أن يكون صادق المعاملة:

ـ العاطفةُ القويّةُ الصادقَةُ المُخلِصَةُ قادرةٌ على التأثيرِ، بعد الانتهاءِ من جميعِ الوسائلِ المُمكنِ أنْ يكونَ منْ ورائها إصلاحٌ. فعلى الإنسان أن يأخُذَ غيرَةَ الأبِ بالنسبةِ لولدِهِ فيراهُ أقوى على إصلاحهِ، ويراه يستعملُ جميعَ الوسائلِ، التي تؤدّي إلى نتيجةٍ يرغبها، ويرضى عنها، حتى إذا فرغَ منها، وتملّكهُ اليأسُ، وتركهُ وحاولَ نسيانَهُ، مع العلم أن العاطفةَ تخفّ، ولكنها سرعانَ ما تعودُ بقوّةٍ أكثرَ مما كانتْ عليه، إذا رَجَعَ هذا الولدُ إلى صوابهِ واهتدى إلى طريقهِ. فعلى حَمَلَةِ الدعوةِ الإسلاميّةِ أن يصبرُوا على عبادِ الله ومخلوقاتهِ، ويستعملوا جميعَ الوسائلِ المُمْكِنَةِ، على أن لا تخالفَ الشرعَ ولا تتعدّى حدودَ الله. وليعلموا أن هذهِ المخلوقاتِ عزيزةٌ على الله ولها شأنٌ يذكرُ إذا رجعتْ إلى هداها، وأبصرتْ طريقها، وثابتْ إلى بارئِها، وأدركت حقيقةَ وجُودِها. وعليهم أن لا يروا شيئاً مستحيلاً، وإذا حاولَ اليأسُ أن يتملّكهُمْ فعليهمْ أنْ يُبعِدُوه بالصبرِ والتقوى والمُصابرةِ، ﴿ٱصْبِرُواْ وَصَابِرُواْ﴾[1].

إذ عندما يكونُ العَمَل للّهِ، والقولُ صادراً عن أشياءَ تتعلّقُ بثوابِ الله أو عِقابِهِ، يُترَكُ حكمُ ذلك للّهِ. ولا يجوزُ لأيّ عبدٍ أن يصدر أي حكمٍ عليها، لأنّها ليست من خصائِصِهِ، فإذا حكمَ لا يكونُ حكمُهُ مقطوعاً به.

والأمة بالنسبةِ لأيّةِ حركةٍ تقفُ منها موقفينِ لا ثالث لهما:

١ ـ موقِف اللامُبالاةِ: وهو يميتها.

٢ ـ موقِفُ الاهتمامِ: كرهاً أو تأييداً، وهو يحييها.

(١) سورة آل عمران، الآية: ٢٠٠.

الصَّبْر

وعلى حامل الدعوة أن يتحلّى بالصبر:

ـ على كلّ مَؤمنٍ بحركَةٍ أن يقومَ بالأعمالِ التاليةِ:

١ ـ أن يتّصلَ بالجمهورِ اتّصالاً وثيقاً.

٢ ـ أن يُوضِحَ فِكْرَتَهُ ويشرَحَ الطريقَةَ التي تُوصلُ إلى تنفيذِ الفِكْرَةِ.

٣ ـ أنْ يصبرَ على جميعِ التقلبّاتِ التي تَقَعُ عليهِ مِنْ جميعِ الجهات لأنّ الله تعالى يقولُ: ﴿وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ٱلَّذِينَ صَبَرُواْ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾[١] ويقولُ: ﴿فَٱصۡبِرۡ صَبۡرٗا جَمِيلٗا﴾[٢] ويقولُ على لسانِ لُقْمان سلامُ الله عليهِ يُوصي ابنهُ: ﴿يَٰبُنَيَّ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَٱنۡهَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَٱصۡبِرۡ عَلَىٰ مَآ أَصَابَكَۖ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنۡ عَزۡمِ ٱلۡأُمُورِ﴾[٣]. فإنّ طاعَةَ الله بإقامَةِ الصّلاةِ وشرُوطها، وحَمْلِ الدّعوَةِ الإسلاميّةِ والصّبرِ على مشاكلِ الحياةِ، وما يَنْتجُ عنها مِنْ متاعِبَ يُعْتبرُ مِنْ عَزْمِ الأمُورِ. وأولو العَزْمِ الذينَ ذَكَرَهُمْ الله سُبحانَهُ وتعالى هُمُ الأنبياءُ الخَمسةُ: نُوحٌ وإبراهيمُ وموسى وعيسى ومحمّد سلامُ الله عليهم جميعاً. فمَنْ أرادَ أن يتشرّفَ بهذا الشّرَفِ العظيمِ فعليهِ أن يُطبّقَ مفهومَ هذه الآيةِ الكريمةِ.

(١) سورة فصلت، الآية: ٣٥.

(٢) سورة المعارج، الآية: ٥.

(٣) سورة لقمان، الآية: ١٧.

الجِهَــاد

وعلى حامل الدعوة أن يكونَ دائماً مُستعداً للجهادِ في سبيلِ إعلاء كلمة اللَّهِ:

ـ الجهادُ بَذْلُ الوسعِ بساحَةِ القِتالِ في سبيلِ الله لإعلاء كلمتِه مُباشرةً أو مُعاونةً بمالٍ أو رأيٍ أو تكثيرِ سوادٍ، أو غيرِ ذلكَ. وهو خاصّ بالقتالِ وما يتّصلُ بهِ مُباشرةً، كخُطْبَةٍ في الجيشِ لتَحْمِيسهِ عندَ المعركةِ، أو كتابةٍ للحثِّ على القتال. والجهادُ فَرْضٌ على جميعِ المسلمينَ بنصّ القرآنِ والحديثِ قال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِۚ﴾[1] وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ وَلْيَجِدُواْ فِيكُمْ غِلْظَةًۚ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾[2] وقال رسول الله ﷺ: «**الجهادُ ماضٍ إلى يَوم القيامةِ**»[3]. وفي حديثِ الحسنِ سلامُ الله عليه قال: «**غدْوَةٌ أوْ رَوْحَةٌ في سبيلِ اللّهِ خيرٌ منَ الدّنيا وما فيها**». والجهادُ فَرضُ كِفايةٍ ابتداءً، وفرضُ عَينٍ إنْ هَجَمَ العدوّ.

ومعنى كونهِ فَرْض كفايَة ابتداء أن نبدأ بقتالِ العَدُوّ وإنْ لم يَبَدَأنا، وإنْ لم يَقُم بالقِتالِ ابتداءً أحَدٌ في زمنٍ ما أثم جميعُ المسلمينَ بتركِهِ. ولا تَسقُطُ فريضتهُ

(١) سورة الأنفال، الآية: ٣٩.
(٢) سورة التوبة، الآية: ١٢٣.
(٣) سنن الدارمي باب الجهاد رقم ٣٣.

عن أهلِ إيران وباكستان بقيام أهل سوريّا والأردن به مثلاً، بل يُفرَضُ على الأقرَبِ فالأقربِ منَ العدُوّ إلى أنْ تَقَعَ الكفايةُ بمن قاموا بالقتالِ بالفعلِ. فلو لم تَقَعِ الكفايةُ إلاّ بكلّ المُسلمينَ لصار الجهادُ فَرضَ عينٍ على كلّ مُسلمٍ. وذلك كإقامَةِ دولةٍ تحكمُ بما أنزلَ الله على المسلمينَ، فإنّ قيامَها فَرْضٌ عليهم جميعاً. فإن أقامها البَعْضُ سَقَطَتْ فريضَتُها، وإنْ لم يُقِمها المسلمونَ، ظلّتْ فريضتُها عليهم جميعاً حتى تحصُلَ الكفايةُ بإقامَتِها بالفِعلِ. وكذلك الجهادُ إنْ بقي العدُوّ في الساحةِ ظلّ فَرْضاً على المسلمينَ حتى يُدفَعَ العدوّ.

ومن هنا جاءَ الخطأ في تعريفِ الفُقهاءِ لفرضِ الكفايةِ بأنّهُ إذا قامَ بهِ البَعْضُ سَقَطَ عن الباقين، لأنّ هذا التعريفَ يقضي بأنّهُ إذا قامَ أهلُ عَدَنٍ بالجهادِ ضدّ بريطانيا بالفِعلِ سَقَطَ عن باقي المسلمينَ، ويقضي بأنّهُ إذا قامَ أهلُ فلسطينَ بالجهادِ ضدّ إسرائيلَ بالفعلِ سَقَطَ عن باقي المسلمينَ. لأنّهُ حسبَ تعريفهم، قام البعضُ بالفَرضِ، وهو الجهادُ، فيَسْقُطُ عن الباقينَ. وهذا خطأ بلا خلاف بين المسلمينَ منذ عهدِ الرّسولِ ﷺ إلى اليوم، ويُناقِضُ نصّ القرآنِ القطعيّ في فرضهِ الجهادِ حتى يخضعَ العَدُوّ.

