الحكم في الحضارة العربيّة والإسلاميّة وحقوق الإنسان

(نـــــدوة)

نظّم المعهد العربي لحقوق الإنسان حلقة نقاش بتونس يوم 27 جانفي / كانون الثّاني 2001 حول «الحكم في الحضارة العربيّة والإسلاميّة وحقوق الإنسان»، وذلك على هامش انعقاد الدورة العادية الأولى لمجلس إدارة المعهد لسنة 2001.

وتندرج هذه القضيّة ضمن الملفات الرئيسيّة التي شرعت «المجلّة العربيّة لحقوق الإنسان» في إصدارها تباعا من خلال المحاور الأربعة التالية : الحريّات والحكم والتمييز والمـرأة.

وهذه المحاور فرضتها كما أشرنا إلى ذلك في العدد السابق من المجلّة، الأولويات المطروحة على الأجندة الدوليّة، سواء ضمن برامج الأمم المتّحدة وهيئاتها المتخصّصة أو أجزاء رئيسيّة في مكوّنات الحركة العربيّة والدوليّة لحقوق الإنسان.

وعلى غرار ندوة (الإسلام والحرّيات وحقوق الإنسان)، اختار المعهد أن يعالج الموضوع ضمن ورشة محدودة المشاركين، حرصا على توفير فرصة للتفكير الجماعي المعمّق.

وقد اشتملت حلقة النقاش، إلى جانب كلمة التقديم التي ألقاها رئيس المعهد الدكتور الطيّب البكوش، على مداخلة أولى للدكتور محمد نور فرحات ومداخلة ثانية للدكتور عبد المجيد الشرفي تلتهما نقاشات مهمّة وثريّة للحاضرين.

الحكم وحقوق الإنسان في الحضارة العربيّة والإسلاميّة
(ملاحظات أولية)

د.محمد نور فرحات (*)

مقدّمة

تتعدّد الكتابات المعاصرة في موضوع أصول الحكم في الإسلام رغم ندرة الكتابات الفقهية الأصيلة. وقد يرجع ذلك إلى انتشار تيّار الإسلام السياسي في العالم العربي والإسلامي اليوم. أو ربّما يرجع إلى محاولات بعض الأنظمة، لأسباب عدّة، أن تضفي على نفسها طابعا دينيّا إسلاميّا يعصمها بالدّين من مساءلة المحكومين لها. وقد يرجع الأمر إلى أسباب أخرى كثيرة.

ومن الممكن تصنيف هذه الكتابات إلى ثلاثة أنواع : كتابات تاريخية تبحث في التاريخ الاجتماعي والسياسي الإسلامي دون أن تلتفت كثيرا إلى التأصيل الفقهى أو العقائدي لنظام الحكم أو إلى الدّفاع عن نظام بعينه أو توجيه النقد إليه (1)، وكتابات ذات طابع فقهي أو علمي بحت تتحدّث عن الإمامة والخلافة

---

* أستاذ ورئيس قسم فلسفة القانون وتاريخه بكلية الحقوق جامعة الزقازيق. مصر. وعضو مجلس إدارة المعهد العربي لحقوق الإنسان.

1 ـ راجع على سبيل المثال، الشيخ محمد الخضري بك، تاريخ الأمم الإسلامية، القاهرة، بدون تاريخ؛ حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والدّيني والثقافي والاجتماعي، القاهرة 1964؛ جرجي زيدان، تاريخ التمدّن الإسلامي، القاهرة دار الهلال، بدون تاريخ؛ أحمد أمين، فجر الإسلام وضحى الإسلام وظهر الإسلام، طبعات مختلفة.

أو عن الولايات عموما أو عن نظام الحكم في الإسلام من منطلق علمي وفقهي لا يهدف إلى الدّفاع أو الهجوم بالذات بقدر ما يهدف إلى التأصيل والرصد والتحقيق (1)، وثالثا كتابات تمثّل وجهات نظر محدّدة في أمر الخلافة وأصول الحكم والنّظام السياسي الإسلامي وتفصح دون مواربة عن الانتماء الفكري لأصحابها في معترك الصّراع الفكري الذي يشهده العالمان العربي والإسلامي حول العلاقة بين الدّولة والدين (2).

ولا نريد في هذه الورقة أن نكرّر ما تناولته هذه الدّراسات والأبحاث ولكنّنا سنقتصر على بعض الإشكاليّات النظريّة التي يثيرها البحث في موضوع علاقة نظام الحكم في الإسلام بالتصوّر المعاصر عن حقوق الإنسان.

وعلينا في البدء أن نحدّد المقصود بنظام الحكم في الإسلام: هل هو نظام الحكم كما مورس فعلا أغلب فترات التاريخ الإسلامي أي نظام الحكم كما هو كائن في الواقع، أم نظام الحكم الإسلامي كما يجب أن يكون عليه بالنّظر إلى تصوّرات وآراء العلماء المعاصرين والقدماء حول الخصائص (الحقّة) لنظام الحكم الإسلامي؟

التاريخ ليس حجّة

يكاد يجمع كلّ المنظّرين لنظام الحكم الاسلامي على أنّ ممارسات الدّول الإسلامية الحاكمة، فيما عدا دولة الرسول بالمدينة وخلافتي أبي بكر وعمر، ليست مصدرا لقواعد نظام الحكم الإسلامي وبالتالي ليست حجّة

1 ـ ومن هذه الكتابات نقدّم الأمثلة التّالية: الدكتور عبد الرازق السنهوري، قضيّة الخلافة وتطوّرها لتصبح عصبة أمم شرقية، القاهرة، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 1993؛ د. صبحي عبده سعيد، شرعيّة السّلطة والنّظام في حكم الإسلام، القاهرة 1999؛ د. مصطفى كمال وصفي، النظام الدستوري في الإسلام مقارنا بالنّظم العصرية، القاهرة، 1994؛ عبد الحكيم حسن محمد عبد الله، الحريات العامّة في الفكر والنظام الإسلامي، القاهرة 1974؛ عبد الحميد متولّي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام. الإسكندرية 1978؛ أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينيّة، طبعة بيروت 1982.

2 ـ ليس بوسعنا أن نحيل القارئ إلى كلّ هذه الكتابات وإنّما نشير إلى بعض منها وهي كتاب الشيخ علي عبد الرازق عن الخلافة وأصول الحكم في الإسلام وكتاب المستشار محمد سعيد العشماوي عن الإسلام السياسي، القاهرة 1987.

يحتجّ بها في تقييم هذا النظام والحكم عليه سلبا أو إيجابا، إذ أنّ الخلافة الإسلامية قد تحوّلت منذ العصور المبكّرة للدولة الإسلامية في ولاية معاوية بن أبي سفيان على حدّ تعبير ابن خلدون إلى ملك عضود تُتوارث فيه مقاعد الحكم ويُحتكم فيه في صراعات السلطة إلى قوّة السيف وحدها لا إلى إرادة المسلمين. ورغم كلّ ما يقال عن البيعة في فقه السياسة الشرعيّة القديم والمعاصر، فإنّها كانت في أغلب فترات التاريخ الإسلامي بيعة صورية يتمّ الحصول عليها بالجبر والقسر بعد جلوس الخليفة على مقعد الحكم.

«فلم ينتخب معاوية للخلافة انتخابا عاما يعني من جميع أهل الحل والعقد من المسلمين، وإنّما انتخبه أهل الشام للخلافة بعد صدور حكم المحكّمين» وخلف معاوية الحكم لابنه يزيد. وبعد وفاة يزيد كانت هناك بيعتان بيعة بالشام لمعاوية بن يزيد والثانية بمكّة والحجاز لعبد الله بن الزبير ثمّ بعد ذلك أتى مروان بن الحكم فعبد الملك بن مروان الذي في عهده رميت الكعبة بالمجانيق بواسطة الحجّاج بن يوسف الثقفي طلبا لرأس عبد الله بن الزبير ونالوها (1). وليس هدفنا في هذه الورقة أن نستطرد في تتبّع مراحل التاريخ الاسلامي وعلاقته بالمفاهيم المعاصرة لحقوق الإنسان ولا علاقة ممارسات التاريخ السياسي الإسلامي بصياغة الفقهاء لملامح النظام السياسي الإسلامي الذي يقوم على العدل والشورى والبيعة وتطبيق أحكام الشريعة فهي كلّها مقارنات في غير صالح هذا التاريخ إلاّ ما ندر (2).

ولا نودّ أن نُستدرَج إلى ما انخرط فيه كثيرون من جلد ذاتنا التاريخيّة وذلك لسبب بسيط وهو أنّنا لانستطيع أن نحكم على عصر بقيم عصر آخر، لأنّ أفكار حقوق الانسان رغم ورود العديد منها في المصادر الإسلامية

---

1 ـ الشيخ محمد الخضري، تاريخ الأمم الإسلامية، الجزء الأوّل، ص 142.

