محاضرة:

الأفكار

المؤسلمة للعلمانية

تقديم:

د. فهد بن صالح العجلان

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، الحمد لله حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيهِ، ملء السماء وملء الأرضِ وملء ما شاء ربنا من شيء بعد، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

ثُمَّ أمَّا بعد:

الأفكار المؤسلمة للعلمانية

حديثٌ حول بعض الآراء والمشاريع والمقالات المعاصرة التي تسعى إلى التوفيق بين الإسلام والعلمانية، وإلى التقريب والموائمة بين النظام السياسي في الإسلام والنظام العِلماني، سنتطرق إلى عددٍ من هذه المقالات، وإلى كيفية مقاربتها إلى العلمانية، لكن قبل ذلك؛

ما هي العلمانية؟

في الكتابة المعاصرة حديثٌ طويل حول تعريف العلمانية، والجذر اللغوي للعلمانية، وحول تاريخ نشأتها وتفصيلاتٍ كثيرة حول هذا الموضوع؛ وفي هذه التفصيلات بطبيعة خلافات طويلة لا تؤثر في أن العلمانية فيها جوهر ومعنًى صلب، لا ينبغي أن يضيع مع هذه التفصيلات، هو معنى صلب لا يختلف باختلاف هذه التعريفات وهذه التفصيلات، وسواءً قلنا: العلمانية هي عزل الدين عن الدولة بمعنى حماية الناس والقانون والنظام من إشكالات الدين كما هي في التجربة الغربية، أو قلنا: أن العلمانية هي عزل الدولة عن الدين، بمعنى: حماية الدين نفسه من تغول الدولة واستغلالها وتوظيفها للدين.

أو قلنا: إن العلمانية هي موقفمن الدين، أو أنها ليست بالضرورة موقفًا من الدين، وإنما هي تتقصد حفظ الحقوق والوقوف على قدم المساواة بين جميع

الأديان، على أي حال كانت هذه التعريفات، فإنها لا تؤثر على المعنى للصلب للعلمانية، هذا المعنى الصلب هو أنَّ العلمانية لديها مشكلة ورفض وعدم قبول بتاتًا لأن يُفرض على الناس نظام أو قانون بناءً على رؤيةٍ دينية، فالدين هو علاقة فردية بين العبد وبين ربه، لكنه لا يتحوّل إلى أن يكون نظامًا يُفرض على الناس فيمنعهم من شيء أو يلزمهم بشيء.

هذا المعنى معنًى صلب لا يختلف بتاتًا في أي تفسير علماني وفي أي مذهب علماني، وبناءً عليه ليس ثم حاجة كبيرة إلى الإيغال في التعريفات، وليس في التفصيلات وأحداث التاريخ ونحوها ما يقتضي أن يُقال للناس: أنكم لم تفهموا العلمانية؛ لأن هذه التفصيلات لا تؤثر حول هذا المعنى الصلب؛ خاصةً أنَّ لدى بعض المعاصرين توسُّع في التعريفات لدرجة فيها قدر من التسذيج واستغفال لعقول الناس، عندما يقولون مثلًا: إن العلمانية هي عزل رجال الدين عن الحكم، فيوهم الناس وكأن مشكلة العلمانية هي مشكلة مع أشخاص، يعني هؤلاء الأشخاص لأنهم متدينون فهذا التدين لا يعطيهم حقًا بأن يتولوا مناصب معينة، وإنما يتولى هذه المناصب الأحق من الناس، فيوهموا الناس أن هذه هي العلمانية، وهذا استغفال أو جهل كبير بهذه العلمانية.

إذًا حديثنا سيكون حول عددٍ من الأفكار والرؤى التي تسعى إلى إزالة الإشكال الذي جاءت به العلمانية؛ فالعلمانية تقوم على إبعاد الدين أن يكون نظامًا وإلزامًا في نظام ودولة، لأنها تقول: أن الدين علاقة فردية فلا يُفرض على جميع الناس، وهناك آراء معاصرة إسلامية تحاول أن تقدم تقاربًا بين المفهوم الإسلامي والمفهوم العلماني، بمعنى أنها تزيح هذا الإشكال، إشكالية أن تفرض على الناس نظامًا وقانونًا مبنيًا على الدين.

هذه الأسلمة العلمانية يحركها في الحقيقة دافعان:

الدافع الأول: دافع حسن، وهو أن بعض الناس يريد الخير، ومحبٌ للدين، يتمنى أن يرى الشريعة ترفرف في أنحاء الأرض، فيرى أنَّ هذه الأسلمة تجعل الإسلام أقرب لنفوس الناس وأيسر للتطبيق.

وهناك دافع سيء في هذه الأسلمة عند آخرين، وهو: دافع الخداع والتلبيس والمكر؛ فلأنه لا يستطيع أن يجهر بالعلمانية بشكل صريح، يضطر أن يقدمها في قوالب شرعية حتى يتجاوز نكير الناس عليه، وبطبيعة الحال أن بعض الناس يحركه الدافع الحسن، وبعض الناس يحركه الدافع السيء، فالمنتمي إلى المرجعية الإسلامية والمعظم للوحي يحركه الدافع الحسن ولو أخطأ الطريق، والعلماني الصلب فإنه يحركه هذا الدافع السيء.

والحقيقة أنَّ أسلمة العلمانية أو الأفكار المؤسلمة للعلمانية تدخل تحت مشروع أوسع منها، وهو مشروع إعادة قراءة التراث، وإعادة تقديم التصورات المخالفة للإسلام في قالب لا تبدو فيه مخالفة للإسلام، وهذه ظاهرة شائعة جدًا في عصرنا، أن المصادمة الصريحة للإسلام برفض القطعيات الشرعية مباشرة ما عاد له قبول لدى كثير من الناس، بل أصبح ثَم نفور كبير منها، وبناءً عليه: حرك ضرورة أن تُعاد هذه المفاهيم وهذه التجاوزات، لا تقدم بطريقة منفرة للناس، وإنما تقدم لهم من داخل التراث، فهذه الظاهرة ظاهرة واسعة أعني إعادة قراءة التراث، ومن تطبيقاتها ونماذجها: أسلمة العلمانية، وكما سبق دخل فيها من لهم قصدٌ حسن ومن لهم قصدٌ سيء.

هذه الظاهرة –ظاهرة أسلمة العلمانية– لها جانب إيجابي، وهو: جانب إظهار تقديم الشرع، وترك الإعلان الصريح في رفضه، وهذا جانب إيجابي، أن كثيراً من الناس يظهرون احترام الشريعة وكانوا في السابق لا يفعلون هذا، حتى وإن كانت مقاصدهم سيئة يبقى أن إظهار احترام الشريعة جانب إيجابي.

لكن في المقابل هناك جانب سلبي، وهو جانب التلبيس وتمرير الانحرافات وتشكيك الناس في محكماتهم وهز الثقة بها أيضًا، فهذه الظاهرة يتنازعها جوانب إيجابية وجوانب سلبية.

وهذا يطرح سؤالًا مشروعًا وشهيرًا وهو:

أيهما أخطر وأشدُّ انحرافًا؟ من يدعو للعلمانية الصريحة؟ أم من يسعى إلى الأسلمة والمقاربة وتخفيف الإشكال مع هذه العلمانية؟

في الحقيقة أن الجواب عن هذا السؤال يكون باستحضار ثلاثة أمور أساسية:

الأمر الأول: أنه لا يتساوى من يحترم مرجعية الوحي، ويستند إلى الشرع بمن يعلن الرفض والعداء والمحادة لله ورسوله، ليس من العدل ولا من الإنصاف ولا من العقل ولا من الشرع أن يُساوى هذا بهذا، فحتى لو أخطأ الطريق وضل عن الصواب، فإنه لا يتساوى شخصٌ يُعلن أنه معظمٌ للوحي ومؤمن بالقرآن ومتبعٌ للسنة، لكنه أخطأ فوقع في آراءٍ مخالفة حتى لو كانت باطلة لا يتساوى بتاتًا مع شخص يعلن رفض الشرع مباشرة، ولا يمكن أن يُقال: أن هذا أخف شرًا من هذا، فليس هذا من العدل في شيء.

الأمر الثاني: أيضًا ليس من العدل أن يتساوى ويُجعل من أخطأ في الحكم تأولًا ممن أخطأ فيه إعراضًا وعنادًا، فكون الشخص يقع في التلفيق مع العلمانية، أو يدعو إلى العلمانية وهو يتأول هذا، ويظنه من الشرع حتى لو خطأناه وغلطناه وضللناه لا يتساوى مع الشخص الذي يتبناه إعراضًا وعنادًا ولا يلتفت ولا يرفع بالشريعة رأسًا، فلا يتساوى هذا بهذا.

أيضًا الأمر الثالث: أنَّ وقوع هذه الظاهرة في أسلمة العلمانية وموافقتهم للعلمانيين في النظام السياسي أو في كثير من أحكام النظام السياسي لا يلغي ولا ينبغي أن يزيل عن أذهاننا أنهم في الجانب السلوكي، وفي تعظيم الشعائر وفي احترام الأحكام هم أحسن كثيرًا من هؤلاء، وبطبيعة الحال أن الشخص الذي ينتمي إلى الكتاب والسنة ويعلن الانتماء لهما واحترام أحكامهما ولو غلط فإنه أحسن حالًا في تدينه وفي تعظيمه للشعائر من المعاندين والمحادين.

