بين
الشريعة والسياسة

أسئلة مرحلة ما بعد الثورات

د. جاسر عودة

المورد للثقافة والنشر الالكتروني

بين الشريعة والسياسة

أسئلة لمرحلة ما بعد الثورات

د. جاسر العودة

المورد للثقافة والنشر الالكتروني
www.almawred.biz

نبذة عن المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

الدكتور جاسر عودة

أستاذ مشارك ونائب مدير مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق بكلية الدراسات الإسلامية بمؤسسة قطر، وعضو مؤسس وعضو المكتب التنفيذي في الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، ومدير سابق مؤسس لمركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية بلندن، وزميل معهد الدراسات المتقدمة في المنظومات بكندا، وعضو اللجنة البريطانية لمناهضة الإسلاموفوبيا والعنصرية، وأستاذ زائر

لجامعات ومعاهد في مصر وكندا وأمريكا وبريطانيا وماليزيا والهند.

حاصل على دكتوراه في فلسفة التشريع الإسلامي من جامعة ويلز البريطانية، ودكتوراه في تحليل المنظومات من جامعة واترلو الكندية، بالإضافة إلى دراسات تقليدية مبكرة للقرآن والحديث وعلوم الإسلام في حلقات الجامع الأزهر بالقاهرة. حاضر عن التشريع الإسلامي ومقاصده وعلاقته بالأخلاق والسياسات في عشرات الدول حول العالم، كما كتب عددا من الكتب بالعربية والإنجليزية. (www.jasserauda.net)

1 – هل تتعارض الشريعة الإسلامية مع الهوية الوطنية؟

لكل إنسان هوية بل هويات، ولكل أمة هوية بل هويات، والهويّة هي مجموعة من المكونات الثقافية واللغوية والدينية والتاريخية والجغرافية والاجتماعية التي تميز الإنسان عن غيره من البشر وتميز الأمة عن غيرها من الأمم. وأهم مكونات الهوية الإسلامية التي يشترك فيها كل المسلمين والتي تميزهم عن غيرهم من الأمم والشعوب والحضارات - أهم هذه المكونات هي: الشريعة الإسلامية.

ولكن الهويات تتعدد ولا يلزم أن تتناقض! فإذا أخذنا المصريين كمثال، وجدنا أنهم أصحاب هويات وثقافات متعددة وليست هوية

وثقافة واحدة، وكل إنسان مصري –مثلًا- يحمل أكثر من هوية، ولا يلزم أن تتناقض هذه الهويات، بل هي تتكامل في شخصيته وفي سلوكه. أولاً: يحمل المصريون جميعاً ما يمكن أن نطلق عليه الهوية المصرية، وهي الصفات المميزة الخاصة التي تتعلق بمصر كبلد قديم حديث، أي بثقافة مصر وتاريخها وجغرافيتها، وهذه هوية يشترك فيها المصريون جميعًا كهوية وطنية.

ولكن المصريين أيضا أو الغالبية الساحقة منهم يحملون هوية عربية، وهي مجموعة مكونات تتعلق باللغة العربية، وبالأجناس العربية المختلفة، وبالانتماء للوطن العربي الممتد من المغرب إلى العراق بثقافته وتاريخه وجغرافيته وما يحمله من آلام وأمال مشتركة. وهذا مكونٌ أخر مهم من مكونات الهوية المصرية سواء للمسلمين أو غيرهم، فهم جميعًا يتكلمون اللغة العربية ويقرأون كتبهم المقدسة نفسها بالعربية، وهو ما يعني نوعًا من

الانتماء للأمة العربية عند الجميع، ويمثل تقاطعًا وتماهيًا بين هوية المصري وهويات غيره من العرب.

والهوية المسيحية هي أيضا جزء من الهوية المصرية، وفيها ينتمي المسيحي المصري للكنيسة المصرية الأرسذوكسية أو غيرها من الكنائس الحية في مصر على مدار العصور، وهذا انتماء له أثره العميق في عقيدته وأسرته وحياته ورؤيته للعالم (التي تتكون من مفاهيم: الله، والإنسان، والكون، والحياة، والعقل، والتاريخ، وغير ذلك من المكونات العميقة في وعي الإنسان).

والهوية المصرية تتعلق كذلك ببعض الأعراق والانتماءات القبلية التي تخص بعض المصريين دون بعض، فمثلاً: الهوية النوبية هي جزء من الهوية المصرية، فيها ينتمي أصحاب هذه الهوية إلى أصولهم الأفريقية بشكل واضح، ولهم تقاليد وثقافة بل ولغة مميزة. والهوية البدوية لأهل سيناء هوية ينتمون فيها

لأصولهم العرقية بالإضافة إلى انتمائاتهم المصرية الأخرى. وهوية أولاد علي في غرب مصر هي هوية بدوية أخرى ويشتركون في أعراقهم وكثير من المكونات الثقافية مع إخوانهم من الليبيين في شرق ليبيا الذين ينتمون لنفس القبائل. وهوية الأشراف من المصريين تكونت لأن لهم أصولا ينتسبون بها إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهم يعتزون بهذه الهوية ويتجمعون حولها بشكل منظم ويعتبرونها جزءاً من هويتهم ومكونًا من ثقافتهم وتاريخهم.

وبعض المصريين لهم هويات أخرى تتعلق بالبلاد الشرقية أو الغربية المختلفة التي هاجروا إليها أو عاشوا فيها، فالمصريون الذين هاجروا أو عاشوا في الخارج لفترات طويلة كونوا وكوّن أولادهم هويات شرقية وغربية تتعلق بحضارات أخرى، وتتقاطع هذه الهويات عندهم مع الهوية المصرية، خاصة مع ظاهرة هجرة العقول التي هي ظاهرة مصرية وعربية كبيرة.

وكذلك، فإن أغلب المصريين أصحاب هوية إسلامية تربطهم بالإسلام، أي تتعلق بالثقافة الإسلامية، والتاريخ الإسلامي، والجغرافيا الإسلامية أو الوجود الإسلامي في أنحاء العالم. هذا التعلق من المصريين بالإسلام هو على درجات تقترب أو تبتعد حسب تدينهم وممارستهم لشعائر الإسلام، أي حسب القرب والبعد من: الشريعة الإسلامية. فالشريعة في مسألة الهوية المصرية هي المعيار الذي يحدد قرب أو بُعد المصري عن الهوية الإسلامية. وبالتالي فقضية الشريعة في مصر هي قضية بالغة الأهمية لأنها عند أغلب المصريين قضية هوية وماهية وليست ترفًا أو تراثًا.

ويمكن أن نقيس المثال السابق على غيره من الشعوب العربية والإسلامية، والتي تمثل الشريعة فيها مكونًا أساسيًا –وليس الوحيد بالطبع- في هويتها أو هوية الغالبية المسلمة، بالإضافة

إلى الهويات الأخرى التي تعرّفها اللغات والأديان والمذاهب والطوائف والقبائل والبطون والمناطق المكوّنة لتلك الشعوب.

وأصل كلمة الشريعة ـلغةـ تعني الطريق الذي يوصل إلى الماء، وهي في الاستخدام الفكري والمصطلح الإسلامي تعبر عن المنهج الإلهي للحياة البشرية. قال الله سبحانه وتعالى: {لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً} [المائدة: 48]، أي أن كل دين سماوي يتعلق بشريعة له، وقال عن المسلمين: {شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ} [الشورى 13] ، وهذه الآية بالتالي تتحدث عن المشتركات في الشرائع بين هذه الشرائع السماوية كلها.

وأما عن الإسلام فقد قال تعالى مخاطبًا رسوله صلى الله عليه وسلم: {ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاء

الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ} [الجاثية 18] ، وبالتالي فالشريعة الإسلامية هي المنهج الإلهي الإسلامي الذي نزله الله عز وجل على رسوله صلى الله عليه وسلم، والذي يتمثل في القرآن الكريم وفي السنة النبوية، على صاحبها الصلاة والسلام.

ولعل من المفيد هنا –ونحن بصدد الحديث عن الشريعة والسياسة- أن نفرق بين الشريعة والفقه. فالفقه هو الفهم والتصور، أو الأفكار والقوانين العملية التي يفهمها البشر من الفقهاء من الشريعة الإلهية أي من فهم القرآن والسنة. وهناك فارق بين الشارع والفقيه، فالشارع هو الله سبحانه وتعالى وهي صفة تطلق على الرسول (صلى الله عليه وسلم) أحيانًا حين يبلغ عن ربه بلاغًا مباشرًا قوليًا أو عمليًا، ولكنّ الرسول صلى الله عليه وسلم لا يعتبر شارعًا حين يتصرف كبشر في حياته اليومية، أو كما يقول العلماء التصرف بالجبلّة أي بطبيعته البشرية – صلى الله عليه وسلم.

وأما الفقيه فهو دون الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم من البشر الذين اجتهدوا أن يفهموا الشريعة، ولذلك يقولون في الأصول: (لا يقال إن الله فقيه)، فالفقه صفة لا تنسب إلى الله سبحانه وتعالى لأنها صفة بشرية، أي صفة نقص وليست صفة كمال! ولا ينسب إلى الله إلا الكمال. الفقيه إنسان والشارع هو الله، والفقيه يصيب ويخطئ والله عز وجل منَزّه عن ذلك، والفقيه يغير رأيه الفقهي مع تغير الزمان والمكان والأحوال أو مع ظهور أدلة جديدة ترشده للصواب، والله عز وجل منَزّه عن ذلك كله.

والشريعة بمعنى مكون الهوية لا يصح أن يدخل فيها الاجتهاد الفقهي! بمعنى أنه لا ينبغي أن تشتمل الهوية على أمور قد تختلف فيها الاجتهادات والآراء الفقهية أو مسائل تخضع للظروف والأعراف والأحوال ولو كانت جزءًا من الشريعة بالمعنى الفقهي التقليدي، ولا يصح لأحد أن يدعي في مسائل

شرعية فرعية أو جزئية تختلف فيها الأنظار – يدعي أنها قضية هوية. وإنما الشريعة بمعنى الهوية هنا تشمل الأصول العقدية والتشريعية الموحى بها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، والتي بنيت عليها مسائل الإيمان والأحكام القطعية التي لا يختلف عليها مسلمان، وهذه مساحة محدودة ولكنها هامة وأساسية.

أما الشريعة بمعناها الفقهي الواسع فتحتمل خلافات كثيرة يعرفها المشتغلون بهذا العلم. بل إنه في الواقع ليس هناك من مسألة فرعية في الفقه إلا وتحتمل الآراء والاختلافات، والقليل جداً من المسائل هي التي يسميها العلماء الأصول ويتفقون عليها جميعًا ويطلقون ما يسمى الإجماع على هذا الاتفاق، بل ويتفق عليها المسلمون جميعًا. هذه المسائل –التى تسمى أيضاً قطعيات- هي التي يمكن عمليًا أن نعتبرها مكونات للهوية الإسلامية، وتبقى المسائل الشرعية الفقهية التي تختلف فيها الاجتهادات مفتوحة

لاحتمالات الصواب والخطأ ولا تتعلق بالأصول أو الإيمان والكفر أو الهوية بحال.

والذين نادوا أو ينادون بحذف الإشارة إلى الإسلام أو الشريعة تماماً من الدساتير في بلاد الأغلبيات الإسلامية – كما رأينا في مصر وتونس مثلًا باسم المدنية، هؤلاء يناقضون في الواقع مكونًا رئيسًا من شخصية قطاع ساحق من شعوبهم ويطعنون في هويتها، ولا أظن أبدًا أن الغالبية الساحقة من المسلمين (وهم الغالبية الساحقة من الشعب المصري والتونسي مثلًا) سيرضون بحذف هذه الإشارة للإسلام من دستورهم نظرًا لأن هذا فعلاً يمس هويتهم، والتي كما قلنا آنفًا تشترك ولا تتناقض مع الهويات الأخرى المحلية والعربية والقبلية وغيرها.

ولكن يبقى سؤال كبير ومهم: إلى أي حد ينبغي أن تؤثر الشريعة في النظام العام؟ وهل يدخل في الشريعة هنا كل التفاصيل الفقهية التي اتفق عليها العلماء في كل مجالات الحياة كما ينادي

البعض، أم أن ما يلزمنا هنا هو فقط المبادئ العامة والمقاصد والمعاني (كالعدل والإخاء والحرية والتعاون، إلى آخره) كما ينادي البعض الآخر؟

والحق أن الإجابة الدقيقة عن هذا السؤال تحتاج إلى تفصيل وإلى تفرقة بين أنواع مختلفة من القضايا. فهناك قضايا الشريعة فيها ينبغي أن تكون مرجعيتها كمبادئ وقيم ومعاني عامة فقط، وليس في كل القضايا، وهناك قضايا أخرى الشريعة فيها لابد أن تدخل في التفاصيل والقوانين المحددة، وليس في كل القضايا. وسوف يأتي تفصيل هذه القضية في سياق الحديث عن الديني والمدني والعلاقة بينهما، وهناك نشرح ما هي الأمور التي ينبغي أن نعود فيها فقط إلى الشريعة كمبادئ عامة وكمقاصد كلية ومعانٍ وقيم قد يشترك فيها الجميع، وما هي الأمور التي ينبغي أن نعود فيه إلى الشريعة بتفاصيلها الفقهية المحددة كما هي في المذاهب الإسلامية المعروفة مثلاً ـ مما سوف يأتي ذكره في موضعه.

ولكن الإجابة عن ذلك السؤال تتعلق كذلك وبشكل مباشر بموقف غير المسلمين في مجتمع الأغلبية المسلمة ومدى حقهم أن يعودوا لدينهم في بعض القضايا، وهو ما يحفظ عليهم أيضًا هوياتهم الخاصة التي يعتزون بها. ويتعلق هذا السؤال كذلك بموقف كثير من المسلمين الذين يرفضون الرجوع إلى الشريعة أصلًا باسم العلمانية أو الليبرالية أو غيرها من المذاهب السياسية.

2 – ما الفرق بين أحكام الشريعة ومبادئ الشريعة؟

من المهم قبل أن نتحدث عن ما ينبغي أن نرجع فيه إلى المبادئ الكلية – كما ورد في وثيقة الأزهر مثلاً ، وغيرها من الوثائق والأطروحات التأسيسية الهامة في هذه المرحلة - من المهم أن نجيب عن السؤال التالي: ما هي مبادئ الشريعة الإسلامية؟ وما علاقتها بالأحكام الفقهية المختلفة؟ وما مدى حجيتها وثبوتها؟ وهل يعني الرجوع إليها مصدراً أساسياً للتشريع أننا بالضرورة لا يمكن أن نعود إلى تفاصيل الشريعة كما فهمها الفقهاء في أي مسألة؟

أولًا: الاسم العلمي لمبادئ الشريعة وكلياتها وأهدافها هو مقاصد الشريعة، ومقاصد الشريعة هي الغايات والمصالح والمعاني والأهداف والعلل والحكَم والأسباب (على تفصيل في مفاهيم هذه المصطلحات المتقاربة عند أهل هذا العلم)، والتي أتت الشريعة لتحقيقها في دنيا الناس. والأساس الفلسفي الذي بنيت عليه هذه المقاصد هو أن الله عز وجل لا يفعل شيئاً عبثاً، وهو قد منّ علينا بإرسال الرسول – صلى الله عليه وسلم – وإنزال هذه الشريعة (بمعنى ما نزل به الوحي من الله)، وهذا لم يكن عبثاً ولكنه لتحقيق مصالح وغايات وأهداف ومعاني معينة. من أهم هذه المقاصد والمعاني -على سبيل المثال- العدل، إذ يقول تعالى: {لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ }[الحديد 25]، واللام في ليقوم هي اللام السببية، وبالتالي فالعدل مقصد وهدف رئيس من إرسال الرسل وإنزال الكتب، وهو من مقاصد الشريعة العامة والكلية، بالإضافة إلى مقاصد أخرى ذكرها العلماء في نظرياتهم المختلفة. وتأمل

هنا في أن هذا العدل ورفع الظلم هو الذي إذا مات إنسان في سبيل تحقيقه فهو شهيد، كما مرّ في حديث الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم.

والمقاصد والمبادئ بهذا المعنى هي من الفقه والفهم للشريعة وليست هي الشريعة في ذاتها وإنما هي نظريات وفهم عميق ومهم لهذه الشريعة. ولذلك، فإن هذا الفقه له نظريات متعددة وليس نسق واحد. ورغم أن المقام لا يتسع لتفصيلها، إلا أننا سوف نلقي الضوء هنا على بعض التقسيمات الأساسية، ألا وهي التي تتعلق بما يسمى الضرورات، والحاجيات، والتحسينيات.

أما الضرورات، فمعناها مسائل الحياة والموت، فالشيء الضروري هو الذي يتوقف عليه بقاء الناس أو هلاكهم. وأما الحاجيات، فهي تأتي بعد الضرورات وتشمل كل ما يحتاجه الناس مما لا يدخل تحت مسائل الحياة أو الموت، فهي حاجات استهلاكية لكنها مطلوبة ومهمة. والقسم الثالث هو التحسيني أو

الكمالي، أي المسائل الاستهلاكية الغير أساسية أو ضرورية. ودرجات المصالح هذه كلها مما أتت الشريعة لتحقيقه في دنيا الناس واستهدفت توفيرها على مستويات مختلفة.

وأما الضرورات، فقد قال العلماء في هذا المجال على أن الضرورات الشرعية هي عصمة أو حفظ التالي: (1) الدين و(2) النفس و(3) العقل و(4) النسل و(5) العرض و(6) المال، على خلاف في بعض تفاصيل الترتيب والمصطلحات. والإمام الغزالي له كلام جميل يدور على أن الحفظ هذا له جانب إيجابي وجانب سلبي: الجانب السلبي هو الحفاظ على المصلحة من النقص والتضييع، والجانب الإيجابي هو الحفظ من باب التنمية والتزكية، وينبغي مراعاة الجانبين في التطبيق والتفعيل.

فمثلا، حفظ الدين المقصود به حماية أصل الدين، أي أصل الإيمان بالله سبحانه وتعالى، لأن كل شيء في الإسلام له علاقة بالدين، لكن حفظ الدين -بهذا المعنى أي الأولوية الأولى في

ما نزلت الشريعة لتحقيقه من مصالح وغايات- هو حفظ أصل الإيمان بالله من ما ينقضه من عقائد وأفكار، وهذا للمسلمين.