2 ـ ورد هنا على سبيل المثال جانب من الخطبة التي ألقاها زياد بن معاوية حين قدم البصرة عام 45 هجرية والفسق فاش فيها فخطب الخطبة المسمّاة بالبتراء وسمّيت كذلك لأنّه لم يحمد اللّه فيهَا إذ قال فيما قال «....حرام عليّ الطّعام والشّراب حتّى أسوّيها بالأرض هدما وإحراقا. إنّي رأيت آخر هذا الأمر لا يصلح إلاّ بما صلح به أوله: لين في غير ضعف وشدّة في غير عنف. وإنّي أقسم باللّه لآخذن الولي بالمولى والمقيم بالظاعن والمقبل بالمدبر والمطيع بالعاصي والصّحيح منكم بالسّقيم حتّى يلقى منكم الجلّ أخاه فيقول انج سعد فقد هلك سعيد أو تستقيم لي قناتكم» المرجع السّابق، ص 103.

الأولى، فإنّها لم تترسّخ في الوعي الاجتماعي كحقوق غير قابلة للتصرّف فيها إلاّ في العصر الحديث نتيجة مراحل طويلة من التجربة التاريخيّة المرّة لتحرّر الإنسان وانعتاقه خاضتها الإنسانية جمعاء شرقا وغربا.

لهذا السّبب يتّفق الباحثون في النظرية السياسية الإسلامية على أنّ التّاريخ الإسلامي ليس حجّة على النظام السياسي الإسلامي إذ لا يعرف الحقّ بالرجال بل يعرف الرجال بالحقّ (1).

هل هناك نظام سياسي ملازم للإسلام

لعلّ الخلاف الذي يحتلّ مكانًا بارزًا في الفكر الإسلامي قديمه وحديثه يتمثّل في الإجابة على السؤال المبدئي: هل هناك نظام سياسي إسلامي ذو خصائص محدّدة بحيث يشار إليه باعتباره النظام السياسي الإسلامي دون غيره من النظم؟ ويرتبط بهذا السؤال سؤال آخر ملازم له عند الكثيرين بحيث يصبح السؤالان سؤالا واحدا وهو: هل تعدّ الخلافة أصلا من أصول الإسلام بحيث يُصبح حياد المجتمعات الإسلامية عن نظام الخلافة حيادا عن أحد ركائز الإسلام الهامة؟

في الإجابة على هذين السؤالين قدّمت اجتهادات كثيرة لعلّ أبرزها في العصر الحديث كتابات علي عبد الرازق ومعارضيه مثل الشيخين الخضر حسين والطاهر بن عاشور والسنهوري وعبد الحميد متولي وغيرهم.

ولكنّ هذا الخلاف بين أنصار الخلافة الذين يعتبرونها أصلا إسلاميا والآخرين الذين يعتبرون أنّ الإسلام لم يصغ نظرية واضحة للدولة والحكومة، يجد جذوره في التاريخ الإسلامي المبكّر في موقف كلّ من الخوارج

---

1 - يفرّق السنهوري بين الخلافة الكاملة وهي خلافة الرّاشدين والخلافة النّاقصة التي أتت بعد ذلك ويرى أنّ تاريخ الخلافة النّاقصة منذ عهد الأمويّين ومن بعدهم مليء بأنواع إساءة السّلطة. ولكنّ هذا الاستبداد في نظره مصدره خروج الحكّام المسلمين على قواعد الخلافة الشرعيّة. فلا يجوز أن يقال إنّ مصدره هو المبدأ نفسه فنظام الخلافة لا يمكن أن يكون مسؤولا عن الفتن التي حدثت في الدّولة الإسلامية. انظر، السنهوري، المرجع سابق الإشارة، ص 39.

والمعتزلة من ناحية وموقف باقي المذاهب والفرق الإسلامية من ناحية أخرى. ومع ذلك فهذا الخلاف القديم لم تقع صياغته في عصره بطريقة واضحة تتبلور فيها نقاط الاتّفاق والاختلاف وتجري حولها المحاجات كما كان الحال في كافّة قضايا الفقه وعلم الكلام الأخرى. ويرجع ذلك لسبب واضح معلوم لدارسي التّاريخ الفكري الإسلامي وهو أنّ أبحاث القانون العام أو ما يسمّى بالسياسة الشّرعيّة لم تتعدّ حسب قول السنهوري مرحلة الطفولة. كان مفكّرو المسلمين مقلّين غاية الإقلال في حديثهم في أمور السياسة والإمامة والحكم. لقد عالج الفقهاء موضوع النّظام السياسي أو نظام الحكم والخلافة بصفة عامّة في موضوعات علم الكلام ولم يعالجوها في أبواب الفروع شأنها شأن باقي مسائل الفقه (1).

ويرصد السنهوري ما لاحظه الباحثون الأوروبيّون من «الوضع الشاذّ لمسألة الخلافة ونظام الحكومة بين مباحث العقائد والاقتضاب المخلّ الذي عالج به علماء الكلام مسألة الخلافة رغم أهميتها» (2). ثم يلاحظ السنهوري أنّ الفقهاء «لم يتحمّسوا لدراسة الخلافة ولا لغيرها من مسائل القانون العام بسبب الخلافات بين الفرق الإسلامية حول الخلافة التي دخلت مباحثها ضمن مباحث العقائد».

وهذا الخلط بين مباحث الحكم ومباحث العقائد على المستوى المعرفي هو أبلغ دليل على اختلاط الدّين بالسياسة رغم اجتهادات الذين يحاولون أن يفرّقوا على المستوى النّظري بين الدّولة الإسلاميّة والدّولة الدينيّة وهذا ما سنناقشه لاحقا.

على أنّ أحد أهمّ أسباب عزوف الفقهاء عن التعرّض لأحكام الخلافة هو الخوف من أنظمة الحكم الاستبدادية التي سادت العالم الإسلامي منذ عصر الأمويّين (3).

---

1 ـ السنهوري، المرجع السّابق، ص 49.
2 ـ نفس المرجع.
3 ـ نفس المرجع، ص 50.

نعود إلى الخلاف القديم حول مدى اعتبار الخلافة أصلا من أصول الشرع. وهذا هو رأي أهل السّنّة والشّيعة رغم الخلاف بينهم في الحجج التي يسوقونها لذلك. فالذي يجمعهم أنّ الخلافة ثبتت أساسا بدليل شرعي فتركها إذن مناف للشّرع. ومن الأدلّة الشرعيّة ما يرجع إلى نصوص صريحة في القرآن الكريم. من ذلك قوله تعالى «يا أيّها الذين آمنوا أطيعوا اللّه وأطيعوا الرّسول وأولي الأمر منكم». ويذهبون إلى أنّ أولي الأمر هم الخلفاء (1)..

ويذهب فريق من العلماء المحدثين إلى أنّ القرآن الكريم لم يتضمّن قواعد تفصيليّة تحدّد شكل نظام الحكم. فكلّ ما أتى به في هذا الشأن قواعد كليّة عامّة تصلح لأيّ شكل من أشكال الحكم كالعدالة والمساواة والشورى وترك تفصيل الأحكام لتراعي فيها كلّ أمّة ما يلائم حالها وتقتضيه مصالحها (2).

أمّا عن السّنّة فيستند القائلون بلزوم الخلافة إلى قوله ؛ «من أطاعني فقد أطاع اللّه ومن عصاني فقد عصا اللّه، ومن يطع الأمير فقد أطاعني ومن يعص الأمير فقد عصاني» (3). على أنّ أهمّ الأدلّة التي استند إليها الأقدمون للقول بوجوب الخلافة تتمثّل في الإجماع. وذلك على سند من القول إنّ الصّحابة قد أجمعوا بعد وفاة الرّسول على إقامة خليفة، حتّى أنّهم قد أجّلوا دفن الرّسول إلى ما بعد البيعة لأبي بكر كخليفة للمسلمين. ومع ذلك فإنّ أمر الإجماع كسند للخلافة هو أمر مختلف فيه. إذ يذهب عدد من الباحثين إلى أنّه لا مكان للإجماع في العصر الحديث بين مصادر الشّريعة الإسلاميّة وخاصّة في المسائل الدستورية، لأنّ مكان الإجماع عندهم هو في الأمور الدينيّة. والشؤون الدستوريّة ليست من ذلك. ولأنّه من المستحيل أيضا حدوث الإجماع عمليّا خصوصا منذ القرن الثالث للهجرة لتفرّق علماء المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها واستحالة الإحاطة بهم وبآرائهم... بل يعود البعض باستحالة الإجماع إلى ما قبل ذلك. ومن المأثور

---

1 ـ عبد الحميد متولّي. مبادئ نظام الحكم في الإسلام. سابق الإشارة. ص 137.