إذًا هذا اللقاء وهذه المحاضرة، نقضٌ لهذه الظاهرة، وبيان لخطئها وغلطها، ومشابهتها للعلمانية في كثير من طروحاتها، لكن ليس من العدل أن يتساوى هذا بهذا، ولا أن نقول: هذا أخطر من هذا بتاتًا، لا يتساوى من آمن بالشرع مرجعًا ممن أعرض عنه، ولا من وقع تأولًا بمن يقع إعراضًا، ولا من استمسك بأحكامٍ كثيرة وعنده تعظيم للدين ولشعائره من المعرض المستخف والمستهتر.

بعد ذلك ننتقل إلى إثارة قضية مهمة وهي من الدوافع المؤثرة والمحركة لظاهرة أسلمة العلمانية، وهي: الواقع الذي يتعسر معه تطبيق الشريعة، في واقعنا المعاصر في كثير من بلاد العالم الإسلامي لا يمكن تطبيق الشريعة، أو يحول بين ذلك عوائق كثيرة، لكنه يستطيع أحيانًا أن يطبق بعض أحكام الشريعة، أو يخفف بعض الشر، أحدث عند بعض الناس لبسًا، فأصبح لأنه في واقع لا

يستطيع أن يطبق الشريعة، أو يجد في بعض الأحيان أن النظام العلماني خيرٌ له من نظام آخر، أو يجد في هذا النظام حريةً للدعوة وحريةً لنشر الخير يتحقق بها مصالح كثيرة، فهو في واقع معين وضرورة معينة لا يمكن فيها تحكيم الشريعة، فيجتهد في هذا الواقع، الإشكال ليس هنا، الإشكال ليس أنه يجتهد في هذا الواقع بقدر المستطاع، فيحقق ما أمكنه، ويسقط عنه ما يجوز عنه، الإشكال أنه يحول هذا الواقع الذي عجز عنه إلى أن يكون هو الأصل.

فاذا وجد أنه في واقع تكون العلمانية فيه هي المتاح أو هي الأفضل من غيره؛ يبدأ حينها يرجع إلى أصول الشريعة يغيرها حتى تكون موافقة للواقع، هذا من أعظم المداخل التي سببت رواج أفكار الأسلمة لدى كثير من الناس.

فلمَّا تخبره أن هذه الرؤية تخالف الكتاب والسُنَّة، يقول لك: ماذا أفعل؟ أعطني حلاً آخر، ما هو الخيار؟ فإشكالية الواقع عنده هي التي حركت تغيير الأصل عنده؛ بينما العقل والصواب والشرع أنه يجتهد في واقعه بقدر المستطاع بقدر الإمكان، لكن لا يجعل الضرورة هي الأصل؛ فقد يضطر الإنسان في زمان معين أن يفعل حرامًا أو يترك واجبًا، لكن لا يقول: إن ترك الواجب وفعل الحرام هو من الشرع دائمًا، وإنما يميز بين الأحوال.

ولأجل ذلك -إخواني وأخواتي الأكارم- فالاجتهاد في الواقع يحتمل مجالًا واسعًا، يعني الشخص عندما يكون في بيئةٍ أو زمان أو مكان لا يستطيع فيه أن يحكم الشريعة، يكون مضطرًا بين خيارين كلاهما سيء ومخالف للشريعة، لكن يختار الأخف ضررًا فإن في هذا مجال اجتهاد واسع في الشريعة، حتى لو غلط الإنسان فالغلط فيه أهون؛ لأنه غلطٌ في التطبيقات وفي الفروع، لكن لا يجعل هذا الضرورة تتحول إلى الأصل، إشكالية كثير من الناس أنهم يتحدثون عن

الضرورة الواقعية فيغيرون التصورات، فلا هم الذين أصلحوا الواقع، ولا هم الذين حفظوا تصوراتهم الشرعية؛ فتصوراته الشرعية حول تحكيم الشريعة ونبذ العلمانية وحاكمية الله ورسوله بدأت تتخلخل، وفي نفس الوقت لم يصلح واقعه، بينما كان من العقل والإدراك أن يجتهد في واقعه دون أن يغير ويؤثر على تصوراته السابقة.

فلو أن إنسانًا مثلًا اضطر أن يشرب الخمر لعلاجٍ أو لضرورةٍ فإنه يمكن أن يشرب الخمر لهذا، لكن لا يجعل هذه الضرورة تبيح له أن يقول: الخمر أصلًا حلال، أو أن الخمر مختلفٌ فيه، أو أن الخمر ليس محرمًا قطعيًا، فيبدأ يغير أصول الأحكام بناءً على إشكالٍ في الواقع.

هذه حقيقةً مدخل مركزي أساسي يجب أن نذكره في بداية هذا اللقاء؛ لأنه مسبب كبير وأساسي لهذه الظاهرة، نعيد تلخيصها في سطرين:

نحافظ على الأصول الشرعية، وفي نفس الوقت نجتهد في واقعنا المعاصر بحسب القدرة والإمكان وبحسب المصالح والمفاسد، لا نلغي هذا الواقع ومتغيراته لكن لا نجعل المتغيرات تغير لنا الأصول، وإنما لكل واقعةٍ مجالها.

إذًا هذه الأفكار المؤسلمة هي حقيقتها تقدم العلمانية بقالبٍ يبدو في صورةٍ تتفق مع الإسلام، أو لا يبدو فيها مصادمة صريحة مع الإسلام، سواءً قدمت العلمانية بشكلها الكامل، أو قدمت كثيرًا منها أو أكثرها، هذا هو المقصود بالمقولات المؤسسة أو المؤسلمة للعلمانية.

تتفق جميع هذه الأفكار التي سنعرضها الآن على أنها تحقق المقصود العلماني، والمقصود العلماني كما سبق في المعنى الصلب هو: نزع الإلزام الديني، أن الأحكام الدينية تبقى علاقة بين العبد وبين ربه.

لدينا عدة أفكار مؤسلمة للعلمانية، هذه الأفكار حقيقتها أنها ستقدم العلمانية بصورة لا تبدو معارضة للإسلام.

ما هو الذي في العلمانية ستقدمه هذه الأفكار بحيث لا يعارض الإسلام؟

هو المعنى الصلب الذي ذكرناه، وهو معنى أن لا يُلزم أحد بحكم ديني، ليس هناك فرض ولا منع بناءً على حكم ديني، المنع والفرض يكون بناء على أحكام دنيوية، أما الدين فهو علاقة بين العبد وبين ربه، تحرم الفواحش كاختيار شخصي، لكن لا تفرض على الناس منع الفواحش، أو منع الخمور أو غيرها بناءً على رؤية دينية، هذا المعنى الصلب ترفضه العلمانية.

هذه المقولات المؤسلمة تحاول إزالة هذا الإشكال أو أكثره بحيث توفق بين العلمانية وما تخشاه العلمانية من الإسلام.

وعندنا في الواقع المعاصر مقولات كثيرة، باستقراء عدد كبير منها نستطيع أن نقول: أن هناك سبع مقولات مركزية أساسية هي من المقولات المؤسلمة للعلمانية، كل مقولة تقدم تصورًا شرعيًا يزيل إشكالية العلمانية، وتبدو هذه العلمانية لا تخالف الشريعة، سنأخذها مقولةً مقولة ونناقشها ونذكر المنزع المتأثر بالعلمانية في كل مقولة منها.

الفكرة المركزية المؤسلمة الأولى:

هي فكرة الاستناد إلى المبادئ الكلية، وهي أنَّ الشريعة لم تأتِ في النظام السياسي، وفي نظام حكم الناس إلا بمبادئ كلية عامة؛ كالعدل، والرحمة، والمساواة، والحرية، .. ونحو ذلك، أمَّا تفاصيل الأحكام فالشريعة لم تأتِ بأي شيء، إنما جاءت بمبادئ كلية عامة وكل نظام يجتهد في تحقيق هذه المبادئ.

الإشكالية هنا أن بعض الناس قد يعبر بهذا التعبير وهو يقصد معنًى حسنًا، هؤلاء لا إشكال لنا معهم؛ لأن النزاع ليس في المصطلحات، فقد يعبر بعض الناس بهذا التعبير ويقصد معنًى صحيحًا فلا إشكال فيه، الإشكال فيمن يعبر عنه وهو يقصد ما يتكلم به.

فعندما نقول: مبادئ كلية، الحقيقة أن المبادئ الكلية لا أن بد يكون لها فروع مفسرة؛ فالعدل لا بد أن يكون عندك تفصيلات للعدل، ما هي تفصيلات الرحمة؟ ما هي تفصيلات المساواة؟ فقد تكون المساواة مساواةً شرعية إذا احتكمت إلى فروع الشريعة، وقد تكون المساواة ليبرالية إذا احتكمت إلى فروع الليبرالية، قد تكون اشتراكية إذا احتكمت إلى فروع الاشتراكية، فالمبدأ بدون فروع لا يكفي ولا يكشف عن رؤية واحدة، فلما يعبر فيقول: المبادئ الكلية فقط، الحقيقة هذا يعني أن الشريعة ما جاءت بشيء؛ لأن كل الحضارات وكل الثقافات وكل الأفكار جاءت بهذه المبادئ، الخلاف بينهما في الفروع المفصلة، الشريعة لديها حرية، الليبرالية عنده حرية، الاشتراكية عندها حرية، لكن الفروق بينهما كبيرة؛ لأنه فروق في التفاصيل وفي المرجعية التي تحكم هذا المبدأ، فعندما يقول: جاءت الشريعة بمبادئ فقط، فهو في الحقيقة يعني إذا لم يجعل هذه المبادئ محكومة بفروع الشريعة، فإننا سنسأل هذه المبادئ من يحكمها؟ وهنا الإشكال أنه سيجعل الحاكم بهذه المبادئ هي الثقافة القوية

المسيطرة على الثقافة الغربية؛ فيكون العدل وفق المفهوم الليبرالي، والحرية وفق المفهوم الليبرالي؛ فهنا في الحقيقة قدم العلمانية بإشكالها الصلب، لكنهُ ظنَّ أنهُ بهذا الكلام إذا قال أن الشريعة جاءت بمبادئ كلية، كأنّه يتكلم من داخل الإسلام، وإنما الحقيقة أن هذه الصورة هي ذات العلمانية لكن جاءت بقالب شرعي.