أما لغير المسلمين، فحفظ الدين في حقهم مكفول وضروري في الشريعة أيضاً لأن: (لهم ما لنا وعليهم ما علينا) - عن طريق حفظ أصل حرية الاعتقاد عندهم، والقرآن صريح في قوله: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) ، و(فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ)[الكهف: 29]، (أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ)[يونس 99]، وهذه آيات مطلقة واضحة محكمة على أن غير المسلم لا يصح أن يُكره على الإسلام أو على أيّ من أحكامه الخاصة بالمسلمين، وهذا من حفظ الدين في حقه، وتعبير الشيخ الإمام الطاهر بن عاشور في نفس المعنى هو حرية الاعتقادات.

أما حفظ النفس فيتعلق بحفظ الحياة البشرية في الإسلام، بكل صورها وفي كل مراحلها، ويتعلق عمليًا بدرء ما يفوّت هذه

الحياة من قتل وما يؤدي إلى الضرر بالنفس بكل أشكاله، أي ما يضر بالإنسان ضرراً بالغاً يفقده أحد أعضائه أو يُفقد الحامل جنينها أو يؤدي إلى المرض مثلاً، ثم يتعدى المقصد المذكور ذلك المعنى السلبي إلى معنى إيجابي يتعلق بشرعية كل ما من شأنه أن ينمّي صحة الإنسان ويوفّر الوقاية من الأمراض والعلل والعدوى وما إلى ذلك. بل إن حفظ النفس في الإسلام يتعلق أيضاً بحفظ أشكال الحياة المختلفة كأمم الحيوان والنبات ومكونات البيئة، فالتعديّ على الحياة بشتى صورها محرّم في الشريعة والإبقاء عليها مشروع ومقصود.

وأما حفظ العقل فربطه العلماء قديمًا بقضية تحريم الخمر في الشريعة الإسلامية وقالوا إن هذا يعني حفظ العقل من الغياب عن الوعي بكل مسكر أو مخدر مهما كانت الأسماء والمسميات وبغض النظر عن طريقة الصنع والمواد المؤثرة! ولكن حفظ العقل في الإسلام في حقيقته وكما يبين القرآن هو أيضاً معنى

إيجابي أوسع من المعنى السلبي للحفظ والحماية، لأنه يتعلق بمفاهيم تنموية، كطلب العلم، وتنمية المهارات، والحفاظ على عقول الناس من الخرافة والشعوذة والاتباع الأعمى، والحرص على البراهين والأدلة العقلية في كل مسألة (أياً كان المنهج العقلي والفلسفي)، ولو كانت المسألة هي وجود الله تعالى أو صدق الرسل، ومحاربة عقلية القطيع والإمعة، والحفاظ على عقول النشء، إلى غير ذلك من المعاني.

أما حفظ النسل، فلا يتعلق في الشريعة بالحفاظ على نسب الأولاد إلى أبيهم فحسب، بل يضاف إلى ذلك إلى حفظ الطفولة وحفظ الأسرة بالمعنى السلبي وبالمعنى الإيجابي أيضًا، أو الحماية والتنمية في آن واحد. ففي واقعنا المعاصر، الأسرة هي الأساس في الحفاظ على الأمة وفي تنشئة الأولاد وتربيتهم، ولذلك فحفظ النسل كمفهوم اتسع في الاجتهاد المعاصر في مقاصد الشريعة

ليشمل حفظ الأسرة -كما شاع في الكتابات المعاصرة- وكل ما يتعلق بها من نظم اجتماعية وثقافية وقانونية.

وأما حفظ العرض، فهو مفهوم يمتد كذلك وراء كونه متعلقاً بالحفاظ على سمعة الإنسان –رجلا كان أو امرأة- من أي قذف أو تجريح أو تشهير أو اتهام بالباطل أو تجسس، إلى أن يكون متعلقاً بكرامة الإنسان وحقوق الإنسان الأساسية كما نعرفها اليوم في المواثيق الحقوقية المعاصرة. ولكننا هنا ينبغي أن نفرق بين حقوق الإنسان الأساسية التي يتفق عليها كل البشر (كحق الحياة وحرية الاختيار والحماية من التعذيب وحرية التعبير والعدالة القضائية، إلى آخره)، وبين تطبيقات لهذه المعاني في الثقافات المختلفة قد تختلف بين أهل الشرق والغرب وبين المسلمين وغيرهم – دون أن يلزم أن تجبر أي ثقافة الثقافات الأخرى على تبنّي مفاهيمها وتطبيقاتها التفصيلية أياً كانت. ولكننا نرى أحيانا بعض الدول ذات النفوذ أو ذات الغنى والثروة

تحاول أن تفرض ثقافتها الخاصة على الآخرين باسم حقوق الإنسان، وهذا الأمر –في معرض الحديث عن الشريعة- يحتاج إلى تنويه، خاصة في مجال الأسرة، كما سيأتي.

وأما حفظ المال فهو في الفقه يتعلق بالعقوبات التي فرضتها الشريعة على السرقة والغش والاحتكار والاختلاس، ولكن المعنى المعاصر الفقهي أضاف بعدًا إيجابيًا يمتد إلى حفظ الحقوق والمِلْكيات (بما فيها الحقوق والمِلْكيات الفكرية)، وحفظ الاقتصاد من الانهيار والبطالة والتضخم، وقس إلى ذلك.

وللشيخ محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله طرح تأسيسي حول ضرورات الفرد وضرورات الأمة، إذ قال إن مصلحة الأمة مقدمة على مصلحة الفرد، وبالتالي فإن دين الأمة ونفسها وعقلها ونسلها وعرضها ومالها مقدّم كله على دين الفرد ونفسه وعقله ونسله وعرضه وماله. وهذا معنى مهم كذلك في التطبيق والتفعيل للشريعة خاصة في مجال الأولويات والسياسات، وهو

في المعنى المعاصر بمعنى أن المصلحة العامة تقدم –كقاعدة عامة– على مصلحة الفرد، مما سيأتي أيضًا.

وأما الحاجيات، فهي قضايا ومصالح يحتاجها الناس على درجة أقل من الضرورات لأنها ليست مسائل حياة أو موت، وقد ضرب العلماء أمثلة على هذه الحاجيات كالزواج والسفر والتجارة، بمعنى أنه لا يموت الشخص إذا لم يتاجر، أو يتزوج (أرجو ذلك!)، أو يتاجر، وهكذا. ولكنّ بعض الأصوليين قالوا أيضا إن (الحاجة إذا عمت نزلت منزلة الضرورة)، أي أنه إذا كان هناك كساد عام في التجارة أصبحت التجارة ضرورة، وإذا كان هناك كساد عام في الزواج أصبح الزواج ضرورة، وهكذا. وهذه الحاجات –إذن- مهمة ولكنها تأتي بعد الضرورات ولا تتقدم عليها في سلم الأهمية والاهتمام. والنظر إلى مبادئ الشريعة لابد أن يراعي هذا الترتيب ولا يخل به، وهو ترتيب منطقي على أي حال يتفق عليه العقلاء.

وأما التحسينيات: فمن فضل الله سبحانه وتعالى وكرمه ووده أن جعل من أهداف الشريعة ومقاصدها أن تحسّن حياتنا وتجملها حتى بالكماليات، وليس فقط بما نحتاجه على سبيل الضرورة أو الحاجة، وذلك كتزيين البيوت والمساجد وتعبيد الطرقات، وكأمور الترفيه المباح والروائح الطيبة، والطعام والشراب الشهي المباح، والأثاث المريح والألوان الجميلة، وما إلى ذلك، وتحقيق هذا كله من مقاصد الشريعة وأهدافها ولكنه يأتي في المرتبة التي تلي الحاجات وتقدم وتمهد لها، ولا يصح أن تتقدم عليها في سلم الأولويات والاهتمامات والسياسات والميزانيات مثلًا!

وبالإضافة إلى هذا التقسيم المشهور من تقسيمات المقاصد، هناك تقسيمات أخرى تتعلق بما يسمى بالكليات العامة. فقد قال العلماء إن العدل من مقاصد الشريعة الكلية، وقالوا إن مراعاة الفطرة أي الطبيعة البشرية التي فطر الله عليها الناس من مقاصد

الشريعة الكلية أيضاً، وقالوا كذلك إن مراعاة السنن الإلهية بمعنى النظم والقوانين الكونية التي جعلها الله عز وجل حاكمة على حركة الكون والحياة - قالوا إن الشريعة تتغيا مراعاة هذه القوانين ولا تقصد أبدًا أن تصطدم معها، وذكروا حفظ نظام الأمة ضمن المقاصد الكلية العامة التي تستهدفها الشريعة بتفاصيلها المختلفة، مما له أهمية خاصة في كلامنا عن أولويات ما بعد الثورات.

ومن معاني الكليات العامة التي ذكرها علماء المقاصد كذلك: السماحة، والتيسير، والحكمة، والمصلحة العامة، والتعاون، والتعايش، والتكافل، والأمانة، والتطوع، وغير ذلك من القيم المجتمعية التي نطلق عليها اليوم قيم مدنية.

إذن، فالرجوع إلى مبادئ الشريعة الإسلامية هو رجوع إلى كل هذه المعاني والغايات المذكورة أعلاه، والتي تغيّتها الشريعة وراعتها كمصالح وحقوق مطلقة. وهذا الرجوع للمبادئ ميزته

أنه لا يختلف فيه العقلاء نظراً لأن هذه المقاصد مراعاة في كل ملة –على حد تعبير الإمام الشاطبي رحمه الله- ويقبلها العقل السليم بداهة ولا يجادل فيها أياً كانت ديانته أو أيديولوجيته، وهي إذن أرضية مشتركة بين كافة القوى السياسية في أي مشروع سياسي عام، وهو مهم في سياق كلامنا عن الشريعة ومرحلة ما بعد الثورات.

على أن هناك أحكام من الشريعة الإسلامية (كالأحوال الشخصية مثلاً) لا يسع المسلمين أغلبيات أو أقليات، ولا في أي بلد ولا تحت أي سلطان أن لا يلتزموا بها، ولا يكفيهم فيها أن يعود المشرّع القانوني إلى المبادئ العامة والمعاني المطلقة، بل لابد للمسلم سواء فرديًا أو باسم بالقانون إن أمكن، لابد أن يعود إلى التفاصيل والأركان والشروط والأسباب والموانع المحددة التي نصت عليها الشريعة، وذلك على ألا يخرج تفسير النصوص التفصيلية عن المبادئ والمقاصد الكلية المذكورة –

وهكذا تكون الموازنة بين النصوص المحددة الثابتة والمقاصد الكلية العامة.

أما التفريق بين المجالات التي تكفي فيها المبادئ والمقاصد العامة وبين ما يجب العودة فيه إلى التفاصيل الفقهية والتفسيرات المذهبية، فهذا مما سوف نزيده تفصيلاً في سياق الحديث عن الموازنة بين الديني والمدني، كما سيأتي.

3 – هل سياسة الرسول صلى الله عليه وسلم تلزمنا شرعاً ؟

لا يمكن أن نتحدث عن تطبيق الشريعة في واقع الدولة دون أن نفرق بين ما كان من قرارات وتصرفات النبي صلى الله عليه وسلم على سبيل التشريع، وما كان على سبيل بشريته المحض وليس للتشريع، وما كان على سبيل الإمامة، أو ما نطلق عليه بلغة العصر السياسات.

أما التشريع فهو وحي إلهي ثابت لا يتغير، وأما ما كان منه صلى الله عليه وسلم على سبيل الفعل البشري اليومي (كالذي لا تشريع فيه من الملابس والأطعمة والأشربة والأدوات والعلاج ووسائل السفر والأثاث والزينة والمباني، إلى آخره)، فهو لا يلزم الناس

إلا أن يقلده صلى الله عليه وسلم بعض الأفراد على سبيل المبالغة والاقتداء والمحبة في خاصة نفوسهم، وأما ما كان على سبيل السياسات –بأنواعها المختلفة– فالعبرة فيه هنا بالمعاني والمبادئ والمقاصد التي ذكرناها آنفا لا بالأشكال والأحكام والسابقات والقرارات المحددة.

وهنا يذكر العلماء تقسيم آخر من مقاصد للرسول -صلى الله عليه وسلم- فيسألون: هل قصد -صلى الله عليه وسلم- التشريع في قضية معينة أم لم يقصد التشريع؟ وهذه دوائر متقاطعة، فهناك أشياء لابد أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- قد قصد فيها التشريع، وهي معروفة، كالصلاة لأنه قال: ((صلوا كما رأيتموني أصلى))، وكالحج لأنه قال: ((خذوا عني مناسككم))، وهناك أشياء لابد أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- لم يقصد فيها التشريع، كحبّه لبعض الأطعمة التي اشتهرت بها العرب، أو ملبسه من الثياب العربية البيضاء، فلم يقل: كلوا القرع كما

آكل أنا، ولا البسوا البياض كما ألبس أنا، ولا ازرعوا النخل كما أزرع أنا، ولا ابنوا بيوتكم كما أبني أنا، فهذه كلها من العادات أي أنها تفعل عن طريق الجبلّة البشرية، والأفعال الجبلية هي أفعال بحكم بيئته هو صلى الله عليه وسلم، وما يلزمها من جغرافيا وتاريخ – ليس إلا.

ولكن هناك مساحة مهمة في سياق كلامنا هذا اختلفت فيها الأنظار، وهي مساحات نسأل فيها: هل قصد الرسول -صلى الله عليه وسلم- بفعله هذا أن يكون تشريعا لكل مسلم أم لم يقصد أن يكون كذلك، أم هو تشريع لمجموعة معينة لها اختصاصات معينة؟ وهو موضوع شيق، وهذه المساحة –أي بين ما هو تشريعي وما هو غير تشريعي- هي نفسها مقسَّمة إلى أقسام. فالإمام القرافي في فروقه (وهو كتاب مهم) ، قد فرّق بين أنواع من تصرفاته -صلى الله عليه وسلم، فكتب رحمه الله يقول في الفرق السادس والثلاثين:

فرق بين تصرفه صلى الله عليه وسلم بالقضاء وتصرفه بالفتوى وهي التبليغ وبالإمامة ... وتصرفاته بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة ... فكل ما قاله أو فعله على سبيل التبليغ كان ذلك حكماً عاماً ... أما بعث الجيوش وصرف أموال بيت المال وتولية القضاة والولاة وقسمة الغنائم وعقد العهود، فتصرف فيها بطريق الإمامة دون غيرها.

إذن، ما قاله الرسول -صلى الله عليه وسلم- على سبيل التبليغ فهو ملزم لكل مسلم شرعاً (أما قانوناً فهو موضوع مختلف، وسوف نأتي إليه)، وما قاله على سبيل القضاء أي وهو يحكم بين متخاصمين في قضية فهذا يعود للقضاة فقط وليس لكل الناس، وما قاله على سبيل الإمامة أي على سبيل السياسة أو ما نطلق عليه اليوم السياسات أو القرارات التنفيذية أو الإجراءات أو التدابير السياسية أو السلطوية، فهذا للإمام أو هو اليوم للأمة، كما سنبين.

وهناك مسائل معروفة في الفقه يفرق العلماء فيها بين ما يجوز للإمام –على حد قولهم- وما يجوز لكل أحد من المسلمين، والشاهد هنا أن ما اتخذه النبي صلى الله عليه وسلم من تصرفات أو أفعال بقصد الإجراءات والسياسات لا يلزم المسلمين إلا في سياقه المحدد وليس في كل سياق، وما يلزم من هذه التصرفات لكل المسلمين هو المقاصد والغايات والمعاني التي تغياها الرسول صلى الله عليه وسلم من تصرفاته الشريفة عليه الصلاة والسلام، وليس بالضرورة تفاصيل القضية بين المتخاصمين أو تفاصيل المعاهدة مع عدو معين أو تفاصيل السياسات في مختلف أنواع السياسات، لأن العبرة هنا بالمصلحة العامة، وهي من ما يتغير زمانًا ومكانًا وظروفًا.

فمثلا، حين قسّم النبي صلى الله عليه وسلم الجيش إلى ميمنة وميسرة ووسط، فهذا من باب السياسة، أو كما يقولون: الإمامة، وعلى هذا فلا يلزم هذا التقسيم للمسلمين في كل زمان ومكان،

بل لهم أن يقسموا الجيش أي تقسيم يرونه مناسباً، وما يلزم هنا هو القصد والمبدأ وهو حسْن تقسيم الجيش لصالح المعركة.

ويتبع هذا المعنى نفسه قضية تقسيم الغنائم رغم أنه مذكور في كتاب الله تعالى. قال تعالى: (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) [الأنفال: 41] . ورغم أن هذا الحكم مذكور في القرآن بوضوح، إلا أن هذا الحكم هو من باب السياسات ليس إلا، لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- قد قام بهذا التقسيم للغنائم لأهداف ومقاصد معينة تتعلق بتوزيع هذه الغنائم على الجيش، كأنها مرتبات ومكافآت ودخول لأفراد الجيش، فإذا قرر الإمام مثلا أو – الآن– قررت الأمة في كل البلاد أن يتغير ذلك النظام إلى رُتَب عسكرية ولكل رتبة مرتّب مختلف وشروط للترقية ... إلى آخره، فهذه المرتّبات والترقيات وهذا

النظام الجديد لا يتعارض مع نظام الغنائم، لأن نظام الغنائم هو سياسة أصلًا وليس شريعة لازمة، والنبي صلى الله عليه وسلم كان قصده فيه السياسة، وبالتالي فاتباعنا الشرعي هنا ليس اتباعاً حرفيا وإنما اتباعاً مقاصدياً معنوياً، ولا يقول عالم مسلم اليوم بوجوب تقسيم الغنائم بالطريقة المذكورة في القرآن أو السنة، لأن هذه وسائل انتهى عصرها.