2 ـ الشيخ عبد الوهاب خلاف، «مصادر التّشريع الإسلامي مرتّبة» مجلّة القانون والاقتصاد، أبريل ومايو 1945 ص 254.

3 ـ الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينيّة. سابق الإشارة .ص 3.

عن ابن حنبل قوله «من ادّعى الإجماع فهو كاذب». أي من ادّعى الإجماع بعد عهد الصّحابة يكون كاذبا.

بل إنّ البعض ينزع عن السّنّة الصّفة الدستوريّة، أي ينزع عن فعل الرّسول وقوله في مجال تنظيم الدّولة والإدارة كلّ صفة إلزامية ويعتبرها من قبيل الأفعال والأقوال غير التّشريعية التي صدرت عن الرّسول بما له من سلطة الإمامة الدنيوية وليس بما له من صفة الوحي والتّبليغ. وأهل هذا الرأي يستندون في ذلك ـ فيما يستندون إليه ـ إلى حديث الرّسول صلّى الله عليه وسلّم حين قال « إنمّا أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنّما أنا بشر». وقوله أيضا «ما كان من أمر دينكم فإليّ وما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم به». وفي سياق التّمييز بين ما يعدّ تشريعا عاما في السّنّة النبويّة وما يعدّ تشريعا وقتيّا وما لا يعدّ تشريعا على الإطلاق تأتي الأحكام الدستوريّة في هذه الطائفة الأخيرة. ففيما عدا المبادئ الأخلاقية ذات الصّفة العامّة التي تضمّنتها السّنّة مثل الأحاديث التي تحضّ على المساواة والشورى وأداء الحقوق والأمانات، لا تعتبر السّنّة ملزمة في نظر أصحاب هذا الرأي لارتباطها بمصالح المسلمين المتغيّرة في كلّ زمان ومكان (1).

أمّا الشّيعة فلهم مذهبهم الخاصّ والمتميّز في وجوب الخلافة أو الإمامة كما يسمّونها. فهي عندهم ركن من أركان الدّين وغير صحيح عندهم أنّ الإمامة على خطورة قدرها قد أغفل الرّسول تحديدها في من يؤمّ المسلمين بعد وفاته. فالصّحيح عندهم أنّ الرّسول قد عيّن خليفته في أحاديث نسبوها إليه. ثمّ تفرّقوا بعد ذلك شيعا في بيان من له حقّ الإمامة وأشهر فرقهم الإمامية والزيدية (2).

ودون الدّخول في لجّة الخلاف حول الدّليل الشّرعي المثبت للخلافة، فالملاحظ على ذلك أنّ كافّة الأدلّة الشرعيّة التي قيل بها إنّما تدخل في تبرير

---

1 ـ راجع في التّمييز بين السّنّة التشريعيّة والسّنّة غير التشريعيّة: القرافي، الفروق في الفرق، ورسالة الشيخ محمّد مصطفى شلبي في تعليل الأحكام، وكتابنا «البحث عن العقل» دار الهلال 1997. وعبد الحميد متولّي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ص 37 وما بعدها.

2 ـ عبد الحميد متولّي، المرجع السّابق، ص 53.

السلطـة السياسيّة بصفة عامّة وليس في باب الإلزام بالخلافـة كشكل من أشكال الحكم.

شروط الخليفة في فقه السّنّة

لا شكّ أنّ تفحّص الشروط التي قال بها فقه السّنّة في ما يخصّ الخليفة وأوجبوا توافرها فيه، تبيّن إلى حدّ كبير الطّابع السياسي لهذا النّظام وإن اختلط بطابع ديني لا ريب فيه بحيث أصبح اختلاط المفهوم البشري للدّين حارسًا للمصالح الدنيويّة لسلطة الحاكم.

يعرّف فقه السّنّة الخلافة بأنّها رئاسة عامّة في أمر الدّين والدنيا. وتتميّز حكومة الخلافة عن الحكومات الأخرى في أنّ اختصاصات الخليفة عامّة شاملة تجمع بين الشؤون الدنيوية والشؤون الدينيّة وأنّ حكومة الخلافة ملزمة بتطبيق أحكام الشريعة وأنّ الخلافة تقوم على وحدة العالم الإسلامي. وقد اشتُرطت عدّة شروط سواء في النّاخبين للخليفة (أهل الحلّ والعقد) وفي من يتولّون منصب الخليفة. يشترط الماوردي في من يكون من أهل الحلّ والعقد أن تتوافر فيه العدالة بشقّيها الصغرى والكبرى. أمّا العدالة الصغرى فهي ألاّ يكون فاسقا في أعماله بأن يكون مؤدّيا للفرائض بعيدا عن الصغائر وتتوافر العدالة الكبرى فضلا عن ذلك بألاّ يكون ناخب الخليفة ملحدا في عقيدته .. وأن يكون ملمّا بالشريعة أي عالما بالشروط الواجب توافرها في الخليفة، وأن يكون حكيما بما يمكّنه من اختيار من هو أصلح للنهوض بالخلافة.

أمّا الخليفة فتشترط فيه شروط ظاهرة وأخرى مختلَف فيها. من الشّروط الظاهرة أن يكون ذكرا لأنّ المرأة لا تصلح للنهوض بأعباء الخلافة خاصّة في شؤون الحرب وأن يكون حرّا أي ليس بعبد، وأن يكون بالغا مسلما مكتمل العقل. ومن الشّروط المجمع عليها أن يكون الخليفة سليم الحواسّ من سمع وبصر ولسان، سليم الأعضاء من نقص وأن يكون عادلا. وهناك مجموعة أخرى من الشّروط اتّفق عليها أغلب الفقهاء وخالفهم قليل. من ذلك شرط العلم

بأن يبلغ مرتبة الاجتهاد في الأصول والفروع«لكي يكون قادرا على تنفيذ شريعة الإسلام ودفع الشّبهات عن العقائد وإعطاء فتاوى في المسائل التي تقتضيها وإصدار الأحكام استنادا إلى النّصوص أو إلى الاستنباط، لأنّ الغرض الأساسي للخلافة هو صيانة العقائد وحلّ المشاكل والفصل في المنازعات» (1).

كما اشترطوا في الخليفة الحكمة وهي سداد الرأي وفطنة الذّهن أي على حدّ تعبير ابن خلدون أن يكون ذكيّا فطنا قادرا على تحمّل تبعات الولاية. وأن يكون شجاعا لأنّه قائد جيوش المسلمين. وإن ذهب البعض إلى أنّ شروط العلم والحكمة والشّجاعة ليست واجبة كلّها لتعذُّر اجتماعها في شخص واحد «خاصّة وأنّ الخليفة يستطيع، إذا لم يكن حائزا لها، أن يستضيء بآراء المجتهدين فيما يحتاج للعلم وبمشورة الرّجال المحنّكين فيما يحتاج للحكمة وأن يستعين بالقادة الأكفّاء في الحرب» (2). كما اشترطوا في الخليفة أيضا النّسب القرشي، بأن يكون من ذرية قريش التي تنحدر من نسل المضر بن أبي كنانة الملقّب بقريش. ويستندون في ذلك إلى الحديث والإجماع. أمّا الحديث فقوله صلّى اللّه عليه وسلّم «الأئمّة من قريش» وهو حديث آحاد استند إليه أبو بكر في مناقشته الأنصار في سقيفة بني ساعدة. أمّا الإجماع فيستندون إلى ماوقع في عهد الصّحابة وفي عهد من جاء بعدهم (3).

الخلافة في فقه المعتزلة والخوارج

يذهب المعتزلة والخوارج مذهبا مختلفا في مسألة الخلافة. فأغلب المعتزلة أكّدوا أنّ الخلافة وجبت بالعقل لا بالشّرع وأنّ ما ينسب إلى الصّحابة من إجماع على الخلافة إنمّا هو قضاء بالعقل. ويرجع ذلك إلى لزوم اجتماع البشر واستحالةحياتهم منفردين. فمالم يوجد حاكم واعز أفضى ذلك إلى الهرج

---

1 ـ السنهوري، المرجع السّابق، ص 62 .
2 ـ نفس المرجع، ص 65 .
3 ـ نفس المرجع، ص. 65.

المؤذن بهلاك البشر مع أنّ حفظ النوع، من مقاصد الشّرع الضرورية (1) أي أنّ المعتزلة قد أسّسوا في علم الاجتماع السياسي مذهبا في ضرورة السلطة السياسية لا في اللزوم الشرعي لشكل محدّد من أشكالها كما يذهب إلى ذلك أهل السنّة والشيعة وبعض المعاصرين.