وكما سبق سواءً جاء بمقصدٍ حسن أو جاء بمقصدٍ سيء، فلا تؤثر المقاصد، نحن نتكلم عن ذات المقولة، إذًا هذه الفكرة المؤسلمة الأولى وهي فكرة الاستناد إلى المبادئ الكلية.

الفكرة الثانية:

فكرة التصرفات النبوية المبنية على المصلحة، وهذه في الحقيقة فكرة حُرفت في الحالة المعاصرة فدخلت مع إشكاليات النظام السياسي العلماني، لكنها في الأصل هي مبحث فقهي، فدعونا أولًا نشرح المعنى الفقهي ثم نشرح كيف حُرفت إلى أن تكون فكرة مؤسلمة للعلمانية.

التصرفات النبوية معناها: أنَّ النبي -صلى الله عليه وسلم- عندما يتصرَّف، فإنَّهُ يتصرف بعدة اعتبارات، فهو عليه الصلاة والسلام مشرع ومفتي للناس، فيعلمهم أحكام الحلال وأحكام الحرام، فيقول: هذا حلال وهذا حرام، ويخبرهم بتفاصيل الصلاة والصيام.. إلى غير ذلك، فهذه التفاصيل هي شرعٌ لجميع الناس؛ لأنها فتيا للجميع، لكن في نفس الوضع محمدٌ صلى الله عليه وسلم إمام حاكم؛ فهو يتصرف باعتباره حاكماً للناس ، فيقيم الحدود ويحرك الجيوش ويقسم الغنائم، فلما أقام الحد هل أقامه عليه الصلاة والسلام باعتباره

مفتيًا للناس أم باعتباره حاكمًا؟ أقامه باعتباره حاكم، وبناءً عليه فهذه الأحكام يقيمها عموم الناس أم يقيمها الحكام؟ يقيمها الحكام.

فلو جاء شخصٌ فقال: أنا سأقيم الحد كما أقام النبي –صلى الله عليه وسلم– الحد في عدة وقائع، نقول: هذا خطأ، فلو قال: هذا فعل الرسول لماذا لا نقتدي بالنبي؟ نقول: النبي –صلى الله عليه وسلم– عندما أقام هذا الحد أقامه باعتباره هو الحاكم، فهو من الشريعة لكن هذه الشريعة لا يقيمها آحاد الناس؛ وإنما يقيمها الحكام.

كذلك تقسيم الغنائم؛ فلا يأتي آحاد الناس يقسمون الأموال، أو يقسمون بيت مال المسلمين، وغيرها من الأحكام، النبيُّ –صلى الله عليه وسلم– تصرف فيها باعتباره حاكم.

أحيانًا النبي –صلى الله عليه وسلم– يتصرف باعتباره قاضيًا، فيأتيه المتخاصمون يختصمون في قضية فيفصل بينهم، فتأتيه مثلًا امرأة تشتكي زوجها وتطلب الخُلع فيخلعها النبي –صلى الله عليه وسلم– فهل يقول أحد: أنا سأمتلك صلاحية الخلع بين الأزواج؟ نقول: لا؛ فلو قال: أريد أن أقتدي بالنبي –صلى الله عليه وسلم– نقول: لا؛ النبي –صلى الله عليه وسلم– تصرف هنا باعتباره قاضيًا، فهذه الأحكام تتعلق بأحكام القضاة وليس بأحكام عموم الناس.

هذه قاعدة فقهية مقاصدية مهمة لفهم كثير من أحكام الشريعة، وهي حاضرة عند كثير من الفقهاء المتقدمين، لكنها عادةً تُنسب إلى القرافي (العالم المالكي الشهير) لأنه هو أكثر من أبزرها ومثل لها وفصلها في كتابه الشهير

"الإحكام في تمييز فتاوى الأحكام" وفي كتابه الآخر "الفروق" فهو بحث فقهي واضح ومحكم لا إشكال فيه.

المشكلة جاءت من أين؟

جاءت أن بعض المعاصرين سحب هذه التصرفات فأحدث لها عمليتين جراحيتين:

العملية الأولى: أنه قال: كل أحكام السياسة هي تصرفٌ باعتبار الإمامة، يقول: أي حكم سياسي هو تصرفٌ باعتبار الإمامة، هي في الأصل الفقهي: بعض التصرفات السياسية هي تصرف باعتباركون النبي –صلى الله عليه وسلم– حاكمًا، ليس كل باب السياسة هو كذلك؛ فالنبي –صلى الله عليه وسلم– كان يخبر الصحابة بفتاوى وأحاديث هي في السياسة، لكنها فتوى وتشريع لعموم الناس، ما كان باعتباره إمامًا، لكن العملية الجراحية الأولى جعلت كل باب السياسة تصرفاً باعتبار الإمامة.

ثم فعل عمليةً جراحيةً أخرى أخطر منها، وهي: أنه قال: كل التصرفات النبوية مبنية على المصلحة وليست تشريعًا لازمًا، فهو يقول: كل التصرفات في السياسة ليست من التشريعات اللازمة، بل هي بحسب المصلحة، بينما إذا نظرنا في كلام الفقهاء، هم ما يقولون: ليست تشريعاً لازماً، إنما يقولون: هي متعلقة بالحاكم أو بالقاضي، قد تكون واجبةً كإقامة الحدود، قد تكون مباحةً كإدارة الجيوش وإدارة المدن ونحو ذلك، لكن ليست كلها مباحة، قد تكون واجبةً أو مستحبةً أو مباحةً لكن متعلقة بالحاكم، هم لا يقولون: ليست تشريعًا، لكن هم يقولون: المختص بها الحاكم، لكن صاحبنا هنا جعلها كلها ليست تشريعًا.

إذًا حدث هنا عمليتان جراحيتان:

الأولى: جعلت كل أحكام السياسة باعتبار التصرف بالإمامة، ثم **ثانياً**: نزعت منها التشريع؛ فأصبحت المحصلة النهائية أن كل جانب السياسة مبني على المصلحة وليس فيه تشريعات لازمة، إذًا وصلنا إلى المعنى الصلب الذي تكلمنا عنه في العلمانية بأن لا تأخذ بحكم ديني تفرضه على الناس، وهذا بالضبط الذي وصلت إليه هذه الفكرة؛ إذًا هذه في الحقيقة الفكرة انطلقت من معنًى فقهي، لكن عبثت بهذا المعنى حتى وصلت به إلى أسلمة العلمانية.

الفكرة الثالثة من الأفكار المؤسلمة للعلمانية:

هي الحديث عن مهمة الدولة، فهو يقول: مهمة الدولة هي حفظ الحقوق الفردية أو الدنيوية وليس لها علاقة بالدين، فيقول: إن الدولة ليس لها علاقة بخدمة الدين أو حفظ الدين، إنما مهمة الدولة هي حفظ الحقوق، وربما بعضهم يعبر بتعبيرات حتى يبالغ في تبشيع فكرة تحكيم الشريعة، فيقول: الدولة ليست مهمتها أن تدخلك الجنة أو تبعدك عن النار، مهمة الدولة هي أن تحفظ الجانب الدنيوية، وجانب الحقوق للشخص، وربما يستعطف مشاعر الناس حول هذه القضية، فيتحدث عن حاجة الشخص إلى السكن، وإلى العمل، وإلى أن يحمى من الاعتداء، وحاجته للعدالة وغير ذلك.

الإشكالية هنا ليست في أن الشخص بحاجة إلى هذه الأمور، لا شك أن حفظ حقوق الشخص الدنيوية، وحاجته إلى العدالة، وعدم الاعتداء عليه وقائمة طويلة هي من الحقوق الشرعية التي يجب أن تحفظها الدولة، وهي من الواجبات الشرعية للدولة التي يجب أن تقوم بها، الإشكالية هو أنه جعل نظام

الحكم مقتصرًا فقط على هذه الحقوق، ولم يجعل للدين أي قيمة، ويتصور أنه بهذه الطريقة كأنه قدم معنًى شرعيًا يؤسلم العلمانية، وأنه يقول: أنا لست ضد الدين، ولا أرفض الدين وإنما المقصود فقط أن الدولة لها مجال معين، وهذا له مجال معين، والحقيقة أن هذه الفكرة هي نفسها فكرة العلمانية ولو جاءت بقالب رشيق يُظن أنه متوافق مع الإسلام.

هذه الفكرة حقيقتها هي تهميش للدين، وعدم اعتدادٍ به، لا تُقبل أصلًا هذه الفكرة إلا في مجتمعات لا ترفع بالدين رأسًا، المجتمعات المعلمنة التي يعيش الدين في هامشها وليس له أي حضور، نعم تقبل هذا الأمر؛ لأن الدين أساسًا هامشي، لكن لا يمكن في مجتمع مسلم يعظم الشريعة ويحتكم إليها، أن تقول له: مهمة الدولة هي حفظ الحقوق الدنيوية فقط، وليس لها أي مجال للدين، لا يمكن تصور هذا بتاتًا، والظن أن هذه يعني محاولة توفيق بين الإسلام والعلمانية، في الحقيقة هي فكرة هشة وأداتها التأويلية ضعيفة جدًا.