وتتشابه هذه المسألة تماما مع مسائل يكثر حولها الجدل وهي قرارات نبوية على صاحبها الصلاة والسلام قصد بها فقط مقاصد سياسية معينة تتعلق بغير المسلمين في المجتمع آنذاك، كمسألة الجزية على غير المسلمين، واسترقاق الأسرى، وغيرها من القرارات السياسية التي لم يقصد به الرسول صلى الله عليه وسلم التشريع كتشريع إسلامي ملزم للمسلمين إلى يوم الدين، وإنما قصد بهذه المسائل والإجراءات كلها وأمثالها مقاصد وأهداف معينة، وإذا تحققت هذه المقاصد بوسائل أخرى

فهذه الوسائل الأخرى مشروعة أيضاً إسلامياً؛ ذلك لأن هذه المسائل ليس عبادات وليست مقصودة في حد ذاتها، ولهذا فإننا ينبغي أن نستوعب جيداً في هذا العصر أن هناك نصوص وسائل ونصوص مقاصد، وينبغي أن نفرّق بين الوسائل والمقاصد، ولو كان نصًا في كتاب الله تعالى.

فمثلا، حين يقول الله تعالى في كتابه الكريم: (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ)، [الأنفال: 60] فرباط الخيل هنا وسيلة رغم أنه مذكور في القرآن، وليس كل ما هو مذكور ومنصوص عليه في القرآن صراحة يصبح غاية في حد ذاته بحرفيته ووسائله، بل لابد أن نسأل –وهذا طبعاً هو دور العلماء المجتهدين– السؤال التالي: هل هذا من باب الوسيلة إلى غاية؟ أم إن هذا من باب الغاية المقصودة في حد ذاته؟ فإن كان من باب الوسيلة كالخيل أو السيف أو الغنيمة أو الجزية أو فالوسائل تتغير بتغير الزمان والمكان والأحوال والأشخاص، وإن كان

من باب الغايات فالغايات ثابتة لا تتغير وهذا اعتبار مهم حين نفكر في تطبيق الشريعة في واقعنا المعاصر.

وأكرر هنا أن هذه السياسات لا تدخل فيها المسائل التي قصد بها التعبد، أي العبادة الخالصة والاتباع الحرفي، وذلك وكما يقول الإمام الشاطبي وهو إمام علم من أعلام المقاصد:

الأصل في العبادات التعبد دون الالتفات إلى المعاني والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن، إذ لا مجال للعقول فى اختراع التعبدات. وما كان من العاديات فالأصل فيها الإلتفات إلى المعاني والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه.

فالأصل في المعاملات التي تكون بين إنسان وإنسان هي الالتفات إلى معانيها ومبادئها ونياتها وأهدافها ومقاصدها العليا، وليس بالضرورة إلى أشكالها وحرفياتها وصورها، لأن الأشكال والصور تتغير مع الزمان والمكان والعرف، وهذا يعطي مرونة

في فهم الشريعة الإسلامية نحن في أحوج الأمر إليها في هذه المرحلة. ولكن الأصل في العبادات التي تكون بين الإنسان وربه سبحانه وتعالى هو الالتفات إلى الأشكال والصور لأن هذه الطاعة من العبد للرب مقصودة لذاتها.

ولماذا قال الشاطبي: الأصل؟ لأن هناك استثناءات: فقد قال العلماء كالطوفي وهو من أئمة المذهب الحنبلي الكبار- قال إن المقَدَّرات (أي الأرقام) ثابتة وهي من العبادات. يعني مثلاً اثنان ونصف في المائة والنسب عمومًا في مسائل الزكاة، وعدد الطلقات ثلاثًا وثلاثة أشهر للعدة في مسائل الأحوال الشخصية، إلى آخره، أي أن ما كان من الأرقام المقدرة المحددة التي اتفق علي تفسيرها العلماء دون خلاف فهي من العبادات ويجب أن نأخذها بالتعبد، لأن التعبد مقصود فيها.

ورغم أن هذه المعاملات المذكورة تتعلق بالأسرة وبالزكاة، أي بالمعاملات بين الناس في المجتمع، إلا أنها معاملات نصفها

عبادة لأنها فرائض وواجبات دينية محتومة، ونصفها معاملة لأنها تتعلق بمال يذهب زكاة من الغني إلى الفقير لحكم اجتماعية واقتصادية معينة. تلك الحكَم هي مثلاً: (كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ)،[الحشر: 7] ودُولة هنا بمعنى احتكار للمال في دوائر الأغنياء فقط. هذا مقصد لأن كي المذكورة في هذه الآية سببية، ومن حديث النبي صلى الله عليه وسلم عن صدقة الزكاة: ((تؤخذ من أغنيائهم وتُرد على فقرائهم)). فالزكاة في هذا المثال معاملة لأن لها مقاصد وأهداف اجتماعية واقتصادية، ولكن العبادات فيها هي المقدرات والمقادير والأرقام والنسب.

أما إذا نظرنا مثلاً إلى قضية أخرى متعلقة بالزكاة وهي تسمى قضية وعاء الزكاة، أي ما هي الأنواع والثروات التي يجب أن تخرج منها الزكاة؟ هذه قضية ليست مقدرة ولا حرفية. هنا مثلًا نجد أن قلة من العلماء أخذوا بالظاهر كالإمام ابن حزم الأندلسي الظاهري الذي كتب يقول:

لا زكاة إلا في ثمانية أصناف من الأموال فقط، وهي الذهب والفضة والقمح والشعير والتمر والإبل والبقر والغنم ضأنها وماعزها فقط ... وفيها جاءت السُنة ... ولا زكاة في شيء من الثمار ولا من الزرع ولا في غير ما ذكرنا ولا في الخيل ولا في الرقيق ولا في العسل ولا في عروض التجارة.

أي أن الأصناف المحددة للزكاة التي وردت في حديث النبي صلى الله عليه وسلم هي وحدها المقصودة في نظر ابن حزم. وهذا النظر الضيق الحرفي الظاهري للنصوص دون مقاصدها وغاياتها ومعانيها يؤدي إلى أن من يملك خمسة من النوق يدفع زكاة، وفي المقابل من يملك بئر بترول مثلاً لا يدفع زكاة! ومن يملك الذهب مثلاً يدفع زكاة لكن الذي يملك الماس لا يدفع! وهذا النظر باطل لأنه مناف للعدل المقصود أصلًا.

ولكن هذه الطريقة الشكلية في التفكير أنتجت من الفتاوى الظاهرية –قديمًا وحديثًا- ما هو أقرب إلى النكات منه إلى

الفتوى، ولا تصلح لأي تفكير جاد في تطبيق الشريعة في عصرنا، هذا طبعًا على الرغم من جلالة قدر الإمام ابن حزم وهو فيلسوف كبير وإمام عظيم في الفقه وفي الأصول وفي تاريخ الأديان وفي الحديث، وشاعر فحل، ولكن انظر مثلاً إلى الحديث الذي ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم عن: ((الرجل الذي بال في الماء فقال صلى الله عليه وسلم: لا يبولن أحدكم في الماء الراكد))، حيث علق ابن حزم عليه قائلاً: إذا بال في إناء ثم صبه في الماء فالماء لا ينجس (وهو عجيب!). أو كتعليقه على الحديث الذي بيّن فيه النبي صلى الله عليه وسلم أن إذن الفتاة البِكر في زواجها يكفي فيه أن تصمت – أي حياءً، فقال صلى الله عليه وسلم: ((إذنها صماتها))، فذكر ابن حزم في كتابه (المحلّى بالآثار) أنها لو قالت الفتاة نعم بطل عقد الزواج. (!)

ومنهج التفكير في تطبيق المعاملات والسياسات الإسلامية في واقعنا المعاصر إذا أخذنا فيه بالظاهرية والحرفية وصلنا إلى نتائج غير منطقية وغير مقبولة، كما نرى في عصرنا من بعض الاتجاهات الإسلامية، والذين سمّاهم الشيخ القرضاوي بالظاهرية الجدد!

وفي المقابل، إذا أخذنا بالمنهج الذي ينظر إلى المعاني والمبادئ فقط دون وضع ضوابط وقيود، كالعبادات والمقدرات وغير ذلك من ضوابط الاجتهاد التي ذكرناها، وصلنا إلى معاني فضفاضة تحتمل كل شيء تحت معنى الحرية أو الفطرة أو حتى العدل، فما نحتاج هو منهج وسط بين هذا وذاك في التعامل مع ما نعرفه من هدي الرسول صلى الله عليه وسلم ومن نصوص القرآن.

وهذا الكلام كله يتعلق بممارسة الإسلام على المستوى الفردي أو حتى على مستوى المجتمع. أما ما يتعلق بممارسة الإسلام

ولو كان تشريعًا ملزمًا على مستوى الدولة والقانون فالمسألة تحتاج إلى تفصيل أكثر سيأتي لاحقًا.

4 – ما هي الأولوية الشرعية في هذه المرحلة؟

قبل أن نناقش بعض تفاصيل الشريعة وتقنيتها وعلاقة الدين بما يسمى الدولة المدنية وغير ذلك من الموضوعات، لابد أولا أن نفكر في ما هو أولوية من الناحية الإسلامية في هذه المرحلة بعد الثورة. وأستبق التفاصيل بالقول إن الأولوية الأولى في النهضة وإعادة البناء بعد الثورة هي بناء الإنسان، وهذا هو الأساس في الإسلام.

أمّا كيف حددنا ما هو أولوية؟ فهو كذلك عن طريق المقاصد. فنظريات المقاصد والمبادئ التي ذكرناها آنفا كلها أولويات ومراتب ومستويات، لأن هذه المعاني ليست فقط حِكَم وأفكار

فلسفية مجردة مثل حِكَم وأسرار العبادات مثلًا، لأن حكَم العبادة لا تؤثر في العبادة ولا تبنى عليها، بمعنى: أنني أتوضأ للنظافة وأصوم للصحة: هذه حِكَم، لكنني إذا كنت نظيفًا أو صحيح البدن فهذا لا يعفيني من الوضوء حين تحضر الصلاة أو الصوم في رمضان، لأن هذا كله في باب العبادات، وممارسة العبادات لا تُبنى على الحِكَم التي نفهمها ونتفكر فيها.

أما في المعاملات، وخاصة في المجال الذي نتحدث فيه من أبواب ما يسمى بالسياسة الشرعية أو السياسة العامة، أو المصالح التي تتعلق بالمسائل السياسية والتدابير المعاشية والارتفاقات - كما يطلق عليها العلماء، فهذه كلها تبدأ وتدور وتنتهي مع المعاني والمقاصد وتتعلق بها وتبنى عليها بشكل مباشر. ليس هناك في الإسلام سياسة دون حكمة وغرض وغاية تبنى عليها وترتبط بها.

وإذا كانت مسائل السياسة الشرعية تُبنى بالأساس على الحِكَم والمعاني والمقاصد، فلابد فيها أولا من مراعاة مراتب ودرجات وأولويات هذه المعاني كما ذُكرت، فالضرورات أولى من الحاجيات، والحاجيات أولى من الكماليات، وحفظ أصل الدين وحرية الناس في الاعتقاد مبدأ أساسي هو الأولى بالاعتبار، ثم حفظ النفس وكل أشكال الحياة التي تتعلق بالنفس البشرية، ثم حفظ العقل والوعي، ثم حفظ النسل والأسرة والعرض، ثم حفظ المال والتجارة والاقتصاد – على هذا الترتيب.

ومصالح الأمة أولى من مصلحة الفرد، والجزئيات لا تجبّ الكليات ولا تدور عليها بالبطلان، والفرض أولى من المستحب، ودرء الحرام أولى من درء المكروه، ودرء المفاسد مقدم على جلب المصالح، والمصلحة الكبيرة أولى من المصلحة الصغيرة، ودفع المفسدة الكبيرة أولى من دفع المفسدة الصغيرة، إلى آخر تلك الأولويات والقواعد التي تتعلق بمعاني المقاصد المختلفة،

لابد من أخذ هذه المراتب بعين الاعتبار، وإذا فعلنا ذلك وصلنا إلى أولوية وأهمية بناء الإنسان؛ لأن الإنسان هو أساس كل المعاني والمصالح المذكورة.

ولكن السؤال هنا هو: هل معنى أولوية الضروري على الحاجي مثلاً أنني سوف أهمل الحاجي ولا أعيره اهتماماً وأسقطه من خططي وحساباتي؟ والجواب هو أن الأولويات لا تعني أن أهمل ما هو أقل أولوية، ولكن أن أقدّم ما هو أكثر أولوية عند التعارض. والتعارض معناه أن يكون هناك محدودية في (1) الوقت أو (2) الجهد أو (3) المال، وليس عندي قدرة إلا أن أستوعب اختياراً واحداً. حينئذ لابد أن أقدم الأولى على الأقل أولوية وأبدأ به وأعطيه جُل الاهتمام، ولنضرب بعض الأمثلة الواقعية من قضايا الساعة لتوضيح الفكرة.

محدودية الوقت مثالها أننا نقيم محاكمة عاجلة وحاسمة لرموز نظام بائد في بلد من بلاد الثورة، نظام فسد وأفسد كثيراً وتورط

في عدد كبير جدًا من الجرائم المتنوعة. في هذا المثال، لا أستطيع أن أحاكم هؤلاء الأشخاص على كل أنواع الجرائم دفعة واحدة لأن الوقت محدود، والثورة تضغط والحمد لله تعالى، والشوارع والسياسة لا تحتمل الانتظار، وإنما ينبغي أن نختار حسب الأولويات.

هنا لابد أن نبدأ بالمحاكمات على الجرائم التي تتعلق بالقتل وتعريض حياة الناس للخطر مثلاً قبل الجرائم التي تتعلق بالمال والرشوة والتربّح! وإلا فمعنى الإخلال بهذه الأولوية إخلال بقيمة الإنسان وبناء الإنسان، إخلال هو أشبه ما يكون بالمؤامرة على الثورة! ذلك لأن حفظ النفس والقصاص المشروع له أولى في ميزان العقل والشرع من حفظ المال والعقوبات المشروعة له. أما أن نركز على بعض السرقات أو الأخطاء الإدارية مثلاً ونؤجل الحساب الذي يتعلق بجرائم القتل والخيانة للدين والوطن

وانتهاك الأعراض فهنا خلل وخطأ في الأولويات وتقصير في بناء الإنسان، بل وفيه أمر مريب!

أما محدودية الجهد، فمثالها أن أختار مثلاً شعاراً أوليه الاهتمام والتركيز لتظاهرة كبرى في أحد ميادين الثورة أو ساحاتها، وهي تظاهرة سوف نضع فيها كل جهد المتظاهرين والمحتجين من فئات الشعب. في هذه الحالة لا أستطيع أن أطالب بكل شيء، وأألابد أن تأتي قضايا الأمة الكبيرة قبل قضايا التيارات والأحزاب والانتماءات الصغيرة، وطبعاً يأتي كل ذلك قبل قضايا الأفراد والمجموعات المحدودة، ولو كانت قضايا مشروعة. فالأولَى في هذا الجهد المبذول أن ينفق في ما يجمّع الأمة ويمثل ضروراتها، لا في ما يخصّ الأفراد والفئات، وإلا فقد أخللنا ببناء الإنسان وتشكيل الصورة الذهنية في ذهنه لما هو كبير وما هو صغير. ولذلك فلم يكن موفّقا -في رأيي- أن تنادي بعض التيارات الإسلامية في جمعة من جمعات ميدان التحرير

في القاهرة في الصيف الماضي بمطالب إسلامية جلّها شكلية لا تمثل أولوية عند عموم الناس ولا تمثل همومًا واقعية ولا أولويات شرعية، وذلك على حساب توحد صف الأمة المصرية نفسها أمام قضاياها المصيرية وحماية ثورتها من السرقة ومن الثورة المضادة.

ومحدودية المال تتجلى مثلاً في الإمكانات الاقتصادية المتاحة للمشاريع القومية الكبرى، فلا يمكن أن يتم تمويل كل المشروعات والأحلام القومية الكبرى دفعة واحدة، وإنما علىّ أن أرتب الأولويات ترتيباً سليماً قبل أن أقترح البدء بهذا المشروع أو ذاك، وأن أبدأ بما يحفظ على الإنسان حياته وعقله وكرامته، قبل الحاجات الاستهلاكية والكمالات الترفيهية.

وهكذا في كل قضايا الأولويات التي تتعلق ببناء الإنسان في مرحلة ما بعد الثورات في الدولة المنشودة، مثل محاربة الفساد والتخلص منه، ووضع المشاريع النهضوية، وتحقيق مبادئ

الشورى وإطلاق الحريات، وتحديد مجالات الحوار، ومجالات الإصلاح السياسي والاقتصادي والتشريعي والتربوي، وغيرها.

ولا يمكن أن يتسع الوقت والجهد والمال في هذه المرحلة الحالية لكل ما هنالك من أفكار وواجبات. ولا يسع العاملين في هذه المجالات إلا أن يرتبوا الأولويات ويبدأوا بالأولى فالأولى، الضروري أولاً والمجمع عليه أولاً والاستراتيجي أولاً، وما يتعلق ببناء الإنسان ومقصد حفظ نظام الأمة أولاً.

ومن الأولويات المقصودة في شرع الله سبحانه وتعالى مراعاة السنن الإلهية، فليس هناك في دين الله سبحانه وتعالى ما ينبغي أن يتناقض مع السنن الإلهية، وهذه السنن المقصود منها قوانين الطبيعة التي خلق الله تعالى العالم وأجراه على مجراها، وكذلك القوانين الاجتماعية التي تحكم المجتمعات وذكرها الخالق سبحانه في محكم القرآن، وهي تشبه قوانين الطبيعة من حيث قوتها واضطرادها.

ومن أهم السنن والقوانين التي ينبغي مراعاتها في مسألة الأولويات قانون التغيير أو سنة التغيير، وقد ذكرها الله سبحانه وتعالى وأشار إليها في آيات عديدة، منها قوله تعالى: (إِنَّ اللَّه لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِم)، [الرعد 11] وهذا قانون طبيعي لا يختلف عن قوانين الفيزياء والجاذبية والشمس والقمر والفلك، وبالتالي لن يحدث تغيير في أي مجتمع إلا بعد أن يتغير ما بداخل هذا المجتمع (إِنَّ اللَّه لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْم) وم عامة تشمل كل شيء وقوم عامة تشمل كل قوم، أي: لن أستطيع أن أغير الأوضاع من حولي حتى أغير ما بداخلي كفرد وكمجموعة وكمجتمع وكدولة وكأمة، لأن هذه قوانين إلهية نافذة على كل المستويات وفي كل مجالات التغيير والإصلاح التي يمكن أن نتصورها. ولذلك فتغيير الإنسان وبنائه هي أولوية الأولويات.

