

دولة مدنية ذات مرجعية مقاصدية نحو نموذج لما بعد الإسلاميين وما بعد العلمانيين

جاسر عودة

خلاصة

هذه الورقة تطرح أفكاراً قدمها الباحث في عدد من الأطر الخاصة بصياغة استراتيجيات جديدة للأحزاب والجماعات الإسلامية في عدد من البلاد. وفحوى الأفكار هو نقل مصطلح (دولة إسلامية بمرجعية إسلامية) خطوة للأمام نحو مزيد من العملية والوضوح، وذلك عن طريق ربط مفهوم الدولة في هذه المرحلة بمقاصد الشريعة وليس بالضرورة بكل أحكام الشريعة. وهذا الطرح لا يعني إلغاء الأحكام الشرعية من المفهوم الإسلامي، ولكن يعني أن لا تقوم الدولة بكل هذه الأحكام ولكن يسمح نظامها أن تقوم عليها الحركات المدنية بطرق مختلفة. ولكن إذا حدث إجماع في مجتمع ما على تقنين حكم ما من أحكام الشريعة كان هذا الإجماع هو أساس تطبيق الحكم في مؤسسات الدولة بشكل كامل أو بالتوازي مع تشريعات دينية أخرى. وهذا يعني أن تتقاطع مساحتا الديني والمدني ولا تنفصلان تماماً كما هو الطرح العلماني التقليدي ولا يتطابقان كما هو الطرح الإسلامي التقليدي. وهذا المقترح يهدف إلى تقديم نموذج تتفق عليه القوى الثورية في مرحلة تتسم بأنها مرحلة (ما بعد الإسلاميين) كما هي مرحلة (ما بعد العلمانيين)، وهي مرحلة ضرورية لصالح تغيير ثوري حقيقي.

Summary

This article outlines a proposal that the writer introduced previously in various forms concerned with political strategies of various Islamic parties and groups. The proposal takes the popular “Civil State with an Islamic Reference” slogan one step further towards clarity and practicality. The “Islamic Reference” is proposed here to be a reference to the higher purposes (maqasid) of Islam, rather than to particular rules and commands in the Shariah. This does not mean that rules and commands become irrelevant to the public domain. Instead, Islamic rules become the concern of civil society rather than the authority of the state, unless there is a wide consensus in the society over implementing them, exclusively or in parallel with other religious legislations. Thus, the two circles of “religious” versus “civil” become partially overlapping, rather than totally

overlapping, as suggested by typical "Islamist" proposals, or totally disconnected, as suggested by the typical "secularist" proposals. A "civil state" in this sense is a model for conciliation that is both "post-Islamist" and "post-secular", and hence an essential step towards a successful revolutionary change.

مقدمة

القضايا المعقدة ذات الأبعاد المتعددة في عصرنا تحتاج أكثر ما تحتاج إلى المقاربات المتعددة التخصصات والمتنوعة المنهجيات، وذلك حتى يكمل بعضها بعضاً وتتكامل أبعاد الموضوع وجوانب البحث. والحق أن تقسيم العلم المعاصر نفسه إلى تخصصات أكاديمية ومهنية هو وسيلة للتعلم والتعليم، ولكنه لا ينبغي أن يضع قيوداً احتكارية على الإبداع في البحث العلمي والفكري، لأن الأصل في البحث والفكر هو تعددية التخصصات ووجهات النظر وزوايا الرؤية.

ورغم أنني لست من أهل العلوم السياسية، وهو تخصص دقيق له أهله وله احترامه، إلا أنني أطرح هنا أفكاراً في موضوع طبيعة الدولة بناء على تخصصي في مقاصد الشريعة، وتخصصي في فلسفة المنظومات، وتطبيقي منذ فترة لهذين العلمين -على المستوى الأكاديمي- على موضوع السياسات العامة، راجياً بذلك أن أقدم شيئاً مفيداً إن شاء الله في معالجة جزء من الإشكالية المنهجية في تعريف "الدولة المدنية" في واقعنا المعاصر ومن منظور إسلامي، على أن يغفر القارئ الكريم لي عجمة في لغة العلوم السياسية من كلامي في معرض الحديث عن مصطلحات السياسة.

مفهوم "الدولة المدنية" تطوير مشروع لمفهوم "الدولة"

ليس هناك "طبيعة" للمفهوم السياسي، إذ أنه تصور بشري متطور يتواضع عليه الناس وينون المؤسسات والنظم السياسية بناء على تواضعهم على وظائف المفهوم وأهدافه. ورغم أن مصطلح "الدولة المدنية" مصطلح ليس له تاريخ أو تعريف واضح في العلوم السياسية التقليدية والمعاصرة على حد سواء، إلا أن نشره منذ "الربيع العربي" بالمعاني الذي تناقش اليوم على مستوى العرب والمسلمين يكفي لإعطائه أهمية منهجية نظرية وصلاحيية وظيفية عملية.

ولنبداً بمفهوم "الدولة" نفسه، وأصله اللغوي بالعربية التداول، كما في كتاب الله تعالى في قوله: (كَيِّ لا يَكُونُ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ)، ودَوْلَةٌ بالضم ودَوْلَةٌ بالفتح لغتان، ولكن يقال إن الدَوْلَةَ في المال والدَوْلَةَ في الحرب، ويقال إن الدَوْلَةَ هي اسم الشيء الذي يتداول بعينه، والدَوْلَةَ هي الفعل. وقوله جل وعلا (دَوْلَةٌ) أي كيلاً يتداوله الأغنياء فقط بينهم⁽¹⁾، ولكن الدَوْلَةَ "اللفظة المختصة بالأُمور الدنيوية المحبوبة لا سيما الغلبة"⁽²⁾.

وأصل مصطلح الدولة في لغة العرب يدل على مفهوم ليس فيه "شروط" ولا "سمات"، وإنما يعني التداول أو التعاوُّد للسلطة أو "الغلبة" كما سموها بالتعبير القديم. إلا أننا لاحظنا أن معنى الكلمة اللغوي قد تغير في العصر الحديث ليدخل فيه المعنى النظري السياسي المعاصر، ففي المعجم الوسيط مثلاً كما في غيره من المعاجم المعاصرة أنها: «جمع كبير من الأفراد يَقْتَضِنُ بصفة دائمة إقليمًا معيَّنًا ويتمتع بالشخصية المعنوية وبنظام حكومي وبالاستقلال السياسي»⁽³⁾، وهذا من تأثر اللغة العربية بالمفهوم الذي نشأ في اللغات الغربية، كما تأثر الواقع العربي والإسلامي بالمفهوم نفسه كما تطور في الواقع الغربي وصدّر إلينا. وبالتالي فيحسن بنا أن نحلل مفهوم الدولة كما هو معروف في الغرب قبل أن نناقشه في واقعنا.

كلمة "الدولة" ونظيراتها في اللغات الغربية (State بالإنجليزية، Stato بالإيطالية، Estado بالإسبانية، Etat بالفرنسية، der Staat بالألمانية) هي مأخوذة في الأساس من الكلمة اللاتينية Status بمعنى الحالة ولكن الكلمة التي استخدمها أرسطو ليست هذه وإنما استخدم كلمة سيفيتس (Civitas) وهي تعني الحاضرة أو المدينة وليس الدولة بمعناها المعروف الآن.

وعلى الرغم من أن هذه الكلمة (ستاتوس) (Status) كانت تُستخدم في العصور الوسطى للإشارة إلى الوضع القانوني للأشخاص، إلا أنها فقدت هذا المعنى بمرور الوقت، وارتبطت بالنظام القانوني للمجتمع بأسره وأدوات تطبيقه. لكن بعد ظهور ميكافيللي في أوائل القرن السادس عشر وكتابه "الأمير" ظهر استخدام كلمة الدولة في معنى آخر مختلف أقرب من معناها الحديث الذي يسود واقعنا اليوم.

فقد سعى ميكافيللي (ت1527م) إلى استكشاف آلية التوازن بين سلطات الدولة وقوى المواطنين من خلال نصين أساسيين، كتاب "الأمير"، وكتاب "الخطاب". ورأي في كتاب "الخطاب" أنه بعد موت الأجيال التي ابتكرت الديمقراطيات القديمة برز وضع جديد: "لا احترام فيه للفرد ولا المسؤول، وكان

(1) غريب القرآن، ج1، ص225.
(2) الهوامل والشوامل، ج1، ص136.
(3) المعجم الوسيط، مادة دول.

كل إنسان يفعل ما يريد ويرتكب مختلف الانتهاكات دون رادع. وعادت الإمارة من جديد بناءً على اقتراح من بعض المخلصين بسبب الحاجة الماسة إلى التخلص من الفوضى بطريقة أو بأخرى من خلال مجموعة من التحولات. ثم جاءت الدورة التي مرت بها جميع دول الكومنولث، سواءً حكمت نفسها أم حكمت من غيرها⁽⁴⁾. وانتهى ميكافيلي إلى أن المخرج من ما سماه "الفوضى" هو تنظيم الدولة حسب القوميات بالحدود والسيادة.

ثم رأى هيغل كذلك في كتابه "فلسفة الحق" أن آلية الدولة يمكنها أن تحل الصراعات الحادة بين الأفراد من خلال تقديم إطار عمل عقلائي للتفاعل في المجتمع المدني من جانب، وتقديم فرصة للمشاركة -عبر شكل محدود من التمثيل- في تشكيل الإرادة السياسية العامة على الجانب الآخر. وبفضل الدولة فقط يمكن للمواطنين تحقيق ما سماه "التواجد العقلاني"⁽⁵⁾.

ثم ظهر مفهوم الدولة ككيان له ما أطلقوا عليه "سيادة"، وهذه الخصيصة مضافاً إليها صفة الإقليمية هي السمة الأبرز للدولة الحديثة. ويُقصد بالسيادة أن تكون هناك سلطة جبرية عليا، أي أن تمتلك الدولة تلك القوة في إطار حد إقليمي معروف. جاء في تعريف ماكس فيبر مثلاً أن الدولة هي احتكار الحق القانوني في استخدام قوة الإكراه المادية ضمن منطقة محددة⁽⁶⁾. ولكن السيادة لا يقتصر معناها على السلطة الحاكمة داخل أراضي الدولة فقط، وإنما استقلالها أيضاً عن أي سلطة خارجية فيما عرف بعد بالسيادة على المستوى الدولي.