الهَدف

وعلى حامل الدعوة أن يتصوّرَ دائماً الهدف الذي يسعى إليه:

ـ علينا أن نغسلَ هذا الثوبَ الإسلاميّ الذي وسّختهُ العصبيةُ، ولطختهُ الأهواءُ الشخصيّةُ، وسدلت عليه الثقافةُ الأجنبيةُ ستاراً من الظلام. علينا أن نُكرّسَ حياتنا لغايةٍ نبيلةٍ، تأخذ بيد البشرية جمعاءَ. يجبُ أن نعيشَ لهدفٍ مُعيّنٍ، وهلْ يُوجَدُ حاليّاً لدى الأمّةِ الإسلاميّةِ هدفٌ سامٍ تسعى لتحقيقهِ؟

إنّ الأمّةَ التي تعيشُ على هامشِ الحياةِ يؤولُ أمرها إلى الخنوعِ والذلّ وستصيرُ إلى التمزيقِ والتشتيتِ.

وبلوغُ الهدف لا يكونُ إلا إذا سلكنا سبيلَ الطريقةِ العمليّةِ القائمةِ على أرْبعةِ أُمورٍ هي:

١ ـ تصوّرُ الهدف.

٢ ـ الطريقةُ الموصلةُ إليه.

٣ ـ معرفةُ العوائقِ التي تقفُ بيننا وبين الهدف.

٤ ـ معرفةُ ما يُبنى وما يُهْدَمُ، حتى نبني ما يجبُ بناؤهُ، ونهدمَ ما يجبُ هدمهُ.

الارتقاء المستمرّ

وعلى حامل الدعوة أن يسعى للأحسن بتصحيح مفاهيمه:

ـ الحيويّةُ في الحياةِ هي التي تدْفَعُ الإنسانَ دائماً إلى الأمام. ومهما صار الإنسانُ المفكّرُ مُكتفياً من كلّ شيء، ومهما اعتقدَ الناسُ بأنه الشخص المثالي، فإن شعورَهُ الصادقَ يدفعهُ للإيمان بأن الارتقاءَ لا حدّ له. والإنسانُ يتميّزُ بعقلِه، وسلوكه هو الذي يدل على ارتفاعه أو انخفاضِهِ.

السلوك

إن الإنسان إذا سلك طريقاً قويمةً مُعَينةً، وربطَ نفسهُ إلى عجلَةِ العَرَبَةِ السائرَةِ على هذه الطريقِ وأعلنَ عن نفسهِ أنه لا يحيدُ قيدَ أُنملةٍ عنها، ثم سوّلَت له نفسهُ الابتعادَ عن الطريقِ التي يسيرُ عليها، أو فاجأه مرضٌ أو انتابهُ مللٌ أو قصّرَ ولو قليلاً، وُجّهَ له اللومُ والانتقاد ممن يعرفه، ولو كان من الذينَ لا يسيرونَ على نفسِ الطريقِ، أو كانَ أقلّ منهُ سرعةً في السيرِ عليها: عندئذٍ يكونُ الإنسانُ مربوطاً بالحبل الذي رَبَطَ نفسهُ به، ويصعبُ عليهِ الإفلاتُ، حتى أمامَ مؤيديه ومخالفيه.

والسلوكُ الإنسانيّ مربوطٌ بالمفهومِ الإنسانيّ، فعندما تجدُ شخصاً يغيّر سلوكهُ، ويصرّ على هذا التغيير، فكُنْ على يقينٍ من أنّ مفهومَهُ قد تغيّر، وصدَقَ الله العظيمُ حيثُ يقولُ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾(١).

التوفِيق والتوكّل

وعلى حامل الدعوة أن يتوكل على الله وأن يكون معتقداً أن التوفيق بيدِ الله:

ـ التوفيقُ لا يكونُ توفيقاً إلاّ إذا احتوى حالتينِ:

١ ـ الحالةُ الأولى أن يملكَ الإنسانُ أسباباً يثقُ بها أولاً، ويثِقُ أنّه قادِرٌ على أدائها.

(١) سورة الرعد، الآية: ١١.

٢ ـ أن يُسهَّلَ لهُ هذا الأداء من الله تعالى. وأما صحةُ التوكّلِ على الله فهي ربط الأسبابِ بالمسبباتِ، وتركُ النتيجةِ إلى الله سبحانه وتعالى.

الفرق بين القيادة الفِكرية والقيادةِ العسْكرية

وعلى حامل الدعوة أن يفرق بين القيادة الفكرية والقيادة العسكرية:

ـ الفارقُ كبيرٌ بين القيادةِ العسكريّةِ والقيادةِ الفكريّةِ. فالقيادة العسكريّةُ تحتاجُ إلى الحزمِ والقسوةِ من القائدِ، ولا يجوزُ أن يشعرَ الجنديّ بأيّ تسامحٍ على تخاذلٍ. وهكذا نزلت الآيات البيّناتُ تعنّفُ الذين يفرّونَ من وجهِ العدوّ، وتتوعّدهُم بعذابٍ شديدٍ يومَ القيامةِ.

باستطاعةِ كلّ فردٍ أن يكونَ جنديّاً.

أمّا القيادةُ الفكريّةُ فإنّها تقضي العفوَ من القائمينَ عليها. ومن هنا ترى أن الآياتِ البيّناتِ تتحدّثُ عن الناحيةِ الفكريّةِ، فلا ترى في سياقها ونصّها ودلالتها ومفهومها سوى طولِ الأناةِ والصبرِ عليهم والرحمةِ والرأفةِ بهم والاستغفارِ عن ذنوبهم؛ وهذا يعودُ لسببٍ وجيهٍ جداً، لأنه لا يستطيع كلُّ فردٍ أن يكون نبياً، وهذا من عملِ الأنبياءِ.

﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ﴾[1].

الأسْلوبُ وأهمِّيّته

وعلى حامل الدعوة أن يهتم بالأسلوب اهتماماً كبيراً:

ـ يجب أن نُعيرَ الأسلوبَ التفاتاً كبيراً. فننظُرَ إليه نظرةً صحيحةً، وندرسهُ دراسةً عميقةً مستنيرةً. فالأسلوبُ ليس شيئاً رخيصاً ولا شيئاً مُمْتَهناً، بل يجبُ

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٥٩.

على حامِلِ الدّعوةِ أن يُتقِنَ الأسلوبَ كلّ الإتقانِ، فبِهِ تُنْشرُ الدعوةُ، وتُوضّحُ الطريقةُ، وبحسنِ استخدامهِ تقاد الأمّة، وبنجاحِ تنفيذهِ تُبلغُ الغايةُ المقصودةُ. كلّ شيء، إذاً، نُنْشِئُهُ نحنُ، هو أسلوبٌ، لا فكرَة ولا طريقة، فالفكرَةُ والطريقةُ ليستا من صُنعِنا ولا اجتهادِنا، بل هما من القرآن الكريم والسنّة النبويّة.

مقياسُ الأفعَـال

على حامل الدعوةِ أن يجعلَ مقياس أعماله الحلال والحرام:

ـ يسيرُ كثيرٌ منَ الناسِ في الحياةِ على غيرِ هُدًى، فيقومونَ بأعمالهم على غيرِ مقياس. ولذلك تراهم يقومونَ بأعمالٍ قبيحةٍ يظنّونها حسنةً ويمتنعونَ عنِ القيامِ بأعمالٍ يظنّونها قبيحةً: فالمرأة المسلمةُ التي تمشي في شوارعِ المدُنِ الإسلاميّةِ الكبرى كبيروتَ وبغدادَ ودمشقَ والقاهرةِ واستنبولَ وطهرانَ وغيرِها، تكشفُ ساقيْها وتُبرزُ محاسِنَها ومفاتِنَها، وتظنّ أنها تقومُ بفِعلٍ جميلٍ. والرجلُ الوَرِعُ الملازمُ للمساجدِ يمتنعُ عن الخوضِ في تصرّفاتِ الحكامِ الفاسدةِ، لأنها من السياسةِ، ويظنّ أنّ الخوضَ في السياسةِ فِعلٌ قبيحٌ. فهذه المرأةُ وهذا الرجلُ وقعا في الإثم، فكَشَفَتْ هي عورتَها ولم يهتمّ هو بأمرِ المسلمينَ، لأنهما لم يتخذا لنفسَيهِما مقياساً يقيسان به أفعالهما. ولو فعلا لما تناقضا هذا التناقضَ في تصرّفاتهما معَ المبدأ الذي يعلْنانِ بصراحةٍ أنهما يعتنقانهِ. لذلكَ كانَ المقياسُ ضروريّاً حتى يعرفَ المسلمُ حقيقةَ العملِ قبلَ أن يُقدِمَ عليه.

والإسلامُ جَعَلَ مقياساً للأشياءِ والأفعال يُعرَفُ به الحُسْنُ منَ القُبْحِ أو الخيرُ من الشر. وهذا المقياسُ هو الشّرعُ وحدهُ، طبعاً من حيثُ الثوابُ والعقابُ. فالعقلُ يستطيعُ تقريرَ الحسنِ والقبحِ من حيثُ واقعُ الأفعالِ والأشياءِ لا من حيثُ الثوابُ والعقابُ. إنّ العقلَ يستطيعُ أن يحكمَ أنَّ العلمَ حسنٌ والجهلَ

قبيحٌ، ولكنّ الحكمَ بأنّ العلمَ عليه ثوابٌ أو عقابٌ لا يستطيعُهُ العقلُ، بل يقرّرُهُ الشّرعُ..