وفي رأيي المتواضع أن هذا هو التحليل الأقرب لما حدث في الثورات العربية تحديداً. فهناك تحليلات متعددة سمعناها

من منظّري السياسة، كالتحليل الطبقي أي من زاوية صراع الطبقات على طريقة ماركس، والتحليل الذي يتعلق بفشل النظام ونظرية فشل الدولة، وثالث يتعلق بما سمّوه بحتمية الديمقراطية، ورابع يتعلق بالسياسة الدولية، وهكذا. ولكن التحليل الذي نطرحه هنا لتفسير ما حدث هو تحليل أسميته –مازحاً- تحليل الكرامات، ولعل الاسم العلمي الأدق هو التحليل بالسنن الإلهية. ذلك أن الناس أو الشعب غيّروا ما بأنفسهم مع الثورة وكسروا حاجز الخوف فأزال الله عز وجل الخوف من حياتهم، ونبذوا في ميادين الثورة الفُرقة والأنانية والتحرش والتسلط والغوغائية والقسوة والطمع، فغير الله حالهم وأصلح كل هذه العيوب المتفشية في المجتمع خلال الثورات، بل وأزال رؤوس النظم الفاسدة.

والديكتاتورية والاستبداد في عالمنا العربي لا تتعلق فقط بالنظم البائدة، وهي طبعًا كانت نظماً ديكتاتورية عنيفة، ولكن الحقيقة

الصادقة هي أن هذه النظم البائدلم تكن هي الديكتاتوريات الوحيدة في تلك المجتمعات، بل كانت انعكاسًا لكثير من أمراض المجتمعات، وكما تكونون يولّ عليكم. كان هناك مستويات عديدة من الديكتاتورية والاستبداد والتسلط والظلم، وليس مستوى واحدًا – مستويات كانت قد استقرت في نواحي كثيرة ومختلفة في الحياة المدنية والأسرية والحكومية وغير الحكومية والفردية والجماعية - وهذا على سبيل النقد الذاتي من أحد أبناء الأمة العربية على أي حال.

وحين كسر الناس ذلك الحاجز من الديكتاتورية على مستوى الأفراد وعلى مستوى الجماعات، وصرنا نستمع لبعضنا ونحترم آراء بعضنا، وبتنا نحرص على أن لا نظلم أحداً، وصرنا نحترم الكبير والضعيف والمرأة والمعاق والحيوان والبيئة والمرور، هكذا تغيرت الديكتاتورية! وهذا مصداق قول

الله سبحانه وتعالى عن سنة التغيير: (إِنَّ اللَّه لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ).[الرعد 11]

وكما أن الاحترام ثقافة فالعدل أيضاً ثقافة، والشورى ثقافة، والعلم ثقافة، والنظام ثقافة، والإتقان ثقافة، وإذا استطعنا أن نشيع مكونات هذه الثقافة في نفوسنا وفي الدوائر المباشرة لنا، استطعنا أن نغير المجتمع، واستطعنا أن نغير الواقع كله، وإدراك هذه الحقيقة من الأولويات التي ينبغي مراعاتها في عملية الإصلاح والتغيير، وهكذا نبني الإنسان، وهكذا نحقق الأولوية الأولى في هذه المرحلة.

وتغيير النفس هو اللبنة الأولى في مشروع بناء الإنسان لأن المشكلة الأولى –في نظري– والفارق بين أمتنا والأمم الأقوى هو هذا الإنسان. الإنسان عندنا يحتاج إلى إعادة صياغة –بصراحة- بدنياً ونفسياً وسلوكياً وتربوياً وسياسياً وعقلياً ومجتمعياً وعلمياً وحضارياً، بل وإيمانياً. أمتنا غنية بالموارد

والبشر وبكل مقومات الأمم والحضارات الرائدة، ولكن المشكلة هي في بناء هذا الإنسان.

فإذا أعطينا ما يتعلق ببناء الإنسان أولوية في هذه المرحلة الدقيقة نجحنا في نهاية المطاف. وهذا يعني أن تتأخر على مشروع الإنسان كل المشاريع الحزبية والعصبيّة، بل والتنموية المادية والسياسية والقانونية وغيرها.

فمثلا: الحرية –بصراحة أيضًا- ضعيفة أو غائبة بشكل عام في ثقافة وممارسة الإنسان العربي الآن، ثم نحن في هذه المرحلة الأولى بعد الثورات ندعي أننا نريد أن نحرر الناس ونقف مع الشعوب المحتلة والمستعبدة في كل مكان. ولكن المنطق يقضي أنه لابد من الحرية قبل التحرير، لأن بناء الإنسان الحر هو الذي يأتي بالتحرير، ولأن فاقد الشيء لا يعطيه!

ولابد من الحرية أيضا قبل تطبيق الإسلام. لماذا؟ والجواب: أنني إذا أردتُ من الناس أن يطبقوا الإسلام لابد أن أعرض عليهم هذا الإسلام، والآخر يقبل أو لا يقبل، ولكن لابد من أجل الاختيار أن يكون لدى ذلك الآخر حرية الاختيار، لكي يقبل أو لا يقبل! إن لم يكن لديه الحرية، فهل أفرض عليه الإسلام بالقوة مثلا؟ والله تعالى يقول: (أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ).[يونس 99] وإذا وصلنا إلى الإكراه على الدين فنحن ننتج منافقين ومنافقات، ولا معنى للثورة لأننا سوف نرجع إلى نقطة الصفر، أي مرحلة الدكتاتورية كما كانت هي هي قبل الثورة ولكن في صورة جديدة: أن يرى بعض الناس المصلحة أو الإسلام نفسه في شيء -والإسلام يتعدد ويختلف في التأويلات والآراء- يرون الإسلام بطريقة معينة ويريدون فرضها على العالمين، هذا لا يصح لأنه (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ)،[البقرة 256] وهو يتعارض مع بناء الإنسان الحر المنشود.

لابد أن يمنح الناس الحرية في الاختيار، ثم أهلاً وسهلاً إذا اختاروا الإسلام، أو فليعرض الآخرون عليهم فكرا آخر سواء سموه إسلامي أيضًا أو غير إسلامي، ولكننا إذا ركزنا على بناء الإنسان فسوف يختار هذا الإنسان الأفضل والأصح إن شاء الله، ولكن ينبغي أن يظل الأمر مفتوحًا، لا نستطيع أن نكره الناس عليه.

مثال ثان: لابد في بناء الإنسان في مرحلة ما بعد الثورات من تعزيز مفهوم سيادة القانون في نفسيته وممارسته وثقافته، وهذا مفهوم مهم وقضية ذات أولوية قبل أي إصلاحات قانونية سواء من باب الشريعة الإسلامية أو غير ذلك. لابد أن يطبق القانون على الصغير والكبير والحاكم والمحكوم والفقير والغني، قبل الحديث عن أي إصلاحات قانونية. القانون الحالي في بلادنا العربية على مشاكله -وهناك انتقادات إسلامية وغير إسلامية- لابد له أن يسود على الناس أولًا.

ومعنى سيادة القانون ليس معنى جديدا على الإسلام والمسلمين، فقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم: ((إنما أهلك من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد)). وهناك العشرات من الأدلة الشرعية الأخرى على أن المفهوم الذي نطلق عليه في الفكر المعاصر سيادة القانون مفهوم إسلامي أصيل، أي أن مبادئ الشريعة الإسلامية نفسها تحتم أن يطبق القانون على القوي والضعيف وعلى الحاكم والمحكوم وعلى الكبير والصغير، وهذه أولوية قبل أي اصلاحات قانونية أو تشريعية.

لكن هذا لا يعني أن لا نصلح القانون ولكن يعني أن نركز في هذه المرحلة التأسيسية لهذه الدولة على قضية سيادة القانون، لأن هذا يرتبط أيضا بمقصد حفظ النظام العام وبمقصد العدل ويرتبط بأصل العدل الذي نريد أن نقيم عليه هذا الإنسان الجديد

والمجتمع الجديد، ويرتبط كذلك بالضرورات الشرعية في حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والنسل والمال.

5- هل أعطت الشريعة شرعية لتفرد الحاكم بالرأي؟

نجد في تراثنا الفقهي والفكري الإسلامي عددًا كبيرًا 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 كذلك يخوّل الحاكم أو السلطان أو الخليفة كثيرًا من السلطات لتقرير ما يرى منفردًا دون الرجوع إلى الناس، أو (أن يستبد بالأمر) حسب تعبير الماوردي مثلًا.

بل ان الرأي الفقهي السائد في مسألة: هل الشورى ملزمة أم معلمة؟ هو أن الشورى معلمة وليست ملزمة، أي أن الفقهاء قالوا إن على الحاكم أن يستشير الناس تطبيقًا للآية الكريمة: (وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)، [الشورى 38] وآية: (وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّه يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِين)،[آل عمران 159] ولكن أغلبهم رأى أن الحاكم بعد هذه الشورى ليس عليه أن يلتزم بنتائجها، وإنما الشورى هي فقط لإعلام الحاكم بآراء الناس، ثم هو يتخذ من القرارات ما يشاء! ويستدل العلماء ببعض أفعال الخلفاء بعد رسول الله -رضي الله عنهم- دليلا على ذلك، كتصميم أبي بكر رضي الله عنه على حرب المرتدين رغم اعتراض عمر رضي الله عنه.

والحق أن تراثنا في السياسة الشرعية في هذه المسألة آن له أن تحدث فيه نقلة مهمة وأن يتجدد ويغير (ما يعود إلى الحاكم) إلى (ما يعود إلى الأمة)، و(ما يرجع الأمر فيه للحاكم) إلى (ما

يرجع الأمر فيه للأمة)، و(حسب ما يرى الحاكم) إلى (حسب ما ترى الأمة). لابد أن يتغير الحكم اليوم في قضية الشورى إلى أن تكون الشورى ملزمة وليست معلمة، أي أنه يجب ويفرض على الحاكم لا أن يستشير الناس فقط، بل وأن يأخذ بالرأي الذي تنتهي إليه الشورى كذلك. 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 في هذا العصر 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 الحديثة 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 بمعناها السياسي.

وعودة الأمور للأمة يمكن أن تتم عن طريق وسائل كثيرة وليس شرطًا أن تتم عن طريق اختيار (أهل الحل والعقد) كما هي الطريقة القديمة، أي اختيار مجموعة من الوجهاء أو العلماء 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 سلطة تشريعية أو نسمّيه برلمانا أو مجلس شعب أو هيئة شورية أيًا ما كانت الأسماء، وهي هيئة منتخبة من الناس تمثلهم على اختلاف طوائفهم وهوياتهم وفئاتهم ومساحاتهم الجغرافية، أو أن تتم - حسب طبيعة 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.

ولكن أحيانًا يكون الأمر جللاً والتغيير التشريعي خطير، وهذا يتطلب أن يعود الممثلون عن الأمة إلى أمر الأمة عن طريق استفتاء عام ومباشر للناس، وهذا ينطبق على القضايا المصيرية التي تؤثر جذريًا في حياتهم وينبغي أن يؤخذ فيها رأيهم. وهكذا يمكن أن يعود الأمر إلى الأمة وأن ينزل الجميع على رأي الأمة.

وأما من يقول إن العودة إلى الأمة ينبغي أن تكون مشروطة بأن لا تخالف الأمة الشريعة، أو فيما لا يخالف شرع الله، أو أن لا تحل الأمة الحرام أو تحرم الحلال، فهذا الشرط مردود عليه بعدة أمور:

أولًا: إن تقرير مسألة هل خالفت الأمة الشريعة؟ لابد 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 كذلك أن قضية أن تخالف الأمة شرع الله أو أن تحلل الأمة الحرام أو تحلل الحرام ليست دقيقة إن كان الحديث عن المسائل السياسية، لأن القرارات السياسية والسياسات لا تخضع للنصوص الشرعية بشكل مباشر ولو ورد فيها نصوص شرعية هي بقصد الإمامة وليست بقصد التشريع، كما مر.

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، فلابد أن يحترم الجميع رأي الأمة وأن الأمة يحق لها أن تختار في الأمور الاجتهادية التي تختلف فيها الأنظار.

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

وأخيرًا: فإنه حتى ولو افترضنا أن الأمة أو المجلس التشريعي سوف يقرر أمرًا يختلف عن أو يتناقض مع المعلوم من دين الله بالضرورة فلا يمكن أن نجبر الناس على الحق: (فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ)،[يونس 99] ولكنّ كل التصورات الواقعية تشير إلى أن هذا الاحتمال من المستبعد بالمرة حدوثه. ولكنه حتى لو حدث، فماذا نفعل؟! ليس أمام الذي يظن أن الأمة حرمت حلالاً أو حللت حرامًا إلا أن يطعن دستوريًا في هذا، أي ليس له إلا أن يرد الأمر الذي صدر من خلال النظام التشريعي نفسه وليس انقلابًا على النظام. فإن صحح النظام نفسه فبها وإلا فإن الجهاد التشريعي والشعبي عليه أن يتواصل

حتى تتحقق الإصلاحات المطلوبة. وهكذا تتثبت معالم النظام المدني الدستوري المنشود، وتتثبت سلطة الأمة، ونتجنب أن يعود النظام إلى الدكتاتورية، وهكذا يمكن للحاكم أن يكون خادمًا للشعب وأن تكون سلطاته تنفيذية بحتة.

أما من أراد أن يفرض ما يراه أنه الإسلام على الشعوب العربية التي ثارت وأزالت الدكتاتوريات، فليقم بثورة أخرى وليسمّها إسلامية هذه المرة ويضع لها مبادئ أخرى وتأتي بدستور إسلامي مختلف، ولا يقول عاقل أن هذا ممكن أو حتى مُجد في طريق الإصلاح المنشود.

6 – كيف نحدد العلاقة بين "الديني" و"المدني"؟

أغلب المجتمعات العربية –كالمجتمع المصري والسوري والعراقي واللبناني والمغربي والسوداني وغيرهم– متعدد الديانات. في مصر مثلًا يوجد نسبة تزيد أو تنقص عن 6% من المجتمع من الأقباط. وإذا حدثهم البعض عن تطبيق شرع الله أو دولة إسلامية حدث عندهم تخوّف من ضياع ما هو معروف بحقوق المواطنة، وهو مبدأ المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات. وهذا التخوف قد يكون مشروعاً في بعض الأحيان نظراً لما يظهر بين الحين والآخر في بعض التصريحات الإعلامية أو على لسان بعض المنتسبين إلى التيارات الإسلامية، ولو كانوا قلة.

بل إنه على الجانب الآخر، توجد نسبة كبيرة من المصريين المسلمين أصلًا الذين لا يقبلون أبدًا مصطلح الدولة الإسلامية، ويحملون نفس الهواجس والتخوف على حقوق المواطنة ومبدأ ما أطلقوا عليه الدولة المدنية. والسؤال هنا: هل هناك تعارض بين الديني (الإسلامي في هذه الحالة) والمدني؟ وما علاقة ذلك بغير المسلمين؟

إجابة هذا السؤال تحتاج إلى تفصيل بعد الإجابة السريعة أنه –بداية- لا تعارض بين مفهوم المدني ومفهوم الديني الإسلامي، إذا تخيلنا مساحات الديني والمدني في دوائر متقاطعة وليست دوائر منفصلة كما في الشكل التالي.

صورة

كثيرا ما ننظر إلى المعاني في متقابلات وثنائيات حتمية كأنها أبيض أو أسود، وهي ليست هكذا، وإنما الواقع هناك مساحة

رمادية طبيعية كبيرة بين الأبيض والأسود، نريد هنا أن نحقق المدني بالديني وبغير الديني، كي يكون الدين مكوناً من مكونات المدني، ونريد أن يكون المدني أيضاً رافداً للديني وشكلاً من أشكاله. وبذلك يتسع مفهوم الديني ومفهوم المدني على سواء.

ولكن يوجد في النظرية السياسية خاصة عند بعض المنظرين الغربيين - يوجد تعريف للمدني يخرج منه كل ما هو ديني! ويتبنى ذلك الرأي –بل ويخص بذلك الدين الإسلامي خصوصاً- أمثال ساموبل هانتنغتون، وألبرت حوراني، وبرنارد لويس، وإيلي كدوري، ومهران كامرافا، وغيرهم من المحافظين الجدد وأتباعهم. لكن هذا ليس صحيحاً عمومًا، وفي النطاق العربي والإسلامي خصوصاً لأننا كشعوب شرقية عمومًا لابد للديني أن يسهم في الحياة المدنية العامة بشكل أو بآخر، ولا يمكن أن نعزل الحياة المدنية عن الدين تمامًا. هنا يمكننا أن نميز ثلاثة أنواع من المفاهيم تحتاج إلى تفصيل:

(1) الديني البحت: وهو بمعنى المكونات الدينية التي تخص أهل الدين وحدهم وليس لها علاقة ببناء الدولة ولا قوانينها، وهذا مثل مسائل العقيدة وقضايا الحلال والحرام (مما لا يتعلق بالدولة أو القانون). وهذه المساحة ليست إسلامية فقط وإنما مسيحية كذلك، وأهل كل دين يختصون بدينهم فيها. وهذه هي مساحة الخاص بمصطلح العلوم السياسية.