ولأن الدولة هي فكرة مجردة، فلا بد من وجود حكومة من نوع ما لتحويل هذه الفكرة المجردة إلى تطبيق واقعي للسلطة المهيمنة. وتمارس الدولة سلطتها عبر القانون، بل إن الدولة الغربية الحديثة هي في واقعها هيكل قانوني، أو "نظام قانوني رشيد" على حد تعبير ماكس فيبر.

هذا وإن ما يميز الدولة الحديثة هو هذا الوهم الذي تصور به تلك المفاهيم على أنها حقائق مسبقة وأصلية (أو أيديولوجية)، وتقوم تلك الأيديولوجية "الأسطورية" على نظرية مجردة للسيادة، يُنظر فيها إلى الدولة كفكرة مجردة بمعزل عن الحاكم والمحكوم، وهي وجهة النظر التي جاء بها كونت سكينر في كتابه "أسس الفكر السياسي الحديث". وفيه كتب يقول: "تكمن السيادة في الدولة المجردة، لا في الحاكم كما يتصور في الدول القديمة، وفي كثير من الفكر السياسي الكلاسيكي وفكر العصور الوسطى، أو في الشعب ككل كما في حالة سيادة الشعب. وباختصار، فإن سيادة الدولة تحل محل

(4) Discourses on Livy, Machiavelli, pp. 108, Chicago University Press.

(5) Lectures on the philosophy of world history, Hegel, pp.97-99, Cambridge University Press.

(6) Politics as a Vocation, Max Weber [1918], pp. 154, Routledge.

سيادة الحاكم كمذهب تشريعي للدولة ويصدق هذا حتى في ظل التطور في المبدأ الحديث لسيادة الشعب، لأنه حتى في وجهة النظر هذه، تكون "سيادة الشعب" مجردة هي الأخرى وتظهر فقط عبر الدولة. وحتى يتجسد مفهوم سيادة الدولة المجردة، فلا بد من التمييز بين الدولة والحكومة. ولكن عندما تُغلب سيادة الحاكم، فعندئذٍ يغيب هذا التمييز وتصبح الدولة والحكومة أمراً واحداً⁽⁷⁾. وغياب التفريق بين الدولة والحكومة إشكال نعاني منه في واقعنا العربي والإسلامي كما هو معروف. وعند جين بودين يمكن أن يرجع الفهم المتعارف عليه لمسألة السيادة والاستقلال والسلطة العليا لتعريف السيادة، فقد عرف السيادة في القرن السادس عشر، على أنها السلطة "المطلقة والأبدية" للدولة. ووفقاً لبودين، فإن مفهوم السيادة يتضمن أساساً سلطة وضع القانون ضمن حدود إقليمية لدولة ما وألا تسمح الدولة بوجود عنصر آخر فوقها يحق له وضع القوانين. ويرى أن السيادة باعتبارها السلطة العليا في دولة ما لا يمكن أن تكون مقيدة بأي شيء عدا القوانين الإلهية والكونية. فلا يمكن لدستور ما أن يحد من سيادة الدولة، ولذا فإن صاحب السيادة هو فوق القانون الوضعي نفسه⁽⁸⁾. ثم ظهر الفيلسوف هوبز بعد ذلك في القرن السابع عشر الميلادي ليذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، إذ رأى أن صاحب السيادة لا يقيد شيء وحقه فوق كل شيء بل فوق الدين نفسه، وهذا الفهم -للأسف- سائد بين كثير من علماء السياسة حتى في العالم العربي والإسلامي نفسه.

ثم وضعت الحرب الأوروبية التي استمرت ثلاثين عاماً أوزارها عام 1648م بعد التوصل لصلح وستفاليا -الذي أبرم في معاهدتين مختلفتين في مونستر وأسنابروك- وهذا الصلح بالغ الأهمية تاريخياً لأنه كان هو التحوّل في النماذج المعيارية لخصائص الدولة من خلال التأسيس لتحول من قانون الحاكم إلى قانون الحدود التي تشكل الدولة.

وقد قام المجتمع الدولي الجديد في أعقاب إبرام صلح وستفاليا على السيادة المطلقة للدول المشاركة فيه. ثم أقر صلح وستفاليا بالمساواة بين الدول كمبدأ أساس للقانون الدولي الحديث. وتم إقرار مبدأ مساواة الدول دون النظر إلى المعتقد الديني الكاثوليكي أو البروتستانتي أو غيره للحكومات الملكية أو الجمهورية. وقد وضعت معاهدتا مونستر وأسنابروك النهاية الرسمية لمفهوم العصور الوسطى لمجتمع الدول القائمة على هرمية السلطة، ونشأ مفهوم "الوطن" أو الدولة الأمة، والتي اعتبرت كأداة للسلطة الفعالة، ونُظر إلى القانون الدولي كقانون بين الدول الحرة والمستقلة التي تهتم في الأساس برعاية مصالحها الشخصية ووضع هذا الاعتبار فوق كل اعتبار آخر إنساني أو ديني!

(7) Brian Nelson, *The Making of the Modern State* (2006), pp. 15, Palgrave Macmillan.

(8) Jean Bodin, *De la demonomanie des sorciers*, <http://www.bvh.univ-tours.fr/Consult/index.asp?numfiche=221>

وهذا الشكل الذي وصف بأنه "حديث" للدولة وخصائصها قد استوردناه -أو وُرِدَ إلينا- ليصبح هو واقع الدولة في العالم الإسلامي كله للأسف، وليس لهذا الواقع أن يتغير بين عشية وضحاها ولو اتفق الكثيرون على عواره، ولو رأينا أن المثل الإسلامية في وحدة المسلمين ومراعاة مصلحة الإنسان أيّاً كان هي أولى كأسس لبناء الكيانات السياسية.

أما مفهوم الدولة في الفكر السياسي الإسلامي من حيث الخصائص تحديداً، فقد ناقشه ابن خلدون في سياق تنظيره لما أسماه "أطوار الدولة"، فكتب يقول في أطوار الدولة واختلاف أحوالها وخلق أهلها باختلاف الأطوار:

اعلم أن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة ويكتسب القائمون بها في كل طور خلقاً من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر لأن الخلق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه وحالات الدولة وأطوارها لا تعدّه في الغالب خمسة أطوار الطور الأول طور الظفر بالبغيّة وغلب المدافع والممانع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة ... الطور الثاني طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة ... الطور الثالث طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت فيستفرغ وسعه في الجباية وضبط الدخل والخرج وإحصاء النفقات القصد فيها وتشيد المباني الحافلة والمصانع العظيمة ... وهذا الطور آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة لأنهم في هذه الأطوار كلها مستقلون بآرائهم بانون لعزهم موضحون الطرف لمن بعدهم. الطور الرابع طور القنوع والمسالمة ويكون صاحب الدولة في هذا قانعا بما بنى أولوه سلماً لأنظاره من الملوك وأقتاله مقلداً للماضين من سلفه فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل ويقتفي طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء ويرى أن في الخروج عن تقليدهم فساد أمره وأنهم أبصر بما بنوا من مجده. الطور الخامس طور الإسراف والتبذير ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفاً لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفي مجالسه واصطناع أخذان السوء⁽⁹⁾.

ولكن هذه "الأطوار" كلها تدور حول تعريف الدولة ككيان أقرب ما يكون إلى المملكة على الطريقة الإمبراطورية القديمة، ذلك لأن "الدولة الإسلامية" نفسها من حيث الخصائص فقد حدثت لها نقلة مبكرة إلى تلك "المملكة" على طريقة الإمبراطوريات القديمة منذ أن تولّى الأمويون مقاليد الدولة، وبقي من الخلافة الشورية التي يحكمها الأكفأ اسمها ورسمها فقط. يقول ابن خلدون نفسه واصفاً

(9) مقدمة ابن خلدون، ص176.

هذه النقلة: "فصار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان ديناً وانقلبت عصبية وسيفاً.. ثم ذهب معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها وصار الأمر ملكاً بحتاً"(10).

ثم مضى التاريخ بالدول والممالك الإسلامية -على ما هو معروف- إلى أن وصلنا إلى الدولة العثمانية التي في قرب نهايتها ومرحلة احتضارها بدأت عملية "الإصلاح". و"الإصلاح" الذي استغرق القرن التاسع عشر والعشرين كان يهدف -ظاهراً- إلى قيام دولة المؤسسات وإلى تطوير النظم في العالم الإسلامي بالاستفادة المزعومة من النظم الأوروبية. ولكن هذا "الإصلاح" المنشود عرقل مسيرته استمرار الاستبداد الذي فيه "المستبد يتحكم في شئون الناس بإرادته لا بإرادتهم ويحاكمهم بهواه لا بشريعتهم" - كما يقول عبد الرحمن الكواكبي رحمه الله (11).

وعانت "الخلافة" العثمانية من خلال ذلك "الإصلاح" من تدخل الدول الأوروبية التي كانت تزداد قوة كلما ازدادت تلك الخلافة ضعفاً - حتى انتهى الأمر إلى احتلال الدول الغربية القوية عسكرياً لأغلب المناطق الإسلامية ونهب خيراتها وتحويل النظام التشريعي فيها - وهو أهم ما ركزوا عليه - إلى الاقتباس الباهت من النظم الأوروبية وتحويل "الدولة الإسلامية" إلى دويلات على الطريقة الميكافيلية الهوبزية بعد "سقوط" الخلافة العثمانية.

وتحت ضغط المنتصرين في الحروب قبّلت معاهدات لوزان الأولى (1912م) والثانية (1923م)، والتي بناء عليها "أعيد" ترسيم "الحدود" بين ما يسمّى الآن "العالم الإسلامي" أو "الدول الإسلامية"، والتي توازت مع "اتفاقيات" -أو مؤامرات- أخرى لاقتسام العالم العربي والإسلامي بين القوى الكبرى كاتفاقية سايكس بيكو سazanوف (1916م) السريّة، والتي أكد عليها علناً في مؤتمر سان ريمون (1920م) وإقرار عصبة الأمم لما سُمّي "الانتداب" (1922م)، إلى آخر ذلك التاريخ المعروف.

أما وظيفة الدولة أي الدور الذي يتحتم على الدولة الحديثة أن تؤديه في واقع الشعب، فليس هناك نظرية "إسلامية" واضحة فيما أعلم، والنظريات السياسية السائدة في عالم اليوم حول وظيفة الدولة هي نظريات غربية يمكن تقسيمها إلى مجموعات ثلاثة: الأولى: نظريات يمينية ليبرالية أو محافظة جاءت الرأسمالية على أساسها، وفيها وظيفة الدولة أنها كيان محايد منفصل عن المجتمع والاقتصاد.