فما حسّنَهُ الشرعُ منَ الأفعالِ هو الحَسَنُ أي الخير وما قبّحهُ هو القبيحُ أي الشر. وهذا المقياسُ دائميّ، فلا يُصبحُ الحسنُ قُبحاً ولا يتحولُ القبحُ إلى حُسنٍ. بل ما قالَ عنهُ الشرعُ حسناً يبقى حسناً، وما قال عنه قَبيحاً يبقى قبيحاً. وبذلك يكونُ الإنسانُ سائراً في طريقٍ مُستقيم، وعلى هُدًى مِن أمره، فيُدرِكُ الأمورَ على حقيقتِها. بخلافِ ما لو لم يجعلِ الشرعَ مقياساً للحُسنِ والقُبحِ، وتركَ الأمرَ للعَقلِ وحدَهُ، فإنّهُ يسيرُ مُتخبطاً لأن الشيء يُصبحُ حسناً في حالٍ، وقبيحاً في حالٍ آخر. فيُصبحُ الحكمُ على الأشياء في مهبّ الرّيح، ويصبحُ كلٌّ من الحسنِ والقُبحِ نِسبيّاً لا حقيقياً، وعندئذ يَقَعُ في ورطَةِ القيامِ بالفعلِ القَبيحِ، وهو يظنّهُ حَسناً، ويمتنعُ عن الفِعلِ الحَسنِ، وهو يظنّهُ قبيحاً. لأنَّ العقلَ ما يراهُ اليوم حسناً قد يراهُ غداً قبيحاً وما يراهُ اليومَ قبيحا قد يراه غداً حسناً.

الإنسان يملك قوىً عديدةً مؤثرة دافِعة للعمل

وعلى حامل الدعوة أن يجعل القوى الدافعة إلى العمل قوىً روحية:

ـ يملكُ الإنسانُ قوىً ماديّةً تتمثْلُ في جسمهِ وفي الوسائلِ التي يستعملها لإشباع شهواتهِ وهي أضعفُ القوى تأثيراً.

ويملك قوى معنويّة تتمثّلُ في الصفاتِ المعنويّةِ التي يهدفُ إلى الاتصاف بها وهي أكثرُ تأثيراً من القوى الماديّة.

ويملكُ قُوى روحيّة تتمثّلُ في إدراكهِ لصلتهِ بالله سبحانهُ وتعالى، وهذه القوى الروحيّةُ أقواها تأثيراً وأشدّها فعاليّةً.

وقد حرص الإسلامُ على جعل القوى الدافعة للمسلم قوى روحيّةً، حتى ولو كانت مظاهرُها ماديّة أو معنويّة. وحتّمَ عليه أن يقومَ بأعمالهِ كلّها، صغيرِها وكبيرِها، بحسبِ أوامرِ اللّهِ ونواهيهِ. وطلب منه أن يصبرَ ويُصابِرَ إزاءَ المحَنِ والشدائدِ حتى لا يأبه لأيِّ مصيبةٍ إذا كانت في سبيل الله، ولا يفرحَ بنعمةٍ، إن لم يكنْ فيها نصيب لله.

الوعي السّياسيّ

وعلى حاملِ الدعوةِ أن يكون واعياً سياسياً:

ـ حديثٌ شريفٌ «**مَنْ أصْبَحَ ولمْ يهتمّ بأمْرِ المُسلمينَ فليسَ منهم**»[1] والاهتمامُ هو التدبّرُ لرعايةِ الشؤونِ، ورعاية الشؤون هي السياسة، والوعي هو الإدراك المركز، والوعي السياسيّ هو النظرةُ إلى العالم من زاويةٍ خاصةٍ. لأنّ النظرةَ، إن لم تكُنْ منَ الزّاويةِ المذكورةِ، كانتْ سطحَيَّةً لا وعياً سياسياً. أما النظرة إلى المجال المحليّ وحدَهُ فتفاهةٌ لا غير. ووعيُ الأوضاعِ السياسيّةِ أو الموقفِ الدّوليّ أو الحوادثِ السياسيّةِ غيرُ الوَعي السياسيّ، لأنّ وعيَ الأوضاعِ السياسيّةِ، أو الموقفِ الدّوليّ أو الحوادثِ السياسيّةِ هو تدبّرُها. أما الوعيُ السياسيّ، فهو تدبّرُ الإنسانِ لرعايةِ شؤونهِ على أساس مركز، وهو يقومُ على أمرين اثنينِ:

أولاً: أن تكونَ النظرة إلى العالمِ كلّهِ.

ثانياً: أن تنطلِقَ هذه النظرةُ من زاويةٍ خاصةٍ محدّدَةٍ.

المقصودُ بالنّظرَةِ إلى العالم يتركّزُ في النّظرَةِ إلى الإنسانِ الذي يعيش في العالم، والمقصودُ بالنظرةِ من زاويةٍ خاصةٍ يتركّزُ في مفهومهِ للحياة القائمةِ على فلسفةٍ خاصّةٍ محدودَةٍ مهما كانت هذه الفلسفةُ، مبدأ مُعيّناً أو فِكْرَةً مُعَيّنَةً.

(١) ابن ماجة باب الأضاحي رقم ١.

لكنْ الفلسفةَ الخاصّةَ، إنْ كانت مبدأ جعلتِ الوَعيَ السياسيّ ثابتاً آخذاً طريقه في مسيرِ غاياتهِ كلها نحو غايةٍ واحدةٍ لا يتحوّلُ عنها، ويكسبُ العراقةَ والتركيزَ في نفسِ الأمّة لا في نفوسِ الأفرادِ فحسب. والوعيُ السياسيّ يحتّمُ طبيعيّاً خَوْضَ النّضالِ في سبيلِ تكوينِ مفهومٍ مُعيّنٍ عن الحياةِ لدى الإنسانِ، من حيثُ هو إنسانٌ في كلّ مكانٍ. وتكوينُ هذا المفهومِ هو المسؤوليّةُ الأولى التي أُلقيت على الوعي، ولا تنالُ الراحةُ إلا ببذْلِ المشقّةِ في أدائها. والواعي سياسيّاً يتحتمُ عليه أن يخوضَ النضالَ ضدّ جميعِ الاتجاهاتِ التي تناقضُ اتجاهَهُ، وضدّ جميعِ المفاهيم التي تتعارض مع مفاهيمه إذا أرادَ غَرْسَ اتجاهاتِهِ، ولا ينفَصِلُ سلوكُه عن مفاهيمِهِ في النضالِ قيدَ شعْرَةٍ.

والوَعْيُ السياسيّ لا يعني الإحاطة بما في العالم، وإنما يعني أن تكونَ النظرَة إلى العالمِ من زاوية خاصة، مهما كانت معرفتُهُ بهذه الزاويةِ قليلةً أو كثيرةً. فمُجرّدُ تكوينِ النّظَرَةِ إلى العالمِ النّابِعَةِ من زاويةٍ خاصة يدلّ على وجودِ الوعي السياسي، وإن كان يتفاوتُ هذا الوعيُ قُوّةً وضعْفاً بتفاوتِ المعارِفِ للعالمِ وللزاويةِ.

بناء على ذلك فالوعيُ السياسيّ لا يخصّ السياسيينَ والمفكّرين، وإنما هو عامّ وممكنٌ أن يكونَ حتى لدى العامةِ والأميينَ كما يمكن إيجادُهُ لدى العُلماء والمُتعلّمينَ. والوعيُ السياسيّ حاجةٌ مُلحّةٌ لا غنى عن تأمينها لدى الأمّةِ الإسلاميّةِ. وبدونِ هذا الوعْي لا يمكِنُ إدراكُ قيمَة الإسلام في حياةِ الأفرادِ والمجتمعِ، ولا يمكنُ ضمانُ سيرِ الأمّةِ معَ الذينَ يُكافحونَ الاستعمارَ سيراً دائمياً في جميعِ الظُّروفِ، في الانتصارِ والهزيمةِ على السواء.

وبدُونه تتعطّلُ فضائلُ الإسلام وتزدادُ حالةُ الأمّةِ سوءاً وتنقطعُ أسبابُ الرقيّ عنها، وتُهْدَرُ كلّ الجهودِ التي تُبْذَلُ في إنهاضها. فوجودُ الوعي السياسيّ مسألةٌ في مُنتهى الضرورَةِ للأمّةِ الإسلاميّةِ. وهي، دونَ مبالغةٍ، مسألةُ حياةٍ أو مَوْتٍ.

ويظهَرُ هذا الوعيُ في الأمّةِ إذا نظرت إلى العالمِ من زاويةِ الإسلامِ، ولكن لا يظهرُ لدى الفردِ إلاّ إذا نما وتفتّح.

ومن هنا كان على الواعي سياسياً أن لا يحصرَ ذهنه في القضايا الهامة وما يقعُ فيها من أعمالٍ سياسيةٍ، بل يجبُ أن يجعلَ نظرتَه نظرةً واسعةً بحيث تتناولُ كلّ عملٍ سياسيّ يحصلُ من أي دولةٍ كبرى.