المحزن حقيقة في هذه الدعوى، أنهم يقولون: الدولة ليست مسؤولة عن الجانب الأخلاقي والقيمي عند الناس، وليس لها علاقة بالدين، بينما عمليًا الدولة عندهم مسؤولة عن قيم وأخلاق؛ لكنها القيم التي تقرها الليبرالية ولا يخالفون فيها، فإذا جاءت الدولة ففرضت قيمًا تمس الحريات والعدالة ونظرة الليبرالية إلى الكون والحياة فإنهم لا يرون إشكالًا في فرض هذه المفاهيم؛ لأنهم يرون أن فرض هذه المفاهيم تقوم به الحياة ويحصل به الانسجام الاجتماعي، ويحصل به الرفاه، فليس عندهم مشكلة في فرض هذه القيم، لكن أن تفرض وتطبق شيئًا من أحكام الدين الذي ينتمي إليه جمهور الناس، فإن هذا مرفوض وهم الذين يقولون: أن الدنيا ليست مهمتها هذا الأمر.

إذًا هذه الفكرة في الحقيقة يعني من أضعف الأفكار المؤسلمة؛ لأنها في الحقيقة هي نفس الفكرة العلمانية لكن حاولت أن تلج إلى الفكرة من خلال الحديث عن مهمة الدولة، وأن الدولة ليس لها علاقة بحفظ جانب الدين، مع أنه في الشرع كثير من أحكام الشريعة متعلقة بالنظام العام.

الفكرة المؤسلمة الرابعة:

بعد ذلك من الأفكار الشائعة والمؤثرة: الحاجة إلى الشرعية السياسية، والمقصود بهذا أن هناك حديث عند بعض المعاصرين أن تطبيق الشريعة وأحكام الشريعة ومنع المحرمات -والتي هي المعنى الصلب الذي ترفضه العلمانية- يقولون: هذه تحتاج إلى شرعية سياسية، بمعنى هم يقولون: نحن نسلم أنها من أحكام الدين، لا ننازع في ذلك، لكن حتى تحكم حتى تفرض حتى يُلزم بها، لا بد أن تنال شرعيةً سياسية، حتى تحكم لا بد يكون هناك موافقة عليها من جمهور الناس.

ولأن موضوع الشرعية السياسية ملتبس ومجمل، فيجب أن نستفصل قليلًا فنقول: ما المقصود بالشرعية السياسية؟

إذا كان المقصود بالشرعية السياسية: من هو الذي سيحكم الناس؟ وما هي مؤسسات الدولة؟ وما هي طرائق الحكم فيها؟ وأن هذا يحتاج إلى موافقة الناس، أو إلى نظام معين حتى ينال الشرعية فلا إشكال في هذا الكلام، هذا ليس محل اعتراضٍ في حديثنا هُنا، الإشكال إذا دخلنا في جانب القوانين والنظم، الأحكام هل الأحكام بحاجة إلى شرعية؟

أيضًا الأحكام المتعلقة بالجوانب الإجرائية والحياتية والمباحة التي تشكل أكثر الأحكام، أيضًا لا إشكال في أن يُقال أنها تحتاج إلى شرعية سياسية، تحتاج إلى موافقة أو إلى ترتيب معين في النظام حتى تكون شرعيةً معتبرة.

الإشكال عليهم في الشريعة نفسها، حكم الشريعة، وقطعيات الشريعة، هل هي غير ملزمة وغير معتبرة، وليس لها إلزام في الشأن العام إلا إذا حازت على شرعية سياسية أعلى منها فإذا حازت عليه أصبح لها اعتبار واقعي، وإذا لم تحز عليه لم يعد لها اعتبار، هنا الإشكال الكبير مع هذه المقولة، لأن المسلم عندما يقول: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمد رسول الله، فهو قد سلم لله ولرسوله ظاهرًا وباطنًا، سلم له قلبًا واعتقادًا وعملًا وقولًا، أنني إذا حرم الله علي أمرًا فإني أعتقد تحريمه، وألتزم به وأيضًا أمنعه في الفضاء العام، ليس الأمر في الشريعة أنني إذا سمعتُ حكمًا شرعيًا نهاني ربي عن قربان الفواحش، لا يعني هذا أنني أعتقد فقط حرمة الفواحش، لكن وجود الفواحش في الشأن العام ليس لي علاقة بذلك، لا؛ ولا يتصور هذا، ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ**﴾**[الأحزاب:٣٦]**؛ فتحريم الفواحش يعني تحريمها في اعتقادك، وتحريمها أيضًا في الشأن العام، ليس هناك اعتقاد ذاتي غير مؤثر في الشأن العام.

من أين جاء هذا؟ يعني ما هو المنزع العلماني الذي دخل هنا؟ المنزع العلماني أنَّ العلمانية ترى أن الدين علاقة بين العبد وبين ربه، هو يقول: الزنا حرام، الصلاة واجبة، الزكاة واجبة، الصوم واجب، علاقة بينك وبين ربك، لكن ليس لها علاقة بالشأن العام، الشأن العام من الذي له حكم العلمانية؟ يقولون: الحكم له مرجعية أخرى؛ وبناءً عليه إذا جاءت أحكام الشريعة يقولون: أين

شرعيتها، فإذا جاء شخص يقول: أين الشرعية، فقد تأثر بالمنزع العلماني، المنزع العلماني هو الذي سحب الشرعية الدينية ففصل العلاقة الفردية عن العلاقة في الشأن العام، بينما المسلم لا يفهم هذا، المسلم لا يفهم أن الله إذا أمرني بأمر فالجانب الذي بيني وبين ربي هو الذي ألتزم به، أمَّا ما يتعلق بالشأن العام فإنني لا ألتزم به، هذا المعنى غير متصور في ذهن المسلم؛ ولذلك يصعب حتى على عموم المسلمين أن يعتقدوه، صعب يعتقدوه لأنه لا ينسجم أصلًا مع بديهيات دينهم.

فإذا جاء أحد فقال: أين الشرعية السياسية للأحكام القطعية الشرعية فهو قد استحضر المعنى العلماني، وهو يريد ان يحاكم الشريعة اليها.

تأتي معه مقولة يعني شهيرة وهي أن هذا محرم لكن لا يجرم قانونًا، يعني هي نفس الفكرة يقول: نعم الزنا حرام، الزكاة واجبة، الحج واجب.. إلى غير ذلك، لكن ما لها علاقة بالشأن العام، الشأن العام يحتاج إلى حكم آخر، فلا يجعل مجرد التحريم موجب إلى التجريم، وهذا إذا كان قصده أن بعض المحرمات ليس عليها عقاب لسبب معين لا إشكال، لكنه يقول: إن مجرد التحريم لا يوجب المنع والعقاب، التحريم فقط اعتقاد قلبي، من الذي قال لك: أن المحرمات فقط اعتقاد قلبي؟ هو المنزع العلماني الذي فصل الاعتقاد عن الجانب العام وجانب الشأن العام.

إذًا خلاصة هذه الفكرة وهي فكرة خطرة ومنتشرة، الشرعية السياسية إذا كان مقصوده بها شرعية الأفراد المؤسسات فليست في محل بحثنا، إذا كان المقصود بها الأنظمة الحياتية التي لا تمس أحكام الشريعة أيضًا ليس محل البحث، إذا كان مقصوده حتى الشريعة نفسها وحتى أحكام الشريعة فهنا نسأل

من الذي يعطي الشريعة هذه الشرعية؟ ولماذا تتصور أن الشريعة اعتقاد قلبي فقط وليس له علاقة بالشأن العام؟

طبعًا هنا سيأتي سؤال مشروع وشائع وهو يقول: لكننا لا يمكن أن نطبق الشريعة في وضعنا المعاصر إلا بهذه الطريقة، وهذا طريق شرعي لتطبيق الشريعة، وهنا نؤكد ونرجع الموضوع السابق، إذا كان الشخص يريد تطبيق الشريعة فوجدها طريقةً مناسبة، فإنه ينبغي ان يقول: سأتخذها طريقة لتطبيق الشريعة، لكن لا يرجع يغير التصورات لأنه يريد تطبيق جانب معين، فالذي يحصل هنا أن تحريف هذه المفاهيم يعبث بتصورات الناس وتصورات المسلمين وتصورات عوام المسلمين من دون أن يكون له أي ثمرة في الواقع المعاصر.

الفكرة المؤسلمة الخامسة:

كفالة الشريعة للحريات، الانطلاق من أن الشريعة تكفل الحريات، كيف يكون فكرةً مؤسلمة للعلمانية؟

إذا كان مقصود الشخص بالحرية هنا هي الحرية بمفهومها الشرعي، بمعنى الحرية التي لا تخالف أحكام الشريعة، فهي عبارة مستقيمة وصحيحة ولا إشكال فيها، فالحرية تخضع إلى مرجعية، غلا وجود لحرية مطلقة، ليس هناك في الدنيا حرية مطلقة منزوعة من أي قيود، وإنما الحريات مقيدة بمرجعياتها، قد تتأثر بالليبرالية أو تتأثر بالإسلام أو بغيره.

فإذا كان قدم الحرية فعلًا بمفهومها الشرعي، فهذه عبارة صحيحة ويحمد قائلها على ذلك، وحتى لو أخطأ في مسألة أو أكثر أو أقل لا إشكال في ذلك، حتى لو أخطأ في بعض التطبيقات لا إشكال، المقصد أنه ملتزمٌ فعلًا بأن الحرية تكون وفق الشريعة، الإشكالية تأتي من أن يتبنى بعض الناس الحرية

بمفهومها الليبرالي ثم يؤسلمها بقوله: جاءت الشريعة بكفالة الحريات، ثم يأتي بأدلة من الكتاب والسنة على موضوع الحرية، فهنا إشكال كبير وشائع وهو من أساليب الأسلمة التي تزيل إشكالية المعنى الصلب الذي تكلمنا عنه، وجود إلزام بمعنى ديني.