(10) المقدمة، ص269.

(11) الكواكبي، الأعمال الكاملة، تحرير محمد عمارة، الشروق، 1970، ص340.

والثانية نظريات يسارية ماركسية ترتبط السياسات في ضوءها بالعلاقات الاقتصادية والدولة فيها أداة لخدمة مصالح الطبقة العليا.

وأما أصحاب النظرية الثالثة فهم "التعدديون"، الذين ينظرون إلى المجتمع على أنه مجموعة من الأفراد أو الجماعات التي تتنافس على السلطة السياسية، وينظرون إلى الدولة باعتبارها "كيان محايد" يمثل ببساطة إرادة المجموعة التي تهيمن على العملية الانتخابية. وفي إطار النظام التعددي، طور روبرت دال في كتابه (من يحكم؟) نظرية الدولة باعتبارها ساحة محايدة للمصالح المتنافسة أو باعتبار أصحاب كل مصلحة مجرد مجموعة أخرى من ما أطلق عليهم جماعات المصالح. وفي مجتمع تنتظم فيه السلطة على نحو تنافسي، تصبح سياسة الدولة نتاج "المساومات السياسية" المتكررة - على حد تعبيره. ونلاحظ أن واقع الدول الإسلامية المعاصرة هو خليط غير ممنهج من هذه النظم الثلاثة المذكورة.

أما مصطلح "المدنية"، فإنه لم يرتبط في الكتب الأمهات في العلوم السياسية شرقاً وغرباً بمفهوم "الدولة" إلا في حالات محدودة وبمعاني مختلفة عن بعضها البعض. فمثلاً، تحاكم الرومان إلى "قانون مدني" لمواطني روما في مقابل قانون غير المواطنين الذي سمي "قانون الشعب"، وذكر هوبز في ما كتب مصطلح "السلطة المدنية" و"السيادة المدنية" وقصد بها السلطة خارج الكنيسة المسيحية، وذكر جاك روسو "الحالة المدنية" في "العقد الاجتماعي" على أنها مرحلة يتبع فيها الإنسان مفهوم العدالة بشكل أكثر تطوراً من "الحالة الطبيعية" التي يتبع فيها الإنسان غرائزه، وذكر هيغل "الخدمة المدنية" التي يدير أصحابها الشأن العام من خلال الجزء البيروقراطي من الدولة منفصلين عن "المجتمع المدني" ¹².

أما جون راولز فقد طور أطروحة كانط عن "الحالة المدنية" عن طريق نظريته في "الدولة البدائية"، والتي فيها كل شخص موجود في ما أسماه "مكانه الطبيعي"، وحتى يطور نظريته في العدالة الاجتماعية، فقد وضع الناس في حالة مبدئية طبيعية، وهي حالة الناس فيها ليس لديهم مجتمع ويحجبهم ما سماه "ستار الجهل" عن معرفة طرق الاستفادة الأنانية من النظام، وليس لديهم عندئذ حدس يعرفون به ذكائهم أو ثروتهم أو قدراتهم. ويرى راولز أن الناس في الوضع الطبيعي يحتاجون إلى مجتمع يتمتعون فيه بحرياتهم الأساسية وبعض الضمانات الاقتصادية كذلك. ثم رأى أنه لا بد من بناء الدولة الحديثة من هذه البداية عبر عقد اجتماعي بين الأفراد، وقدم بعض المبادئ كأساس لهذا العقد، كالحرية

12 راجع: <http://www.bartleby.com/168/108.html>

والتعاون والمساواة واحترام الذات واحترام الملكية الفردية وغيرها، وذكر أنه حتى تشكل هذه المبادئ أساساً للمجتمعات الحديثة فإنه ينبغي لكل شخص أن يرضى بها إذا كنا سنعيد بناء المجتمع من جديد على أساس عقد عادل⁽¹³⁾. وهناك تعريف قانوني معاصر للدولة المدنية على أنها: "دولة تحفظ العدل وحقوق المواطنين في المجتمع المدني من الاعتداء بحماية القانون لهم"¹⁴.

وهذه المعاني المذكورة للمدنية كلها لها تعلق بما سوف نطرحه من مفهوم للدولة المدنية، إذ نتصورها فعلاً دولة ترعى مواطنيها بالقوانين والسياسات والمؤسسات في حدود العدالة، وتحافظ على حقوق المواطنين ومؤسسات المجتمع المدني وارتباط الخدمة المدنية بالقيم والمصالح العليا للمجتمع، وكل هذا يدخل ضمن مفهوم الدولة المدنية المنشودة.

والخلاصة أننا حين نتحدث في العالم العربي اليوم عن ضرورة "الدولة المدنية" فهذا تطوير مشروع ولا يتنافى مع فلسفة السياسة ولا مع أصل المصطلح لا في لغة العرب، ولا في المنظور الإسلامي المصلحي، ولا مع تطوره في الثقافة والممارسة الغربية التي نقلناها أو نقلت إلينا واستقرت - على علاقتها- في الثقافة والممارسة في ما أطلقنا عليه "الدول الإسلامية".

الخلاف الأيديولوجي حول مفهوم "الدولة المدنية"

ثم ظهر خلاف حاد حول تحديد مفهوم الدولة المدنية في ما انتشر من خطاب سياسي وشعبي عام في سياق "الربيع العربي"، واحتدم النقاش من خلاله حول طبيعة الدولة الوطنية المعاصرة نفسها، وكان ذلك على عدة صور وتعريفات، فقال بعضهم إن الدولة المدنية هي الدولة العلمانية التي تفصل الدين عن الدولة، وقال آخرون أنها هي الدولة الليبرالية التي تركز على حريات وحقوق المواطنين كأفراد، وقال آخرون إنها الدولة التي يحكمها مدنيون أي في مقابل الدولة العسكرية التي يحكمها قادة الجيش، وقال آخرون إنها هي الدولة الوطنية التي يستوي فيها المواطنون أمام القانون، وقال آخرون

(13) A Theory of Justice, John Rawls, 1971, Cambridge.

14 راجع: القاموس القانوني 1856, John Bouvier. A Law Dictionary

<http://legal-dictionary.thefreedictionary.com/Civil+state>

إنها ليست الدولة الدينية الثيوقراطية التي يحكمها رجال الدين، وقال آخرون إن الدولة المدنية هي نفسها "الدولة الإسلامية" في صورتها الصحيحة منذ عهد الرسالة وميثاق المدينة¹⁵.

ورغم عدم وجود تعريف مستقر تاريخياً وفلسفياً، إلا أن المصطلح "الدولة المدنية" يبدو لي كفرصة ممتازة لإحداث نوع من التوافق المجتمعي والأرضية المشتركة بين كل الاتجاهات والإيديولوجيات المتصارعة المذكورة، توافق على شكل الدولة المنشود وعلى قيم يمكن أن نسميها جميعاً "قيم مدنية" تحكم الدولة وعملها وسياساتها، وهذه القيم يأتي لها "الإسلاميون" من منظور مقاصد الشريعة كما سيأتي البيان، ويأتي لها المسيحي واليهودي واللا ديني والوطني والليبرالي والعلماني وغيرهم كل من منطلقه الفلسفي الذي يوصله إلى نفس هذه القيم المجردة باسم العدالة والحرية والمصلحة العامة.

وهذا التوافق الذي قد يراه بعض الإسلاميين تخلياً عن بعض المبادئ هو عندي حل ضروري تحتم وقته للمجتمعات العربية في السياق الحالي خروجاً من حالة الاستقطاب الشديد والتشطي الواسع التي تشهدها إلى حالة فيها مراعاة للنظام العام وسيادة القانون وحرصاً على أرواح الناس والسلام الاجتماعي والأهداف الأساسية والإنسانية المشتركة.

ثم إن هذه الأرضية المشتركة تبدو لي في خصيصتين لدولة "الدولة المدنية" المنشودة، واللتين إذا تحققتا في المجتمع أمكن تحقيق خطوة للأمام في مسار الإصلاح العربي الإسلامي المنشود، أولهما التعددية السياسية بمعنى شامل للسياسة، وثانيهما أولوية الخدمة المدنية.

أما التعددية السياسية المنشودة فتتحقق أولاً بنظام متعدد الأحزاب لتداول السلطة، وذلك حتى نحل الإشكالية المزمدة في عدم وجود آلية سلمية لتداول السلطة، ثم لا بد للتعددية السياسية أن تتوسع لتتحقق تمثيل سياسي وتوازنات في توزيع السلطة المادية والناعمة بين كل القوى والتجمعات المدنية.

وأما خصيصة "الخدمة المدنية" في بناء الدولة المدنية المنشودة فلها ما لها من أهمية من أجل صنع سياسات أولويتها تحقيق مصالح الناس، وهو المقصود بالدولة أصلاً. وقد تختلف الأيديولوجيات بين اليمين واليسار في تحديد الملامح العامة لتلك السياسات، ولكن هذا لا يمنع أن هناك معايير أخلاقية ومبدئية عامة حتى لا تنحرف السياسة بالسياسات.

التفريق بين المبادئ القيمية والإيديولوجيات السياسية

15 راجع الدراسات حول الربيع العربي والمصطلحات السياسية الجديدة في: شبكة السلام والتنمية العالمية: <http://www.internationalpeaceandconflict.org>

ولكننا ينبغي أن نفرق في تعريف "الدولة المدنية" بين المبادئ القيمية التي يتفق عليها الجميع والتي ينبغي أن تدخل في تعريف الدولة نفسها وخصائصها المميزة لها، وبين الأيديولوجيات السياسية المختلفة التي ينبغي أن تكون كلها فاعلة ومساهمة في تيارات "الدولة المدنية" المنشودة ولكن لا يصح أن يحتكر أي منها تعريف الدولة نفسها أو خصائصها الدستورية الوطنية المميزة لها.

أما المبادئ المتفق عليها فأولها أن يحكم المدنيون تلك الدولة لا أن يرتبط نظام الحكم بالمؤسسة العسكرية، وهذا يعني أن تكون المؤسسة العسكرية واحدة من مؤسسات الدولة يجري عليها ما يجري عليهم لا أن تكون فوق الجميع.