ومما يجبُ هنا النظر إليه أن السياسيَّ حين ينظرُ في الأعمالِ السياسيةِ يجبُ أن يبعدَها عن التجريد والشمولِ، وأن يربطَ كلّ عملٍ بالظروفِ المحيطةِ به والملابساتِ التي تكتنفه، فلا يصحُّ أن يأخذَ العمل مجرداً من ظروفهِ وملابساتهِ، ولا يصحُ أن يعممَ الموضوعَ تعميماً شاملاً، ولا يصح أن يقيسَ على العملِ الواحدِ أي أعمال أخرى، ولا أن يرتب الأعمال ترتيباً منطقياً فيصلَ إلى نتائج منطقية. بل يجبُ أن يتجنبَ ذلك ويبتعدَ عنه، فلا يوجد أخطر على الفهم السياسي من المنطقِ والقياس، لأنَّ أعمالَ الحياة متباينة ومختلفة ولا يشبهُ بعضها بعضاً، بل كل عمل له ظروفهُ وله ملابساته، ولذلك عليه أن يربط العمل بالمعلوماتِ السياسية المتعلقة به. وأن يأخذه وسط ظروفه وملابساته، وحينئذٍ يفهمُه فهماً أقرب إلى الصواب.

والواعي سياسياً يحذَرُ دائماً أن يكونَ ذهنُهُ فريسةَ الدعاياتَ والإعلاناتِ ويتحامى أن يضيعَ عن الوقائع أو يضلّ في تحرّي الحقيقةِ عن الغايةِ التي يعملُ بها. والميزَةُ التي يتمتّعُ بها الواعي سياسياً هي الحَذَرُ في تلقّي الأنباءِ والآراءِ من أن يعلَقَ بها شيءٌ مهما بلغت تفاهتُهُ.

ويحذَرُ الواعي سياسيّاً من تسلّطِ ميولهِ على الآراءِ والأنباءِ. فرغباتُ النّفس لشيءٍ ذاتيّ أو جزئيّ أو مبدئيّ قد يُفسّرُ الرأي والنبأ، أو قد يُضفي عليه ما يجعلُهُ يبدو أنّهُ صِدق، وهو كذِبٌ، أو يخيّلُ إليهِ أنّهُ كذبٌ وهو صدْقٌ. ولذلك لا بدّ من أن يتبيّنَ القولَ الذي يُقالُ والعملَ الذي يُعْمَلُ. ولا يكفي أن يُدْرِكَ ذلك، بل إن الواعي سياسياً هو الذي يُدرِكُ الأشياءَ ويُعلنُها للناسِ ويضعها على بساطِ البحث

والمُناقشة حتى يَعْمَلَ على إيجادِ الوعي عند الأمْةِ في مجموعها، وحتى لا تُؤخَذَ بعدُ بالألفاظِ والأسماءِ والألقابِ، وتتعوّدَ غربلةَ الأنباء والآراء وتصفيتها. ولا يصحّ اعتبارُ المرءِ واعياً سياسياً إذا كانَ يقولُ شيئاً ويعملُ بخلافِهِ، أو يرى رأياً ولا يجهَدُ في تطبيقهِ. إنّ إيمانَ الواعي بمبدإٍ أو فكرةٍ وعياً سياسياً يتمثّلُ في أفعالهِ لا في خطاباتهِ وكتاباته ولا في أحاديثِه ومناقشاتهِ. فإذا لم تتجسّدْ أفكارُهُ في أعمالٍ وآثارٍ، حقّ لغيرِهِ أن يشُكّ في وعيهِ أو في صحّةِ وعيهِ على الأقلّ. فالواعونَ، أفراداً كانوا أو جماعاتٍ، لا يتأكّدُ وعيهم إلا بالعملِ، ولا يظهرُ صدقهم إلاّ بالإقدام والتضحيَةِ.

وهذه هي العلامةُ الفارقةُ للوعي السياسيّ الصحيح.

بناءً على ذلك لا بُدّ أن يُنفَقَ حاملُ الدعوةِ من الجهدِ أقصى حدٍّ في تكوين الوعيِ السياسيّ لدى الأمةِ، وبقَدرِ ما يُنفق من جهدٍ في إيجادِ المفاهيمِ الإسلاميّةِ وإذكاءِ المشاعرِ الإسلاميّة، يرتفِعُ الوعيُ ويقوى. فإيجاد الشعورِ بحاجةِ العالم إلى الإسلام يجبُ أن ينبثقَ عنِ الشعورِ بحاجةِ الأمّةِ إلى الإسلام. أي يجبُ أنَ يُنفقَ الجهدُ لأن تنظُرَ الأمّة إلى العالم من زاويةِ الإسلام حتى تتركّز هذه النظرةُ ولو إجمالاً في جَمهرَةِ الناسِ، وأن يُلاحظَ هذا الأساسُ عند بذلِ الجهدِ ليُفهَمَ الإسلامُ وتثار أشواقُ الناسِ إليهِ ما دامتْ تعاليمُهُ فِطريّةً.

حَمْل الدعوة الإسلامية فرض على المسلمين

لم يَتخلّف المسلمونَ عن ركبِ العالمِ نتيجةً لتمسّكِهِمْ بدينِهِمْ، وإنما بدأ تخلّفُهم يومَ تركوا هذا التمسّكَ، وتساهلوا فيه، وسمَحوا للحضارَةِ الأجنبيّةِ أن تَدخُلَ ديارَهُم، وتحتلّ أذهانهم وتستهويَ أبناءَهم، يومَ تخلّوا عن القيادةِ الفكريّةِ في الإسلام، حينَ تقاعَسوا عن دعوتهِ وأساؤوا تطبيقَ أحكامِهِ. فلا بُدّ أن يستأنفوا الحياةَ الإسلاميّةَ حتى يُتاحَ لهم النهوضُ، ولن يستأنفُوا هذهِ الحياةَ إلاّ إذا حَمَلوا الدّعوةَ الإسلاميّةَ بحملِ قيادةِ الإسلامِ الفكريّةِ.

ويجبُ أن تُحمَلَ الدَّعوَةُ الإسلاميّةُ اليومَ، كما حُمِلَتْ من قبلُ، ويُسارَ بها اقتداءً برسولِ الله ﷺ دونَ أن يُحادَ عن ذلكَ قيدَ شعرةٍ في كليّاتِ الدّعوةِ وجزئيّاتها، ودونَ أن يحسبَ لاختلافِ العُصورِ أيّ حسابٍ. لأنّ الذي اختلفَ هو الوسائلُ والأشكالُ، وأمّا الجوهَرُ والمعنى فلم يختلفا أبداً، ولن يختلفا مهما تعاقَبَتِ العُصُورُ واختلفَتِ الشعوبُ والأقطارُ.

ولذلكَ فإنّ حَمْلَ الدّعوةِ الإسلاميّةِ يقتضي الصراحةَ بالحقّ والجرأةَ على الباطلِ، والقوةَ بالإيمانِ، والفكرَ المُستنيرَ، ومجابهةَ الأفكارِ الفاسدة لبيانِ زَيفها. ويقتضي حَمْلُ الدّعوةِ الإسلاميّةِ، أن تكونَ السيادَةُ المُطلَقَةُ للمبدإ الإسلاميّ، بغضّ النّظَرِ عَمّا إذا وافَقَ جمهورَ الشّعبِ أم خالفهم، وتمشى مع عاداتِ الناسِ أم ناقضها، وقَبِلَ بهِ الناسُ أم رفضوهُ وقاوموهُ. فحاملُ الدّعوةِ لا يتملّقُ الشّعبَ، ولا يُداهِنُهُ ولا يُداجِي من بيدهِم الأمورُ ولا يُجاملُهمْ. والدّعوةُ الإسلاميّةُ تقضي

أنْ يكونَ كلّ عَمَلٍ من أعمالها قائماً على غايةٍ مُعيّنةٍ. فحاملُ الدّعوةِ لا يرضى بالفكرِ دونَ العَمَلِ، ويعتبرُهُ فَلْسَفَةً خياليّةً مخدِّرةً، ولا يرضى بالفكرِ والعَمَلِ بغيرِ غايةٍ، ويعتبرُ ذلك حركةً لَوْلَبِيّةً تنتهي بالجمُودِ واليأس.

فالرّسولُ ﷺ حَمَلَ القيادةَ الفكريّةَ في مكّةَ. فلمّا وجَدَ أنّ أبناءَ مكّةَ لا يحقّقونَ الغايةَ، هَيّأ أبناءَ المدينةِ لذلكَ، ثم أوجَدَ الدّولةَ، وطبّقَ الإسلامَ، وحَمَلَ رسالَتَهُ، وهيّأ الأمّةَ لتحملَهُ من بَعْدِهِ، وتسيرَ في الطريقِ التي رسمها لها.