(2) المدني البحت: وهو هنا بمعنى ما يخص الدولة ومؤسساتها الرسمية وشبه الرسمية – مما ليس للدين تداخل (مباشر) معه، وذلك مثل شكل الدولة وتقسيم السلطات المختلفة والقوانين المنظمة للعلاقات بين الأفراد والهيئات والتجمعات مما ليس له ذكر مباشر وتفصيلي في الدين، وهو كما ذكرنا مما يدخل في الأفعال البشرية أو في شؤون الدنيا من أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم. لا يصح أن يأتي فرد أو حزب هنا فيحاول أن يطبق ما ورد في القرآن أو السنة تطبيقًا حرفيًا (كمسائل

الجزية أو الغنائم أو آليات الشورى أو اختصاصات القضاة مثلًا)، لأن شكل الدولة تغير والتاريخ والجغرافيا قد تغيرا. ولكن هذا القسم له علاقة بالدين (الإسلامي هنا) عن طريق المبادئ والمقاصد الكلية العامة والأخلاق والقيم التي تحكم تعامل المواطن وتصرفاته وتصوراته، وذلك دون أن يلزم أن يُعبّر عن هذه المبادئ والقيم في أحكام تفصيلية أو قوانين بعينها، وهذه المبادئ كالعدل والمساواة والحريات المختلفة وغيرها مما يدخل في الإسلام تحت المقاصد العامة الكلية والمبادئ الأخلاقية والحقوق المشروعة، فيأتي من أراد أن يأتي إلى هذه المساحة من خلفية فلسفية إنسانية وعقلانية مجردة، ويأتي من أراد إلى نفسه المساحة من خلفية إسلامية تشترك في هذه المساحة في قيمها ومبادئها، ولكنها مساحة مدنية خالصة إن صح التعبير. وهذه المساحة تقابل مفهوم العام في النظريات السياسية.

(3) ديني-مدني: وهناك دائرة (وهي المساحة الرمادية 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 مفصّل، وهذه الأحكام الدينية الأصل فيها أن تتحول إلى قوانين عامة تلزم الجميع. هنا تأتي إشكالية الديني والمدني، لأن تحويل الأحكام الشرعية (الإسلامية في هذه الحالة) إلى قوانين تلزم المسلم فقط أو أن تلزم المسلم وغير المسلم على حد سواء لهي مسألة تحتاج إلى تفصيل.

وأقترح هنا أن نقسّم هذه المساحة نفسها (الديني-المدني) إلى ثلاثة أقسام متمايزة يمكن أن تشكل إطارًا مشتركًا واسع القبول وحتى نستطيع أن نتجنب صراعًا وانقسامًا مجتمعيًا وخيم العواقب في المجتمعات التعددية في مرحلة ما بعد الثورات:

أولاً: الديني-المدني الذي يمكن لكل أهل دين أو مذهب التحاكم فيه إلى دينهم:

في الأحوال الشخصية مثلًا، 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 شرعًا عندهم وشروطه وموانعه المختلفة كما هو في اجتهادات الهيئات الدينية المعنية. لذلك، فلابد لدائرة الأحوال الشخصية وما يتعلق بالأسرة من هيئات وقوانين ومؤسسات –ويلحق بها مسائل الميراث والنفقات والنسب، إلى آخره– لابد أن تكون الكلمة العليا فيها للفقهاء القانونيين أصحاب العلم بالشريعة والمذهب في كل دين، والذين يمثلون (طبعًا في إطار اجتهادات مناسبة ومعاصرة) الرأي الديني المقبول سواء في الإسلام أو المسيحية بالمرجعيات المعروفة. هذه المساحة لابد أن يكون القانون ومؤسسات الدولة معززة لخصوصية كل دين وكل طائفة وكل مذهب.

ثانياً: 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 تحديدًا. من ذلك مثلاً في أغلب البلدان العربية قانون القصاص من القاتل العامد مع سبق الإصرار والترصد، الذي هو 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.

ومن ذلك العقوبات التي يفرضها القانون على الأفعال الفاضحة أو السّكر 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.

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 لابد للرجوع فيها إلى المشرّع الذي يمثل الشعب وأن تراعي الحساسيات المختلفة سواء حساسية المسلمين –وهم أغلبية– أو مشاعر الأقليات ولها حق أن تُراعَى وعليها واجب أن تُراعِي.

هذا فضلا عن المادة الدستورية العامة والمهمة والتي تجعل من الشريعة مصدرً أو المصدر للتشريع، وهي مادة هامة توافق عليها المجتمع (أو الأغلبية الساحقة فيه) دون إخلال بخصوصيات غير المسلمين، وهي مسألة كما قدمت تتعلق

بالهوية عند الغالبية الساحقة من المسلمين لا يصح المساس بها، وهي أيضًا تعني مراعاة خصوصيات غير المسلمين.

ثالثاً: الديني-المدني الذي لا يتوافق عليه المجتمع:

وهذه هي المساحة الشائكة في الطرح الإسلامي، والتي ينبغي بصراحة 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 (المصرية مثلًا) على جمع جزية أو ضريبة من غير المسلمين، أو عدم السماح لغير المسلم بالإشتراك في الخدمة العسكرية أو الترشح لرئاسة الجمهورية أو تولي القضاء، أو أن تفرض الدولة شعائر الإسلام ومظاهره الدينية الخاصة على

الجميع، أو تطبق الحدود الشرعية على الجرائم المحددة لها، أو أن يلغى الربا من المعاملات البنكية ويجرّم، إلى آخره.

وهذه المساحة لابد للطرح الإسلامي أن يكون واعياً بخطورة فقدان التوافق المجتمعي على ما يطالب به، كما يجب على الطرح الإسلامي أن يوسّع أفق العمل في هذه المساحة ويخرج من مساحات التقنين وتشريع العقوبات إلى مساحات التربية والثقافة. فالآداب الإسلامية العامة –مثلاً– يمكن أن تتحقق في المجتمع عن طريق المؤسسات الإسلامية التربوية والثقافية وعن طريق التوعية والإعلام والمساجد، ولا يلزم بالضرورة – من وجهة النظر الإسلامية- أن تتحول هذه الآداب إلى قوانين تعاقب المخالفين. صحيح أن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن، ولكن سنة الرسول صلى الله عليه وسلم تعلمنا أن الأصل في هذه المسائل هو سلوك الفرد وليس سلطة الدولة.

إذن، فالنظام العام -كما أقترح في تلك التقسيمات- لابد أن يُبنى على المدني المتوافق عليه على أن لا يتعارض بأي حال مع التوافق المجتمعي الذي هو أساس عملي وشرعي لا مفر منه.

وإننا إذا نظرنا إلى إسلامية الدولة من المنطلق الفقهي التراثي، فيما سمي بدار الإسلام، فإن هناك معان معينة لو تحققت قال الفقهاء إن الأرض تكون بها دار الإسلام، وهناك معان إذا لم تحقق (بصرف النظر عن الأغلبية أو الأقلية) لا تكون الدار دار إسلام، وهذا من الأمور المعروفة في تراثنا، فقضية الأغلبية لم يقل بها أحد من العلماء، وإنما كان الكلام عن الحكم بالإسلام وظهور الشعائر والأمن والعدل وغير ذلك من المعايير المعنوية.

والحكم بالإسلام هو الحكم بالعدل أساسًا، بالإضافة إلى بعض التفاصيل التي ذُكرت آنفاً، كقضايا الأحوال الشخصية والمواريث إلى آخره. وأما إقامة الشعائر فهي بمعنى أن يكون

النظام أيا كان هو نظام يسمح للمسلم أن يقيم الشعائر الإسلامية كالأذان وصلاة الجمعة وصلاة العيد وبناء المساجد والذبائح والحج وقراءة القرآن، وأشكال مختلفة من الشعائر قالوا أنها إذا تحققت في المجتمع صارت الأرض دار إسلام بصرف النظر عن الأقلية والأكثرية. وأما مسألة الأمن فللإمام أبو حنيفة كلام نفيس في هذا المقام يقول فيه:

المقصود من إضافة الدار إلى الإسلام والكفر ليس هو عين الإسلام والكفر وإنما المقصود هو الأمن والخوف.

وهذا يعني أن مدار الأمر في قضية الدولة الإسلامية التي ينشدها الناس هو العدل والأمان، وإننا إذا أردنا أن نقيم مجتمعًا إسلاميً فإن هذا المجتمع لابد أن تتحقق فيه هذه المعاني، والتي هي معاني ومبادئ دينية ولكنها في نفس الوقت ودون تعارض معاني ومبادئ مدنية، ويمكن أن يتفق عليها الإسلاميون مع غير المسلم ومع المسلم غير الإسلامي أيضًا.

أنا كمسلم أؤمن بالعدل وأؤمن أن العدل هو شريعة الله سبحانه وتعالى، وغير المسلم أو من يسمى نفسه ليبراليًا –مسلمًا كان أو غير مسلم- هو مؤمن بالعدل أيضاً، رغم أننا قد نختلف في بعض التفصيلات، وهذا موضوع للمناقشة قد تختلف فيها في بعض أشكال الأحكام في شريعتي عن شريعته، ولكننا نتفق على هذه المبادئ والمجتمع متوافق عليها، وهذا يمنحنا مساحة مشتركة هائلة للحركة والإصلاح وبناء المجتمع دون أن تضيع الجهود في الشقاق والخلاف الذي لا ينفع إلا الأعداء في الداخل والخارج.

وهناك نقطة أخيرة وهامة جداً في مسألة الدولة المدنية، ألا وهي مفهوم الخدمة المدنية. في مرحلة البناء يجب أن يكون هناك فصل حاسم بين أطياف السياسة ومتغيراتها وبين ما يسمى بالخدمة المدنية، وهذه خدمة مهنية لا تقتصر على مؤسسات المجتمع المدني والخيري، ولكن الخدمة المدنية في الدول

المتقدمة هي الخدمة في هيئات كثيرة تمثل العمود الفقري للدولة، منها مثلاً هيئات البحث العلمي، والجامعات، والهيئات القضائية، بل والهيئات الفنية، وكل الهيئات الأخرى المستقلة وشبه الحكومية التي يقوم عليها المجتمع بالأساس.

وفي الدول المتقدمة نرى أنه إذا كان هناك إشكالية دستورية أو برلمانية ولا توجد حكومة مثلا لعدة شهور، فإن المجتمع يدار تلقائيا بشكل تلقائي ومستمر وآمن. هذا يتناقض مع الأوضاع عندنا لأن الخدمات الأساسية المدنية التي نتحدث عنها ثابتة عندهم بصرف النظر عن أداء أو حتى وجود الحكومة. هذه الخدمة المدنية تتأثر طبعاً بالسياسة على المستوى الاستراتيجي فقط –وليس الاجرائي اليومي- وإذا تغيرت الحكومة من اليمين إلى اليسار مثلاً، فالمجتمع سوف ينتقل إلى اليسار على المدى البعيد لكن ليس على الفور، ولن تتوقف حركة المجتمع والمؤسسات المدنية على أطياف وألوان الحكومة أيًا كانت.

ولقد ابتلينا بحكام متسلطين أرادوا أن يتحكموا في كل شيء فخلطوا السياسي بالمدني، حتى بات السياسي يتحكم في المجتمع المدني نفسه، بل وفي كل الهيئات المدنية العلمية والإعلامية والفنية والتعليمية، وحتى المدرّس الذي يدرّس في روضة الأطفال، وخطيب الجمعة، ومدرب الرياضة، ومذيع النشرة، وأستاذ الجامعة – كل هؤلاء كان الحاكم المستبد بجهاز أمنه هو –قهرًا- الذي يعيّنهم ويرقّيهم أو يعزلهم ويعاقبهم. فإذا أردنا أن نكون مجتمعا مدنيا متحضرا بالمعنى المعاصر، لابد أن نفصل بين الحياة المدنية وبين تقلبات وأطياف السياسة حتى يحدث الاستقرار ويطّرد التقدم.

وقد كانت للتونسيين والمصريين واليمنيين تجربة رائدة في الخدمة المدنية المستقلة عن الحكومة ألا وهي تجربة اللجان الشعبية وقت الثورات. فعندما غابت السلطة بعيد الثورة

التونسية، كانت هذه اللجان الشعبية هي صمام الأمان للناس ووسيلة معالجة الطوارئ والأزمات.

وعندما قامت قيادات الشرطة المصرية ـللأسفـ بالخيانة الوطنية التي تمثلت في سحب الأمن من الشوارع المصرية كلها، وترك الناس وجها لوجه مع البلطجية، كان صمام الأمان الذي حال دون انهيار المجتمع المصري هو هذه اللجان التي كوّنها الناس أيضًا بشكل تلقائي وبسيط من الشباب والرجال والفتيات لحماية بيوتهم وشوارعهم ولتنظيم المرور. ثم فيما بعد، بدأ هؤلاء الشباب بالقيام ببعض الخدمات الأمنية والاجتماعية والحقوقية الأساسية لكي تستمر حياة المواطنين في ظل شبه غياب للدولة.

وهذه اللجان كانت صمام الأمان للثورات وأحد أهم مكتسباتها، ذلك نظرا لأنها لم تقتصر على الخدمات فقط ولكنها أيضا عبرت عن آراء المواطنين التي تتعلق بحقوقهم الأساسية دون تسييس

حزبي أو أيديولوجي معين إلا نصرة حقوق الإنسان المدنية المقررة، والمساهمة في رفع مستوى العدالة الاجتماعية عن طريق ضمان الحقوق الأساسية للمواطنين، ودعم القيم المدنية كالتعاون والتكافل والسماحة والتطوع، وهي كلها قيم ومبادئ إسلامية أصلية ومقصودة من الشريعة.

7 – كيف يتحقق العدل في المجتمع في الرؤية الإسلامية؟

الدول المدنية المنشودة في مرحلة ما بعد الثورات تبنى أولا على العدالة الاجتماعية، فلابد أولاً أن تتحقق العدالة الاجتماعية في المجتمعات العربية بعد غياب طويل! ومقصود في الإسلام أن يتوازن ويتعادل الناس. قال تعالى: {كيلا يكونَ دُولةً بينَ الأغنياءِ مِنكُم}،[الحشر 7] وقال: {وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ}،[النساء 58] ومثل هذا في كتاب الله تعالى كثير.

فهل معنى العدالة أن نتساوى جميعاً؟ يعني أن أتساوى مع كل الناس فيما آكل وأشرب وألبس والمرتب، إلى آخره؟ والجواب: بالطبع لا. العدالة المنشودة هنا هي المساواة في الحقوق، بمعنى

أن أضمن الحق لنفسي، وأعرف أن هذا الحق لن يضيع منه شيء لأن هذه الحقوق مضمونة للجميع.

وإذا كانت العدالة في الفلسفات التشريعية تتعلق ببعض المعايير لما يسمى بالحقوق الأساسية، فيمكننا أن نتصور هذه الحقوق الأساسية في الإسلام على أنها تحقيق الحد الضروري من مقاصد الشريعة (وقد ذكرناها بالتفصيل من قبل)، وبهذا يكون مفهوم الحقوق الأساسية في الإسلام متعلقًا بحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والعرض والمال، بمعنى حفظ أساسيات وأصول هذه الأشياء على مستوى الفرد والجماعة.

فإن وجد مواطن تحت ما يسمى بخط الفقر مثلًا فهذا ظلم يتنافى مع العدالة الاجتماعية ومع الحقوق الأساسية، بل ومع مدنية المجتمع. والمجتمع لا يمكن أن يسكت على هذا الظلم، وبالتالي لابد أن تعمل الدولة جاهدة حتى لا يكون هناك مواطن أقل من الحد الذي يسمى بلغة الاقتصاد المعاصرة مستوى الفقر،

وما أسماه الفقهاء قديما بحقوق الآدميين بمعنى المأكل والملبس والمسكن الأساسي وغيرها من المقاصد الضرورية.

والعِرض -كمثال ثان- من أهم الحقوق التي يجب الحفاظ عليها باسم العدالة الاجتماعية، الحفاظ عليها من الانتهاك والاعتداء، فضلا عن التعذيب والقتل وهو ما يدخل تحت حفظ النفس. فإذا انتهكت أيًا من هذه الحقوق فهو ظلم.

وهناك أولوية لتحقيق هذه العدالة بغض النظر عن تقلبات السياسة. فلتنشأ الأحزاب، وليدخل الجميع الانتخابات، ولكن الأهم من ذلك هو أن يركز الجميع -قبل وبعد الانتخابات- على العدالة الاجتماعية والنهضة المدنية، وأن نركز على أن يكون المجتمع محفوظ ومستقر وثابت، ومضمونة فيه الحقوق الأساسية المادية والمعنوية للمواطن العادي. هكذا تحقق الثورات مكاسبها.

والمجتمع إذا عرف حقوقه المدنية واستقرت، فلن يتمكن إنسان من الذين يمارسون السياسة عند استلامه السلطة أن يستبد ويتسلط على الناس أو يتعدى على الحقوق الأساسية، لأن هذه الحقوق تصبح خطاً أحمراً في ثقافة المجتمع، وإلا فإن المجتمع يثور ويعود مرة أخرى إلى الشارع والثورة، ولابد أن يتربي المجتمع على هذا.

ويرتبط بالعدل أيضًا القاعدة الشرعية التي تقول: درء المفاسد مقدم على جلب المصالح. أي أنه لابد منطقياً من دفع الضرر قبل التفكير في جلب المنفعة، أو (التَخلّي قبل التَحلّي) بتعبير الصوفية! الإنسان المريض لابد أن يشفى أولاً قبل أن يمارس الرياضة أو يعود إلى عمله، والثوب المتسخ لابد من غسله قبل لبسه، والسيارة المعطلة لابد من إصلاحها قبل استخدامها، وهذا الترتيب هو من السنن الإلهية والتفكير المنطقي والأولويات الطبيعية.

وعليه، فلابد من استكمال الشوط في إعطاء الأولوية لتطهير مجتمعات ما بعد الثورة من الفساد الذي طال عليه الأمد قبل الثورة، وهو أيضاً مصداقاً لقوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ}.[الرعد 11] فلا ينبغي أن تلفتنا القضايا الجانبية المفتعلة والتي يضخم من شأنها بعض المغرضين، أو حتى الأشياء المهمة ذات المدى البعيد التي يصر عليها بعض المتحمسين، عن أولوية التخلص من كل الجراثيم الخطيرة والنقاط السوداء في المجتمع على المدى القصير بعد الثورة - حتى نتمكن من البداية الصحيحة للتغيير.

والأولوية هنا هي ما يسمى في الشريعة برد المظالم يعني أن كل من ظُلم في هذه البلاد ظلماً بيّناً لابد أن نرد له حقه، وهذه لا تحتاج إلى فرصة زمنية طويلة ولا مراحل ولا تشريعات جديدة ويمكن أن تتم فورًا، وهذا من الواجبات والأولويات حتى يمكن للجسد الاجتماعي والسياسي أن يتعافى بعد الثورات.