وثاني هذه المبادئ ضمان حريات وحقوق المواطنين وتساويهم أمام القانون مهما كان دينهم وجنسهم وفكرهم، وهذا يتطلب دعم مبدأ سيادة القانون واستهدافه لتحقيق العدالة واستقلاله الحقيقي عن السلطات الأخرى في الدولة، واحترام الدستور للقيم التي قام عليها المجتمع وبالتحديد لـ "مبادئ" الشريعة الإسلامية إذا كانت الغالبية من المسلمين، وهذا بالطبع مع كفالة حرية المعتقد لكل أصحاب الأديان من المواطنين.

وأما الأيديولوجيات السياسية التي لا يصح أن تدخل في تعريف الدولة المدنية نفسها ولو دخلت في تعريف فلسفات الحركات والأحزاب السياسية التي تتداول إلى الحكم، فهي "علمانية الدولة" أو "الليبرالية الدولة" أو "إشتراكية الدولة" أو حتى "إسلامية الدولة" - في نظري للدولة الوطنية، فالدولة الوطنية ليست "دولة إسلامية" بالضرورة إلا في المرجعيات الدستورية المبدئية، والحديث هنا هو عن الدولة الوطنية المعاصرة تحديداً كما هي في واقعنا المعاصر تحديداً لا عن دولة "إسلامية" مثالية يمكن أن نتصورها في الخيال لا في الحقيقة، أو نعرفها من التاريخ لا من الواقع.

وعليه، فقد تنادي قوى وأحزاب سياسية تسمى نفسها "علمانية" بفصل الدين عن الدولة بشكل أو بآخر أو حيادية الدولة تجاه الأديان وما إلى ذلك، ولكن هذا لا ينبغي أن يدخل في "تعريف" الدولة أو دستورها، وإنما يبقى اتجاهاً سياسياً قد يسهم في تشكيل القرار السياسي العام لا أن يحتكره باسم "الدولة المدنية".

وأن تنادي قوى وأحزاب سياسية ببعض القيم الليبرالية التي تعطي أولوية لحريات المواطنين كأفراد على كل الاعتبارات الأخرى التي تقيد تلك الحريات وما إلى ذلك، فهذا أيضاً لا ينبغي أن يدخل في "تعريف" الدولة أو دستورها، وإنما أن يبقى اتجاهاً سياسياً قد يسهم في تشكيل القرار السياسي العام لا أن يحتكره باسم "الدولة المدنية".

وأن تنادي قوى وأحزاب سياسية ببعض القيم الإشتراكية بمعنى تحكم الدولة بدرجة أو أخرى في اقتصاديات السوق أو فرض نظام تكافل اجتماعي معين وما إلى ذلك، فهذا أيضاً لا ينبغي أن يدخل في "تعريف" الدولة أو دستورها، وإنما أن يبقى اتجاه سياسي قد يسهم في تشكيل القرار السياسي العام لا أن يحتكره باسم "الدولة المدنية".

وأن تنادي قوى وأحزاب سياسية بتطبيق كل الأحكام الشرعية الإسلامية التي تؤثر على حياة كل المواطنين مسلمين وغير مسلمين سواء قبل المواطنين تلك الأحكام أم لم يقبلوها، فهذا أيضاً لا ينبغي أن يدخل في "تعريف" الدولة أو دستورها، وإنما يبقى اتجاه سياسي قد يسهم في تشكيل القرار السياسي العام لا أن يحتكره باسم "الدولة المدنية".

وإذا رفض البعض هذا الكلام وأصروا على أن الدول الوطنية المعاصرة دولاً إسلامية بكل المعاني الشرعية والتاريخية، فليقم من يريد بثورة على أسس إسلامية حتى تقوم دول إسلامية لها دستور مختلف لطبيعة الدولة ولعلاقة المواطن بها، ولكن الثورات التي "كانت" وأنتجت المرحلة الحالية، لم تستهدف تلك الدولة الإسلامية بالمعنى التاريخي ولم يدعي أحد ممن قام بهذه الثورة من الإسلاميين فضلاً عن غيرهم أنه يستهدف تغيير نظام الدولة إلى دولة إسلامية بهذه الطريقة، وإلا فإن هذه مسألة أخرى لم يكن لتتفق عليها الشعوب ولا تقف وراءها على أي حال.

وهنا يأتي سؤال حول علاقة "الديني" و"المدني" في ما نتصور من "دولة مدنية"، والإجابة على هذا السؤال تحتاج إلى بعض التركيب والتفصيل، مما نقدمه فيما يلي.

العلاقة المركبة بين الديني والمدني

بداية، لا نرى "تعارضاً" بين مفهوم "المدني" ومفهوم "الديني الإسلامي"، إذا تخيلنا مساحات الديني والمدني في دوائر مفهومية متقاطعة وليست دوائر منطقية منفصلة، ثم قسمت التقاطع بينهم إلى مساحات، كما في الشكل الموضح. وهذا التصور هو تطبيق لنظرية تعدد الأبعاد والرتب في المنظومات الاجتماعية والسياسية، ومبدأ المساحة الرمادية الطبيعية بين الأبيض والأسود في تحليل المفاهيم في نظرية التصورات الذهنية. هنا يكون مفهوم المدني منقسماً إلى قسمين: "مدني بحت"، و"مدني ديني". هذا بالإضافة إلى قسم "ديني بحت"، على هذا النحو التالي (كما يظهر في الشكل):



تفصيل (3): مساحة الديني المدني

علاقة الديني والمدني بين التقاطع والتمايز

(1) الديني البحت: وهو بمعنى التعبديات التي تخص أهل الدين مما لا يصح أن يكون له علاقة ببناء الدولة ولا قوانينها، وهذا مثل مسائل العقيدة وقضايا الحلال والحرام مما لا يتعلق بالنظام العام. وهذه المساحة ليست إسلامية فقط وإنما مسيحية ويهودية وغيرها، وأهل كل دين فيها يختصون بدينهم ومعتقدهم، ما لم ينقض النظام العام المتفق عليه من الجميع. وهذه هي مساحة ممارسة الشعائر دون تدخل من الدولة، وهي المساحة التي إذا ابتلعتها الدولة فهي تعتدي على حريات المواطنين وتتحول من دولة "مدنية" إلى دولة "دينية شمولية"، ولا يصح من الدولة أن تتدخل في الحريات الدينية بهذا المعنى، لا باسم الدفاع عن الدين ولا باسم الدفاع عن العلمانية!

(2) المدني البحت: وهو هنا بمعنى ما يخص الدولة ومؤسساتها من تدابير سياسية وسياساتية مما للإسلام تداخل مباشر معه عن طريق القيم والمعاني وليس عن طريق الأحكام الشرعية التي يختص بها الإسلام كدين، وذلك مثل شكل الدولة وتقسيم السلطات المختلفة والقوانين المنظمة للعلاقات بين الأفراد والهيئات والتجمعات مما ليس له ذكر مباشر وتفصيلي في نصوص الشريعة، ونذكر في القسم التالي كيف يدخل هذا القسم ضمن "شؤون الدنيا" أو "التصرف بالسياسة" الذي ناقشناه في سياق الحديث عن سنة الرسول صلى الله عليه وسلم، وهذه مساحة "مدنية" خالصة إن صح التعبير.

(3) ديني-مدني: وهناك دائرة (وهي المساحة البينية في الوسط في الشكل الموضح)، وفيها يختلط الديني بالمدني، أي أن للدين فيها أحكام تفصيلية خاصة تتعلق بالدولة أو مؤسسة من مؤسساتها أو علاقات المواطنين الخاصة بشكل مفصل، وهذه الأحكام الدينية الأصل فيها أن تتحول إلى قوانين أو سياسات عامة تلزم الجميع. وهنا تأتي إشكالية الديني والمدني، لأن تحويل الأحكام الشرعية (الإسلامية في هذه الحالة) إلى قوانين تلزم المواطن المسلم وغير المسلم على حد سواء هي مسألة تحتاج إلى تفصيل.

ولكننا إذا قسمنا هذه المساحة (الديني-المدني) إلى ثلاثة أقسام متميزة يمكن أن تشكل إطاراً مشتركاً واسع القبول وحتى نستطيع أن نتجنب صراعاً وانقساماً مجتمعياً وخيم العواقب في "الدولة المدنية":

أ: الديني-المدني الذي يمكن لكل أهل دين التحاكم فيه إلى دينهم:

في الأحوال الشخصية مثلاً، الغالبية الساحقة من الشعوب العربية -مسلمين ومسيحيين وغيرهم، سنة وشيعة وغيرهم، إسلاميين وليبراليين وغيرهم- لا يقبلون بفكرة "الزواج المدني" بمعنى الزواج بين أي شخصين يتوافقا عليه دون الرجوع إلى أحكام الدين (الإسلامي كان أو المسيحي) في جواز ذلك الزواج شرعاً عندهم وشروطه وموانعه المختلفة كما هو في اجتهادات الهيئات الدينية المعنية. لذلك، فلا بد لدائرة الأحوال الشخصية وما يتعلق بالأسرة من هيئات وقوانين ومؤسسات - ويلحق بها مسائل الميراث والنفقات والنسب، إلى آخره- لا بد أن تكون الكلمة العليا فيها للفقهاء القانونيين أصحاب العلم بالشرعية والمذهب في كل دين، والذين يمثلون (طبعاً في إطار اجتهادات مناسبة ومعاصرة) الرأي الديني المقبول سواء في الإسلام أو المسيحية بالمرجعية المعروفة. هذه المساحة لا بد أن يكون القانون ومؤسسات الدولة معززة لخصوصية كل دين وكل طائفة وكل مذهب.

ب: الديني-المدني الذي يسري على الجميع بناء على توافق مجتمعي:

وهذه مساحة من الأحكام الدينية (الإسلامية في هذا السياق)، والتي يتفق عليها الجميع أنها أفضل ما يمكن للصالح العام ولو كان مصدرها الشريعة الإسلامية تحديداً. من ذلك مثلاً في أغلب البلدان العربية قانون القصاص من القاتل العائد مع سبق الإصرار والترصد، الذي هو "حد القتل

العمد" في الشريعة الإسلامية. ورغم أنه حكم شرعي إسلامي إلا أنه قد حدث توافق مجتمعي عليه فأصبح هو القانون المعمول به على المسلم وغير المسلم، ولا يعارض الدستور ولا النظام العام. ومن ذلك العقوبات التي يفرضها القانون على الأفعال الفاضحة أو السكر في الطريق العام، أو الجهر بالإفطار في رمضان مثلاً، أو غير ذلك من أحكام الشريعة ولكنها مما اتفق عليه الجميع دون غضاضة في أغلب البلدان العربية والإسلامية.