ولا بُدّ أنْ يظهَرَ في الدّعوَةِ إلى الإسلام تصحيحُ العقائدِ، وتقوية الصّلَةِ بالله، وأنْ يُبَيّنَ حاملُ الدعوةِ للنّاسِ حَلّ مشاكلهم حتى تكونَ هذه الدعوَةُ حيّةً في جميعِ ميادينِ الحياةِ، لأنْ سرّ نجاحِ الدّعوةِ الإسلاميّة قائمٌ على أنها دعوةٌ حيّةٌ، تُعالجُ مشاكلَ الإنسانَ كلّهِ كإنسانٍ، وتحدِثُ فيهِ الانقلابَ الشاملَ.

ولا يتأتى لحمَلَةِ هذه الدعوةِ أن يضطلِعوا بالمسؤوليةِ ويقوموا بالتبعاتِ، إلاّ إذا غرسوا في نفوسهم النّزوعَ إلى الكمالِ، وكانوا ينقّبونَ دائماً عنِ الحقيقةِ، ويقلّبونَ كلَ ما عرفوهُ حتى ينقّوا منهُ كلّ ما يعلقُ بهِ منْ شيءٍ غريبٍ عنهُ، ويُبعدُوا عنهُ كلّ ما يمكنُ أنْ يلْصَقَ بهِ منْ عَيْبٍ حتى تظلّ الأفكارُ التي يحملونها نقيّةً صافيةً. وصفاءُ الأفكارِ ونقاؤها هو الضمانُ الوحيدُ للنجاحِ ولاستمرارِهِ. وعلى حَمَلَةِ هذهِ الدعوةِ أنْ يؤدّوا واجبَها كواجبٍ كلّفَهُمْ بهِ اللّهُ، وأنهم مسؤولونَ أمامَهُ إذا لم يقوموا بهِ، والله سبحانهُ وتعالى يحمّلُهُمْ هذه المسؤوليّةَ بقولهِ تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ ۖ وَسَوْفَ تُسْـَٔلُونَ﴾[1] ومنْ بعضِ كلام لعليّ أميرِ المؤمنين سلامُ الله عليهِ: «ومَنْ يبلغ عنِ اللّهِ بعدَ رسُلِ السّمَاءِ إلا البشر»؟

هكذا تُحْمَلُ الدعوةُ الإسلاميّةُ كي تحقّقَ نهضةً فكريّةً صحيحةً، لكي تَنهضَ بالعالم كلّهِ، ولكي تخلّصهُ مما هو فيه، لأنّهُ يسيرُ إلى الانتحار، وتتراكمُ عليه المشاكلُ فيقِفُ إزاءَها مشدوهاً متحيّراً مرتبكاً، لا يعرفُ كيف يبدأ لكي يعرف كيف ينتهي.

(١) سورة الزخرف، الآية: ٤٤.

ولذلكَ تراهُ إما أن ينتظر الزمنَ ليحلّها، وإمّا أن يُرَقّعَ وهو غيرُ مقتنع بصلاحيّةِ هذا الحلِّ وصوابيته.

وتتلخّصُ كيفيّةُ حملِ الدّعوةِ الإسلاميّةِ بعشرِ نقاطٍ هي:

١ ـ الإسلامُ هوَ الصحيحُ فقط.

٢ ـ أن يُحملَ الإسلامُ كقيادةٍ فكريةٍ.

٣ ـ السيادةُ للمبدإِ الإسلاميّ.

٤ ـ التحدّي للأفكارِ الدخيلةِ الفاسدةِ.

٥ ـ لا هوادةَ ولا تساهلَ في الأمورِ التي تناقضُ الإسلام.

٦ ـ القاعدةُ العمليّةُ.

٧ ـ تصحيحُ العقائدِ وتقويةُ الصلَةِ باللّهِ سبحانه وتعالى، وتبيينُ الأحكام التي تحلّ مشاكلَ الناسِ. كما بُيِّنَتْ من قبلُ عندما كانَ الناسُ يعبدونَ آلهةً متعدّدةً، ويئدونَ بناتهم، ويقتلونَ القريبَ بجريرةِ قريبهِ الخ.. وهناكَ الآنَ مشاكلُ اقتصاديّةٌ، وفوضى جنسيّة.. الخ.

٨ ـ الأحكامُ والأفكارُ الشرعيّة الظنيّةُ صوابٌ تتحمّلُ الخطأ.

٩ ـ أن يكونَ حَمْلُ الدعوةِ من أجلِ رضوانِ الله سبحانهُ وتعالى وإقامةِ حدودهِ وصونِ حُرُماتهِ.

١٠ ـ التقيّد بالطريقةِ التي جاء بها رسولُ الله محمد ﷺ. والطريقةُ بقسميها السياسيّ والفكريّ التي يجبُ أن نسلكها الآن هي نفسُها التي سُلكَتْ منذُ أربعةَ عشر قرناً. والدليلُ على ذلك قولهُ تعالى على لسان رسوله: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِيٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِي﴾[1] والسّبيلُ هيَ الطريقُ.

(١) سورة يوسف، الآية: ١٠٨.

والواقعُ السياسيّ أن حالَ المسلمين اليومَ من حيثُ وجودُ روسيا والصين في الشرق والمعسكر الغربيّ في الغرب، هو نفس الحالِ الذي كان في زمنِ الرسول من حيثُ كسرى في الشرقِ، وقيصرُ في الغرب. فكما نجح الرسولُ في إقامةِ نواةٍ إسلاميّةٍ في الجزيرةِ العربيّةِ، وبدأ يستفيدُ من الموقفِ الدوليّ من حيثُ توازُنُ القوى بين فارس والروم والعداوةُ القائمةُ بينهما بالنسبةِ إلى المُعْتَقَدِ والمصلحةِ حتى استطاعَ في بضعِ سنينَ أن يوحّدَ الجزيرة العربيّةَ بأجمعِها تحت راية الإسلام، ويكوّنَ قوّةً ثالثةً استطاعتْ فيما بعدُ أن تأخذَ زمامَ المبادرةِ من كلتا الدولتين، كذلكَ نستطيعُ نحنُ اليومَ أن نصنعَ، فنشحذ الهمَمَ ونقوي الإيمانَ ونشدّ العزيمةَ ونسير على الطريقِ السياسيّ الذي سَلَكَهُ الرسولُ ﷺ لجمعِ المسلمينَ تحتَ رايةٍ واحدةٍ مستفيدينَ من الموقفِ الدوليّ، أي من توازنِ القوى بالنسبة للعداوةِ القائمة بينَ المعكسَرِ الغربيّ، والمعسكر الشرقيّ سابقاً من حيثُ النظرةُ إلى المبدإ والمصلحة وأما اليوم فالآمر يختلف، ولكن سرعان ما يعود التوازن الدولي. هكذا علّمنا التاريخ.

والسؤالَ الذي يطرحُ نفسَهُ اليوم: كيفَ نستطيعُ أن نسلكَ الطريقَ التي سَلَكَهَا الرسولُ، معَ وجودِ هذهِ المقاومةِ الشديدةِ التي نراها ونحُسّها الآنَ، ولاسيّما من بعض أبناءِ الأمْةِ الإسلاميّةِ التي تقاومُ هذه الفكرةَ عن جهلٍ بالإسلام، وعن اعتقادٍ بعدمِ صلاحيته في العصر الحاضر؟

والجوابُ على ذلك أنّ الله سبحانهُ وتعالى: أمرَ رسولهُ بقولهِ: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِيٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِيۖ﴾[1].

والرسولُ منَ الناحيةِ الفكريّةِ تحرّكَ في ثلاثِ مراحلَ:

المرحلة الأولى: بدأ يُدَرِّسَ الإسلامَ جماعيّاً وقد دعا قريشاً إلى وليمةٍ في بيتهِ وبدأ يشرحُ لهم الدعوةَ ويبشرهم بجنةٍ عرضها السمواتُ والأرض أعدّتْ للمتّقينَ، وينذرهم بنارٍ إذا قيلَ لها: «هلِ امتلأتِ؟ فتقولُ: هل من مزيد؟» وفرديّاً

(١) سورة يوسف، الآية: ١٠٨.

مثلما دعا عليّاً وخديجةَ وأبا بكرٍ وسواهم، حتى توفّرَ لديهِ شخصيّاتٌ إسلاميّةٌ متميّزَةٌ عن بقيّةِ أقرانها من حيثُ السلوكُ والفهم.

وفي المرحلة الثانية: خرجَ بهذه الكتلة، وضربَ بها المجتمعَ القديم، وبدأ يتعرّضُ لعلاقاتِ الناسِ ويعيبُ آلهةَ قريشٍ، ويُندّدُ بعقائدهمْ ويزيّفُ أفكارَهمْ ويطعَنُ بسلوكهم. والآياتُ التي تدلّ على ذلكَ كثيرةٌ، منها قولهُ تعالى على لسانِ رسولهِ: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾[١] وقولهُ: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ۝١ ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُوا۟ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ۝٢ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾[٢] وهذا التحدّي يجرّ النقمةَ على كلّ مَن يقومُ به لأنّ الذي يألَفُ شيئاً ويتعوّدهُ لا يستطيعُ التخلّي عنهُ بعدما أصبحَ كيانهُ قائماً عليهِ، فيثورُ على كلّ مَنْ أرادَ تغييرَه أو تبديلَهُ. وهكذا نَقَمَتْ قريشٌ ومَن حالفَها، وبدأت تكيدُ لرسولِ الله ﷺ بكلِّ ما أُوتيَت من قوّةٍ. وبدأ دور التفاعل ليبدأ الكفاح بين فكر وفكر.