ولنبدأ بأكبر مظلمة يمكن أن يرتكبها إنسان ضد إنسان دينًا وعقلًا، ألا وهي إزهاق النفس أو القتل. لا يمكن للمجتمع التونسي أو المصري، ولا المجتمعات الليبية واليمنية والسورية وغيرها (في المستقبل إن شاء الله) – لا يمكن أن تهدأ هذه المجتمعات وتستقر إلا أن ترى محاكمات عادلة نافذة لمن قتلوا الناس الأبرياء وسفكوا دماء الشباب وأضرّوا بصحة الشعب حتى المرض والموت، سواء خلال أحداث الثورات أو لعقود قبلها. هذا مقتضى أولوية حفظ النفس وهو الأولوية الضرورية الأولى بعد أصل الدين، كما مر. لابد من إرساء ثقافة جديدة من تجريم القتل والأذى دون استثناء ودون تبرير سياسي رخيص.

ثم بعد ذلك تأتي أولوية حفظ العقل، بمعنى أنه لابد من محاسبة المسؤولين عن تغييب عقول الشعوب – سواء كان ذلك بالمخدرات التي راجت طويلًا أو بالفساد السياسي الذي وصل إلى حد غسيل المخ للجماهير في قضاياهم المصيرية – مما

يمكن أن نطلق عليه في هذا العصر خيانة عظمى، وذلك حتى نرسى كذلك ثقافة جديدة في هذا الشأن.

ثم بعد ذلك –وعلى سبيل الأولويات المقاصدية– تأتي أولوية حفظ المال، بمعنى محاسبة كل من سرق ونهب وارتشى وتربّح واستغل النفوذ، ولابد من ضرب المثل والعبرة والدرس في هذه المحاسبات حتى يرتدع من بقى من المفسدين خارج القفص ولم يُكتشفوا، وحتى نرسى ثقافة جديدة تقوم على الشفافية والنزاهة -أو ما يسمى في مقاصد الشريعة بالوضوح ومنع الغرر- ونمكّن المواطن العادي من أن يقول ل لطالب الرشوة مؤيَّداً في ذلك بهذه الثقافة الجديدة.

الهدم في منتهى السهولة، والبناء أصعب، ولا نريد أن نبنى هذه الدول المدنية الحديثة التي نتحدث عنها ولدينا من عوامل الهدم ما عندنا من القتل والفساد والسرقة. هذه كلها عوامل هدم خطيرة

يمكن أن تقضي على الإصلاح والنهضة المنشودة وتقضي على النجاح الذي حققته الثورات.

ولابد أيضا أن نفرق في باب الأولويات بين التغيرات الصغيرة القصيرة المدى والتغيرات الكبيرة الطويلة المدى، فمثلا نريد أن نمحو أمية المجتمع، وهذا مهم ولكنه تغير كبير يحتاج إلى سنوات وسنوات، وبالتالي لابد من مراعاة سنة أخرى مقصودة من السنن الإلهية وهي سنة التدرج، أي إمهال الوقت الكافي للإنجاز المطلوب، فمهما علت الهمم لا نستطيع أن نغير الأمية المستوطنة في بلادنا العربية في شهر أو سنة، ولكننا إذا بدأنا بتحقيق العدالة الاجتماعية ورد المظالم وحفظ الحقوق الأساسية، فسنجد من المبادرات ومن الطاقات ما يسمح لكي نحقق الأحلام الكبيرة ونواجه التحديات الصعبة.

8 – ما هو الموقف الصحيح للإسلاميين من "العلمانيين" و"الليبراليين"؟

الإجابة عن هذا السؤال هي: الحوار!

لابد أن يحدث حوار بين الإسلاميين ومن ينسبون أنفسهم إلى العلمانية أو الليبرالية في مجتمعات ما بعد الثورات، ويبدو لي هذا الحوار في غاية الأهمية والإفادة العلمية والعملية لكلا الطرفين. بل إن هناك في رأيي أولوية لما يمكن أن نسميه الحوار الإسلامي-العلماني على ما يمكن أن نطلق عليه الحوار الإسلامي-الإسلامي. وأولوية حوار الليبرالي على الإسلامي لا تعني تجاهل الحوار الإسلامي الداخلي، ولكن الواقع أن الحوار الإسلامي السائد في

الفترة الطويلة الماضية كان حوارا مع آخر غالبًا ما كان إسلامياً أيضًا.

فيقول الإسلامي رقم (1) مثلا: الديمقراطية حرام. فيرد الإسلامي رقم (2): لا، الديمقراطية هي نوع من الشورى وبالتالي جزء من الإسلام. وهكذا يتحاوران ليصلا أو لا يصلا إلى قناعة مشتركة حول الديمقراطية مثلًا، ثم يتحاوران حول دخول انتخابات مجلس الشعب فيقول الإسلامي رقم (1): دخول مجلس الشعب حرام لأنه لا يشرع بما أنزل الله، فيرد رقم (2): يمكن تحت قبة المجلس تبليغ الصوت الإسلامي والنصيحة بتطبيق الشريعة. ويصلان أو لا يصلان إلى قناعة مشتركة. ثم يتحاوران حول تولي المرأة القضاء فيقول رقم (1): إن الحديث ينص على أنه ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة، ويرد رقم (2): أن أبا حنيفة أجاز للمرأة تولي القضاء، وهكذا نرى أن الحوار هو

بين طرفين مرجعياتهم واحدة وتصورهم عن الدولة واحد، وإن اختلفت مناهج التفكير والتفسير والفهم لبعض القضايا الفرعية.

وإذا كان الحوار هو عملية الوصول إلى أرضية مشتركة فنحن نحتاج في الحوار الإسلامي إلى محاور آخر وهو طرف في الحقيقة يختلف تمامًا في مرجعيته الفكرية ولكنه طرف مهم وجاد. هذا الطرف يقول مثلًا: النظام الإسلامي نظام غير ديمقراطي بالأساس، فأرد عليه مثلا قائلاً: هناك تجاوزات تاريخية حدثت في النظم الإسلامية، ولكن الشورى والعدل والمصلحة وغيرها من المبادئ الإسلامية تقتضي حتماً شكلاً من أشكال الديمقراطية في الدولة الإسلامية بشرط أن يكون الإسلام مرجعية دستورية. ثم نصل أو لا نصل إلى قناعة مشتركة.

هو يقول: إن الحياة المدنية لا ينبغي أن يكون فيها دين. وأنا أقول له: لا، الحياة المدنية يمكن أن يكون فيها دين، وهذا الدين يمكن

أن يثري الحياة المدنية وينميها ولا يتعارض معها، كما عرضنا في فصل سابق للعلاقة بين الديني والمدني.

ثم يقول لي: حقوق الإنسان ليس لها علاقة بالدين، ولذا فليس لها علاقة بالإسلام. وأنا آتي له من منطلق إسلامي فأقوله له: لا، حقوق الإنسان مكفولة في الإسلام، لكن الخصوصيات الإسلامية تختلف عن الخصوصيات الثقافية في البلاد التي وضعت مواثيق حقوق الإنسان، فليس هناك حرية مطلقة في أي مكان، وإنما يقيد كل مجتمع الحريات بمجموعة من الضوابط التي تحافظ على ثقافته وهويته، وبالتالي فهم يحرمون كذا وكذا، ونحن نحرم كذا وكذا.

يقول: أنتم لا تؤمنون بالمساواة وتمنعون المرأة المسلمة من المساواة في الميراث مثلاً. وأنا أقول له: هذا غير دقيق، لا يمكن أن نفهم قوانين المواريث دون أن نفهم النفقات، فالإسلام جعل لبعض الرجال كالأب أو الزوج أو الأخ ميراث أعلى

لأن عليه من الالتزامات والنفقات ما ليس على المرأة التي هو مسئول عنها ماليًا، وليس هذا لأفضلية الذكور على الإناث. والإسلام جعل لبعض النساء كالمرأة التي يتوفى ابنها ميراث أعلى من زوجها في حالات كثيرة لأن عليها التزامات والنفقات بعد أن خسرت الابن وكان مسؤولًا عنها، وليست المسألة كذلك لأفضلية الإناث على الذكور. وهكذا إذا فهمنا المواريث مع النفقات وضعنا الأمور في إطار العدل المقصود أصلاً ... هذا الحوار مع العلماني -في رأيي- يمدّن الاطروحات الإسلامية بل ويسهم في تقريبها من جميع المواطنين.

والواقع أن هناك قدرًا كبيرًا من التفكير الجزئي والشكلي للشريعة نريد أن نتخلص منه في عملية التجديد الإسلامي المنشودة والهامة في المرحلة القادمة، فأحيانا ما نفكر جزئيًا في مسألة ونترك الأجزاء الأخرى المكملة وبالتالي نقع في الظلم، والشريعة لم تأتي بظلم. الشريعة عدل كلها، كما مر. فأن نقول

مثلا للزوج: أنت لك من الحقوق كذا وكذا، ثم لا نفرض عليه الواجبات، فهذا ظلم. وأن نقول للمرأة لك من الحقوق كذا وكذا ثم لا نفرض عليها الواجبات، فهذا ظلم أيضًا. أحيانًا ننظر إلى الشريعة أو إلى النظام الإسلامي بشكل عام بشكل تجزيئي، ولا نربط النظم الجزئية التي هي متكاملة في الأصل، كنظام المسؤوليات مع نظام الحقوق، أو نظام الفرد مع نظام الجماعة، وهكذا. والحوار الإسلامي-العلماني الذي ضربت عليه أمثلة هنا مفيد في أنه سوف ينبهنا إلى القصور في الفهم أو التطبيق ويجعلنا نفكر بجدية في الأسئلة والقضايا التي يطرحها العصر.

الحوار مع العلماني مهم كذلك في دراسة -والتدريب على- رد الشبهات والاتهامات عن الإسلام وما أكثرها في الشرق والغرب. هم يقولون مثلًا إن الإسلام يتعارض مع الحريات الشخصية لأنه ليس كل زواج مباح في الإسلام، فنرد قائلين إن كل حضارة تضع قيودًا على الزواج. فمثلاً: في القوانين

الأمريكية في أغلب الولايات لا يسمح أن يتزوج أولاد العم أو أولاد الخالة، هذا محرّم ومجرّم عندهم في القانون على اعتبارهم محارم. هذه مثلًا خصوصية في المجتمع الأمريكي يقابلها في المجتمع الإسلامي خصوصيات للمسلمين في بعض النقاط تختلف في التفاصيل ولكنها لا تتعارض مع مبدأ حرية الاختيار، وهو مبدأ عام يتفق عليه الجميع.

هذا الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين سوف يبني أرضيات مشتركة محل إجماع في المجتمع، وسوف يمكّن للهوية الإسلامية في تلك الدول المدنية المنشودة أن تتّضح وتنضج وتتبلور وأن تكون لها أبعاد مدنية ومعاصرة مهمة. لا نريد أن تكون الفكرة إسلامية تتعارض وتتناقض مع القدر المتفق عليه في المجتمع من الأفكار التي سموها المدنية فتقوض أركان المجتمع، ولا نريد للفكرة الإسلامية أن تتقوقع على نفسها أو تحاور نفسها فقط؛ لأنها بذلك سوف تجد نفسها تعيش في زمن

آخر ترسمه حدود جغرافية وثقافة ونظم حكم تختلف تماما عن النظام العصري المدني المنشود ذي المرجعية الإسلامية.

9 – هل تفرق الشريعة بين الذنوب والجرائم؟

هناك فرق في الشريعة بين الذنب أي الإثم أو المعصية التي يرتكبها الإنسان مخالفًا لأوامر الله سبحانه وتعالى ونواهيه وما علمنا إياه رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبين الجريمة التي قد تكون ذنبًا، ولكن الفرق بينها وبين الذنب أن الجريمة لها عقوبة مدنية. والرسول صلى الله عليه وسلم لم يتعامل مع كل ذنب على أنه جريمة يعاقب عليها. هذا التماهي الذي يتوهمه البعض بين الذنوب والجرائم ليس إسلاميًا.

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 إنسان ما بعد الثورة فلابد أن نضيّق لا أن نتوسع في تحويل الذنوب إلى جرائم! وأن نفرق فرقًا واضحًا بين الذنوب بين العباد وربهم تعالى، وبين الجرائم التي تقع تحت طائلة القانون. ذلك أن بعض الناس يدّعون اليوم أن التطبيق الكامل للشريعة يعني أن تتحوّل كل الذنوب إلى جرائم، وهذا مستحيل! إذا أردنا أن نعاقب الناس على ترك الصلاة في وقتها، والإفطار في رمضان، وعلى الملبس الغير لائق من وجهة نظر دينية معينة (وفيما دون العورات المغلّظة فإن الآراء تختلف كثيرًا 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:

أولا: 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 أحيانًا 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 ربَّى أصحابه كمجتمع، وغيّر المجتمع بالطريق التدريجي وبطريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن يكون كل راع مسئول عن راعيته. ((كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته. الإمام راع ومسؤول عن رعيته. والرجل راع في أهله وهو مسؤول عن رعيته. والمرأة راعية في بيت زوجها ومسؤولة عن رعيتها والخادم راع في مال سيده ومسؤول عن رعيته)). وكل من هو راع في مكان يكون مسئولاً عن التربية والتزكية، وهذا هو الأصل.

ثانيًا: ما يقتضيه تحويل الذنوب إلى جرائم من قوة حكومية ومباحث جنائية وشرطة تنفيذية تتابع ذلك وتنفذه، وهذا يقتضي حجمًا كبيرًا جدًا للحكومة في البلاد ذات الملايين، ويقتضي حجما كبيرًا للمباحث الجنائية، ويقتضي كذلك مجهودًا مضاعفًا حتى يستطيع الجهاز الحكومي أن يحقق العدل وأن يتابع كل هذه الذنوب التي حولت إلى جرائم وأن يحاسب عليها، وهذا مستحيل أيضًا نظرًا 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 وأشكالها؟!

ثالثا: 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 شيئًا من ذلك، وبالتالي

فكيف يمكن أن نطبق هذا القانون دون أن نتعسف مع غير المسلم؟ (كما يحدث في بعض البلاد التي تفعل ذلك ويسيئ ذلك إلى صورة الإسلام أيما إساءة!) هل يجب أن يحمل الناس بطاقات وهويات دينية وأن يُظهر الإنسان دائمًا هويته الدينية على بطاقة حتى يحاسب أو لا يحاسب على ترك الصلاة؟ هذا مستحيل وغير ممكن وغير واقعي في هذا الزمان خاصة في بلاد الملايين من المواطنين!

نعم هناك في الشريعة ما يسمى بالتعزير وهو العقوبة التي يفرضها الحاكم (أو في هذا العصر: تفرضها الأمة كما أسلفنا) على ذنب ما، ولكن التعزير الشرعي لا ينبغي أن يطبق إلا بشروط ثلاث:

1- لابد أن يكون الذنب مما يقدرّ 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 الإنسان العربي المسلم وغير المسلم على تنافيها مع الأدب والتقاليد 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 أيضًا لأنها تضر بالمصلحة العامة للمجتمع.

أما دون ذلك من الذنوب بين العبد وربه فلابد في تغييرها من مناهج تعليمية وتربوية وثقافية، أي لابد من إصلاح التعليم والإعلام وهذا هو الحل وليس الحل هنا أمنيًا ولا قانونيًا. هذه كانت طريقة النظم المخلوعة ولا يصح أن تستمر. أحيانًا 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 ورآه أربعة شهود وانتفت الشبهات وانطبقت الشروط فالحد هو مائة جلدة، ولكنّه إن ضبط في جريمة سمّوها -للعجب- شبهة زن جُلد ألف جلدةّ! ما هذا؟ كيف تجلد ظهور الناس بالشبهة والرسول صلى الله عليه وسلم قد قال: ((ادرؤوا الحدود بالشبهات))؟ وإذا درأنا الحدود بالشبهات فما بالنا بالتعزير؟ 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، فالفقه في هذه المسألة ينبغي أن يتغير

حتى لا يسمح لكائن من كان في هذا العصر أن يكون له سلطان من نفسه ودون قانون محدد أن يجلد ظهور الناس ويأخذ أموالهم دون أن يمر ذلك القانون على المشرع المنتخب أو السلطة التشريعية أياً كانت - حتى تشرع هذه العقوبة وتعلم الناس بها. عند ذلك يمكن للعقوبة أن تنفذ.

وينبغي للحاكم أن يقتصر دوره على وضع السياسات وعلى تنفيذها، ولا ينبغي له أن يعزر أحداً من عنديّاته. لقد ذاقت الشعوب الإسلامية الأمرّين من الحكام المستبدين باسم الشريعة أحيانًا والشريعة من الاستبداد براء، وآن لهذا الأمر أن ينتهي.

10 – ماذا عن تطبيق الحدود الذي ينادي به البعض؟

وكما أن هناك فرق معتبر بين ما هو ذنب وما هو جريمة، فهناك فرق معتبر كذلك بين ما هو شرع وما هو قانون. الشرع -كما في مسألة الحدود- مصادره معروفة، والاختلافات والاجتهادات فيه معروفة، وقد يتفق العلماء أو يختلفون على سلامة تطبيق بعض أو كل هذه العقوبات اليوم. ولكنّ تحويل أحكام شرعية كأحكام الحدود إلى قوانين يعمل بها خاصة في البلاد التي لم تعرف ذلك من قبل هي مسألة أخرى، ويتوقف على الآليات الدستورية والتشريعية التي تسمح بولادة 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 لابد أن يكون منصوصًا عليه بنصوص صريحة قطعية، ولابد أن يكون مقدّرًا أي أن تكون العقوبة مقدرة وواضحة في أرقام وأشكال واضحة، وإلا فإن العقوبة تصبح تعزيرًا –كما ذكر من قبل- فمثلاً قضية الخمر أو عقوبة شرب الخمر في الإسلام هو تعزير وليست حدًا كما يسميه البعض خطأً، ذلك لأن العقوبة المنصوصة على الخمر ليس قطعية وليست مقدرة، والنبي صلى الله عليه وسلم طبق عقوبات مختلفة على شرب الخمر -أو بتعبير أدق على السّكر في العلن- وهي بالتالي –شرعًا- متروكة للمشرع والمجتهد المعاصر.