أمّا الخوارج فقد ذهبوا إلى ما هو أبعد من ذلك. إذ اعتبروا وجود الخلافة أمرا جوازيا للناس فلهم أن يتّبعوه ولهم أن يحيدوا عنه. إذ بوسع النّاس أن يحقّقوا مصالحهم وينظّموا أمورهم بحكم غرائزهم وعقيدتهم دون حاجة إلى سلطة نظامية تحكمهم. كما أنّ الخلافة من وجهة نظرهم ليست نافعة دائما، إذ لن يستطيع أن ينتفع بوجود الخليفة إلا من يصل إليه. وهذا أمر غير ممكن إلاّ للقليل من المسلمين. والخلافة ليست دائما ممكنة إذ قد لاتتوافر شروطها في أحد من المسلمين فلو ألزمناهم بها عندئذ لألزمناهم بما يخالف الشّرع باختيارهم خليفة لا تتوافر فيه الشّروط الشّرعيّة. ثمّ إنّ التنافس على الخلافة قد يسبّب الفتن والعداوة بين المسلمين لشدّة الرّغبة فيها (2). وينهج الخوارج نهجا أكثر عقلانية في تحديد شروط الخليفة. فهم يرون أنّه لا يشترط أن يكون الخليفة قرشيا. ويستندون في ذلك إلى الحديث الشريف «اسمعوا وأطيعوا ولو ولّي عليكم عبد حبشي». ويؤيّدهم في ذلك بعض المعتزلة الذين يذهبون إلى أنّه يجب أن يفضل الزنجيُّ القرشيَّ إن تساويا في كلّ الصفات لأنّ الزنجيَّ يكون عزله أيسر من عزل القرشيّ إن خرج عن مقتضيات الخلافة. إلاّ أنّ الخوارج بصفة عامّة يتميّزون بأنّهم جعلوا أمر الخلافة شائعا في جميع المسلمين الأحرار والأرقّاء على السّواء.

وقد اكتسبت أفكار الخوارج بسبب نزعتها الإنسانية هذه شعبيّة بين القبائل العربيّة الصحراوية من خارج قريش فقد رأت هذه القبائل أنّ مصالح المسلمين تتهدّدها الأخطار بسبب المصالح الشخصية وتناحر الأحزاب التي اكتست صراعاتها رداء دينيّا. بل ذهب بعضهم إلى حدّ إنكار مشروعية السلطة

---

1 - ابن خلدون، المقدّمة، نقلا عن عبد الحميد متولّي، المرجع السّابق ص 136.
2 - راجع في عرض هذه الآراء، السنهوري المرجع السّابق، ص 35.

السياسية قاطبة إذ أنّ لا حكم إلاّ للّه. وقد ردّ عليهم علي بن أبي طالب بقولته المشهورة «كلمة حقّ يراد بها باطل». «فلا بدّ للنّاس من أمير برّ أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن ويستمتع فيه الكافر ويبلّغ اللّه فيه الأجل ويجمع به الفيء ويقاتل به العدوّ وتأمن به السّبل ويؤخذ به للضعيف من القويّ» (1) وهكذا وقف علي بن أبي طالب معارضا النّزعة الفوضويّة للخوارج مبرّرا مشروعيّة السلطة السياسية تبريرا عمليّا محضا حتّى ولو كان الأمير فاجرا.

تعيين الخليفة

ويكون تعيين الخليفة في الفقه والممارسة الإسلامية على أحد طريقين: البيعة أو الاختيار الذاتي. ورغم عدم استقرار الممارسة التاريخية على مفهوم واضح ثابت للبيعة فقد حظيت هذه الفكرة بنصيب وافر من الكتابات لدى من تصدّى لفقه الخلافة من الأقدمين والمحدثين على السّواء.

لقد شهدت السّوابق التاريخيّة في العصور الأولى للإسلام تعدّد صور البيعة. فأبو بكر الصديق تمّت بيعته بعد تشاور المهاجرين والأنصار في سقيفة بني ساعدة ثمّ جرت له بيعة عامّة من المسلمين في المسجد صباح اليوم التالي. وقد استخلف أبو بكر عُمَرَ ولكنّ البيعة لم تتم له إلاّ بعد أن توافد المسلمون عليه بعد الصّلاة وعقدوا له البيعة. وعندما استشعر عمر دنو الأجل اقترح عليه الناس أن يكون ابنه عبد الله خليفة فرفض وقال «لا أرب لنا في أموركم، إنّي ما حمدتها فأرغب فيها لأحد من بيتي، إن كانت خيرا فقد أصبنا منها، وإن كانت شرّا فحسب آل عمر أن يحاسب منهم رجل واحد ويسأل عن أمر أمّة محمد»(2). وقد رشّح عمر ستّة من الصّحابة رأهم أصلح المسلمين للخلافة. وانتهى الأمر بتولية عثمان بن عفّان باعتباره أصلحهم. أمّا علي بن أبي طالب الذي اختير بعد الفتنة الكبرى فلم يكن اختياره عامّا إذ اقتصر على أهل المدينة واعترض على اختياره بنو أميّة وطلحة بن الزبير والمغيرة وغيرهم.

1 ـ حسن إبراهيم حسن، المرجع السّابق، ص 390.
2 ـ المرجع السّابق، ص 437.

وفي عهد معاوية ومن تلاه من الأمويين ثمّ العبّاسيين تحوّلت الخلافة إلى ملك يؤول لصاحبه بالقوّة والسيف والدّهاء. ووضعت الأحاديث عن الرّسول (ص) لتبرير هذا الأسلوب. من ذلك أن نسب إليه قوله «سيليكم بعدي البررة ويليكم الفاجر بفجوره، فاسمعوا وأطيعوا في كلّ ما وافق الحقّ، فإن أحسنوا فلكم ولهم، وإن أساءوا فلكم وعليهم» (1)

وأصبح الحكم وراثيّا بعد معاوية بتولّي ابنه يزيد. ويذهب البعض إلى أثر البيئة في هذا التحوّل حيث تأثّر معاوية بالنّظام الذي كان سائدا في الدّولتين البيزنطيّة والساسانيّة (2). وأصبحت البيعة إجراء شكلياً يحصل عليه ولاة الأمصار للخليفة الجديد الذي ورث كرسيّ الخلافة. وعلى هذا النّظام سار العبّاسيون، « فأصبحوا يولـون عهدهم اثنين أو ثلاثة. وأصبح الخليفة يعيِّن وليَّ عهده ويأخذ البيعة له من وجوه النّاس وكبار القادة» وقد جمعت هـذه الطريقة في رأي البعض بين مساوئ النظام الديمقراطي والحكم المطلق مع تجرّده من مزايا كلّ منهما، «إذ كانت البيعة تتمّ بأيّ طريقة سواء كان ذلك بالوعيد أو بالوعود الخلاّبة. وأصبح الانتخاب شرعيّا على أيّ حال» (3).

ورغم أنّ الممارسة التّاريخية للبيعة بقيت على هذا النّحو من الغموض والاضطراب حتّى تحوّلت في أغلب فترات التاريـخ الإسلامي إلى إجراء صوري شكلي، فإنّ جهودا فقهيّة بارزة قـد بذلت لاستخلاص نظريّة عامّـة لها. وأبرز هذه الجهود لدى الفقهاء الأقدمين تتمثّل في كتابات أبي الحسن الماوردي، أمّا في العصر الحديث فتعتبر كتابات السنهوري ومن تلاه من تلاميذه ـ وهي التي اعتمدت قطعا على الكتابات الأولى ـ أبرزَ هذه الجهود.

يقسّم الفقه مراحل اختيار الخليفة إلى ثلاث مراحل. المرحلة الأولى هي مرحلة تقديم المرشّح للخلافة. وقد يكون ذلك بطريق الاستخلاف من الخليفة السّابق كما حدث في اختيار أبي بكر لعمر وفي اختيار عمر لستّة من الصّحابة

---

1 ـ راجع، صبحي عبده سعيد، شرعيّة السلطة والنظام في حكم الإسلام (دراسة مقارنة) القاهرة 1999، ص 79.
2 ـ حسن إبراهيم حسن، المرجع السّابق، ص 437.
3 ـ نفس المرجع.

يختار منهم خليفته. كما قد يتمّ ذلك عن طريق اقتراح أهل الحلّ والعقد واحدا أو أكثر من المرشّحين. والمرحلة الثّانية هي مرحلة الترشيح للخلافة وفيها يفحص أهل الحلّ والعقد توافر شروط الخلافة في المرشّحين ويحدّدون أفضلهم وفقا للشّروط الشّرعية. والمرحلة الثّالثة هي اختيار الخليفة وفيها يعرض على جموع المسلمين من اختاره أهل الحلّ والعقد ليكون خليفة حتّى يبدوا رأيهم فيه إمّا بالبيعة أو الإنكار. وهذا هو الفيصل في شغل منصب الخليفة (1).