وإليكم بعض الأمثلة التي حصلَت في تلك الفترةِ معَ الرسولِ الكريم:

مشى ابنُ خَلَفٍ وهو واضعٌ عَظْمَةً في كفّهِ، ففتّها أمام رسولِ اللّهِ ﷺ وهو جالسٌ بينَ جماعةٍ يدعوهم إلى الإسلام، ونَفَخَها في وجههِ وقالَ لهُ: يا محمد! أيبعثُ الله هذا بعد ما أرم؟ فأجابهُ الرسولُ بكلِّ ثباتٍ وصبرٍ وثقةٍ ويقينٍ: «**نعم! ثمّ يَبْعَثُكَ الله وإيّاهُ ويُدخِلُكَ اللّهُ النارَ**». ونظراً لشدّةِ الموقفِ ورهبتِهِ نزلَ الوحيُ على رسولِ الله فقالَ: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ۝٧٧ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ۝٧٨ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[٣]. وسرعانَ ما ضَرَبَ الحقّ الباطلَ ودَمَغَهُ، وسرعانَ ما بدّدَ النورُ الظلامَ ومزّقهُ، وأصبحتِ الأفكارُ الإسلاميّةُ في

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٩٨.
(٢) سورة المطففين، الآيات: ١ ـ ٣.
(٣) سورة يّس، الآيات: ٧٧ ـ ٧٩.

المدينةِ المنوّرةِ هي السائدةَ بعدَ ذهاب مصعبِ بن عميرٍ إلى المدينةِ ورجوعهِ إلى مكّةَ، وقولهُ لرسولِ الله: لقد أصبَحَتِ المدينةُ إسلاماً يا رسولَ الله.

وفي هذه الأثناءِ كانت بيعَةُ العقبَةِ الثانيةِ، وبايَعَ الأنصارُ رسولَ الله على حربِ الأسودِ والأبيضِ منَ الناسِ. ومما قالوا له: بايعناك على السمع والطاعة في عسرنا ويسرنا ومنشطنا ومكرهنا، وأن نقول الحق أينما كان لا نخاف في الله لومة لائم. وهناك قالَ العبّاسُ بنُ عبادةَ بن فَضْلَةَ الأنصاريّ لرسولِ الله: «والذي بَعَثَكَ بالحقّ إن شئتَ لَنَمِيلَنّ غداً على أهلِ منى بأسيافنا»، فقال رسولُ الله: «**لَمْ نُؤمَرْ بذلكَ بعدُ**». فمِن قولِ العبّاسِ بن عبادَة الأنصاريّ ومن قولِ رسولِ الله، نستطيعُ أن نحكُمَ على أن الرسولَ كانَ يسيرُ على طريقةٍ معيّنةٍ للوصولِ إلى الحكمِ ولا يجوزُ لهُ مخالفتها.

وفي المرحلة الثالثة: أمر الرسولُ بالهجرةِ إلى المدينةِ بعدما اطمأنّ إلى قواه، وأقامَ هناك نواة دولة الإسلام.

بهذهِ الأفكارِ المحدّدةِ عنِ الكونِ والإنسانِ والحياةِ، وبهذهِ النظرة إلى الأوضاعِ القائمةِ في العالمِ وإرجاعها إلى مصادرها، بحيثُ يتمكّنُ المسلمُ وغيرهُ من تمييزِ واختيارِ القاعدةِ التي يُقِيمُ عليها أفكارَهُ، والكيفيّةِ التي يبني عليها ميولَهُ لإشباعِ غرائزِهِ وحاجاتهِ العضويَةِ.

وبهذهِ النظرةِ من زاويةٍ خاصّةٍ إلى المجالِ المحليّ والعالميّ، من حيثُ علاقاتُ الناسِ ورعايةُ شؤونهمْ، يصبحُ لدى الأمّةِ في مجموعها أفكارٌ محدّدَةٌ ومفاهيمُ معيّنَةٌ، وبالتالي تتحسّسُ بالنهضةِ وتسعى إليها حتى تبلغها بإذنِ الله تعالى.

والحمد لله على عونه. نسأله تعالى برحمته التي وسعت كل شيء أن يكونَ راضياً، إنَّه جلَّ شأنهُ يقبلُ القليل ويعفو عن الكثير، إنه عفوٌّ كريم وإنه سميعٌ عليم.

الفهرس

مقدمة ٥

القسم الاول

فهم العقيدة فهما صحيحاً يتفق مع الفطرة

خاصّية الإنسان ١١

الفِكر ـ العَقْل ـ الإدرَاك ١٣

التمييز الغَريزيّ ١٩

الطريقة العمليّة والطريقة العَقلية ٢٠

أقسَام الفِكر : سطحي ـ عمِيق ـ مستنير ٢١

الإيمانُ باللّه عَن طريق الفِكر المُسْتَنِير ٢٥

التدَيّن ٣٤

العِبَادة ٣٥

حَاجة الإنسَانِ إلى الرّسل ٣٧

القُرآن الكريم ٣٩

القُرآن الكريم : نزولُه ـ جمعُه ـ رسمُه ٤٣

جمع القرآن ٤٤

رَسْمُ المُصحف ٤٦

القراءاتُ هي باختلافِ اللّهَجاتِ لا بتغييرِ الرّسم ٤٩

الإعجاز ٥٠

إعجاز القرآن الكريم ٥٠
مِن القُرآن الكريم: «سورة التكوير» ٥٥
١ ـ حقيقة الانقلاب الكونيّ: ٥٥
٢ ـ حقيقة الوحي الخالد والدعوة العالمية: ٥٦
٣ ـ حقيقة الإرادة الإنسانية المرتبطة بمشيئة الله العليم الحكيم: ٥٦
«الدّيالكتيك» وَالتطوّر ٥٩
نظرية التطوّر والارتقاء ٦١
الطبيعة ٦٢
الوازع الدّيني أو الإيمانُ باللهِ ٧٥
المُتَكلّمونَ ٧٧
نشأتهُم ومنهجُهُمْ ٧٧
الفلاسِفَة والمتكلّمونَ ٨٠
عِلم المَنطِق ٨٢
الفَرق بين المتكلِّمين والفلاسفِةِ المسْلِمِين ٨٣
صِفاتُ اللَّهِ ٨٥
نشأَة القضاء والقدر ٩١
١ ـ كيف نشأت مسألة القضاء والقدر ٩١
٢ ـ المقصود بخير القدر وشره وحلوه ومره ٩٦
القَضَاءُ وَالقَدَر ٩٧
معنى القَدَرِ اللغويّ والشرعيّ ٩٩
مَعنى القضاءِ اللغويّ والشرعيّ ١٠٠
القدَرَ والقدَريّة الغيبيّة ١٠٢
انتهاء الأجَل هو السبَبُ الوَحيد للمَوْت ١٠٧
الرزق بيَدِ الله ١١١
المفاهيمُ والمَعلُومات ١١٥
السّلوكُ ١١٦

العقلِيّة والنفسِيّة ١١٩
ثغرات في سُلوكِ المسلمين ١٢٣
الهدى والضَّلال ١٢٥
القرينَة الشرعيَّة ١٢٦
القرينة العقليّة ١٢٧
الفِتنة أو التجربة ١٣١
الاستِمرار في المعَصِيَة استِسلام للشيطان ١٣٣
الحلول الصحيحة ١٣٥
الفَرق بَيْن الإيمانِ وَالإسْلام ١٣٧
العقيدة الإسلامية ١٣٩

القسم الثاني

المفاهيم ومصادرها

المَبْدَأ ١٤٥
نشوءُ المَبْدَأ ١٤٥
الرأسمَاليّة مَبْدَأ ١٤٦
الديمقراطيَّة ١٤٦
حرّيَّة الرأي ١٤٧
حرّية العقِيدة ١٤٨
الحرّية الشخصيّة أي «السُّلوك الشخصيّ» ١٤٨
الحرّية الشخصيَّة ومَا نتج عَنْها مِنْ فوضى جنسِيّة في المجتمع ١٤٩
الحريّة المُلكِيّة ١٥٠
النّدرَة النِسْبيَّة ١٥٣
قيمة الشيء المنتج ١٥٥
الثمن ١٥٨
جهاز الثمن ١٥٨