وهم يستدلون بأدلة كثيرة، من أشهر هذه الأدلة دليلان:

الدليل الأول: الاستدلال بقوله تعالى: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾[البقرة:٢٥٦]؛ ووجه الدلالة أن الله سبحانه وتعالى بنص القرآن القطعي قد نفى الإكراه في الدين، وبناءً عليه فهموا منه أنه لا يجوز أن تُكره أحدًا على حكم محرم تمنعه لأنه محرم، أو تلزمه بحكم شرعي لأنه واجب، فيقول: هذا من الإكراه في الدين، فمشكلة المعنى الصلب الذي تكلمنا عنه في المفهوم العلماني قد زال وزالت إشكاليته من خلال هذا المدخل المؤسلم، لكن في الحقيقة أن هذا المعنى ليس له علاقة بالآية، وهو معنًى باطل قطعًا ويقينًا وليس له علاقة بالآية.

فقوله: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾[البقرة:٢٥٦]؛ ليس المقصود فيه أنه لا وجود لأي إلزامٍ في دين الله، ليس هذا هو المقصود قطعًا؛ لأن الشريعة فيها إلزامات، فيها زكاة وعبادات وفيها محرمات وفيها حدود وعقوبات وجهاد وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر، كيف تنفي الشريعة كل هذه الإلزامات البديهية؟! وإنما المقصود ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾[البقرة:٢٥٦]؛ لا يُكره الكافر على الدين، فيُكره إكراهًا أن يدخل في الإسلام، فهذا هو المعنى المنفي في الآية، وليس نفي أي إكراه.

ولأجل ذلك اتفق العلماء كلهم على هذا المعنى، فلا وجود بتاتًا لأي عالم يقول: لا إكراه في الدين تعني أنه لا وجود لأي إكراه مطلقًا، ليس هذا بقول أي أحد.

لماذا؟

لأنه لو قال بهذا لهدم الإسلام كله، يعني لو كان هؤلاء الناس يفهمون حقيقة قولهم لأدركوا أن القول بحسب هذا الفهم لا يستقيم إلا مع الفكرة العلمانية، فيكون الدين علاقة بين العبد وبين ربه علاقة فردية، ليس فيها أي قضاء ولا إلزام ولا حكم.

فبالمعنى العلماني يمكن أن تقول هذا، لكن أنت تنتسب وتستند إلى مرجعية شرعية فكيف تقول بنفي أي إكراه في الدين بهذا المعنى؟

ولأجل ذلك حتى على المعنى العلماني هناك إكراه، ألا يمنعون السرقة، ويمنعون القتل ويمنعون العدوان؟ لماذا لا يُقال: أن هذه كلها مباحة لأنه لا إكراه في الدين؟ إذًا هذا المعنى ظاهر أنه ليس له علاقة بالآية.

الدليل الثاني: يستدلون أيضًا بعموم الآيات المكية، التي جاءت بوعيد الكفار أو بالإعراض عنهم وليس فيها عقاب، كقوله تعالى: ﴿**لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ**﴾ **[الغاشية: ٢٢]** ﴿**إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلاغُ**﴾ **[الشورى: ٤٨]**؛ فيقولون: هذه الآيات تدل على أن النبي -صلى الله عليه وسلم- إنما هو مبلغ، لا يعاقبهم ولا يقيم عليهم جزاءات، ﴿**فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾ **[الكهف: ٢٩]** لم يضع ربنا حدًا وعقوبةً على هذا، فهذا يدل على أن هناك حرية، وهذا من الأدلة الشائعة، حتى توسع بعض المعاصرين فذكر

وجود آيات كثيرة، قال بعضهم: عشرون أو أربعون آية، بل قال بعضهم: تتجاوز مئة آية، حتى قال بعض المعاصرين: أنها من الأصول القطعية في القرآن، أن الشريعة جاءت بالحريات التي ليس فيها منع وفرض بأحكام تمنع الناس من حرياتهم الدينية مطلقًا، ويستندون لهذه الآيات.

والحقيقة أن هذا غلط واضح، لماذا؟

لأن غاية ما في هذه الآيات هو السكوت عن جزاء من يخالف الشريعة، لكن ليس في الآيات أنه ليس هناك أي أحكام أخرى، غاية ما فيها أن الله سبحانه يقول: ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾[الغاشية:٢٢]؛ لكن هل يُجاهدون؟ هل يؤمرون بالمعروف ويُنهون عن المنكر؟ هذه أحكام أخرى، ليس في الآية نفيٌ لها، فمجرد الاستدلال بهذه الطريقة غلط، حتى تستوعب معي وجه الغلط في هذه الآية دعنا نجرب هذه الطريقة مع آيات أخر، وهذه طريقة جدلية ممتازة، يعني بعض الناس يقرأ القرآن لكن ليس بطريقة العلماء بالقرآن الذي يعلمون القرآن بكل آياته، وإنما ينتقي آيات معينة.

لو طبقنا هذه الطريقة في طريقة الاستدلال بالقرآن على آيات أخرى، سنجد في القرآن هناك آيات تتكلم عن الظلم والعدوان وليس فيها حديث عن أي عقوبة، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا﴾[النساء:١٦٨]؛ ولم يذكر الله لهم أي عقوبة، إذًا الظلم في الدنيا ليس له أي جزاء، الظالم يظلم الناس لكن في الدنيا ليس له أي جزاء؛ لأن الله لم يذكر أي جزاءً له، في القرآن أيضًا ربنا يقول: ﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُوْلَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ

﴿أَلِيمٌ﴾ [الشورى: ٤٢]؛ أيضًا الذين يبغون ويظلمون ليس لهم إلا العذاب الأليم في الآخرة، أما في الدنيا ليس لهم أي شيء.

بل حتى من يعتدي علينا في الحرم، قال تعالى: ﴿وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [المائدة: ٢]؛ لم يأمرنا ربنا مع من يعتدي على الحرم إلا أن نعدل معه ولا نعتدي، هل يقول عاقل: إن الله في القرآن لا يقيم عقوبات على البغي وعلى هذه الجرائم؟ بطبيعة الحال لا أحد يقول بهذا، لكن طريقة التفكير الخاطئة لازمها هو هذا، فمجرد سكوت القرآن عن ببيان بعض الأحكام، لا يعني أن الأحكام منتفية.

ويبين لك بطلان هذا التفسير أنه لم يقل به أحدٌ من العلماء بتاتًا، أعني لم يأتي في يوم من الأيام أحد من فقهاء الإسلام وعلمائه فقال: إن هذه الآيات تدل على عدم إلزام الكفار بأحكام الشريعة، أو أن الحريات في الشريعة مكفولة، فلا يمنع مسلم من الإلزام بأحكام الإسلام لأن هذا من الحريات، هذا قولٌ لم يقله أحد خلال قرون متطاولة، لم يخرج هذا القول إلا في عصرنا الحاضر.

فتخيَّل أن هناك عشرات الآيات في القرآن تدل على حكم ولم يقل به أحدٌ قبل.

لماذا غاب؟

لأنه لا يتصور، الذي يقوم بهذا الكلام يهدم أصولًا شرعية من حيث لا يشعر، هو يريد أن يقرر حكمًا فيهدم أصولًا، فما كان موجودًا في السابق لأنهم

كانوا علماء لا يمكن يقعوا في مثل هذه الأخطاء البديهية، بخلاف طريقة بعض المعاصرين.

إذًا المقولة والفكرة الخامسة: أن الشريعة كفلت الحريات، إذا كان مقصودها الحريات الشرعية فهذه مقولة صحيحة، لكن الإشكالية تأتي من أنه يتحدث عن الحرية الليبرالية فيجعل الشريعة كافلةً لها فينزع الإلزام الديني بمؤسلم وبدعوى أسلمة هي أن الشريعة قد كفلت الحريات.

الفكرة المؤسلمة السادسة:

وهي فكرة شائعة ومؤثرة ولها ارتباط وثيق بالفكرة الخامسة، بل قد نقول: هي مكملة ومتممة لها، هي الحرية قبل تحكيم الشريعة، وهذا المعنى إذا كان المقصود به أننا نريد تحكيم الشريعة في زمانٍ أو مكانٍ معين عن طريق نظام فيعني ندخل من خلال الانتخابات والحريات المكفولة إلى أن نطبق الشريعة أو بعضها لأنه هو المتاح والممكن فهذا خارج بحثنا، لأن هذا يتعلق بواقع وزمان معين، وهذا يتعلق بجانب القدرة والإمكان والمصالح والمفاسد، وهو بحث فقهي، ليس له علاقة ببحثنا في أسلمة العلمانية.

الإشكالية هنا ليست إشكالية أن الشخص يتحدث عن واقع يريد الإصلاح فيه، وإنما يضع أصلًا في ذهنه أن الشريعة حتى تُحكم فإنها يجب أن تكون مسبوقةً بهذه الحرية، وهنا الإشكالية: ما هي هذه الحرية التي يجب أن تكون مسبوقةً بالشريعة، هل هي الحرية الشرعية؟ الحرية التي يكفلها الإسلام؟

إذا قال نعم، إذًا لماذا تأتي قبل الشريعة هي من الشريعة، إذًا ليست هذه الحرية، الإشكالية أن الحرية ستكون هي الحرية بمفهومها الليبرالي، فما معنى أن تكون قبل الشريعة؟ فهنا الإشكالية أنها سيكون لها سيادة وسلطة على الشريعة،

وسيبدأ يعيد كثير من الأحكام ويفهم كثير من النصوص بناءً على هذا الأصل الفاسد الذي دخل عليه.