ويذهب الفقه في تكييف عقد البيعة على أنّه عقد تبادلي رضائي بين الأمّة والخليفة يرتّب حقوقا والتزامات على المتعاقدين كليهما وتوكّل بمقتضاه الأمّةُ الخليفةَ في ممارسة السلطة نيابة عنها (2).

ويترتّب على كون عقد البيعة عقدا رضائيّا عدم مشروعية الإكراه. ويترتّب على كونه عقدا ملزما أنّه يفسخ بموت الإمام أو عجزه أو خروجه على شروط العقد فللأمّة أن تعزل الخليفة لفسقه (3).

وهذا التصوير لعقد البيعة يشابه إلى حدّ كبير المفاهيم الأوروبيّة حول الأساس التعاقدي للسلطة السياسيّة وهي المفاهيم التي تشكّل أساسًا للديمقراطيات النيابيّة الحديثة. ولكن يؤخذ عليه كما أشرنا حرمانُ الأقليات غير الإسلامية من المشاركة في ترشيح الخليفة فضلا عن عدم أهلية أعضائها لشغل المنصب كما يؤخذ عليه من وجهة نظر حقوق الإنسان المعاصرة اشتراط الذكورة في الخليفة ممّا يشكّل ميزا ضدّ النّساء.

الفقه المعاصر

ومن عجب أنّ الخلاف حول الخلافة وجوبها أو عدم وجوبها، وجوبها بدليل شرعيّ أو مناسبتها بدليل عقليّ، هذا الخلاف ما فتئ يلحّ على العقل

---

1 ـ راجع، عبد الحكيم حسن محمّد عبد الله، الحريات العامّة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام. دراسة مقارنة. رسالة للحصول على الدكتوراه من كلية الحقوق جامعة عين شمس، القاهرة 1974، ص 225 ـ 227.
2 ـ السنهوري، المرجع السّابق، ص 5.
3 ـ عبد الحكيم حسن، المرجع السّابق، ص 230.

الإسلامي وإن كان بصورة حديثة ولأهداف سياسيّة غير مضمرة. وكأنّ العقل الإسلامي عاجز عن حلّ معضلاته الكبرى وحسم إشكاليّاته والانطلاق نحو إشكاليات أكثر حداثة تفرضها روح العصر.

ومشهور جدّا أمر الخلاف بين الشيخ علي عبد الرازق ومعارضيه حول اعتبار الخلافة أصلا من أصول الحكم في الإسلام. إذ يذهب الشيخ إلى أنّه لا صحّة لوجود إجماع حول الخلافة . ففيما عدا الخلافة الراشدة، قامت الخلافة دائما بالقوّة. فكلّ من الأمويّين والعبّاسيين استعملوا أشدّ أنواع القوّة والبطش والقتل للوصول إلى مقعد الخلافة، وأنّ ما يذهب إليه المعتزلة من أنّ العقل هو سند الخلافة إنّما هو تبرير لقيام الحكومة قيامًا مطلقًا ولا يعدّ أساسا للخلافة كشكل محدّد من أشكال الحكم (1).

ويرى الشيخ علي عبد الرازق أنّ الإسلام نظام دين فقط لا شأن له بالحكم. إذ أنّ النبيّ قد جاء برسالة روحيّة دينيّة لم يقصد بها إنشاء دولة إسلاميّة. وما وضعه الرّسول من أنظمة في دولة المدينة كانت أنظمة فطرية غير محكمة وأنّ الهدف منها كان نشر الرسالة وليس إقامة الدّولة. ويستطرد قائلا إنّ الوحدة التي حقّقها النبيّ بين قبائل العرب كانت وحدة دينيّة فقط لأنّ النّظام القضائي والإداري الذي طبّق حينئذ كان هو النّظام السّابق على الإسلام أمّا الذي كان يجمع هذه القبائل فهو رابطة الدّين. والدّليل على ذلك أنّ النبيّ لم يشر إطلاقا إلى وجود دولة إسلامية ولم يحدّد من يخلفه في الحكم بعد وفاته، وأنّ نشأة الدّولة العربيّة التي أسّسها أبو بكر لم تكن تنفيذا لتعاليم دينيّة أتى بها الوحي أو نطق بها الرّسول وإنّما لأنّ عناصر قيام الدّولة قد اجتمعت وقتئذ. إلاّ أنّ الخلفاء المستبدّين قد ساعدوا على نشر فكرة أنّ الخلافة قد أمر بها الدّين لكي يتمكّنوا من السيطرة على الأمّة وليحملوا

---

1 - ويردّ معارضو الشيخ على ذلك بأنّه خلط بين الخلافة كنظام وبين طريقة تولّي الخليفة. فالخلافة كنظام كانت دائما محلّ اتّفاق المسلمين منذ تولية أبي بكر. أمّا تولي الخليفة فقد حدث عليه تنافس واقتتال بعد الخلفاء الرّاشدين نتيجة لغياب حريّة الرّأي. ويرون أنّ الصّراع على الحكم موجود في كلّ الأمم. فمن الخطإ إذن أن يُقال إنّ المسلمين لم يجتمعوا على وجوب الخلافة لمجرّد أنّهم كانوا مختلفين على الأشخاص الذين يتولّون هذا المنصب. فالخلاف كان منصبًا على الأشخاص لا على المبدإ ذاته».

النّاس على الطّاعة، الأمر الذي أوصل المسلمين إلى نتيجة شاذّة هي اعتبار الخلافة أو الإمامة من مباحث العقائد يدرسونها في علم الكلام. ويكيّف الفقه البيعة بأنّها عقد بين الأمّة والخليفة توكّل الأمّة بمقتضاه الخليفة في ممارسة السّلطة نيابة عنها وذلك نتيجة تعاقد حرّ بينهما (1).

وبطبيعة الحال لم تسلم آراء الشيخ علي عبد الرازق من النّقد الشّديد في حينه، وما زال هذا النّقد مستمرّا حتّى اليوم من جبهات كثيرة أظهرها أصحاب تيّار الإسلام السّياسي.

الدّولة الإسلاميّة - دينيّة أم مدنيّة ؟

احتلّت مسألة طبيعة الدّولة الإسلاميّة هل هي دولة مدنيّة تطبّق الشّريعة الإسلاميّة أم دولة دينيّة، مكانا مهمّا في الفكر السياسي. هذه القضيّة لم تشغل الفقهاء أو المتكلّمين الأقدمين وإنّما احتلّت مكانًا واضحًا في الفكر السياسي الإسلامي الحديث والمعاصر لأنّها كانت في بؤرة الصّراع بين أنصار الدّولة الإسلاميّة وأنصار الدّولة العلمانيّة. إذ ينعى الآخرون على المفهوم الإسلامي للدولة أنّه يخلط بين الدّين والدّولة وبالتّالي تكتسب مسائل السّياسة والحكم قداسة دينيّة تشمل الحكّام وتعصم قراراتهم من أيّة معارضة سياسيّة وتجعل من مثل هذه المعارضة مرادفا للهرطقة والزندقة والكفر السياسي. وبالتّالي فإنّ الدّولة الدينيّة في نظرهم، أو إكساب الدّين طابعًا سياسيًا أو السّياسة طابعا دينيّا، من شأنه أن يفتح الباب واسعا أمام كافّة صور الاستبداد السياسي وما يتبعه من غياب الديمقراطية والحريّات وانتهاكات حقوق الإنسان. بل إنّ هذا الخلط بين الدّين والسّياسة من شأنه أن يؤدّي إلى عدم مشروعية الاعتراف بحقوق الإنسان في مواجهة سلطات الحاكم.

وفضلا عن الحجج النظريّة التي يقيم عليها أنصار الدّولة العلمانيّة دعواهم

---

1 ـ السنهوري، المرجع السّابق، ص 76 ـ 77.

فهم يستشهدون من التاريخ الإسلامي بالعديد من الأمثلة على تردّي حالة حقوق الإنسان وانتشار الاستبداد في الدّولة الإسلاميّة. بل إنّهم يمتدّون باستشهاداتهم إلى واقع الدّول الإسلاميّة المعاصرة التي أعلنت قيام أنظمة إسلامية للحكم بها (1).