الثمن هو الحافِز على الإنتاج ١٥٩
الثمن هُوَ المنُظِّمُ للتوزيع ١٦٠
الثمن هُوَ الذي يحقّق التوازنَ بَيْن الإنتاج والاستِهلاكِ ١٦١
الاشتِراكية وَمِنها الشيُوعيّة مَبْدأ ١٧٥
النظام الاقتِصَادي الاشتِراكيّ وَمِنه الشيُوعيّ ١٧٦
الإسْلامُ مَبْدَأ ١٩٣
انبِثاق النظامِ عَن العقيدة ١٩٣
تنفِيذُ النظَامِ ١٩٤
الظرُوفُ التي نشأ فيها المَبْدأ الإسْلاميّ ١٩٥
الظروفُ التي نشأ فيهَا المبدأ الديمقراطي الرأسمالي ١٩٦
الظروف التي نشأ فيهَا المبدَأ الاشتراكي الشيُوعي ١٩٦
المُجْتمَع ١٩٩
المجتمع الإسلامي في المدينَة ٢٠١
تكوين المُجتَمع وتنظيمُه عِندَ الشيوعيين ٢٠٣
كيفَ يَنْهضُ المُجْتَمَع ٢٠٨
الأخْلاق ٢١١
الدسْتور والقَانون ٢١٣
مَصَادِرُ الدستور وَالقانون ٢١٣
منشأ الدّستور وَالقانون ٢١٤
الفَرق بَيْن الحَضارةِ والمَدنيّة ٢١٥
عُلوم النفسِ والاجتِماع والتربيَة ٢١٩
علم الاجتِماع ٢٢١
عُلوم التربيّة ٢٢٢
العمَل برأي الأكثرية ومتى يجوز ٢٢٣
الأشياء وَالأفعال ٢٢٧
الشركاتُ الرأسمالية ٢٢٩

شركة التضامُن ٢٢٩
الشركاتُ المُساهِمة ٢٣٠
أسْهم شركاتِ المُساهمة ٢٣٦
التَّأمين ٢٣٩
بَدءُ شرِكاتِ التأمين ٢٣٩
أنواعُ التأمين ٢٣٩
الشروط الأوّلية والأركان المطلوبة في عقد التأمين ٢٤٠
شروطُ شرِكة التأمين ٢٤٠
الجمعيّات التعَاونية ٢٤٧
المَصَارفُ «البنوك» ٢٤٩
أقسام البنوك ٢٤٩
الأسواقُ الماليَّةُ ٢٥٧
الرّبَـا ٢٦٥
الرِّبا والصَّرف ٢٦٩
مُعامَلات الصَّرف ٢٧١
النقود ٢٧٣
نِظَام الذهَب ٢٧٧
أهمّ فوائدِ نِظَامِ الذَّهَب ٢٧٨
مشاكِل نِظامِ الذهَب ٢٧٩
نِظام الفِضّةِ أو الأسَاس الفضي ٢٨١
النقود المَعْدنِيّة ٢٨١
التعقد الناشىء حالياً في العَلاقات النقْدية بَين الدّول ٢٨٢
العملات الصَّعبة وسِعْر الصّرف ٢٨٧
الشركات في الإسلام ٢٨٩
حكم الشركة في الإسلام ٢٩٠
شَرِكةُ العِنَان ٢٩١

شركةُ الأبدان ٢٩٢
شركة الوجوه ٢٩٢
شركةُ المضاربة ٢٩٣
شركة المفاوضة ٢٩٤
سياسة القروض ٢٩٥
أخطار القروض الأجنبيّة ٢٩٦
واقِع التجارةِ الخارجية ٣٠١
الميزان التجَارِي ٣٠١
سِيَاسة التجارةِ الخارجية ٣٠٢
١ ـ حريّةُ المبادلَةِ ٣٠٣
٢ ـ الحماية التجارية ٣٠٤
٣ ـ الاقتصاد القومي ٣٠٤
٤ ـ السياسةُ الاكتفائيّة ٣٠٦
الأسواق الخارجية ٣٠٨
السّياسة الصّناعية ٣١١
ضرورة وجود الثورة الصناعية ٣١٤
الحركة العمّالية في العالم ٣١٧
أوّل تنظيمٍ دَوْليّ ٣١٨
الدولية الثانية ٣١٨
الاتحادات المهنية الدولية ٣١٨
الاتحاد الدّولي لنقاباتِ العُمّال العَرَب ٣٢٣
الحركة النقَابيّة الإفريقيّة ٣٢٤
الأَسَاسُ الذي يُبْنَى عليه تقديرُ الأجرة للأجير ٣٣٣
خطأ الرأسماليّين والاشتِراكيّين في الأَسَاسِ الذي بَنَوا عليه تقدِير الأجرة ٣٣٥
التأمينات الاجتماعية في الرأسمالية ٣٣٧
ضمانة الاشتراكية للحاجاتِ الأساسِية ٣٣٩

التنمية الاقتِصادِيّة أو «زيادة الثروة» ٣٤١
الثقافة الإسْلامية ٣٤٣
الفَرق بين العِلْم وَالثقافة ٣٤٤
طريق الإسلام في درس الثقافةِ الإسلامِية ٣٤٥
نظرة المسْلمينَ إلى الثقافاتِ الأجنبية ٣٤٦
موقِفهمُ مِنها ٣٤٦
الفَرق بيْنَ التأثر والانتِفاع ٣٤٧
التّفسِير ٣٤٩
كيف يُفَسَّر القرآن الكريم ٣٥٠
عِلم الحَدِيث ٣٦٧
الحَدِيث ٣٦٧
رِواية الحَدِيثِ وَأقسامه ٣٦٨
خبر الآحَاد ٣٦٩
أقسام خبَر الآحاد ٣٦٩
الحَديث المَردُود ٣٧٠
الحديث المرسل ٣٧٠
الفرق بين القرآن والحَدِيث القدسي ٣٧١
ضَعف سَندِ الحَديث لا يقتضي رَدّه ٣٧١
التاريخ ٣٧٣
الفِقه ٣٧٧
نشوء الفِقهِ الإسلامي ٣٧٨
أثر الخلافاتِ بَين المسلمين ٣٧٩
هُبوط الفِقهِ الإسلامي ٣٨٢
خرافة تأثير الفِقه الرّومَاني في الفِقهِ الإسْلامي ٣٨٥
الإسْلام ثابت لا يتغيّر ولا يتطوّر بتغيّر الزمان والمكان ٣٨٧
الأهداف العُليا لِصيانةِ المجتمع الإسْلاميّ ٣٩١

العقوباتُ في الإسْلام ٣٩٣
العقوبَاتُ والبيّنات ٣٩٤
أنواعُ العقوبات ٣٩٥
اللِّواط ٣٩٦
حَدّ الزِّنى ٣٩٧
حَدّ القَذْف ٣٩٨
حدّ شارِب الخمر ٤٠٠
عقوبة شاربِ الخمر ٤٠٠
السَّرقَة ٤٠١
حدّ السرقة ٤٠٤
ما لا يُقطَعُ فيه ٤٠٥
حدّ المُرتَدّ ٤٠٥
أموال المُرتَدّ ٤٠٧
حدّ أهلِ البَغي ٤٠٧
حدّ قُطَّاعِ الطرق ٤٠٩
إيقَاعُ الحَدّ ٤١٠
شرُوط قطّاع الطرق ثلاثة ٤١٠
الجنايات ٤١٣
القَتل ٤١٤
القتل العَمد ٤١٤
القتل شِبه العَمد ٤١٥
القتلُ الخطَأ ٤١٥
ما أُجرِي مَجرى الخطأ ٤١٦
التعزير ٤١٦
المخالفات ٤١٧
أحكام البيّنات ٤١٨
أنواع البيّنات ٤١٩

العقيدة والحكم الشرعي ٤٢١
الفَرق بين العقيدةِ والحكم الشرعي ٤٢١
العقِيدة ٤٢٢
الحكم الشرعي ٤٢٢
أنواعُ الحكم الشرعيّ ٤٢٢
ما لا يتمّ الواجبُ إلاّ بهِ فهوَ واجب ٤٢٣
خطابُ الوضع ٤٢٥
السَّبَب ٤٢٦
الشرط ٤٢٧
المَانِع ٤٢٧
الصِّحة والبُطلانُ وَالفساد ٤٢٨
البُطْلان ٤٢٩
الفَسَاد ٤٢٩
العَزيمَة والرّخصَة ٤٢٩
بعض الأحكام الشرعية ٤٣١
البَيع ٤٣١
حكم الخِيَارِ في رَدِّ المَبيع ٤٣٢
بيَع الثِّمارِ على أصُولها ٤٣٥
بَيْع السَّلَم ٤٣٧
بيع السلع قبل تمام ملكها حرام ٤٤٠
البَيْع بالتقسِيطِ والدَّيْن ٤٤٣
التسعِير ٤٤٤
الاحْتِكار ٤٤٧
السَّمْسَرةُ ٤٤٩
الإجَارة ٤٥١
الأَجِيرُ ٤٥١

الأجرةُ ٤٥٢
تقديرُ الأجرةِ ٤٥٣
مقدارُ الأجرةِ ٤٥٤
دفعُ الأجرةِ ٤٥٥
أنواعُ الأجرةِ ٤٥٦
استئجارُ الأعيانِ ٤٥٨
الرشوةُ والهديةُ ٤٦١
الرَّهن ٤٦٥
المفلِسُ ٤٦٩
الحوَالَةُ ٤٧٣
تحديدُ النسْل ٤٧٥
الاسترِقاق ٤٧٩
القِمَار ٤٨٣
الإسلام طُبِّقَ عمليّاً ٤٨٥
عَوامِلُ ضعفِ المسْلمين ٤٩١
بَعْث القوميّات عَن طريق الغزو التبشيريّ ٥٠١
نتائج الغزو التبشيريّ ٥١٠
الحَيلولة دُونَ رُجوعِ الإسْلام إلى معتركِ الحَياة ٥١٣
الصّعُوبات التي تحولُ بين المُسلِمينَ وبَيْن تطبيق الإسْلام عمليّاً ٥١٦
السّياسَة والسّياسَة الدَّوليّة ٥٢١
الموقفُ الدّولي ٥٢٣
القضَايا الدوليّة ٥٣٨
قضيّة أوروبا ٥٣٩
قضيّة الشرق الأقصَى ٥٤٠
قضيّة العَالم الإسلامي ٥٤٥
الفرق بَين الخطتيْن ٥٤٨