وهناك أيضاً القوانين التي تنظم دور العبادة والتي تتبع نفس القواعد ولو كان فيها اختلاف بين المسلمين وغيرهم في بعض البلاد نظراً لاختلاف نسب السكان وتوزيعهم الديمغرافي بشكل يقتضي مراعاة الفروق، والإجازات الرسمية في الأعياد الإسلامية والتي تكون إجازات للجميع، وكذلك هيئات المساجد والأوقاف الإسلامية وبعثات الحج الرسمية التي تدعمها الدولة من مال الشعب كله، ونحو ذلك. وهذه المساحة كلها لا بد للرجوع فيها إلى "المشرع" الذي يمثل الشعب وأن تراعي الحساسيات المختلفة سواء حساسية المسلمين - وهم أغلبية - أو مشاعر الأقليات ولها حق أن تُراعَى وعليها واجب أن تُراعَى.

هذا فضلاً عن المادة الدستورية العامة والمهمة التي تجعل من الشريعة "مصدراً" أو "المصدر" للتشريع، وهي مادة هامة توافق عليها المجتمع في كثير من البلاد دون إخلال بخصوصيات غير المسلمين.

ج: الديني-المدني الذي لا يتوافق عليه المجتمع:

وهذه هي المساحة الشائكة في الطرح الإسلامي، والتي ينبغي أن تكون لها حساسية خاصة عند الإسلاميين، نظراً لأن مصدر القوانين أو المؤسسات هنا هو الشريعة في هذه الحالة، ولكن التوافق المجتمعي عليها لم يحدث ولم يتم بدرجة مقبولة تسمح بأن يتحول الديني الإسلامي إلى قانون مطبق أو مؤسسة معينة من مؤسسات الدولة، وذلك مثل من ينادي بأن تقوم الدولة الوطنية على جمع جزية أو ضريبة من غير المسلمين، أو عدم السماح لغير المسلم بالاشتراك في الخدمة العسكرية أو الترشح لرئاسة الجمهورية أو تولي القضاء، أو أن تفرض الدولة بعض شعائر الإسلام ومظاهره الدينية الخاصة على الجميع باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو تطبق الحدود الشرعية على الجرائم المحددة لها، أو أن يلغى الربا من المعاملات البنكية، إلى آخره.

وهذه المساحة لا بد للطرح الإسلامي الآن أن لا يدخلها في الطرح السياسي أصلاً، وأن يخرجها من مساحات مؤسسات الدولة والتقنين وتشريع العقوبات إلى مساحات العمل المدني والتربية

والثقافة. فالآداب الإسلامية العامة مثلاً يمكن أن تتحقق في المجتمع عن طريق المؤسسات الإسلامية التربوية والثقافية وعن طريق التوعية والإعلام والمساجد، ولا يلزم بالضرورة أن تتحول هذه الآداب إلى قوانين تعاقب المخالفين، وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم تعلمنا أن الأصل في هذه المسائل هو سلوك الفرد وليس سلطة الدولة.

ثم إن دائرة المدني التي درسناها هنا بأقسامها الأربعة ("1"، "ا"، "ب"، "ج")، أي سواء منها من تعلق بالإسلام كقيم ومبادئ مشتركة وما تعلق به كأحكام تفصيلية، لا بد بدورها حتى يتحقق فيها المعنى المدني أن يتحقق فيها المعنى التعددي بمعناه الشامل لا بالمعنى الحزبي فقط. ودائرة المدني بأقسامها الأربعة ("1"، "ا"، "ب"، "ج") أيضاً لا بد بدورها أن تنقسم في الوعي التنفيذي والشعبي إلى قسمين لا بد للدولة "المدنية" أن تفصل بينهما ما استطاعت: السياسي والسياساتي، ولا يتسع المجال في هذا البحث لتفصيل هذه الأقسام.

الفارق بين الشريعة والقانون معتبر في الشريعة

وإذا سأل سائل: كيف سمحتم بالمساحة "الخاصة" رقم (1) والمساحة المختلف عليها (ج) أن تخالف الشريعة، فالجواب هو أن هناك فارقاً في الشريعة بين الذنب أي الإثم أو المعصية التي يرتكبها الإنسان مخالفاً لأوامر الله سبحانه وتعالى ونواهيه وما علمنا إياه رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، وبين الجريمة التي قد تكون ذنباً، ولكن الفرق بينها وبين الذنب أن الجريمة لها عقوبة مدنية.

ولأن قواعد التشريعات المعاصرة في كل مكان قد استقرت على أنه "لا جريمة إلا بنص قانوني"، فإن العقوبة المدنية في هذا العصر معناها وجود قانون يجرم الفعل في حد ذاته ويحدد عقوبة عليه سواء من الهيئات التنفيذية مباشرة أو بعد حكم قضائي بشروط معينة. وإذا كنا نتحدث عن استثمار مبادئ الشريعة في بناء الإنسان فلا بد أن نضيّق لا أن نتوسع في تحويل الذنوب إلى جرائم، وأن نفرق فرقاً واضحاً بين الذنوب بين العباد وربهم تعالى، وبين الجرائم التي تقع تحت طائلة القانون. ذلك أن بعض الناس يدعون اليوم أن التطبيق الكامل للشريعة يعني أن تتحوّل كل الذنوب إلى جرائم، وهذا مستحيل. إذا أردنا أن نعاقب

الناس على المساحة رقم (1)، أي على ترك الصلاة، والإفطار في رمضان، وعلى الملبس الغير لائق من وجهة نظر إسلامية معينة (وفيما دون العورات المغلظة فإن الآراء تختلف كثيراً في هذه المسألة)، وعلى النظر إلى الحرام، وعلى ما دون القذف في العرض من سباب غير لائق أو قلة أدب مع الناس ... إذا أردنا أن نطبق ذلك فلن تطيقه الدولة. وهذا لعدة أسباب:

أولاً: تحويل الذنوب إلى جرائم يعاقب عليها القانون خلاف الطريقة الصحيحة والمنهج النبوي الذي علمنا إياه صلى الله عليه وسلم في هذا الشأن، ألا وهو منهج التربية والتغيير. النبي (صلى الله عليه وسلم) كان يحاسب الصحابة أحياناً على بعض الذنوب من باب التأديب والتربية وهو ما أطلق عليه في الفقه التعزير، ولكنها كانت حالات فردية، وتبقى الحالة العامة أن النبي صلى الله عليه وسلم ربّى أصحابه كمجتمع، وغير المجتمع بالطريق التدريجي وبطريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن يكون كل راع مسؤول عن راعيته. ((كلكم راع وكلكم مسؤول عن راعيته. الإمام راع ومسؤول عن راعيته. والرجل راع في أهله وهو مسؤول عن راعيته. والمرأة راعية في بيت زوجها ومسؤولة عن راعيتها والخادم راع في مال سيده ومسؤول عن راعيته)) 16، وكل من هو راع في مكان يكون مسؤولاً عن التربية والتركيب، وهذا هو الأصل.

ثانياً: يقتضي تحويل الذنوب إلى جرائم قوة حكومية أو شرطة تنفيذية تتابع ذلك وتنفذه، وهذا يقتضي حجماً كبيراً جداً للحكومة في البلاد ذات الملايين الكثيرة كمصر ويقتضي حجماً كبيراً للمباحث الجنائية، ويقتضي كذلك مجهوداً مضاعفاً حتى يستطيع الجهاز الحكومي أن يحقق العدل وأن يتابع كل هذه الذنوب التي حولت إلى جرائم وأن يحاسب عليها، وهذا مستحيل أيضاً نظراً لأن الوضع الحالي نفسه فيه صعوبات بالغة وتحديات أمام المباحث الجنائية التي تتابع الجريمة على نطاقها الحالي التي هي عليه، فما بالك لو اتسع نطاق الجريمة لكي يستوعب الذنوب والآثام على اختلاف أنواعها وإشكالها؟!!

¹⁶ البخاري (853)، من حديث ابن عمر.

ثالثاً: تحويل الذنوب الشرعية إلى جرائم ينتج إشكاليات عملية حقيقية، وهي تتعلق بالتطبيق، مثلاً: إشكالية تعريف المسلم من غير المسلم! المسلم شريعته تقتضي أن يصلي الصلاة في وقتها ولكن غير المسلم لا تقتضي شريعته شيئاً من ذلك، وبالتالي فكيف يمكن أن نطبق هذا القانون دون أن نتعسف مع غير المسلم؟ (كما يحدث في بعض البلاد التي تفعل ذلك ويسبب ذلك إلى صورة الإسلام أيما إساءة) هل يجب أن يحمل الناس في مصر بطاقات وهويات دينية وأن يُظهر الإنسان دائماً هويته الدينية على بطاقة حتى يحاسب أو لا يحاسب على ترك الصلاة؟ هذا مستحيل وغير ممكن وغير واقعي في هذا الزمان خاصة في البلاد ذات الملايين من المواطنين.

صحيح أن هناك في الشريعة أصل لما سمي بالتعزير وهو العقوبة التي يفرضها "الحاكم" (أو في هذا العصر: تفرضها "الأمة") على ذنب ما، ولكن التعزير الشرعي لا ينبغي أن يطبق إلا بشروط ثلاث:

1- لا بد أن يكون الذنب مما يقدر أنه يعرض المصلحة العامة للأمة للخطر، وأن يحدث التوافق المجتمعي المطلوب على هذا التقدير، وإلا فسوف يحدث عدم التوافق في المجتمع على القانون وتحدث القلائل. مثلاً الفعل الفاضح في الطريق العام أي أن يكشف الإنسان عن عورة مغلظة لا يختلف المسلم وغير المسلم على تنافيتها مع الأدب والتقاليد العربية وعلى ضرر هذا الفعل في الطريق العام، هنا يمكن للقانون أن يعاقب على ذلك كما يعاقب على الإهمال في العمل أو الفساد الإداري باستغلال النفوذ أو التربح، هذه ذنوب وآثام نهى عنها الله سبحانه وتعالى وينبغي أن يعاقب عليها القانون أيضاً لأنها تضر بالمصلحة العامة للمجتمع.

أما دون ذلك من الذنوب بين العبد وربّه فلا بد في تغييرها من مناهج تعليمية وتربوية وثقافية، أي لا بد من إصلاح التعليم والإعلام وهذا هو الحل وليس الحل هنا أمنياً ولا قانونياً. هذه طريقة النظم المستبدّة ولا يصح أن تستمر. أحياناً يتصور البعض أن التقنين هو الحل لكل شيء رغم أن التقنين والتجريم والعقوبة هو آخر الدواء.