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

1 – السرقة: قال تعالى: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللّهِ).[المائدة 38]

2- الزنا: قال تعالى: (وَٱللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُواْ عَنْهُمَآ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ تَوَّاباً رَّحِيماً).[النساء 16] وقال أيضًا: (وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا).[النساء 15] وقال كذلك في نفس الجريمة: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ).[النور 2]

3- الحرابة: أي الإفساد في الأرض وقطع الطريق: (إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّه وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ).[المائدة 33]

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 وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّه فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ)،[المائدة 45] وقال تعالى: (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُون).[البقرة 179]

5- القذف: وهو التشهير عن طريق الرمي بالزنا، قال تعالى: (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاء فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً).[النور 4]

وهناك ما يسمى حد الردة، وهو القتل عقوبة على من يغير دينه من الإسلام إلى غيره، وقد ألحقها كثير من العلماء بالحدود المقدرة وهي ليست كذلك! ويأتي لاحقًا 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 في مصر اليوم، فما هي الدراسات والاجتهادات اللازمة قبل التطبيق في هذا العصر؟

الإجابة على السؤال الأول: هل نطبق الحدود في دولة مدنية؟ هي: لا، إلا بشروط هذه الدولة المدنية نفسها. وهذا يعني أنها تمر كغيرها من العقوبات على القنوات المشروعة ثم لابد أن يتفق عليها الناس على أوسع نطاق وليس فقط على نطاق الهيئة التشريعية، فإذا اتفق الناس صار تشريعًا كبقية التشريعات.

ثم إن الشرط الأول التي تشترطه الدولة المدنية في العقوبات المقننة هو التسوية بين المواطنين! فإن اتفق الناس فبها، وإن لم يتفقوا –خاصة في المجتمعات المتعددة الديانات- فهذا يطرح إشكالية حقيقية أن يعاقب غير المسلمين على ذنوب ليست ذنوباً في شريعتهم. وإذا اقترح مقترح آخر أن يطبق الحد على المسلمين فقط فهذه أيضاً فيه إشكاليات، أهمها أنه سوف يتنافى مع التسوية القضائية والقانونية بين المواطنين وهو أساس بنيت عليه الدولة نفسها وليس مجرد مذهب قانوني.

والإجراءات الواقعية تتطلب كذلك أن يقيس المشرع القانوني إجماع الناس على هذا التطبيق بطرحه في استفتاء عام، وهذا أيضًا مستبعد تمامًا في المجتمعات المتعددة الديانات، فمن المستبعد -عمليًا- أن يحدث توافق على أي من هذه الحدود –إلا حد القتل العمد- في الدولة المصرية المعاصرة مثلًا، وذلك نظرًا لسوء تطبيق وسوء الاستغلال السياسي لهذه العقوبات سياسيًا كما رآها الجميع في البلاد القليلة التي أخذت بها في قوانينها.

وهذا لا يغير من الشريعة الإسلامية نفسها في شيء، ولكن هناك فارق كما ذكرنا بين الشريعة والقانون أي بين ما هو شرع لله سبحانه وتعالى، وبين ما يمكن أن نحوّله من هذا الشرع إلى قوانين تطبق في الواقع المعاصر كما هي.

أما جواب السؤال الثاني عن الدراسات والاجتهادات اللازمة قبل التطبيق في هذا العصر فهو التالي: لابد قبل المطالبة 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 الجديدة هو سقوط الحد بتوبة الجاني، وهو الذي يحقق المقصود من الحد أصلًا وهو الردع والكف ومكافحة الجريمة وإصلاح الجاني والمجتمع، ويعطي في نفس الوقت فرصًا للإصلاح والترشيد. ومن المعلوم أن هناك شقان أو حقان في كل جريمة من هذه الجرائم، أولهما حق البشر، وفي هذه الحق لابد أن تعود الحقوق لأصحابها. فالسرقة مثلاً لابد فيها أن تعود الأشياء المسروقة إلى أصحابه.، والحق الثاني وهو حق الله سبحانه وتعالى أي الذنب بين العبد وربه.

وإذا كان الله تعالى يقول عن المحاربين: (إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّه وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ. إِلَّا الَّذِين

تَابُوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم).[المائدة 33-34] فلم يختلف عالم في هذه الآية على أن حد الحرابة يسقط بالتوبة كما تنص الآية صراحة. ولكنني أعجب أن العلماء اختلفوا في مسألة أن تقاس هذه التوبة من حد الحرابة على التوبة في غيرها من الحدود رغم أنها عقوبات أخف على جرائم أخف! وإذا كان الله عز وجل يقبل توبة التائب ويرفع الحد في حد الحرابة وهو يتعلق بأعظم الجرائم، فهل نقبل توبة التائب في حدود أخرى؟ والإجابة المناسبة لهذا العصر والاجتهاد الأولى بالمقصود من مسألة الحدود أصلًا هو: نعم! هذه التوبة إذا ثبتت وأيدتها القرائن فلابد أن نقبلها -كقاعدة عامة طبعًا- وهذا بعد عودة الحقوق لأصحابها على أي حال.

ورأي الدكتور توفيق الشاوي رأي مؤيد لهذا الاتجاه، كتب رحمه الله يقول:

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 ... [مع أن] 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 سببًا لمنع توقيع العقوبة القصوى حدًا أو قصاصًا ... والتوبة لا تعفي من أداء الحقوق المدنية ... وفترة الاختبار (probation) يجب عدها من وسائل تشجيع المتهمين على التوبة، ولذلك فهي تتفق تمامًا مع مقاصد شريعتنا وأصولها ...

وللأستاذ الدكتور محمد سليم العوا رأي مؤيد لقبول التوبة في الحدود، فقد كتب يقول:

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 يداه، لأننا حين نقول باعتبار التوبة عذرًا معفيًا 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 نستطع أن نقترح تطبيق حد السرقة مثلاً والمجتمع مليء بالشبهات الشرعية التي تحول دون هذا التطبيق أن يكون عادلاً وأن يكون إسلاميًا. فالبلاد العربية التي قامت بها الثورات هي بلاد –للأسف- تفشى فيها الجوع والفقر والمرض والجهل، وليس من

الإسلام في شيء أن نعاقب الناس في مثل هذه الظروف، وهذه شبهة عامة تحتم علينا أن نعلّق هذا الحد مثلاً إلى حين، ولو وافق الناس على تطبيقه.

وقبل المناداة بإقامة حد السرقة لابد –شرعًا- من تحسين مستوى المعيشة بشكل عام والحد من مشاكل الفقر والجوع والحاجة الشديدة، ومن المعروف أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد علّق حدّ السرقة عام المجاعة.

ولابد كذلك قبل المناداة بتطبيق حد الزنا لابد –شرعًا- أن نعلّم الناس ونفهمهم، فعمر بن الخطاب رضي الله عنه أيضًا قد رد الحدّ عن الأعجمية التي لا تفقه، كما يروي التاريخ. فينبغي أن نراعي ندرة الفقه والفهم والوعي في مجتمعاتنا، 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 تعزيرًا يعود للحاكم وليس هو الأصل. وهما رأيان اجتهاديان جديران بالاعتبار ذكرهما الشيخ يوسف القرضاوي وغيره. كتب القرضاوي يقول (وأنقله هنا للفائدة):

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 كتمت رأيًا فقهيًّا في نفسي من عشرين سنة، وكنت قد بحت به للدكتور عبد العزيز عامر، واستشهد به قائلا: أليس كذلك يا

دكتور عبد العزيز؟ قال: بلى. وآن لي أن أبوح بما كتمته قبل أن ألقى الله تعالى ويسألني: لماذا كتمت ما لديك من علم ولم تبينه للناس؟ هذا الرأي يتعلق بقضية الرجم للمحصن في حد الزنى، فرأيي 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 أُحصِنَّ 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 جدًّا أن تكون عقوبة الرجم قبل نزول آية النور التي نسختها. الثالث: أن الحديث الذي اعتمدوا عليه، وقالوا: إنه كان قرآنًا 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 منطق. 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 وتغريب 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 التغريب أو النفي، فهو سياسة وتعزير، موكول إلى رأي الإمام، ولكنه ليس لازمًا في كل حال ... ولكن الشيخ لم يوافق على رأيي هذا، وقال لي: يا يوسف، هل معقول أن محمد بن عبد الله الرحمة المهداة 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!

وللأستاذ 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 مفصلا قوله وأدلته، وشارحا وجهة نظره، ذاكرا ما استدل به من أدلة، ومن هؤلاء: عبد الوهاب خلاف، ومحمد أبو زهرة، ومحمد البنا، ومصطفى الزرقا، ويوسف القرضاوي، ومحمد سعاد جلال. ومنهم من قال بنفس رأيهم، لكنه نقل عنه نقلًا، دون نقل لأدلته، إما لأنه قال رأيه شفهيًا، 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.

والأمر الثاني هنا هو قضية الردة وهي عقوبة في الحقيقة أسيء استغلالها لتصفية حسابات سياسية قديمًا وحديثًا، ولابد فيها أن نفرق بين المرتد في نفسه فقط الذي يرى أن يغير دينه وهو كفر له جزاؤه من الله تعالى في الآخرة، ولكنه في نفس الوقت يدخل تحت عموم قوله تعالى: لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ، وبين الذي يجمع مع ذلك جرائم أخرى كازدراء الأديان أو القتل أو الحرب على الإسلام أو التشهير بالمسلمين، وعندها لابد أن يحاسب هذا الإنسان لأنه يجمع مع ردته جرائم أخرى وليس الردة كجريمة مدنية في حد ذاتها، وهذا أيضا اجتهاد معاصر مهم من أفضل ما كُتب فيه في رأيي كتاب الشيخ طه جابر العلواني، إذ كتب يقول:

تناولت فيه الأحاديث والآثار والسنن القوليَّة ذات العلاقة بالموضوع، وقد حاولت دراستها ومناقشتها لبيان أنّ عدم وجود حدٍّ شرعيّ للردّة لم يرد ما يعارضه من السنّة القوليّة -أيضاً-

إضافة إلى ما كنّا قد أثبتناه من عدم وجود حدٍّ في السنّة الفعليَّة وبذلك تتضافر الأدلة -كلّها- على نفي الدليل على وجود حدٍّ شرعيّ منصوص عليه لجريمة تغيُّر الاعتقاد الدينيّ أو تغيُّر التديُّن من غير انضمام أيّ فعل جرميّ آخر إليه. فلا وجود لهذا الحدّ في القرآن المجيد وهو المصدر المنشئ الأوحد لأحكام الشريعة ... ولم نجد واقعة واحدة من وقائع عصر النبوّة تشير إلى ما يمكن أن يقوم دليلاً على قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم بتطبيق عقوبة دنيويّة ضدّ من يغيّرون دينهم، مع ثبوت ردّة عناصر كثيرة عن الإسلام في عهده صلى الله عليه وسلم ومعرفة رسول الله صلى الله عليه وسلم بهم ... وقد تبيّن أن الفقهاء كانوا يعالجون جريمة غير التي نعالجها، إذ كانوا يناقشون جريمة مركّبة اختلط فيها السياسيّ والقانونيّ والاجتماعيّ، بحيث كان تغيير المرتدّ دينه أو تديّنه نتيجةً طبيعيّة لتغيير موقفه من الأمّة والجماعة والمجتمع والقيادة السياسيّة والنظم التي تتبنّاها الجماعة، وتغيير الانتماء والولاء تغييراً

تامّاً. كذلك ناقشنا دعوى الإجماع وثبت لنا وأثبتنا أنّه لم يكن هناك إجماع على وجود حدٍّ أو عقوبة شرعيّة ثابتة بالقرآن مبيَّنة بالسنّة للردّة بالمفهوم الذي أوضحنا. وبذلك ثبت أن الإنسان - في الإسلام- يملك حريّة اختيار الدين الذي يتديّن لله به وهي حريّة ذاتيّة ائتمنه الله -تعالى- عليها؛ ولذلك كانت هذه الحريّة مناط المسئوليّة الإنسانيّة، فالمكره خارج من دائرة التكليف لا يحمل مسئوليّة ما يكره عليه أو يلجأ إلى فعله مهما كان، لا في الدنيا ولا في الآخرة. وحين تنتقص حريّته في الاختيار تنقص مسئوليّاته بقدر ما ينقص من حريّته.

وأخيرًا، لابد في الاجتهاد المعاصر من اعتبار التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية أيًا كانت في أي مجتمع كان. فتطبيق الأحكام الكبرى في مجتمع النبي صلى الله عليه وسلم كان متدرجًا. 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 طور إلى طور، فلابد إذن من التدرج في التطبيق إن أمكن على أي حال.

ولا يملك عالم أن يغير 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.

11 – ماذا عن الجزية التي ينادي بها البعض؟

هناك إشكاليتان حقيقيتان في الطرح الذي يطرحه بعض الإسلاميين وعدد أكبر من أتباعهم في أن تؤخذ الجزية من غير المسلمين في الدول ذات الأغلبيات المسلمة، ومنع غير المسلمين من الخدمة العسكرية في بلادهم.

الإشكالية الأولى أن هذا الطرح يفترض أن الدول العربية المعاصرة دولًا إسلامية بالمعنى التاريخي للكلمة، وليس بمعنى معاصر يختلط فيه الديني بالمدني، كما قدمنا. والدولة الإسلامية بالمعنى التاريخي تقتضي اختلاف في الأحكام العامة بين المسلمين وغيرهم فيما يختص بالحقوق والواجبات تجاه الدولة، وبالتالي فالمسلمون يدفعون الزكاة للدولة، وغيرهم يدفعون الجزية في مقابل حمايتهم في دار الإسلام.

ولكن هذه الفرضية غير دقيقة لأن طبيعة الدول العربية المعاصرة ليست إسلامية بالمعنى التاريخي للكلمة، وإنما هي دول إسلامية بمعنى معاصر يقوم على أن أغلب السكان مسلمون وأن الشريعة هي المصدر التشريعي الرئيس، ولكن هذه الدول جميعًا قامت أيضًا حسب دستورها على المواطنة أو المساواة في الحقوق والواجبات بين المواطنين (في غير الشعائر الدينية الخاصة بكل دين).

وإذا رفض ناس هذا الكلام وأصروا على أن مصر مثلًا دولة إسلامية بالمعنى التاريخي لهذا المصطلح، والذي يقتضي التفريق بين المواطنين في حقوق المواطنة، فليقم من يريد بثورة جديدة على أسس إسلامية مختلفة حتى تقوم دولة إسلامية لها دستور مختلف للدولة ولعلاقة المواطن بها، وطبيعة مختلفة تمامًا ولكن الثورة المصرية التي قامت في 25 من يناير 2011م وأنتجت المرحلة الحالية، لم تستهدف تلك الدولة الإسلامية

بالمعنى التاريخي ولم تنادي بها، ولم يدعي أحد ممن قام بهذه الثورة -من الإسلاميين فضلاً عن غيرهم- أنه يستهدف تغيير نظام الدولة إلى دولة إسلامية بالمعنى التاريخي الذي يقتضي اختلاف في الأحكام العامة بين المسلمين وغيرهم فيما يختص بالحقوق والواجبات. وإلا فإن هذه مسألة أخرى لم يكن ليتفق عليها الشعب المصري كما اتفق على الثورة في 25 يناير، ولم تكن والله أعلم لتنجح في إسقاط الرئيس تحت ضغطه الشعبي.

ثانيًا: هذا الطرح الذي ينادي بأخذ الجزية من غير المسلمين قد بني على تصور خاطئ أن الجزية وتوابعها جزءاً لازمًا من الشريعة الإسلامية لابد للمسلمين في كل زمان ومكان أن يطبقوه. صحيح أن الله عز وجل قد قال في كتابه الكريم: قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ.[التوبة 29] لكن هذه الآية

تدل على حكم سياسي من الوسائل المتغيرة وليس على حكم ديني من المقاصد التي لا تقبل التغير. وهذه الآية –كما مر من قبل– هي كمثل قوله تعالى: وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ، وهي الآية التي تدل على أحكام الغنائم، ولا يختلف عالمان أن تطبيقها قد تغير في هذا العصر الذي تبنى فيه الجيوش على نظام آخر، وكمثل قوله سبحانه وتعالى: وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاء إِلاَّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ، وهو ما يتعلق بأحكام للعبيد وملك اليمين مما لا يختلف عالم أنه تغير في هذا العصر ... وهكذا.

وهذه الأحكام -سواء الغنائم أو الجزية أو استعباد الأسرى وما إليه- هذه كلها ليست من الطبيعة اللازمة للإسلام وليست من الأحكام الثابتة التي ينبغي أن يلتزم بها المسلمون في كل زمان ومكان، ولكنها أحكام تاريخية خضعت للسياسة في ذلك الوقت وتخضع اليوم للسياسة أيضًا، وتخضع للجغرافيا والتاريخ كذلك.

بل إن الإسلام يقصد إلى أن الحرية والمساواة والسلام، ومخالفة هذه القيم في ظروف تقتضي ذلك هو الاستثناء وليس الأصل.

أما الجزية فهي -تاريخيًا- كانت تدفع من غير المسلمين إلى الدولة كما تدفع الزكاة من المسلمين إلى الدولة، وكانت الدولة كما تجمع الزكاة من المسلمين تجمع الجزية من غير المسلمين، وهو عدل وقسط، بل كانت الجزية دائما أقل قيمة من الزكاة إذا حسبناها في أشكالها المختلفة على مدار التاريخ. وإذن، كان حكمًا شرعيًا المقصود منه أن يحقق نوعًا من العدل في جمع الدولة لهذه المبالغ من رعاياها من المسلمين وغير المسلمين وصرفها في مصارفها. أما اليوم فقد تغيرت الصورة ولا تُدفع للدولة لا الزكاة ولا الجزية.