الفرق بين الخطة والأسلوب ٥٥٧
العولمة والحرب على أفغانستان ٥٦٣

القسم الثالث

خطوط عريضة عن الثقافة الإسلامية

اللغة ٥٧٥
أقسام اللغات ٥٧٥
طبقاتُ اللغات ٥٧٦
أسبابُ وَضْعِ اللّغاتِ ٥٧٧
القرآن عَرَبيٌّ ٥٧٩
الحقيقةُ العُرفيّةُ والحقيقةُ الشرعيّةُ ٥٨٣
الحِكمة في وضعِ الألفاظِ العَربية ٥٨٥
ألفاظ اللغة وأقسامُها ٥٨٦
الكلام ٥٨٦
خصَائِص الحروف ٥٨٧
أجناسُ الكلام ٥٨٧
حديث شريف «أنا أفصَح العَرَب بَيْدَ أنّي من قريش» ٥٨٨
الجزاء على الفِعْلِ بمثل لفظه ٥٩٠
الأسْلوبُ ٥٩٠
الأسلوبُ الفِكْريّ ٥٩١
الأسْلوبُ الأدَبيّ ٥٩١
خُلاصَة القَول ٥٩٢
المركّب ٥٩٢
المُفْرَد ٥٩٣
الحَرف وَأصْنافه ٥٩٤
حروف العطف عشرة ٥٩٥

أحرف النفي ٥٩٧
حُروف التنبيه ٥٩٧
حُروف النِّداء ٥٩٧
حُروف التصديق والإيجاب ٥٩٨
مِنْ حُروف الاستِثناء ٥٩٨
حَرفا المَصدَر ٥٩٨
حُروف التحضِيضِ ٥٩٨
حَرف تقريب الماضِي من الحال ٥٩٨
حُروف الاستقبال ٥٩٩
من حُروفِ الشرط ٥٩٩
حُروف اللامات ٥٩٩
أقسام الكِتابِ والسُّنّة ٥٩٩
الأوامِرُ وَالنواهي ٦٠٠
النهْي ٦٠٢
العَامّ والخَاصّ ٦٠٢
أمثِلة على العموم وَالخصُوص ٦٠٣
تخصِيصُ العُموم ٦٠٤
المطْلق والمقيَّد ٦٠٦
المُجمَل والبَيان والمبين ٦٠٧
النسخ وَالناسِخ والمنسُوخ ٦٠٩
الفرق بين الناسِخ والمنسُوخ والبداء ٦١١
الفرق بين الناسِخ والمنسُوخ والتخصِيص ٦١٢
المنطوق وَالمفهُوم ٦١٣
المفهوم ٦١٤
المفهُوم الشرطيّ ٦١٦
المفهُوم الحَصْريّ ٦١٦
النصّ والظَّاهِر ٦١٦

الظَّاهِر ٦١٧
أفعال النبي ﷺ في معنى التأسّي والمتابعة والمُوافقة والمخالفة ٦١٧
الاجتِهاد وَالتقلِيد ٦١٨
الاجتهَاد ٦١٩
شروط الاجتهاد ٦٢٢
التقْليد ٦٢٥
الدليل الشرعي وقوّته ٦٢٧
أصول الفِقْه ٦٣٠
الأدلة الشرعيّة ٦٣١
الكِتاب ٦٣٢
المحكم والمتشابه ٦٣٣
السّنّة ٦٣٤
الإجْمَاع ٦٣٦
القياس والعِلّة المنصُوصة والحكمة ٦٣٧
القياس ٦٣٨
أركان القياسِ ٦٤٠
شرُوط الفرع ٦٤١
شروط الأصل ٦٤١
شُروط حُكمِ الأصل ٦٤١
العِلّة ٦٤٢
الفرق بين السَّبَب والعِلّة ٦٤٣
المَنَاط ٦٤٣
تحقِيق المَنَاط ٦٤٤
مقاصد الشّريعةِ الإسلاميّة ٦٤٥
مقاصِدُ كُلِّ حُكْمٍ بعَيْنِه ٦٤٦
الاسْتِدلال ٦٥١

القَواعِد الكليّة ٦٥٥
قاعدة الاستِصحاب ٦٥٦
قَاعِدة الضرَر ٦٥٨
الاصطِلاح والتقديرُ والعُرف ٦٦١
التعادُل وَالترجيحُ ٦٦٣
تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظِ مقاصِدِهَا في الخلق ٦٦٥
الحاجيات ٦٦٥
التحسِينات ٦٦٦
إخفاق القيادتين الفكريتين في حل مشاكل العالم ٦٦٩
الحَاكِمُ ٦٧١
الشريعةُ الإسلاميّةُ ٦٧٤
الخِلافةُ ٦٧٥
الخليفة الزمانيّ ٦٧٦
نِظام الحكم في الإسْلام ٦٧٧
مجلِسُ الشورَى ٦٧٨
صَلاحياتُ الخليفة ٦٧٨
المُعاونونَ «الهيئة التنفيذية» ٦٧٩
الجِهَاز الإداريّ ٦٧٩
الوُلاة ٦٨٠
صلاحيّة الوالي ٦٨٠
القُضَاة ٦٨٠
الجَيش ٦٨١
الجيش قسمان ٦٨١
صلاحية الشرطَة ٦٨١
الإسْلام يُساوي بَين جَميعِ المُواطنين ٦٨٣
السّياسة الحربيّة في الإسلام ٦٨٥

طبيعَةُ النِّظامِ الإسْلاميّ طبيعَةُ بقاءٍ واستِمرار ٦٨٩
الكذبُ في الحَربِ ٦٩٤
التجسُّسُ ٦٩٥
الهدنة ٦٩٩
المُعاهَداتُ ٧٠١
المعاهداتُ الاضطراريّة ٧٠٢
نَقْض المُعاهَداتِ ٧٠٤
النظام الاقتصادي في الإسلام ٧٠٧
الاقتِصَاد ٧٠٩
أساسُ النظام الاقتِصَادي ٧١٠
نظرة الإسْلام إلى الاقتصاد ٧١١
النِّظام الاقتِصادي في الإسلام ٧١٣
سِيَاسة الاقتِصاد ٧١٥
وتتلخص سيَاسة الاقتِصادِ بأربعة أمور ٧١٩
موضُوع مُعالَجَةِ الاقتِصاد في البلاد الإسْلامية ٧١٩
معالجة مصَادر الاقتِصاد الأربعة الأرض ـ الصناعة ـ التجارة ـ الجهد ٧٢٠
المَصْدر الأول الأرض ٧٢٠
السِّياسَة الزِّراعِيَّة ٧٢٢
الإقطَاع وكيفِيَّة مُعَالجتِه ٧٢٥
الصِّناعة ٧٢٩
التجَارة ٧٣٣
الجهد الإنسَاني ٧٣٦
الفَقر والغِنَى ٧٤١
الإنفاق ٧٤٢
الحاجات الأساسية ٧٤٩
النِّظام الإسْلاميّ وحدَه الذي يضمَن الحاجاتِ الأساسية ٧٤٩

الحاجَات الأَسَاسِية في الشرع الإسلامي قسمان ٧٤٩
النِظام الاجتماعيّ في الإسلام ٧٥٧
واقِعُ النظام الاجتِماعيّ ٧٥٨
الإنسَانُ المرأةُ والرّجُلُ ٧٦١
الصلات بين المرأة والرجل ٧٦٣
تنظِيم العلاقات ٧٦٤
سِيَاسة التعليم ٧٦٧
السياسةُ الخارجيّةُ ٧٦٩

القسم الرابع

كيفية حمل الدعوة الإسلامية

تجاوُزُ مُحاوَلاتِ التوفيق ٧٧٣
الخوف «مظهرٌ من مظاهِر غريزة حُبِّ البقاء» ٧٧٥
صِدق المُعَاملة ٧٧٦
الصَّبْر ٧٧٩
الجِهَـاد ٧٨١
الهَدف ٧٨٣
الارتقاء المستمرّ ٧٨٣
السلوك ٧٨٤
التوفِيق والتوكّل ٧٨٤
الفرق بين القيادة الفِكرية والقيادةِ العسْكرية ٧٨٥
الأسْلوبُ وأهمِّيّته ٧٨٥
مقياسُ الأفعَال ٧٨٧
الإنسان يملك قوىً عديدةً مؤثرة دافِعة للعمل ٧٨٩
الوعي السّياسيّ ٧٩١
حَمْل الدعوة الإسلامية فرض على المسلمين ٧٩٥