2- لا يمكن أن يكون التعزير أكبر من الحد، وهو الشرط المعروف في الفقه الإسلامي إلا من بعض الآراء الشاذة، ولكن الذي يحدث في بعض الدول التي تنتسب إلى الإسلام وتدعي تطبيق الشريعة في محاكمها - نجد أن الناس تجلد آلاف الجلدات من أجل ذنب هو أصغر من الذنب الذي حدّه ثمانين أو مائة جلدة! فإذا زنا الرجل وراه أربعة شهود وانتفت الشبهات وانطبقت الشروط فالحد هو مائة جلدة، ولكنه إن ضبط في جريمة سمّوها - للعجب - "شبهة زنا" جُلد ألف جلدة! ما هذا؟ كيف تجلد ظهور الناس بالشبهة والرسول صلى الله عليه وسلم قد قال: ((ادروا الحدود بالشبهات))؟ وإذا درأنا الحدود بالشبهات فما بالناس بالتعزير؟ أهذا ما نريده في مصر؟ هذا والله من الخلل في تطبيق شرع الله سبحانه وتعالى ومن اتباع أهواء بعض الساسة.

3- أن يكون الذي يقرر التعزير أو العقوبة هي الأمة وليس "الحاكم" بالمعنى التنفيذي، والفقه في هذه المسألة ينبغي أن يتغير في عصرنا من سلطة الحاكم إلى سلطة الأمة، ولا ينبغي لكائن من كان في هذا العصر أن يكون له سلطان أن يجلد ظهور الناس ويأخذ أموالهم دون أن يمر قانون على المشرع المنتخب أو السلطة التشريعية أياً كانت - حتى تشرع هذه العقوبة وتجعلها قانوناً وتعلم الناس بها. عند ذلك يمكن للعقوبة أن تنفذ. وينبغي للحاكم أن يقتصر دوره على وضع السياسات وعلى تنفيذها، ولا ينبغي له أن يعزّر أحداً من عديّاته. لقد ذاقَت الشعوب الإسلامية الأمر أن من الحكام المستبدّين باسم الشريعة والشريعة من هذا براء.

مسألة تطبيق الحدود في الدولة المدنية

الشرع في مسألة الحدود قطعي ومعروف، والاختلافات والاجتهادات في بعض التفاصيل معروفة، ولكنّ تحويل أحكام شرعية كأحكام الحدود إلى قوانين يعمل بها في دول وطنية متعددة الأديان هي مسألة أخرى، ويتوقف على الآليات الدستورية والتشريعية التي تسمح

بولاية هذا القانون، وتتوقف -وهو الأهم- على توافق مجتمعي ساحق على ذلك، وهو ما لا يفترضه أحد في هذه المسألة اليوم.

والحد في اللغة هو الفاصل بين شيئين وهو أقصى المدى، يقال حد المدينة أو سور المدينة أي: أقصاها، وكذلك هي الحدود الشرعية، فهي أقصى المدى في العقوبات الجنائية الإسلامية وليست هي كل ما هو متاح لها، أي أنها -بالتعبير المعاصر- عقوبات استثنائية في حالات طارئة خاصة وليست جرائم عادية.

والحد في الشريعة لا بد أن يكون منصوباً عليه بنصوص صريحة قطعية، ولا بد أن يكون مقدراً أي أن تكون العقوبة مقدرة وواضحة في أرقام وأشكال واضحة، وإلا فإن العقوبة تصبح تعزيراً -كما ذكر من قبل- فمثلاً قضية الخمر أو عقوبة شرب الخمر في الإسلام هو تعزير وليست حداً كما يقول البعض، وذلك لأن العقوبة المنصوصة على الخمر ليس قطعية وليست مقدرة، والنبى (صلى الله عليه وسلم) طبق عقوبات مختلفة على شرب الخمر -أو بتعبير أدق على السكر في العن-، وهي بالتالي شرعاً متروكة للمشرع والمجتهد المعاصر.

والحدود في الشريعة هي على جرائم محددة معروفة، وهي كالتالي:

1 - السرقة: قال الله تعالى: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ) 17.

2- الزنا: قال تعالى: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدَ عِدَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ) 18، وقال أيضاً: (وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَأَسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةٌ مِّنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ

17 المائدة 38

18 النور 2

أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا) 19، وهذا عن الزنا، وقال كذلك: (وَأَلَّا تَدَّانَ
يَأْتِيَانِيهَا مِنْكُمْ فَأَذُوهُمَا فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ
كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا) 20.

3- الحراية: أي الإفساد في الأرض وقطع الطريق: (إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ
اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ
تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ
خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ) 21.

4- القتل والجروح: وهو على أنواع: القتل العمد والقتل شبه العمد والقتل الخطأ والجروح
العمد والجروح الخطأ، وهناك أنواع وأشكال مختلفة ومعروفة في الشريعة. من ذلك مثلا
القصاص في القتل بمعنى النفس بالنفس، قال تعالى: (وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ
النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ
وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ
وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) 22، وقال تعالى:
(وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) 23.

19 النساء 15

20 النساء 16

21 المائدة 33

22 المائدة 45

23 البقرة 179

5- القذف: وهو التشهير عن طريق الرمي بالزنا، قال تعالى: (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً) 24.

وهناك ما يسمى "حد الردة"، وهو القتل عقوبة على من يغير دينه من الإسلام إلى غيره، وقد ألحقها كثير من العلماء بالحدود وهي ليست كذلك! 25 ويأتي لاحقاً مزيد من الحديث عن ذلك الموضوع.

هناك سؤالان مهمان هنا:

1- هل نطبق الحدود في دولة "مدنية"؟

2- إذا كان بعض الإسلاميين ينادون بتطبيق الحدود اليوم، فما هي الدراسات والاجتهادات اللازمة قبل التطبيق في هذا العصر؟

الإجابة على السؤال الأول: هل نطبق الحدود في دولة مدنية؟ هي: نعم ولكن بشروط هذه الدولة المدنية نفسها لا افتئاتاً عليها. وهذا يعني أنها تمر كغيرها من العقوبات على القنوات المشروعة ثم لا بد أن يتفق عليها الناس على أوسع نطاق وليس فقط على نطاق الهيئة التشريعية، نظراً لبعدها الشقة بين المجتمعات المعاصرة والحدود الشرعية.

ولكن هناك إشكالية دستورية حقيقية تحول دون تطبيق الحدود في عصرنا، ألا وهي أن الشرط الأول التي تشترطه الدول الحديثة في دساتيرها أن تسوي العقوبات المقننة بين المواطنين! وهذا يطرح إشكالية حقيقية إن اقترح مقترح أن يعاقب غير المسلمين على ذنوب ليست ذنوباً في شريعتهم. وإذا اقترح مقترح آخر أن يطبق الحد على المسلمين فقط فهذه أيضاً فيه إشكالية مركبة؛ لأن هذا أولاً عند الكثيرين سوف يتنافى مع التسوية

24 النور 4

25 راجع كتابان مهمان لأستاذين لي صدرا مؤخراً في هذا الموضوع: يوسف القرضاوي، جريمة الردة وعقوبة المرتد، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 2005م، وطه جابر العلواني، لا إكراه في الدين: دراسة في إشكالية الردة والمرتدين، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2003م.

القضائية والقانونية بين المواطنين، وهذا أيضاً في الواقع المعاصر مظنة فتنة بين المسلمين في دينهم لأنه يفتح باباً يترد المسلم عن دينه إذا رأى أنه سيعفى من الحد إن كان غير مسلم. وهذا لا يغير من الشريعة الإسلامية في شيء، ولكن هناك فارق كما ذكرنا بين الشريعة والقانون أي بين ما هو شرع لله سبحانه وتعالى لا يختلف عليه أحد، وبين ما يمكن أن نحوله من هذا الشرع إلى لقوانين تطبق في الواقع كما هو.

أما جواب السؤال الثاني: فإنه لا بد قبل التفكير أصلاً في تطبيق الحدود في عصرنا من دراسة للاجتهادات الجديدة في التطبيق، والاجتهاد في الشرع على أي حال فرض من الفروض لا يصح التخلف عنه في أي عصر.

أول هذه الاجتهادات القديمة الحديثة هو سقوط الحد بتوبة الجاني، وهو الذي يحقق المقصود من الحد أصلاً. فهناك شقان أو حقان في كل جريمة من هذه الجرائم أولهما حق البشر، وفي هذه الحق لا بد أن تعود الحقوق لأصحابها فالسرقة مثلاً لا بد فيها أن تعود الأشياء المسروقة إلى أصحابها، والحق الثاني وهو حق الله سبحانه وتعالى أي الذنب بين العبد وربّه.

يقول تعالى عن المحاربين: (إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ. إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا) 26، فلم يختلف عالم على أن حد الحرابة يسقط بالتوبة كما تنص الآية، ولكن اختلف العلماء في التالي: هل تقاس هذه التوبة في حد الحرابة على التوبة في غيرها من الحدود؟ 27 وإذا كان الله عز وجل يقبل توبة التائب في حد الحرابة وهو يتعلق بأعظم الجرائم، فهل نقبل توبة التائب في حدود

26 المائدة 33

27 راجع عرض لآراء المذاهب المختلفة في: عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالتشريع الوضعي، مؤسسة الرسالة، القاهرة، ط10، 1989 م - فصل مسقطات الحد.

أخرى؟ والإجابة المناسبة لهذا العصر والاجتهاد الأولى بالمقصود من مسألة الحدود وهو الردع للمجرم، هي: نعم! وهذه التوبة إذا ثبتت وأيدتها القرائن فلا بد أن نقبلها - كقاعدة عامة طبعاً - وهذا بعد عودة الحقوق لأصحابها على أي حال.

ورأي الدكتور توفيق الشاوي رأي مؤيد لهذا الاتجاه، فكتب يقول: 28

من الواضح أن التشجيع على التوبة من أهم ما عنيت به السنة النبوية، حتى إنها وصلت إلى تقديم النصح للمتهم المعترف بالعدول عن اعترافه والتراجع عنه ليكون ذلك دليلاً على توبته. وهذا التوسع في التوبة يتجاهله كثيرون ... ذلك أنجع في مكافحة الجريمة وإصلاح الجاني والمجتمع من فرض العقوبة المقررة. إن إعلان المتهم التوبة وجديته فيها يعد من الشبهات التي يجب على القاضي أن يجعلها سبباً لمنع توقيع العقوبة القصوى حداً أو قصاصاً ... التوبة لا تعفي من أداء الحقوق المدنية ... فترة الاختبار (probation) يجب عدها من وسائل تشجيع المتهمين على التوبة، ولذلك فهي تتفق تماماً مع مقاصد شريعتنا وأصولها ...