وفي مقابل ذلك يذهب جانب من الفقه المعاصر إلى نفي الطبيعة الدينيّة عن الدّولة الإسلاميّة. فيرون أنّها دولة مدنيّة تتّحد فيها الحقوق والواجبات بين الحاكم والمحكوم ولا تعرف من الناحية النظريّة على الأقلّ استبداد الحكّام، أي لا يُقرُّ نظامها استبداد الحكّام وسلطاتهم المطلقة التي تقوم على أساس دينيّ كما كان الحال في خضوع الدّولة للكنيسة في العصور الوسطى. وهم يستندون عموما إلى الحجج التّالية:

إنّ كلاً من الحاكم والمحكوم محكومان في النّظام السياسي الإسلامي بقواعد قانونيّة واحدة هي قواعد الشّريعة الإسلامية ومبادئها. فالإنسان حاكمًا

---

1 - نكتفي في هذا الصّدد بإيراد النّبذة التّالية من كتاب الدكتور صبحي عبده سعيد الأستاذ السّابق بجامعة الرياض وأحد المنظّرين للدّولة الإسلاميّة: «أمّا معاوية بن أبي سفيان فكان من قبل ذلك قد مارس السّلطة وفق وصاية دينيّة لم يعلن عنها أو يجهر بها. فقد كان يقول إنّ مال الدّولة ومال النّاس هو مال اللّه والأرض أرض اللّه وهو عليها خليفته فما يأخذه من النّاس فهو له وما يتركه لك فهو فضل منه. وهو بهذه المقولة يريد أن يستر تصرّفاته المتجاوزة وقراراته الفرديّة على أنّها إرادة اللّه باعتباره خليفة اللّه على الأرض حتّى يغلق باب الاعتراض والمعارضة على ما يفعل خاصّة بعد أن حوّل نظام الخلافة إلى ملكيّة وراثية في أسرته عام 58 هجرية / 676 ميلادية حين حصل على البيعة لابنه يزيد.

وعلى ذات النّظر جاءت دولة بني العبّاس على أكتاف الفرس وتأثّرت الخلافة بنظام الحكم لدى الفرس الذين كانوا موضع قداسة الشعب لاعتقادهم أنّ الملك يستمدّ سلطته من اللّه. لأجل ذلك ازدادت الصّفة الروحيّة في الخلافة العبّاسيّة وغدا البلاط العبّاسي أشبه شيء ببلاط الأكاسرة فصار الخليفة شخصًا مقدّسًا وأطلق البعض منهم على نفسه ألقابًا مثل خليفة اللّه في أرضه ونائبه في خلقه وخليفة اللّه على كافّة أهل الإسلام. ويبدو من هذه الألقاب أنّ الخليفة العبّاسيّ ربّما صار يعتبر نفسه مفوّضا من اللّه في قرار دينه وحكم النّاس. ووفقا لهذا التصوّر اعتقد الخليفة العبّاسيّ أنّه ظلّ اللّه في أرضه وأنّه يحكم بحقّ اللّه. ويبدو ذلك في قول الخليفة أبي جعفر المنصور «لقد أصبحنا قادةً وعنكم زادة نحكمكم بحقّ اللّه الذي أولانا وسلطانه الذي أعطانا وإنّما أنا سلطان اللّه في أرضه وحارسه الذي جعلني عليه قفلا إن شاء أن يفتحني في عطائكم وإن شاء أن يقفلني...»

وفي العهد الأموي قام الوالي خالد بن عبد الله القسري بذبح المفكّر الإسلامي الكبير الجعد بن أدهم بزعم أنّه يقول بخلق القرآن وذلك تنفيذا لمشيئة الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك، فقد ذبحه بجوار المنبر يوم عيد الأضحى واعتبره أضحية وقربانا يتقرّب بذبحه إلى اللّه فقال في نهاية خطبة العيد: أيّها النّاس انصرفوا تقبّل اللّه منكم، فإنّي أريد أن أضحّي اليوم بالجعد ابن أدهم ثمّ نزل من على المنبر وذبحه بجواره.

وفي العهد العبّاسي قام الخليفة المقتدر باللّه بإصدار مرسوم سمّاه الاعتقاد القادري جرّم بمقتضاه كلّ من يقول بخلق القرآن وأهدر دمه، فجاء صورة مطابقة لمراسم المجامع الكنسية أو المؤسّسات الكهنوتيّة التي كانت تجرّم الخصوم وتحرّم آراء المعارضين وتحرق كتبهم وتقوم بإعدامهم. انظر للمؤلّف، شرعية السّلطة والنّظام في حكم الإسلام. سابق الإشارة

ومحكومًا هو إنسان مربوب خاضع لأوامر المشيئة الإلهية. وتلك هي أبرز صور المساواة بين الحكّام والمحكومين وأبرز صور خضوع الدّولة للقانون. ويذهب البعض إلى الرّبط بين عقيدة التّوحيد واستحالة أن تتحوّل الدّولة الإسلاميّة إلى دولة ثيوقراطية. «فقضيّة التّوحيد في حياة الخلق قضيّة محسومة.. (وقضى ربّك ألاّ تعبدوا إلاّ إيّاه) ومن ثمّ لم يكن لبشر مخلوق مهما عظم شأنه وعلا قدره ولو كان نبيًا رسولا أن يدّعي الألوهيّة أو يطبع نفسه بطابعها المقدّس(قل إنّما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ إنّما إلهكم إله واحد) فلا معبود إلاّ اللّه ولا سجود لغيره ولا طاعة لمن لا يطيع أمره» (1)

ويرتبط بذلك ما يسوقه البعض للدّلالة على نفي الصّفة الثيوقراطية عن الدّولة الإسلاميّة وما يقال من أنّ الإسلام لا يعرف طبقة رجال الدّين بالمفهوم الذي وجد في أوروبّا في العصور الوسطى ـ أي تلك الطّبقة من الرّجال التي تكتسب طابع القداسة وتقف واسطة بين الإنسان واللّه، تدخل من تشاء في رحمته وتحجب هذه الرّحمة عمّن تشاء ـ وأنّ الفقهاء المسلمين ليسوا رجالا للدّين بهذا المعنى بل هم أناس تفقهوا في الدّين لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم فهم إذن من قبيل أهل الذّكر.

ويرتبط بذلك أيضا ما هو مقرّر في النظريّة السياسيّة الإسلاميّة من أنّ الخليفة في الإسلام لا يملك سلطة تشريعية؟ والسّبب في ذلك أنّ السّيادة في المنظور الإسلامي ـ كما يراها عديد الفقهاء المعاصرين ـ ليست لأحد من النّاس فهي ليست لحاكم أو محكوم، ليست للشّعب ولا للأمّة ولا للخليفة ولا للأمير. إنّما السّيادة والسلطان للّه وحده «فلا يوجد في مجتمع المسلمين ولا في نظام الحكم الإسلامي من يملك أو يحوز سلطة الأمر العليا في المجتمع أي السّيادة. ذلك أنّ من له الخلق هو وحده الذي ينعقد له الأمر وقد جاء ذلك في قوله تعالى (ألا إنّ له الخلق والأمر) وهذا يعني أنّ إرادته هي الأعلى وأنّ كلمته هي العليا ولا تبديل لكلماته» (2) .

1 ـ صبحي عبده سعيد، المرجع السّابق . ص 33 .
2 ـ نفس المرجع، ص 69.

الإجماع أساس الديمقراطية

على أنّ الاتّجاه الأكثر نزوعا نحو الديمقراطية واللّيبرالية من بين الفقهاء المعاصرين وإن كان يتّفق مع الرأي السّابق في نزع السلطة التشريعيّة عن الخليفة لكون اللّه سبحانه وتعالى هو المشرّع في الإسلام وبالتّالي تقتصر سلطات الخليفة على السّلطتين التنفيذيّة والقضائيّة، إلاّ أنّه يعطي الأمّة الإسلاميّة سلطة التّشريع في الفروع التي تدور على المصالح المتجدّدة للمسلمين، ويعزو السّيادة في الدّولة الإسلاميّة إلى الأمّة. وهو في هذا يجد سنده في مبدإ إسلاميّ معروف لدى الفقهاء الأقدمين وهو مبدأ الإجماع. أي أنّهم يستخدمون فكرة الإجماع التي قال بها السّلف للوصول إلى تصوّر محدّد لمجتمع إسلامي ديمقراطي.

وبيان ذلك قولهم أنّه بعد وفاة الرّسول وانقطاع الوحي لعب الإجماع دوره كمصدر متجدّد دائم للأحكام الشّرعية باعتباره مصدرا للتشريع الإسلاميّ يأتي بعد القرآن والسّنّة. ويستطرد أصحاب هذا الرّأي إلى حدّ اعتبار الإجماع نواة «المبدأ الحديث الذي يجعل إرادة الأمّة مصدر السّلطات والذي يعبّر عنه بمبدإ سيادة الأمّة في النّظم العصريّة» (1) بل يذهبون إلى اعتبار أنّ اعتداد التّشريع الإسلاميّ بالإجماع كمصدر للتشريع يماثل المبدأ الذي تقوم عليه النّظم النيابيّة الحديثة مع فارق يميّز النّظام الإسلاميّ وهو أنّ من يقومون بمهمّة التّشريع فيه هم العلماء المجتهدون الذين يعترف لهم بالوصول إلى مرتبة الإجتهاد. ولا يعيب الحكومة الإسلاميّة أن تكون حكومة العلماء. إذ كونهم يصلون إلى مرتبة الاجتهاد بقدرتهم العلميّة وصفاتهم الأخلاقيّة لا ينفي عنهم أنّهم يمثّلون الأمّة. فسلطة التّشريع تكون لجماعة المسلمين بإجماع فقهاء الأمّة على أمر من الأمور، وهذه السّلطة ليست للخليفة.