الذين يقولون بهذه الفكرة الحرية قبل تحكيم الشريعة، يعتمدون على أمرين:

الأمر الأول: تحريف مفهوم الحرية.

والأمر الثاني: ثلاث تصورات خاطئة حول النظام السياسي المعاصر، فهم يحرفون مفهوم الشريعة كما سبق في المقولة والفكرة الخامسة، فيقولون: الشريعة كفلت الحريات، الحريات بالمفهوم الليبرالي الذي لا يقصد حريات الناس، ولا يمنعهم بدافع ديني، فهم يستندون على هذا الأصل، وبناءً عليه يقولون: الحرية قبل تحكيم الشريعة، في الأصل وليس في واقع معين.

وعندهم ثلاث تصورات خاطئة:

التصور الأول يقول: أنَّ الحكم بالشريعة من غير تصويت واختيار للناس، هذا من الإكراه في الدين، فهو يقول: حتى تحكم بالشريعة لا بد أن تدخلها عن طريق التصويت.

لماذا؟

لأنه يريد أن يلفق ويقارب المفهوم الشرعي مع المفهوم العلماني، فهو يقول: نحن لا نفرضها ولا نلزم أحد ابتداءً لكن هو الذي اختار، فإذا اختار فهو الذي رغب فيكون الإلزام مبنياً على رغبته وعلى شرعيته وليس على أصل الدين، فيحاول أن يوافق بين الشرع والدين وبين إشكالية العلمانية في رفض

الإلزام الديني، فيقول: لا بد من تصويت واختيار وحريات الليبرالية حتى يكون التصويت ليس فيه إكراه.

وهنا نطرح سؤالًا مشروعًا: بعد التصويت هل يزول الإكراه؟

يعني افترض أنك صوت على أحكامٍ معينة فأخذت بالتصويت بجواز تطبيقها، لما طبقتها الآن هل زال الإكراه؟ لا يزال الإكراه موجودًا، ماذا لو أن بعض الناس الذين رفضوا التصويت بأي حق أنك تفرض عليهم رأي الأكثرية ما دام الأمر فيه إكراه؟

أيضًا لو أنه صوت ثم تراجع، فبأي حق تستمر تكرهه بهذا الحكم؟

فهذا الاستدلال يحاول أن يحدث تلفيقًا وهو يهدم أصله بالكامل؛ لأنه لا يقوم على بناء أساسي، ولأجل ذلك هو إكراه فعلًا لكن إكراه بالمفهوم الليبرالي وليس المفهوم الشرعي، فأنت تطبق أحكام الشريعة هذا إكراه، لكن بالمفهوم الليبرالي وليس بالمفهوم الشرعي، إذًا التصور الأول خاطئ هو تصورهم أن حكم الشريعة من غير تصويت إكراه، وتبيَّن أنه غلط لأنه يفسر الإكراه بحسب المفهوم الليبرالي، والأمر الثاني: أنه حتى بعد التصويت سيكون فيه إكراه.

التصور الثاني: أنه يقول: لا يمكن حكم الناس من دون إرادتهم، يقول: ما يمكن تحكم الناس إلا إذا أرادوا واختاروا.

ويتبعه تصور ثالث يقول: إنه لا يمكن حكم الناس، والبلد كله يرفض الإسلام، كيف تقيم الشريعة في بلد يرفضه الناس كلهم، فيجب أن تتيح لهم الحرية وهم يختارون الشريعة أو لا يختارونه؛ لأنك بدون هذا كيف تفرض عليهم الشريعة؟

وهنا قبل أن نجيب على هذا الإشكال أكرر هذا المعنى لضرورته ومسيس الحاجة إليه، وهو: أنَّ الشخص إذا كان يتكلم عن واقع معين، ما حكم التصويت على الشريعة في نظام معين لأجل أن نتوصل من خلال هذا التصويت إلى تحكيم الشريعة وتحكيم بعض أحكامها، أو وضع دستور يطبق شيئًا من أحكام الشريعة، أو هو أخف من الدستور الآخر، هذا بحث فقهي، لأنه مبني على اختيار الأرجح والأنفع للشرع والمسلمين، ولا إشكال فيه.

فنحن لا نتحدث عن هذه الصورة، الإشكال هنا -كما كررنا كثيرًا- لا تجعل هذه الصورة هي الأصل، لا تأتي تقول: أن الشريعة أصلًا لا تُطبق إلا بهذه الطريقة، وأن أي تطبيق من غيرها فهو إكراه وبناءً عليه ترجع إلى سيرة الرسول -صلى الله عليه وسلم- وسيرة الصحابة والنصوص والإجماعات، وكلها تفسرها تفسيرًا يتوافق مع هذا الأمر.

إذا قدمنا هذه المقدمة المهمة، نقول: هذا الكلام الذي يقول: لا يمكن حكم الناس إلا بإرادتهم، وأنه لا يمكن أن تحكم الناس وهم يرفضون الشريعة غفل عن معلومة بديهية وأساسية في موضع التصويت، هذه المعلومة هي أنه لا وجود لسيادة مطلقة، ولا وجود لحرية مطلقة، ولا وجود لاختيار مطلق، ما في أحد يصوت في نظام يختار ما يشاء وهو الذي يضع ما يشاء، والناس يضعون كل شيء فيما يشاءون، لا.

التصويت مؤطَّر بنظام علوي لا تصويت فيه، فأنت تصوت داخل النظام العلوي، وهو الذي يسمى بالمبادئ فوق الدستورية، أو المبدأ الحاكم، فالتصويت يكون داخل هذا المبدأ، لا يتصور أن أحدًا يصوت على أمر يضرب هذا المبدأ، فمثلًا هل يمكن التصويت على إزالة مبدأ ليبرالي؟ طبعًا لا، هل يمكن التصويت

مثلًا على إقصاء أقلية دينية أو عرقية أو إبعاد شيء من حقوق المرأة؟ أو حتى بعض تفاصيل القضايا التي تخالف الليبرالية، مثلًا منع تعدد الزوجات، أو منع زواج القُصَّر من النكاح، هل يمكن التصويت عليها؟ طبعًا أكثر النظم إن لم يكن كلها يعني لا تسمح بهذا، ويعني أن هناك قواعد وأصول لا يمكن تجاوزها، وبعضها قد تختلف الأنظمة فيها، لكن هُناك مساحة كبيرة لا يمكن تجاوزها، لأنها مبادئ فوق دستورية.

هذا التصور يزول الإشكال فيه لما نفهم معلومة أساسية، وهي: أنه لا وجود لسيادة مطلقة وحرية مطلقة واختيار مطلق للناس، الناس عندما يختارون فهم يختارون ضمن نظام، ضمن إطار، هناك مبادئ حاكمة مبادئ فوق دستورية لا يمكن تجاوزها، لا يتصور أن الناس يستطيعون يختارون في كل شيء ما يشاؤون مطلقًا، لا؛ إذا لم يختاروا وفق المرجعية، هناك مرجعية حاكمة يختارون وفق هذه المرجعية، وبناءً عليه لأن المرجعية الليبرالية هي المتسيدة في عصرنا، فإنه لا يمكن لهذا التصويت أن يتجاوز هذه المرجعية، لا يمكن مثلًا أن يصوت على حرمان الأقلية العرقية أو الدينية من بعض حقوقها، أو يصوت على حقوق المرأة مثلًا، بل حتى بعض التفاصيل التي تخالف رؤية الليبرالية للكون والحياة، أيضًا لا يُسمح بالتصويت فيها في الكثير من الأنظمة إن لم يكن كلها.

مثلًا: تعدد الزوجات الذي يرون أنه فيه عدوان لحق المرأة، أو منع زواج القصر في النكاح الذي يرونه اعتداء على حق القاصر، فهذه تفاصيل أيضًا لا يسمح بالتصويت فيها؛ لأنها تنافي مفهوم الليبرالية، وخذ من قائمة طويلة جدًا تثبت لك أنه لا وجود أصلًا لسيادة مطلقة، إنما أنت تصوت ضمن مرجع معين، لماذا لا تأتي هذه الأسئلة مع السيادة الليبرالية؟ لماذا لا يُقال: لا يمكن أن

تفرض على الناس احترام الأقليات واحترام حقوق المرأة وبقية من الليبرالية إلا باختيارهم وتصويتهم؟ كيف تفرض على الناس قيم لا يؤمنون بها؟ لا تأتي هذه الأسئلة؛ لأن التصويت مفروض عليه بهذا النمط لا يتجاوزه، الإشكال هنا أن المسلم أو بعض المسلمين يقبل بالإطار الليبرالي، ويقبل بالمرجعية الليبرالية، فإذا جاءت أحكام الشريعة وأصولها وقطعياتها، قال: لا؛ لا بد من تصويت، وكيف تحكم الناس بدون اختيارهم؟ فنقول: هنا تصور مغلوط، وهو أنك تتصور أن هناك سيادة مطلقة للناس فلا يمكن الحكم عليهم، أو لا يمكن حكم الشريعة إلا من خلالها، وهذا خطأ أصلًا؛ لأنك أنت تقبل بالليبرالية ولا تفكر بهذه القيود.