ولأستاذنا الدكتور محمد سليم العوا رأي مؤيد لما قيل أيضاً، فقد كتب يقول: 29

حجج القائلين بسقوط الحدود بالتوبة - أو إعفاء التائب من العقوبة - أرجح من حجج القائلين بالرأي الآخر ... ولا يعترض على هذا الرأي بأنه يفتح الباب لعدم العقاب على الجرائم بادعاء كل جان توبته مما اقترفت يدها، لأننا حين نقول باعتبار التوبة عذراً معفياً من العقاب لا نقول بمنع القاضي من وزن هذه التوبة بميزان الواقع، ولا نحول بينه وبين تقديرها - من حيث الصحة أو الادعاء ...

والاجتهاد الثاني المهم هو الاجتهاد المعاصر في تنزيل قاعدة "درء الحدود بالشبهات" في الواقع المعاصر. فإننا لا نستطيع أن نقترح تطبيق حد السرقة مثلاً والمجتمع مليء بالشبهات

28 راجع رأي الدكتور توفيق الشاوي في: توفيق الشاوي، الموسوعة العصرية في الفقه الجنائي الإسلامي لعبد القادر عودة، القاهرة، الشروق ط1، 2001 م - فصل الشروع والاشتراك والتوبة.

29 راجع رأي الدكتور العوا في: محمد سليم العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، دار نهضة مصر،

"الشرعية" التي تحول دون هذا التطبيق أن يكون عادلاً وأن يكون إسلامياً. فمصر بلد تفتش فيه الجوع والفقر والحاجة والجهل، وليس من الإسلام في شيء أن نحدّ الناس في هذه الظروف، وهذه شبهة عامة تحتم علينا أن نعلّق هذا الحدّ مثلاً إلى حين، ولو وافق الناس على تطبيقه.30

وقبل المناداة بإقامة حد السرقة لابد -شرعاً- من تحسين مستوى المعيشة بشكل عام والحد من مشاكل الفقر والجوع والحاجة الشديدة، وإن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد "علّق حدّ السرقة عام المجاعة"،31 ولا بد كذلك قبل المناداة بتطبيق حد الزنا لابد - شرعاً- أن نعلّم الناس ونفهمهم، فعمر بن الخطاب رضي الله عنه أيضاً قد "رد الحدّ عن الأعجمية التي لا تفقه"32، فينبغي أن نراعي وأن لا ننادي بهذا الحد قبل أن نوفر العلم للناس بما يحل وما يحرم وقبل أن نوفر الظروف التي بها يتزوج الشباب ويتحصنون. هناك أمران أخيران في قضية الاجتهاد المعاصر في الحدود يتعلقان بقضية الرجم وقضية الردة.

أما عقوبة الرجم، فإن أغلب العلماء على مشروعية الرجم للزاني المحصن أي المتزوج، ولكن هناك رأي مفاده أن الرجم هو من شريعة اليهود التي نسخها الإسلام وليس من شريعة الإسلام، وهناك رأي آخر يراه تعزيراً يعود للحاكم وليس هو الأصل. وهما رأيان اجتهاديان جديران بالاعتبار ذكرهما الشيخ يوسف القرضاوي وغيره. كتب القرضاوي يقول (وأنقله هنا للفائدة):33

30 راجع رأي الدكتور طارق رمضان في: Ramadan, Tariq, "Stop in the Name of Humanity." *Globe and Mail (London)* Wednesday, March 30, 2005.

31 راجع: محمد البلتاجي، منهج عمر بن الخطاب في التشريع: دراسة مستوعبة لفقهِ عمر وتنظيماته. القاهرة: دار السلام، الطبعة الأولى، 2002 م، ص 190.

32 نفس المصدر السابق.

33 راجع مذكرات الشيخ القرضاوي: ابن القرية والكتّاب، في www.qaradawi.net.

في هذه الندوة (في ليبيا عام 1972م) فجر الشيخ أبو زهرة قنبلة فقهية، هيجت عليه أعضاء المؤتمر، حينما فاجأهم برأيه الجديد. وقصة ذلك: أن الشيخ رحمه الله وقف في المؤتمر، وقال: إني كتبت رأياً فقهياً في نفسي من عشرين سنة، وكنت قد بحث به للدكتور عبد العزيز عامر، واستشهد به قائلاً: أليس كذلك يا دكتور عبد العزيز؟ قال: بلى. وأن لي أن أبوح بما كتتمته، قبل أن ألقى الله تعالى، ويسألني: لماذا كتتمت ما لديك من علم، ولم تبينه للناس؟ هذا الرأي يتعلق بقضية "الرجم" للمحصن في حد الزنى، فرأى أن الرجم كان شريعة يهودية، أقرها الرسول في أول الأمر، ثم نسخت بحد الجلد في سورة النور. قال الشيخ: ولي على ذلك أدلة ثلاثة: الأول: أن الله تعالى قال: "فإذا أُحصنَّ فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب" [النساء: 25]، والرجم عقوبة لا تتنصف، فثبت أن العذاب في الآية هو المذكور في سورة النور: "وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين" [النور: 2]. والثاني: ما رواه البخاري في جامعه الصحيح عن عبد الله بن أوفى أنه سئل عن الرجم: هل كان بعد سورة النور أم قبلها؟ فقال: لا أدري. فمن المحتمل جداً أن تكون عقوبة الرجم قبل نزول آية النور التي نسختها. الثالث: أن الحديث الذي اعتمدوا عليه، وقالوا: إنه كان قرآناً ثم نسخت تلاوته وبقي حكمه أمر لا يقره العقل، لماذا تنسخ التلاوة والحكم باق؟ وما قيل: إنه كان في صحيفته فجاءت الداجن وأكلتها لا يقبله منطوق. وما إن انتهى الشيخ من كلامه حتى ثار عليه أغلب الحضور، وقام من قام منهم، ورد عليه بما هو مذكور في كتب الفقه حول هذه الأدلة. ولكن الشيخ ثبت على رأيه. وقد لقيته بعد انفضاض الجلسة، وقلت له: يا مولانا، عندي رأي قريب من رأيك، ولكنه أدنى إلى القبول منه. قال: وما هو؟ قلت: جاء في الحديث الصحيح: "البكر بالبكر: جلد مائة وتعريب عام، والثيب بالثيب: جلد مائة، ورجم بالحجارة". قال: وماذا تأخذ من هذا الحديث؟ قلت: تعلم فضيلتك أن الحنفية قالوا في الشطر الأول من الحديث: الحد هو الجلد، أما التعريب

أو النفي، فهو سياسة وتعزير، موكول إلى رأي الإمام، ولكنه ليس لازماً في كل حال ... ولكن الشيخ لم يوافق على رأيي هذا، وقال لي: يا يوسف، هل معقول أن محمد بن عبد الله الرحمة المهتدة يرمي الناس بالحجارة حتى الموت؟ هذه شريعة يهودية ... وقلت في نفسي: كم من آراء واجتهادات جديدة وجريئة تبقى حبيسة في صدور أصحابها، حتى تموت معهم، ولم يسمع بها أحد، ولم ينقلها أحد عنهم!

وللباحث الشيخ عصام تليمة بحث واف في هذه القضية، ذكر فيه:

هناك من قال بأن الرجم تعزير مفوض إلى الحاكم حيث ما يرى من المصلحة، فمنهم من قال ذلك مفصلاً قوله وأدلته، وشارحا وجهة نظره، ذاكرا ما استدلل به من أدلة، ومن هؤلاء: عبد الوهاب خلاف، ومحمد أبو زهرة، ومحمد البناء، ومصطفى الزرقا، ويوسف القرضاوي، ومحمد سعاد جلال. ومنهم من قال بنفس رأيهم، لكنه نقل عنه نقلاً، دون نقل لأدلته، إما لأنه قال رأيه شفها، وأسر به إلى أحد تلامذته، أو في جلسة لم تدون وقائع النقاش فيها، ومن هؤلاء: الشيخ محمود شلتوت، والشيخ علي الخفيف، والشيخ علي حسب الله. 34

والأمر الثاني هنا هو قضية الردة وهي عقوبة في الحقيقة أسوأ استغلالها لتصفية حسابات سياسية قديماً وحديثاً، ولا بد فيها أن نفرق بين المرتد في نفسه فقط الذي يرى أن يغير دينه وهو ذنب كبير له عقوبة من الله تعالى في الآخرة ولكنه يدخل تحت عموم قوله تعالى: "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ" 35، وبين الذي يجمع مع ذلك جرائم أخرى كازدراء الأديان أو الحرب على الإسلام أو التشهير بالمسلمين، وعندها لا بد أن يحاسب هذا الإنسان لأنه يجمع مع رده جرائم أخرى وليس الردة كجريمة مدنية في حد ذاتها، وهذا أيضاً اجتهاد معاصر مهم من أفضل ما كتب فيه في رأيي كتاب الشيخ طه جابر العلواني، إذ كتب يقول:

34 نسخة إلكترونية من الباحث. راجع: www.leadersta.com

35 البقرة 256، ونفي النفي معنى أقوى من الإثبات، أي أن تعبير نفي الإكراه في الدين أقوى من تعبير الحرية