وهذا الشّكل للتنظيم السياسيّ يفوق في نظرهم الديمقراطيات الحديثة لأنّ «صورة الديمقراطية الحديثه لا يمكن أن تكون أبلغ ممّا قرّره الإسلام من أنّ

1 ـ السنهوري، المرجع السّابق، ص 53.

إرادة الأمّة هي التي تعبّر عن إرادة اللّه وأنّ التّشريع يكون بإجماع صادر عن إرادة الأمّة فلها وحدها دون حكامها (حتّى لو كانوا من الخلفاء) حقّ التّعبير عن الإرادة الإلهيّة بعد القرآن والسّنّة النبويّة» (1).

ويتخطّى أصحاب هذا الرأي الحجج التقليديّة من أنّ الإجماع كمصدر للشريعة لا يكون إلاّ في الأمور الدينيّة دون الأمور الدنيويّة ويقولون بجوازه في كليهما، وأنّه لا يشترط إجماع كافّة فقهاء المسلمين في كافّة الأمصار بل يكفي إجماع الغالبيّة على حكم معيّن في عصر معيّن. ويتقدّمون بعيدا عن المفهوم التقليدي للإجماع الفقهي إلى حدّ محاولة صياغة مؤسّسة للإجماع السياسي تستند في قراراتها وسلطتها التشريعيّة إلى هذا المصدر التقليدي المعترف به للشّريعة الإسلاميّة. وهم بذلك يدعون إلى اتّخاذ الإجماع أساسا لنظام نيابي في الحكم الإسلامي.

وفي نظرهم فإنّ هذه الفكرة ليست غريبة عن المبادئ التي أشارت إليها كتب الفقهاء الأقدمين. إذ المعروف أنّ الإجماع يشمل جميع الأحكام التي يحتاج إليها المجتمع الإسلامي. ووضع هذه الأحكام يستلزم علمًا بمصادر الشّريعة وأحكامها، وعلمًا بأحوال النّاس وحاجاتهم. وبذلك يمكن التّفرقة بين نوعين من المجتهدين: أوّلهم رجال العمل من المختصّين بمعرفة مختلف نواحي الحياة الاجتماعيّة المعقّدة كرجال الزّراعة أو الصّناعة أو التّجارة أو المال أو السّياسة أو الحرب وأمثالهم. فهؤلاء يمكن اعتبارهم من أهل الذّكر الذين أمر القرآن باستشارتهم في قوله تعالى «فاسألوا أهل الذّكر إن كنتم لا تعلمون».

ومن هنا يمكن إيجاد مجالس للشّورى تضمّ كلا النوعين من العلماء: علماء الدّين وعلماء الدّنيا. واختيار أهل الذّكر الذين يقومون بمهمّة التّشريع يمكن أن يكون عن طريق انتخابهم بواسطة عامّة المسلمين لأنّ المسلمين أعلم بمن هو أكثر دراية بشؤونهم وإحساسًا بحاجاتهم ومصالحهم (2).

---

1 ـ نفس المرجع ص 54 ـ 55.
2 ـ نفس المرجع ص 64.

ومع كلّ التقدير لأصحاب هذا الرّأي الذين يحاولون التّوفيق بين المستجدّات المعاصرة في إكساب نظم الحكم طابعًا ديمقراطيا وبين ثوابت النّظام الإسلامي، فإنّ ما يصوغونه من اجتهادات حول اعتبار الإجماع أساسًا صالحًا للديمقراطية الإسلاميّة هي اجتهادات ذات طابع فرديّ لم يقل بها على هذا النّحو المتكامل أحد من فقهاء المسلمين من قبل. وهي لذلك تصطدم بآراء كثيرة في الفقه الإسلامي القديم والحديث حول مشروعيّة الإجماع ومجاله وشروطه ونطاقه، الأمر الذي لا يتّسع له المجال في هذا البحث. وحتّى في إطار ما أبدوه من اجتهادات، تبقى تعارضات كثيرة لم تُحلّ بعدُ بين نظريّة الإجماع الإسلاميّة ومبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان. منها على سبيل المثال مدى أرجحيّة الإرادة الشعبيّة في الانتخاب على توافر الصّفات المعتبرة شرعا. وبعبارة أخرى: هل يجوز لجماعة النّاخبين أن يختاروا في مؤسّسة الإجماع شخصا يراه العلماء أو وليّ الأمر غير أهل بعلمه لأن يكون من أهل الذّكر؟ وما العمل إذا تعارض الاعتباران؟ هل يؤخذ برأي النّاخبين أم برأي غيرهم؟ وما هو وضع غير المسلمين من مؤسّسة أهل الذّكر؟ وما هو مكان المرأة من هذه المؤسّسة ؟ كلّ هذه الأسئلة لم يجب عليها وإن كانت إجاباتها ستختلف بالضّرورة باختلاف التوجّه الفكريّ للشّخص ليبراليا كان أو محافظًا.

نعود إلى السّؤال الأوّل المتعلّق بالطبيعة الدينيّة للدّولة الإسلاميّة وانعكاس هذه الطّبيعة بالضّرورة على مسائل الديمقراطية وحقوق الإنسان في هذه الدّولة. إنّ التّمييز بين الدّولة الثيوقراطية (الدينيّة) والدّولة التي تطبّق أحكام الشّريعة هي تفرقة في نظرنا ذات طابع نظريّ بحت. ويبدو أنّ هذه التّفرقة الدقيقة التي يريد بها أصحابها التنصّل من سوابق التّاريخ – تعني التّمييز بين النظام السياسي الديني والنظام القانوني الدّيني. فهم يرون أنّه لمّا كان القانون مستمدّا من الدّين فانّه لايعني بالضّرورة أنّ رجال السّياسة يحكمون باسم الدّين.

ورغم أنّ التّجربة قد أثبتت طوال فترات التّاريخ الإسلامي بل وفي الأنظمة المعاصرة التي تدّعي الطّابع الإسلاميّ أنّ النظام السياسيّ يحكم باسم الدّين

بكلّ ما يترتّب عن ذلك من نتائج معروفة ومتداولة بين الباحثين في مجال الديمقراطية وحقوق الإنسان، فانّ هذه التّفرقة النظريّة بين النظام السياسيّ والنظام القانونيّ إمّا أنّها تعني أنّ السّياسة في الدّولة الإسلامية متحرّرة من حكم القانون وإمّا أنّ القانون في هذه الدّولة لا شأن له بالسّياسة وهذان الافتراضان كلاهما سلبيّان.

إنّ الشّريعة الإسلاميّة التي تمثّل النّظام القانونيّ في الدّولة الإسلاميّة إنّما تجري على لسان بشر يُنزلون الكلّيات المتعلّقة بالمعاملات وبقيم الشورى والحريّة والعدل على واقع اجتماعيّ محدّد وفي سياق تاريخيّ معيّن وفي معترك صراعات اجتماعية محدّدة. فهل سيكون هؤلاء البشر ولو انخرطوا في مؤسّسة للإجماع بعيدين عن أهواء السّياسة وصراعاتها وهم يستنبطون حكم الشّريعة على وقائع اجتماعيّة تتصارع حولها المصالح؟، وهل الخلاف معهم سيكون خلافًا في أمور الدّنيا والسّياسة أم في أمور الشّرع والدّين؟ هذان هما السّؤالان المحدّدان اللّذان تصطدم الإجابة عليهما بكلّ الاجتهادات النظريّة الفاضلة.