وهناك مسألة اجتهادية أخرى وهي قضية الخدمة العسكرية؛ لأن الخدمة العسكرية كان غير المسلمين يعفون منها تاريخياً لأنهم يدفعون الجزية في مقابل الحماية حين كانت الحروب تقوم

وتنتهي باسم الدين. إذن، كان من العدل أن لا يشترك غير المسلم في قتال بني ملته أو بني دينه. أما اليوم فالوضع مختلف تمامًا والحروب حروب وطنية يقاتل فيها الجنود كلاً حسب نيته: منهم من يقاتل في سبيل الله ومنهم من يقاتل في سبيل الوطن والدفاع عن الأهل فقط، وبالتالي فالأمر مفتوح أن تكون الخدمة اختيارًا أو إجبارًا حسب ما يرى المشرع للمسلم وغير المسلم على حد سواء، ولا ينبغي أن يجبر أحد على خوض حرب تتعارض مع معتقداته أيا كانت، ولا ينبغي أن يمنع من كان مواطنًا وطنيًا ويحب بلده أن يدافع عنها.

طبعًا هناك قضايا جزئية استثنائية وهناك أفراد -سواء من المسلمين أو من غيرهم- يدخلون الجيش بنيات غير سليمة ويستهدفون القيام بأعمال تخرج عن القانون وعن الإجماع الوطني، وفي هذه الحالة لابد أن يعزل هؤلاء الأفراد عن الجيش سواء كانوا من المسلمين أو من غير المسلمين. أما في ما عدا

ذلك فالأصل أن يكون المواطن جزءًا من جيش بلده إن أراد ذلك وكان أهلاً له.

ويلحق بهذه القضية مسألة تولي غير المسلم للرئاسة وهي أولاً مسألة اجتهادية وكل نص يستخدمه مؤيد أو معارض هو نص مؤول تأويلاً بعيدًا لسبب بسيط، وهو أنه ليس هناك دولة من الدول الحالية تعتبر نفسها دولة الخلافة التي تحدث عنها العلماء في شروط الخليفة، والرئيس ليس هو الخليفة ولا الإمام الأعظم، ولا يقول بذلك أحد بدليل معقول!

وعلى أي حال فمسألة تولي قبطي مثلاً رئاسة الدولة المصرية أو يهودي حكم الدولة المغربية مسألة نظرية بكل المقاييس الواقعية ولن يحدث هذا الاحتمال أن ينتخب المصريون قبطيًا ولا المغاربة يهوديًا نظراً لاعتبارات ثقافية وسياسية بالأساس، وليست بالضرورة دينية. ولكن وجود هذا الاحتمال –نظريًا- ووجود المساواة في القانون أمر مهم لأنه يؤكد على مدنية الدولة

وعلى تساوي المواطنين في الحقوق والواجبات أمامها، وهي مسألة مبدئية في بناء دولة مستقرة ومعاصرة.

12 – ما موقف الشريعة من "إصلاحات" قوانين الأسرة السابقة على الثورات؟

إذا كانت المساحة المتعلقة بالأحوال الشخصية تقع في مساحة التقاطع بين الديني والمدني كما ذكرنا في فصل سابق، فالقول الفصل والنهائي فيها في حق المسلمين لابد أن يعود إلى علماء الشريعة المجتهدين، ولا يصح فيها من المسلمين الدعوى إلى ما يسمى الزواج المدني، ويقصدون به زواجًا لا يرتبط بالأحكام الدينية أياً كانت. بل إنني شاهدت مؤخرًا على قناة فضائية –ولدهشتي الشديدة- شابًا تونسيًا يطالب بإباحة زواج الأخ بأخته باسم الزواج المدني (ولا تبيح ذلك أي دولة دينية كانت أو علمانية في هذا العالم!).

وبعض الذين يدعون إلى الزواج المدني -كما رأينا في تونس بشكل أوضح من مصر- يرون أن العودة إلى الشريعة -إسلامية كانت أو غير إسلامية- تفرض قيود على حريات الناس وتخل بمبدأ المساواة بين الجنسين ومبدأ المساواة بين المواطنين ...

والحق أن المسألة تحتاج إلى تفصيل: فهناك أحكام شرعية صحيحة ينبغي أن تتحول إلى قوانين وتتماشى مع روح الإسلام ومبادئه، وهناك أيضًا فتاوى مردودة على أصحابها يطلقها بعض المفتين رغم أنها ما أنزل الله بها من سلطان، فضلاً عن أنها تضيع العدل والرحمة والمصلحة الشرعية.

أما الأحكام الشرعية الصحيحة في الأحوال الشخصية، والتي فيها عدم مساواة بين الجنسين مثلاً في ناحية من النواحي فليس فيها ظلم، بل هي تحقق العدل كل العدل؛ ذلك لأن مفهوم العدل هو أن تسوّي بين المتساويين وتخالف بين المختلفين. فإعطاء الأم أولوية في مسألة الحضانة مثلاً يعود إلى الدور الطبيعي

الذي تؤديه الأم في المراحل المبكرة من حياة الطفل، وليس لتفضيل الأنوثة على الذكورة، ولا الذكورة على الأنوثة، وإنما هي مسألة توزيع أدوار بين الأم التي حملت وأرضعت والأب الذي يتولى الإنفاق والإعالة -في الوضع الطبيعي.

والفرق بين إجراءات الطلاق الذي يطلبه الرجل والخلع الذي تطلبه المرأة هو نظرًا لاختلاف الرجل والمرأة في قضايا المهر والنفقة وغير ذلك من الواجبات والمسؤوليات، إلى أخره، وليس لتفضيل الذكورة على الأنوثة، ولا الأنوثة على الذكورة.

وكذلك فالقيود التي تضعها الشريعة على بعض صور الزواج كتحريم زواج المحارم أو تقييد الطلاق بثلاث مرات، أو إيجاب العدة، أو اشتراط موافقة ولي أمر القاصر، إلى آخرها، هذه كلها أحكام لها مقاصد عادلة ومصالح مشروعة، وليست عبثًا، وترتبط كلها بالنظام الاجتماعي الإسلامي بشكل عام.

ولكن الحق أن بعض الفتاوى التاريخية التي قيل إنها شرعية تحتاج إلى اجتهاد جديد نظرًا لأنها ليست حتمية وليست ملزمة لكل زمان ومكان، وإنما صدرت في ظروف تاريخية تختلف عن ظروف عصرنا اختلافاً كبيرًا أو قد يكون جانب أصحابها الفقهاء الصواب، كما سبق وشرحنا الفارق بين الشارع المنزه عن الخطأ سبحانه وتعالى، والفقيه الذي قد يصيب وقد يخطئ.

وبالتالي فبدلاً من الدعوة إلى عدم التقيد بالدين مطلقًا في قضايا الأحوال الشخصية مما يؤدي إلى ضياع هوية الأمة -كما ذكرنا- فإن الأَولى هو الدعوة إلى الاجتهاد المعاصر الذي يجمع بين المصالح المستجدة والنصوص الثابتة الخالدة، والدعوة كذلك إلى اجتهادات جديدة في المسائل الجديدة من أجل حل الإشكالات التي طرأت في المجتمع ومن أجل تصحيح المسار.

وقد أدخلت بعض البلدان العربية حق المرأة في الخلع في قوانينها في العقود الماضية، وهذا الحق في الواقع من حقوق

المرأة الأصيلة التي هو حقها لتفترق عن الرجل إن شاءت في مقابل ما للرجل من حق الطلاق ليفترق عنها إن شاء. يقول ابن رشد في موسوعته الفقهية (بداية المجتهد): والفقه أن الفداء إنما جعل للمرأة في مقابلة ما بيد الرجل من الطلاق فإنه لما جعل الطلاق بيد الرجل إذا فرك (أي كره) المرأة جعل الخلع بيد المرأة إذا فركت الرجل. وهذا رجوع حسن لأصلي المساواة والعدل في الشريعة، لا يصح أن تتراجع فيه الأنظمة الجديدة في مرحلة ما بعد الثورات لمجرد أنه كان من القوانين التي أصدرتها النظم البائدة.

ومن ذلك قضية حضانة الأم لأولادها التي تفقدها حسب القوانين الحالية إذا تزوجت. ففي القانون المصري اليوم مثلاً تفقد الأم المطلقة حضانة أولادها لأقرب الأقارب وهي أمها ثم أختها إذا تزوجت، وفي قوانين بلاد عربية أخرى تعود الحضانة إلى الأب تلقائيًا بمجرد أن تتزوج الأم، والمسألة كما تبدو لي تحتاج

إلى اجتهاد جديد وليس فيها نص قاطع الدلالة بل هي كما يقول الصنعاني: تدور مع مصلحة الولد، والصنعاني من الفقهاء الكبار، بل إنه بعد ذلك علق على هذه المسألة بقوله: ولا تحتمل الشريعة إلا هذ.

ومن ذلك الإصلاح والتجديد المنشود أيضًا ما يدعو إليه بعض العلماء والنشطاء من تقييد سلطة الرجل في التعدد، كما كتب الشيخ محمد عبده يقول: يجوز للحاكم وللقائم على الشرع أن يمنع التعدّد دفعاً للفساد الغالب. والأمر يحتاج إلى مدارسات ومراعاة للثقافات، فما يصلح لتونس مثلًا قد ينطبق بشكل مختلف على دول أخرى. ولكن إقرار حزب النهضة (الإسلامي التونسي) للقوانين السابقة التي تحد من التعدد في تونس هو إقرار مشروع لأنه في حدود المصلحة ودرء المفسدة التي أجمع عليها الناس في ذلك البلد، ولم يدعي الحزب أنه يغير الشريعة نفسها بحال، وإنما التغيير هو في قوانين رأى الناس أنها أقرب

للمصلحة، وما إيقاع عمر للطلاق ثلاثًا -تعزيرًا- رغم مخالفته للأصل ببعيد!

وكذلك يدعو بعض أنصار الحقوق للتقييد القانوني للطلاق حتى لا يكون سهلاً ميسورًا للرجل ولا يفك روابط الأسرة بكلمة تقال في خلاف قد يكون خلافًا عابرًا – فيدعون مثلًا إلى أن يُشترط فيه شاهدين عدلين أو أن يكون أمام القاضي، وهذا كما ذكر الشيخ محمد عبده كذلك: إن الأصل في الطلاق الحظر، بمعنى أنه محظور إلاّ لعارض يبيحه، فإذا كان بلا سبب، يكون حمقاً وسفاهة رأي، ومجرد كفر بالنعمة، وإيذاء للمرأة وأهلها وأولاده.

وهذه اجتهادات ينبغي أن نعتبرها ولا يصح أن نتهم أصحابها بالخروج على الشريعة لمجرد أنها تخالف ظواهر الأدلة الشرعية ودلالاتها الحرفية، لأنها تتماشى مع مقاصد ومبادئ الشريعة وتخدمها وتدعمها.

وهناك إشكالات أخرى تحتاج إلى تصحيح في هذا المجال، تعود إلى الحاجة إلى تطوير المحاكم وتسهيل الإجراءات وتحسين أمور القضاة بشكل عام.

هذا، وقد دعا بعض المشايخ إلى إلغاء كل قوانين الأسرة التي صدرت أيام النظم الدكتاتورية السابقة، نظرًا لما هو معروف من ضغوط مارستها زوجات الرؤساء السابقين والمتنفذات من المقربات لهن، إلى آخره. والحق أن المسألة تحتاج إلى تفصيل، فبعض التعديلات والسابقات القضائية التي سلفت في العهد السابق تمثل اجتهادات جديدة مقبولة وتتوافق مع الإسلام وتحقق مقاصده ومبادئه، من ذلك مثلاً حق الخلع الذي ذكر آنفًا، ومنها شرط موافقة الزوجة الأولى على الزواج الثاني، وهو ما أدى إلى الحد من الإشكالات التي تتعلق بهذا الباب في المجتمع والحد من الممارسات غير العادلة مع زوجات يقضين أعمارهن

مع أزواجهن ثم يقرر هؤلاء الأزواج أن يتزوجوا عليهن دون علمهن ويحدث جور وضياع للحقوق.

ومن السوابق القضائية في هذا المجال إثبات النسب بالسائل الحمضي التي هي -في رأيي الذي أعلم أن له معارضين- سابقة إيجابية لأنها تتوافق مع مقاصد الشريعة في إثبات النسب وحقوق الطفل ولا تتناقض معها، مع احترامي للاجتهادات التي رأت في نقضها سدًا للذرائع. وهذه الاجتهادات كلها تتماشى مع المبادئ والكليات وتحقق قدراً أكبر من العدل وهي اجتهادات بنيت على آراء من داخل الاجتهاد الإسلامي وليس من خارجه.

على أن تأييد الاجتهاد والتجديد في قضايا الأحوال الشخصية لا يعني أن نستسلم للمؤامرات التي تحاك للمسلمين باسم العولمة والتي تهدف إلى محو وطمس معالم ثقافة المسلمين عن طريق دمجها بثقافات لأصحاب القوى العظمى في العالم.

ومن ذلك مثلاً مواثيق الأسرة ومواثيق الطفولة التي أريد لها في السنوات الأخيرة الماضية أن تُفرض على الأمة الإسلامية، والتي كانت الحكومات في النظم البائدة في مصر وتونس وغيرها قد قطعت في ذلك شوطًا! والأولى -بعد أن نجحت الثورات- أن تقف الحكومات العربية وقفة حازمة من المؤسسات الدولية وأن ترفض توقيع أو تنفيذ مواثيق الأسرة أو المرأة أو الطفل فيما يناقض الشريعة الإسلامية ولا يحتمل الاجتهاد، وذلك حفاظًا على الهوية الإسلامية التي هي جزء أصيل من هوية مصر كما ذكرنا، وحفاظًا على المكتسبات التي اكتسبها الشعب في الربيع العربي.

خاتمة

قصدت بهذه المقالات أن أوجه عدة رسائل للمهتمين بموضوع الشريعة في مرحلة ما بعد الثورات التي نجحت والتي تنجح بإذن الله تعالى، وهي في نقاط مختصرة كالتالي:

- قضية الشريعة عند المسلمين قبل وبعد الثورات قضية هوية، ولكنها ليست الهوية الوحيدة لأن الهويات تتقاطع وتتكامل ولا تتناقض. ولكنّ هذا لا يعني أن ينادي المنادون بتطبيق أحكام الشريعة التفصيلية بالالتفات على طبيعة الدولة الوطنية الحالية والتي يعرّفها الدستور ويحدد آليات التقنين فيها.

- لابد من توجيه الاهتمام في هذه المرحلة إلى مبادئ ومقاصد الشريعة الإسلامية، وذلك نظرا لأنها تلتقى ولا تتعارض مع

الكثير من القيم الإنسانية والوطنية العامة، ويمكن أن تشكل أرضية مشتركة للتعاون في القضايا الكبرى بين المسلمين وغيرهم، وبين الإسلاميين وغيرهم، وبين الإسلاميين أنفسهم بمختلف أحزابهم ومذاهبهم.

- الأولوية الشرعية الأولى في هذه المرحلة هي بناء الإنسان، وذلك بضمان حقوقه الأساسية من حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والنسل والمال، وإنقاذه من مثلث الفقر والجهل والمرض.

- لابد من مراجعة بعض ما ورد في تراثنا المتعلق بالسياسة الشرعية من تخويل سلطات مطلقة واستبدادية للحاكم، ونقل هذه السلطات من الآن فصاعدا إلى الأمة أو من ينوب عنها، وليس الحاكم التنفيذي الذي تلزمه شورى الأمة ورأيها إلزامًا.

- لابد من رؤية متعددة الأبعاد وليست تبسيطية اختزالية لقضية الديني والمدني. فهناك ما هو ديني وخاص صرف لا علاقة للدولة به، وهناك ما هو مدني صرف لا دخل للدين فيه إلا عن طريق المبادئ العامة والقيم العليا، وهناك مساحة تقاطع بين الديني والمدني تحتاج إلى تفصيل.

- لابد من تقسيم مساحة التقاطع بين الديني والمدني إلى: مجال يتحاكم فيه أهل كل دين إلى دينهم كقضايا الأحوال الشخصية وأحكام الميراث وما إليها، ومجال ثان يتفق الشعب كله على بعض الأحكام الدينية الإسلامية دون غضاضة كعقوبة الإعدام (أو حد القتل في الشريعة) ومراعاة مشاعر المسلمين في رمضان والآداب العامة وما إلى ذلك، ومجال ثالث خاص بالشريعة الإسلامية وحدها كقضية الحدود مثلاً، مما لا ينبغي تحويله إلى قوانين -رغم ثبوته في الشريعة- نظرًا لافتقاد التوافق المجتمعي عليه وهو شرط أساسي، وكذلك نظرًا لوجود شبهات

شرعية حقيقية تحول دون تحقيق مقاصد العدل والرحمة في هذا التطبيق.

- أول ما تتحقق به العدالة الاجتماعية التي نادت بها الثورات هو ما يطلق عليه في الشريعة رد المظالم، وأول المظالم التي ينبغي أن يحاكم الجناة عليها هي القتل والخيانة وهتك العرض ثم سرقة المال.

- الحوار الإسلامي-العلماني لا يقل أهمية في رأيي عن الحوار الإسلامي-الإسلامي، وذلك بهدف مراجعة الخطابين الإسلامي والعلماني، ومحاولة الوصول إلى قناعات وأرضية مشتركة لصالح الوطن والأهداف والقضايا المصيرية التي يتفق عليها الجميع.

- ليس كل ذنب جريمة، وتحويل مزيد من الذنوب في نظر الشرع إلى جرائم يعاقب عليها القانون لن يكون إلا مصدر إشكالات عملية وتنفيذية وقانونية ودستورية ليس لها داع.

- الممارسات الإسلامية السياسية التاريخية التي لا تعتبر جزءًا حتميًا من الشريعة كأخذ الجزية، وتمييز غير المسلمين في المجتمع، وتوزيع الغنائم، وما إلى ذلك - لا تلزمنا اليوم ولا يصح المناداة بها كجزء من الشريعة.

- لابد من الترحيب بالاجتهادات والإصلاحات الجديدة في مجال الأحوال الشخصية، والتي تقترب بالأسرة والمجتمع من قيم الإسلام ومقاصده العليا، وذلك بشرط ألا نقع فريسة للمؤامرات الدولية التي تحاول تجاهل أو طمس معالم الثقافة الإسلامية.

والحمد لله رب العالمين.

Thank you for evaluating ePub to PDF Converter.

That is a trial version. Get full version in http://www.epub-to-pdf.com/?pdf_out