تناولت فيه الأحاديث والآثار والسنن القولية ذات العلاقة بالموضوع، وقد حاولت دراستها ومناقشتها لبيان أن عدم وجود حد شرعي للردة لم يرد ما يعارضه من السنة القولية -أيضاً- إضافة إلى ما كنا قد أثبتناه من عدم وجود حد في السنة الفعلية وبذلك تتضافر الأدلة -كلها- على نفي الدليل على وجود حد شرعي منصوص عليه لجريمة تغيير الاعتقاد الديني أو تغيير التدبير من غير انضمام أي فعل جرمي آخر إليه. فلا وجود لهذا الحد في القرآن المجيد وهو المصدر المنشئ الأوحد لأحكام الشريعة... ولم نجد واقعة واحدة من وقائع عصر النبوة تشير إلى ما يمكن أن يقوم دليلاً على قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم بتطبيق عقوبة دنيوية ضد من يغيرون دينهم، مع ثبوت ردة عناصر كثيرة عن الإسلام في عهده صلى الله عليه وسلم ومعرفة رسول الله صلى الله عليه وسلم بهم... وقد تبين أن الفقهاء كانوا يعالجون جريمة غير التي نعالجها، إذ كانوا يناقشون جريمة مركبة اختلط فيها السياسي والقانوني والاجتماعي، بحيث كان تغيير المرتد دينه أو تدينه نتيجة طبيعية لتغيير موقفه من الأمة والجماعة والمجتمع والقيادة السياسية والنظم التي تتبناها الجماعة، وتغيير الانتماء والولاء تغييراً تاماً. كذلك ناقشنا دعوى الإجماع وثبت لنا وأثبتنا أنه لم يكن هناك إجماع على وجود حد أو عقوبة شرعية ثابتة بالقرآن مبيّنة بالسنة للردة بالمفهوم الذي أوضحنا. وبذلك ثبت أن الإنسان -في الإسلام- يملك حرية اختيار الدين الذي يتدين لله به وهي حرية ذاتية ائتمنه الله -تعالى- عليها؛ ولذلك كانت هذه الحرية مناط المسؤولية الإنسانية، فالمكره خارج من دائرة التكليف لا يحمل مسؤولية ما يكره عليه أو يلجأ إلى فعله مهما كان، لا في الدنيا ولا في الآخرة. وحين تنتقص حرّيته في الاختيار تنتقص مسؤولياته بقدر ما ينقص من حرّيته. 36

³⁶ راجع موقع الشيخ طه جبر العلواني: www.alwani.net/books.php

وأخيراً، لا بد في الاجتهاد المعاصر من اعتبار التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية ايا كانت في أي مجتمع فتطبيق الأحكام الكبرى في مجتمع النبي صلى الله عليه وسلم كان متدرجاً، فقد نزلت حرمة الخمر على مراحل، ونزل تحريم الربا على مراحل وهذه سنة النبي صلى الله عليه وسلم في تطبيق الأحكام الكبرى ونقل المجتمع من حالة إلى حالة ومن خلق إلى خلق لا بد من التدرج.

ولا يملك عالم أن يخرج هذه العقوبات التي اتفق عليها العلماء من الشريعة لأنها في الحقيقة جزء لا يتجزأ من شريعة الله سبحانه وتعالى، ولكن ينبغي ترشيد الدعوات التي لا تراعي طبيعة الدولة المدنية المعاصرة من جانب، ولا تأخذ الاجتهادات المعاصرة بعين الاعتبار من جانب آخر، لأن هذا يؤدي إلى نتائج عكسية ليست هي المقصودة من التشريع.

مسألة أن يتعارض التوافق الوطني على الدولة المدنية مع أحكام الشريعة

نجد في تراثنا الفقهي والفكري الإسلامي عدداً كبيراً من القضايا العامة التي اعتبرها العلماء قضايا لم تأتي الشريعة فيها بتحديد نهائي لموقف معين منها أو حكم شرعي حتمي ثابت، ولهذا فقد قالوا في هذه القضايا أنها (تعود للحاكم) أو (يرجع الأمر في ذلك للأمير) أو (حسب ما يرى الإمام)، أو غير ذلك من المصطلحات التي تعود بالحكم في هذه الأمور إلى الحاكم أو الخليفة أو الأمير أو السلطان. والتراث الإسلامي في السياسة الشرعية كثيراً ما يخول الحاكم أو السلطان أو الخليفة بسلطات لتقرير ما يرى في مسألة ما منفرداً دون الرجوع إلى الناس أو (أن يستبد بالأمر) حسب تعبير الماوردي³⁷.

بل ان الرأي الفقهي السائد والغالب في مسألة: هل الشورى ملزمة أم معلمة؟ هو أن الشورى معلمة وليست ملزمة، أي أن على الحاكم أن يستشير الناس تطبيقاً للآية الكريمة: (وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ) 38، والآية الأخرى: (وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ

³⁷ الأحكام السلطانية، أبو الحسن الماوردي، ص100، دار الفكر، ب ت.

³⁸ الشورى 38

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ) 39، ولكن الرأي السائد في الفقه هو أن الحاكم بعد هذه الشورى ليس عليه أن يلتزم بنتائجها وإنما هي فقط لإعلامه بأراء الناس، ثم هو يتخذ من القرارات ما يشاء! ويستدل العلماء ببعض أفعال الخلفاء بعد رسول الله -رضي الله عنهم- دليلاً على ذلك.

والحق أن تراثنا في السياسة الشرعية في هذه المسألة آن له أن تحدث فيه نقلة مهمة وأن يتجدد وأن يتغير من (ما يعود إلى الحاكم) إلى (ما يعود إلى الأمة)، وبين (ما يرجع الأمر فيه للحاكم) إلى (ما يرجع الأمر فيه للأمة)، وبين (حسب ما يرى الحاكم) إلى (حسب ما ترى الأمة)، وأن يتغير الحكم اليوم في قضية الشورى إلى أن تكون الشورى ملزمة وليست معلمة، أي أنه يجب ويفرض على الحاكم أن يأخذ برأي الشورى. ذلك أن الله عز وجل حين قال (وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ) قد قصد بهذه الآية أن يستفيد الحاكم من الرأي الجماعي، وأن يحترم رأي الناس، ومعنى احترام رأي الناس اليوم هو النزول عليه!

ولو كانت العصور الماضية قد سمحت ظروفها والحياة البسيطة البدائية آنذاك بأن يكون الأمير على حق ومستشاروه كلهم قد جانبهم الصواب، فإن تعقد الحياة اليوم، والخوف من الوقوع في الاستبداد والديكتاتورية، وابتناء الدولة المدنية أصلاً على سلطة الشعب - كل هذا يوجب أن تكون الشورى ملزمة وأن تنتقل الأحكام المذكورة والسلطات المذكورة من "الحاكم" إلى "الأمة" وأن تكون الأمة هي مصدر السلطات ومصدر الشرعية.

وعودة الأمور للأمة يمكن أن تتم عن طريق وسائل كثيرة وليس شرطاً أن تتم عن طريق اختيار (أهل الحل والعقد) كما هي الطريقة القديمة، أي مجموعة من الوجهاء والعلماء يختارهم الأمير لكي يعاونوه ويشيروا عليه، بل يمكن أن تتم اليوم العودة للأمة عن طريق العودة إلى (المشرِّع) كما يعرفه الدستور في الدولة وهذا المشرع يتمثل في مجلس شعب أو سمّه برلماناً أو سلطة تشريعية أو هيئة شورية أي كانت، ولكنها هيئة منتخبة من الناس تمثلهم على اختلاف طوائفهم وهوياتهم وفتاتهم ومساحاتهم الجغرافية، أو أن تتم حسب المسألة المطروحة على الناس عن طريق العودة إلى هذه الهيئات المنتخبة عن طريق لجان متخصصة تنبثق عنها ويوكل لها البحث والدراسة والقرار في الأمور المتخصصة. وأحياناً ما يكون الأمر جلاًً ويتطلب إلى أن يعود الممثلون عن الأمة إلى أمر الأمة عن طريق استفتاء مباشر للناس وذلك في القضايا المصيرية التي سوف تؤثر جذرياً في حياتهم وينبغي أن يؤخذ فيها رأيهم. وهكذا يمكن أن يعود الأمر إلى الأمة وأن ننزل كلنا على رأي الأمة.

وأما من يقول إن العودة إلى الأمة ينبغي أن تكون مشروطة بأن "لا تخالف الأمة الشريعة"، أو أن "لا تحل الأمة الحرام أو تحرم الحلال"، فهذا الشرط مردود عليه بعدة أمور، أولها: أن تقرير "هل خالفت الأمة الشريعة؟" لا بد أن يعود إلى هيئة أو إلى فرد هو أعلى من الهيئات التشريعية نفسها التي وكلت لها الأمة القرار، وهذا يؤول بنا إلى ولاية الفقيه، أليس كذلك! وولاية الفقيه نظام يعود إلى رأي فرد معين أو مجموعة معينة لمجرد أن عندهم شهادات علمية معينة في علوم الشريعة تحديداً، ثم يضعهم فوق الأمة وفوق هيئاتها التشريعية!

والحق أن قضية أن "تحلل الأمة الحرام أو تحلل الحرام" ليست دقيقة إن كان الحديث عن المسائل السياسية، لأن القرارات السياسية و"السياسات" لا تخضع للنصوص الشرعية بشكل مباشر ولو ورد فيها نصوص شرعية.

أما إن كان الحديث هو عن مسائل دينية يدعي البعض أنها قد تحولت من حرام إلى حلال أو حرام إلى حلال وهي أمور ليست قطعية في الدين بل هي اجتهادات تختلف فيها الأنظار، فلا بد أن يحترم الجميع رأي الأمة وأن الأمة يحق لها أن تختار في الأمور الاجتهادية التي تختلف فيها الأنظار.

ثم إننا ينبغي أن نفرق بين التحليل والتحریم وبين التشريع وعدم التشريع، لأنه ليس كل ما هو حلال في شرع الله ينبغي أن يكون جائزاً بالقانون، وليس كل ما هو حرام في شرع الله ينبغي أن يجرّم في القانون، وليس كل ذنب جريمة - كما سيأتي في فصل لاحق.

وأخيراً: حتى ولو فرضنا أن الأمة أو المجلس التشريعي سوف يقرر أمراً يختلف عن أو يتناقض مع المعلوم من دين الله بالضرورة فلا يمكن أن نجبر الناس على الحق: (فَأَنزَلْنَا نَزْلًا مِّن سَمَوَاتِنَا مَاءً ثَمَرًا لِّتَذَرُوا الْفَيْءَ الْحَرَامَ) (سورة المائدة: 64) ولكن كل التصورات الواقعية تشير إلى أن هذا الاحتمال من المستبعد بالمرّة حدوثه. وحتى لو حدث وخالفت جموع الأمة الشريعة فماذا نفعل؟ ليس أمام الذي يظن أن الأمة حرمت حلالاً أو حللت حراماً إلا أن يطعن دستورياً في هذا، أي ليس له إلا أن يرد الأمر الذي صدر من خلال النظام نفسه. وهكذا تثبت معالم النظام المدني الدستوري المنشود، وتثبت سلطة الأمة، وتجنب الاستبداد، وهكذا يمكن للحاكم أن يكون خادماً للشعب وأن تكون سلطاته تنفيذية بحتة، وهو أساس في الدولة المدنية المعاصرة.