ولأجل ذلك عاش المسلمون ثلاثة عشر قرنًا قبل عهود الاستعمار، وهم يحكمون بالإسلام، وما فكر أحد أنه بحاجة إلى تصويت واختيار حتى يحكم بالشريعة؛ لأنهم ولدوا مسلمين، وليسوا بحاجة إلى أن يُستشاروا في تحكيم دينهم، إذًا هذا المعنى مركزي أساسي، وهو وجود السيادة المطلقة، عمليًا أن تقبل بالسيادة الليبرالية، لكن تتحفظ على السيادة التي تحتكم لأحكام الشريعة.

الأمر الثاني: أنك في الحقيقة تخضع الناس لليبرالية، ثم تقول: لا يمكن حكم الناس بدونها، فأنت تأتي وتطبق على الناس الليبرالية، وتقول: أعطوا الناس الحريات، واجعلوا حرية للإسلام وحرية لخصوم الإسلام، حرية لتطبيق الشريعة وحرية ضدها، ثم الناس يختارون، فإذا حصل بالإعلام والتصويت والأموال أن غلبت هذه الكفة، أصبح الناس يريدون الإسلام، وإذا غلبت الكفة الأخرى الناس لا يريدون الإسلام، فهذه في الحقيقة هي نظام الليبرالية، وإلا في الأصل في نظام الحكم الإسلامي لا يتصور أصلًا أن يُقال للناس أنهم يكرهون

الناس أو يحبونه، فكيف عرفت أنهم يكرهون الإسلام؟ من خلال التصويت، هذا التصويت من أين أتيت به؟ أتيت به من المرجعية الليبرالية، لماذا لا تقيس كراهية الناس للحقوق التي تقولها الليبرالية؟ لا تقيسها، لماذا؟ لأن الليبرالية لا تسمح لك بذلك.

إذًا هذا المعنى الصلب -إخواني وأخواتي الأكارم- مهم استحضاره، أنَّ أصحاب هذه الدعوة يقبلون بالقيود الليبرالية، لكن يتحفظون عن القيود الشرعية، فإذا قارنت الاعتراضات التي يوردها على حكم الشريعة بالحكم الليبرالية يزول الإشكال.

إذًا، خلاصة القول في فكرة الحرية قبل تحكيم الشريعة، أن نقول:

إذا كان الأمر متعلقاً بواقع معين، فالواقع له اجتهاده ومناطاته، ومصالحه ومفاسده، إذا كان المقصود أنها وسيلة وسبب كذلك، المشكلة أن يتحول إلى أصل، فيجعل الحرية هي الحاكمة للشريعة والمقيدة لها، في نهاية الأمر هو التزم بالمعنى الليبرالي الصلب، المعنى العلماني الصلب، وهو: نزع الإلزام الديني، لكن بحث له عن أصل شرعي وهو: أن الحرية قبل تحكيم الشريعة.

وحقيقة من يقول: سأحكم الشريعة عبر التصويت وعبر الأكثرية بمثل هذه الطريقة، أنه عمليًا لن يحكم الشريعة حتى لو جاءت الأكثرية بتطبيق الشريعة، لماذا؟

لأنّه قد أسَّس نفسه على مفاهيم الحرية الليبرالية، فلاحقًا لن يقبل أساسًا أن يُفرض على الناس حكمٌ بالأكثرية، وهو يرى أن هذا الحكم إكراه ومخالف الشريعة، ومخالف اهدي النبي صلى الله عليه وسلم، ومخالف القرآن ومخالف

للسنة، يرضى بذلك أصلًا، وهنا المشكلة أنه انطلق يؤسلم العلمانية، ثم لاحقًا سيضطر أن يلتزم بالحقيقة العلمانية الكاملة.

وموضوع الحديث حول السيادة يدفعنا إلى الحديث حول موضوع مهم، وهو: العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية:

وهذه من أكثر المسائل الجدلية والمشكلة في عصرنا، نظرًا للخلاف الكبير في تصور الديمقراطية، والخلاف الكبير حول تصور الشريعة نفسها، فهناك خلاف وجدل كبير في كليهما؛ وبطبيعة الحال أن هذا السؤال الذي يربط الحكمين سيكون محل جدلٍ كبير.

إذا أردنا أن نرصد اتجاهات المعاصرين في العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية، نستطيع أن نقول: أن..

المعاصرين لهم اتجاهان في هذا الأمر، في العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية:

الاتجاه الأول: الذي يرى أن الديمقراطية ملازمة للعلمانية؛ وبناءً عليه فهو لا يرى إمكانية أسلمة الديمقراطية؛ لأنه يرى أن الديمقراطية هي مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالعلمانية.

وهذا الاتجاه يقول به علمانيون، ويقول به إسلاميون أيضًا، فالعلماني يقول أن الديمقراطية ملازمة للعلمانية بهدف أنه يُلزم من يقبل بالديمقراطية أن يقبل بالعلمانية، فهو يقول: لا يصح أن تقبلوا بالأدوات الديمقراطية، وبالتداول السلمي للسلطة وبنحو ذلك، إلا وتقبلون العلمانية نفسها، فيحاول إحراج من يقبل الديمقراطية بمن يقبل العلمانية، أمَّا الإسلامي الذي يقول: أن الديمقراطية

ملازمة للعلمانية، فهو يقول بذلك وبناء عليه هو يرفض الديمقراطية ولا يقبلها؛ لأنه يراها ملازمة للعلمانية.

إذًا الاتجاه الأول: يرى أن الديمقراطية ملازمة للعلمانية، منهم إسلاميون ومنهم علمانيون، والعلماني يقبلها، ويجدها سبباً لأن يحرج الإسلاميين، والإسلامي يراها متلازمة فيرفضها.

الاتجاه الثاني يقول: ليس هناك تلازم بين الديمقراطية والعلمانية، ممكن تطبيق الديمقراطية بدون الوقوع في العلمانية.

وهؤلاء كيف يتعاملون مع المسائل والأحكام المشكلة في الديمقراطية في علاقتها مع الدين؟

هم على ثلاثة تصورات أو على ثلاثة آراء، الاتجاه الثاني الذي لا يرى ثمة تلازم له ثلاث آراء في كيفية التعامل مع المسائل المشكلة:

المسلك الأول: تأويل كل ما يعارض الشريعة، أي حكم في الديمقراطية يرونه مخالفًا للشريعة يتأولونه، بمعنى يبحثون له عن مدخل للأسلمة حتى يكون موافقًا للشريعة، ومن ذلك الحريات السابقة فيكون كل ما في الديمقراطية من حرية تخالف الشريعة، يقدمونها بطريقة لا تخالف الشريعة.

المسلك الثاني: لا؛ لا يتأول الأحكام، بل يقول: هناك أحكام محرمة، لكن يجيز المشاركة عند الضرورة، فهو يقول: أنا لا أرى أن الديمقراطية ملازمة للعلمانية، لكن فيها أشياء تخالف ممكن تصحيحها، لكن لا أستطيع، سأشارك من باب الضرورة والمصلحة.

المسلك الثالث: يوافق الثاني لكن يرفض المشاركة؛ لأنه لا يرى المصلحة في المشاركة.

إذًا هُناك ثلاثة آراء كلها ترى إنه لا تلازم بين العلمانية وبين الديمقراطية، وأنا هنا لم أدخل في تصويب هذه الاراء، المقصد أنا نرسم الخارطة لطبيعة الجدل المعاصر، يهمنا هنا الرأي الأول من الاتجاه الثاني، الاتجاه الذي لا يرى التلازم إذا جاءت الأحكام الشرعية التي تخالف الشريعة، فإنه سيعيد تأويلها بما لا يوافق، بما يجعلها غير مخالفة للشريعة، فهو يوظف الأفكار المؤسلمة حتى تبدو غير مخالفة للشريعة.

بعد ذلك: الفكرة السابعة، ونختم بها الأفكار المؤسلمة للعلمانية:

فكرة الرابطة التعاقدية، تقول هذه الفكرة: أن التعاقد المعاصر يقوم على رابطة عقدية مبنية على الشراكة في الأرض والوطن، بما يجعل الأحكام متعلقةً به، بخلاف الرابطة العقدية القديمة، فهم يقولون: سابقًا كان هُناك أحكام متعلقة بالمرأة تختلف عن الرجل، وأحكام متعلقة بالكافر تختلف عن المسلم، يقولون: هذا بسبب أن الرابطة السابقة رابطة العلاقة بين الناس هي رابطة الدين، فترتبت عليه عدة أحكام، أما في عصرنا الحاضر فالرابطة أصبحت رابطة وطنية تعاقدية ليس لها علاقة بالدين، وبناءً عليه يجب أن تتغير الأحكام لتغير هذه الرابطة، فهو يحاول أن ايقدم مدخلاً لها، كأنه اجتهاد فقهي أن المسألة متعلقة بظرف تاريخي تغير، فتتغير الأحكام لتغير الظروف.

الجواب عن هذه الإشكالية أن حقيقة قولهم بأن الرابطة كانت عقدية لظرف تاريخي، هو أنهم تخلوا عن أحكام الشريعة، أو هو تخلي عن أحكام

الشريعة بربطها بحالة تاريخية متغيرة، فجعل الشريعة وكأنها ليست مقصودةً ولم يرد الله هذه الأحكام؛ وإنما هي وقعت فقط في حالة تاريخية معينة.

فمثل هذه الطريقة أن يقول شخص: إن شرب الخمر مثلًا ليس محرمًا؛ وإنما أن الناس كانوا في وقت العرب يكرهون الخمر، وكان يسبب لهم أضرارًا، وحدثت مصائب بسبب ذلك، فجاء التحريم بناءً على هذا الواقع، فإذا تغير واقع وأصبح الخمر شائعًا ولا يسبب أي إشكالات فإنه يكون مباح، وقل مثال ذلك في الفواحش مثلًا.

يعني تستطيع أن تقدم بهذه الطريقة أي حكم تغيره من جانب إلى جانب بمثل هذه الطريقة التي لا تقوم على أساس علمي، وهذه الطريقة يفعلونها مع كل الأحكام، يعني كل أحكام الشريعة التي لا يرغبون فيها، يتخلصون منها من خلال ربطها بحالة تاريخية.

فمثلًا حد السرقة الذي هو عقوبة على الجريمة، عقوبة صارمة على جريمة تستحق، ليس هناك أي إشكال في حد السرقة؛ لكن لأن الثقافة الغربية لا يروق لها شكل القطع، أصبح في قلب كثير من الناس ألف إشكال وإشكال على هذا الحكم، فأصبحوا يقولون: حد السرقة متعلقٌ بواقع تاريخي معين، لم يكن هناك سجون، فكان قطع اليد هو أحسن طريقة، لكن إذا تطور الوضع وأصبح لدينا سجون لم يعد هناك له حاجة، وهكذا، كل موضوع يُبحث له عن أي واقع تاريخي ويغير الحكم بناء عليه.

بل حتى الصلاة نفسها، فأحد أشهر الحداثيين العرب، يقول: الصلاة نفسها كانت متعلقة بزمن معين، كان الناس سابقاً في وقت ضعف العلم، يؤمنون بالأشباح والخرافات والشياطين، لأنهم يخافون فيضطرون إلى أن يصلوا

حتى يدفعوا هذا الخوف، لكن مع انتشار العلم ومعرفة سنن الطبيعة، ومعرفة تفسير كثير من الأشياء التي كانت تخوف الناس، لم يعد هناك حاجة للصلاة، هذا كلام أحد مشاهيرهم.

إذًا هي نفس الطريقة، محاولة إزاحة أي حكم لا يروق لهم بربطه بالجانب التاريخي، فجعل الأحكام الشرعية كأنها رابطة تاريخية ، هو تصوير للأحكام هذه وكأنها لا قيمة لها وليست مقصودة، وإنما وقعت عرضًا وبلا أي قصد.

الجانب المؤسلم أو أداة الأسلمة في هذه الفكرة، هم أنهم جاءوا بموضوع التغيُّر، ومفهوم التغيُّر في الأصل له اعتبار فقهي، أن الأحكام قد تتغير بتغير الزمان والمكان، فيكون هناك مثلًا حكم كان مشروعًا في أول الإسلام لمصلحة معينة أو لعرف معين، فإذا تغيرت المصلحة أو تغير العرف يتغير الحكم، أو اذا حصل في عصرنا ضرورة أو حاجة، فيراعى الحكم لتغير هذه الضرورة وهذه الحاجة، فحاول يدخل هذه الأداة حتى يشرعن هذه الأسلمة.

وحقيقة الأمر أن كون الشخص يراعي المتغيرات هذا ليس أمرًا قبيحًا أو ليس أمرًا سيئًا؛ بل هو أمر جيد، الإشكالية أن ثم فرق بين أنك تراعي المتغيرات بطريقة فقهية، تتأكد هل هناك متغير حقيقي وما الذي تغير بالضبط؟ ثم ما علاقته بواقعنا؟ وهل هو حاجة أم ضرورة؟ هناك نظر فقهي دقيق علمي موضوعي مفصل، وكلام علمي كبير حول هذا الموضوع، هو يتجاوز كل هذا الأمر بمجرد نظر كسول بليد يغير كل أحكام الشريعة بربطها بأدنى متغير، بلا إثبات ولا حجة ولا برهان، فرق كبير بين هذا المنهج العلمي الموضوعي الدقيق الذي فعلًا يرصد أثر التغير في الأحكام، وبين الذي أصلًا يجعل الشريعة كلها متغيرة، ويربطها كلها بالحالة التاريخية بلا علم ولا بيان.

إذًا حقيقة هذا الأمر هو نفسه الفكرة العلمانية، لكن جاء بمدخل التغير لمحاولة أسلمة لهذه الفكرة لكنها لم تزل الإشكال العلماني البارز في المعنى الصلب الذي كررناه كثيرًا وهو الإلزام بحكم ديني.

في خاتمة هذا اللقاء إخواني وأخواتي الأكارم:

هذه إذًا سبعة أفكار مركزية وشائعة مؤسلمة للعلمانية، تسعى هذه الأفكار إلى تقديم دليل أو إطار أو نموذج شرعي وإسلامي يقرب المفهوم الشرعي للعلمانية، ويزيل الإشكال العلماني المتعلق بلفظ أو عدم قبول أي إلزام أو منع بناءً على أمور دينية، فتسعى هذه الأفكار إلى أنها تخفف هذا الإشكال، إمَّا أن تتفق مع العلمانية بشكل كامل، أو تخفف يعني هذا الإشكال، تحدثنا أيضًا عن المقاصد المحركة لهذه الظاهرة، وناقشنا تفاصيل هذه الأفكار.

نختم بأربعة قواعد مركزية وأساسية يجب العناية بها عند التعامل مع هذه الظاهرة:

القاعدة الأولى: ضرورة المحافظة على أصل تحكيم الشريعة وصيانته من أي تحريف، يجب أن يكون أصل تحكيم الشريعة محكمًا ثابتًا قطعيًا لا يقبل التحريف أو المساس أو التساهل، لأننا عندما نتحدث عن تحكيم الشريعة، نتحدث عن أحد الأصول المركزية في الإسلام، لا يصح بتاتًا أن يُسترخص الكلام فيه فيُحرف هذا المفهوم أو يتأول بأدنى شبهة، أو لشك في دليل أو لأدنى حاجة، فيجب أن تكون العناية بهذا الأصل تليق بمكانة هذا الأصل، فالعناية بهذا الأصل قاعدة مركزية يجب أن لا يتساهل أو يتهاون فيها.

الأمر الثاني: ضرورة النظر في المتغيرات المعاصرة وفق اجتهاد فقهي معتبر، فالواقع المعاصر فيه متغيرات كبيرة تتطلب، أين أحكام الشريعة فيها؟ وما الذي يوافق الشريعة منها؟ وما الذي يخالف؟ وفيها أيضًا مصالح ومفاسد يجب اعتبارها، وفيها ضرورات وعدم قدرة وعجز، هذه المتغيرات يجب أن يقوم لها ويقوم بها المؤهلون من العلماء الذين يجتهدون في الموازنة واختيار ما هو أقرب لأحكام الشريعة، وقد يقعون في سبيل ذلك في خطأ كما يحصل في أي اجتهاد آخر، وهذا الاجتهاد ضروري جدًا؛ لأنه يحفظ أصل الشريعة، والتقصير في هذا الاجتهاد يضر أصل الشريعة.

وكما أن هُناك من انحرفوا بسبب الواقع فتبنوا أصولًا علمانية، أيضًا التفريط في الاجتهاد الشرعي المعتبر الذي تتيحه الشريعة، وعدم اعتبار الضرورات والحاجات ونحو ذلك، أيضًا هو مزلة لانحراف آخر، وهو ايضاً يشجع على الانحراف العلماني.

وهذا يدعونا للتأكيد على خطورة أن يكون الحكم في تفاصيل هذه الآراء لعموم الناس أو لغير المتخصصين، أو لأنصاف المتعلمين فيكون لهم الحكم والاجتهاد في هذه القضايا، فيستطيلون أحيانًا بالتكفير أو بالتبديع أو بالتضليل في مسائل اجتهادية، فقد يهاب العالم الكلام في بعض الموضوعات صيانةً لعرضه من تطاول هؤلاء الناس، وهذا لا شك أنه خطأ كبير، لا يصح أن تتحول القضايا الاجتهادية إلى أصول قطعية، ويترك الاجتهاد المعتبر خشيةً من استطالة بعض الناس فيه.

القاعدة الثالثة: ضرورة التمييز بين خلاف الأصول والكليات، والخلاف في تحقيق المصالح والمفاسد، فالذي يخالف الأصل فيتبنى العلمانية، أو يتبنى فكرة

مؤسلمة للعلمانية، هو خلاف مختلف عن من يخالف في تحقيق المصالح والمفاسد، من يقول: هذه هي الطريقة الأحسن لتحكيم الشريعة، وهذا هو الممكن، وهذا يعني المصلحة تغلب تلك المصلحة، الخلاف هُنا خلافٌ في تحقيق المصالح والمفاسد، ليس كله خلافٌ معتبر، قد يكون خطأً، لكن المقصد أنه خلافٌ فقهي في الأصل، وفيه جانب اجتهادي واسع، وفيه خطأ، لكن الخطأ فيه ليس مثل الخطأ في الأصول.

فمن الغلط أن يُجعل كل خطأٍ مبني على المصالح والمفاسد، أو تقدير الضرورة ونحوها خطأً في الأصول، وهذا مبني على التقصير في عدم التمييز، ودخول غير المتخصصين، فيجعلون كل خطأٍ في باب الحكم بالشريعة هو خطأٌ في الأصول بناء على عدم تمييزهم.

القاعدة الرابعة: الوعي بخطورة التأويل ودوافعه، التأويل المنحرف يدخل على أكثر الأبواب، هذا التأويل خطر فالوعي به وتنبيه الناس عليه، والحظر منه مما يجب العناية به، وبهذه القاعدة الرابعة نختم القواعد الأساسية المهمة التي يجب استحضارها في التعامل مع ظاهرة أسلمة العلمانية.

نحمد الله على ما يسر وأعان، والله تعالى أعلم، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.