الموقف من مبادئ حقوق الإنسان

أين تقف هذه التنظيمات السياسيّة الواقعيّة أو المفترضة من المبادئ الدوليّة لحقوق الإنسان؟

من غير المشروع بل من غير الأخلاقيّ في نظرنا أن نحاكم نظمًا تاريخيّة بمعايير معاصرة. فلا نستطيع إدانة نظام الحكم في الدّولتين الأمويّة والعبّاسية لمجرّد أنّ هذا النّظام لم يعرف المبادئ الديمقراطية ولم يسمح بالتعدّدية السياسيّة ولم يُقم وزنا للحريّات والحقوق الإنسانية المعترف بها اليوم. ذلك أنّ الحكم القيميّ على النّظم الاجتماعيّة والسياسيّة التاريخيّة يكون بالمعايير الاجتماعية والسياسيّة التي كانت سائدة في عصرها على السّاحتين الدوليّة والمحليّة. ويصبح السؤال هو هل كانت الثّقافة الإنسانيّة تعرف هذه القيم الإنسانية والحقوقية الكبرى التي نتّخذها اليوم أساسًا لأحكامنا القيميّة ؟

في عهد الرّسول خصوصا كما في عهد أبي بكر وعمر، كانت المبادئ الإلهيّة الكبرى التي نزل بها التشريع السماوي أو أتت بها السّنّة ما زالت إطارا حاكما للعلاقة بين السلطة الوليدة والفرد. «فالنّاس سواسية كأسنان المشط ولا فضل لعربيّ على أعجميّ إلا بالتقوى» (حديث)، و«لو أنّ فاطمة بنت محمّد سرقت لقطعت يدها» (حديث)، وواجب المحكوم أن يقوّم الحاكم إن رآه على باطل، وجزاء القانون يُطبّق على الفرد ولو كان ابن الأكرمين، والحاكم مسؤول عن أحوال رعيّته حتّى ولو عثرت شاة في العراق، إلى آخر هذه المبادئ الفاضلة التي حكمت الدّولة الإسلاميّة الأولى.

ولكن عندما تعقّدت الدّولة وترامت أطرافها وتداخلت فيها الأجناس والأعراق والثقافات وتصارعت فيها المصالح، تراجعت القيم الدينيّة والأعراف البدوية وظهرت على السّطح ثقافات العصر التي تعلي من شأن الحاكم على حساب المحكوم وتجعل فكرة الواجب هي المتصدّرة دون أن يكون للمحكومين حقوق معتبرة في مواجهة حكّامهم يكفلها الإلزام القانونيّ. كلّ ذلك في إطار نظام سياسيّ سائد على المستوى الدّولي يخلط بل يمزج بين الدّين والدّولة ويجعل من إرادة الحكّام كاشفة عن إرادة اللّه كما يجعل من الانتماء الدّينيّ مرادفا للانتماء الوطني.

ليس لنا إذن أن نحاكم التّاريخ بمنطق الواقع الرّاهن. وبنفس القدر ليس لنا أن نحاكم الواقع بمنطق التّاريخ فنتّهم الدّولة المعاصرة بخروجها عن أحكام الشّريعة الإسلاميّة لمجرّد أنّها لا تتبنّى مفاهيم ذات سياق تاريخيّ تبنّاها المجتمع الإسلاميّ في عصور مضت. وإنّما يكون التوقّف مع تلك النظريّات والدّعوات التي تحاول إحياء الماضي باسم الأصالة والرّجوع إلى الوراء باسم الإيمان عن طريق إعادة بعث تنظيمات اجتماعية وسياسية تجاوزتها الأحداث وغادرتها سنّة التطوّر الاجتماعي والسّياسي منذ أمد بعيد.

فنقاشنا إذن بمعايير الديمقراطية وحقوق الإنسان المعاصرة يكون مع هؤلاء الذين يريدون إعادة تطبيق نظام الخلافة الإسلامي أو الذين يدعون إلى المزج

بين الدّين والدّولة تحت ستار تطبيق الشريعة، هنا نتوقّف لنناقش، ليس بهدف محاكمة التّاريخ وإنّما لمجادلة الذين يحاولون بعث التّاريخ.

فشرط النّسب القرشي يتعارض ولا شكّ مع مبدإ المساواة أمام القانون والحقّ في المشاركة السياسيّة. ومبدأ اشتراط الذكورة والإسلام في الخليفة يتعارض مع المبادئ السّابقة فضلا عن تعارضه مع حقوق الأقليات ومع الالتزام الدولي بإزالة كافّة أشكال الميز ضدّ النّساء. وهل يستقيم القول بديمقراطية الحكم مع إيثار حق اختيار الخليفة لطبقة العلماء المجتهدين وهم أهل الحلّ والعقد؟ اللّهم إلاّ إذا أجزنا انتخاب أهل الحلّ والعقد بواسطة الجمهور وهنا يثور السؤال حول التعارض بين وصف المجتهد من جهة وإرادة النّاخبين من جهة أخرى. ويُثار أيضا سؤال حول الشرعيّة المعاصرة لحرمان غير المسلمين لا من حقّ تولي رئاسة الدولة فحسب وإنّما أيضا من المشاركة في اختيار رئيس الدّولة لتعذّر انضمامهم بداهة إلى أهل الحلّ والعقد أو إلى جماعة المجتهدين.

على أنّ نظام أهل الحلّ والعقد بحاجة إلى أن يوضع في موضعه الصّحيح في إطار المفهوم التقليدي للدّولة الإسلاميّة كدولة دينيّة رغم محاولة الديمقراطيّين الإسلاميين المعاصرين نزع الطّابع الدينيّ عنها، فالدّولة الإسلاميّة دولة محكومة بالشريعة الإسلامية. وعمليّة الحكم في مفهوم الدّاعين إليها، ليست كما يفهم رجال السياسة المعاصرون، عمليّة إدارة للصّراع بين المصالح الاجتماعية وترجيح بعضها على البعض الآخر أو التوفيق بينها (وإن كانت في جوهرها كذلك) ولكنّها عمليّة إنزال الحكم الشرعي على الواقع الاجتماعي والسياسيّ. وبالتّالي فإنّ وظيفة الحاكم ليست ممارسة نوع من الهندسة أو الموازنة الاجتماعية والسّياسية وإنّما هي استنباط الحكم الشرعيّ تمهيدا لإنزاله على الواقعة الاجتماعية.

ومن هنا يأتي دور أهل الحلّ والعقد ليس بوصفهم ممثّلين للمصالح الاجتماعية المتصارعة التي تشكّل مضمون عمليّة الحكم وإنّما باعتبارهم كاشفين عن الإرادة الإلهيّة المضمرة في أحكام الشّريعة المعلنة أو غير المعلنة

(أي التي تحتاج إلى اجتهاد). وما القول بإمكانيّة أن يقوم الجمهور بانتخاب أهل الحلّ والعقد إلاّ محاولة لا نرى أنّها موفقة لتطعيم التّجربة التّاريخيّة الإسلاميّة بنسيج ديمقراطيّ معاصر غريب عنها تماما.

نأتي الآن إلى محاولة استكشاف الموقف الفقهي الدستوري الإسلامي من مسألة الحقوق والحريات.

وأوّل القضايا التي تلفت نظر الباحث في مسألة الحريّات في النّظام السّياسيّ الإسلاميّ هي قضيّة المساواة. إنّ كثيرا من الأخطاء التي يقع فيها جمهرة الباحثين عند الحديث عن مبدإ المساواة في الإسلام إنّما ترجع إلى إغفالهم السّياق التاريخيّ الذي ظهرت في إطاره بعض صور عدم المساواة وخاصّة بين الأحرار والعبيد وبين النّساء والرّجال وبين المسلمين وغير المسلمين. فيذهب المتحمّسون للنظام الإسلامي كما طبّق في الماضي إلى إقرار هذه الأشكال لعدم المساواة والمطالبة بتطبيقها في الحاضر بل والبحث عن ذرائع لها (1). وهم بهذا يضعون الإسلام المعاصر في تعارض صريح مع المبادئ الدوليّة لحقوق الإنسان.

من النّاحية التاريخيّة كان موقف الإسلام من غير المسلمين ومن المرأة ومن مسألة مشروعيّة الرّق موقفا متقدّما للغاية في إطار النّظم الاجتماعيّة التي كانت مطبّقة وقتئذ وفي إطار الثّقافة التّمييزيّة التي كانت سائدة في ذلك الحين. وكان مطلوبا من المسلمين المعاصرين أن يتمثّلوا روح الإسلام وأن يمضوا قدما بمنطق التحرّر و الانعتاق الإنساني الذي استنّه الإسلام إلى نهايته، وأن يفهموا مظاهر عدم المساواة التي كانت تحيط بأهل الذّمّة والمرأة والرّقيق في سياقها التاريخيّ وفي ضوء ثقافة العصر. لأنّ الوقوف عند إطلاقية النصوص واستخراج مبادئ دائمة منها لا تساير مسيرة الإنسان نحو الانعتاق من كافّة

---

1 ـ انظر على سبيل المثال مشروع الدستور الإسلامي المقترح من المستشار مصطفى كمال وصفي في كتابه «النظام الدستوري في الإسلام مقارنا بالنّظم العصريّة» (القاهرة 1994) حيث يشترط فيمن يعيّن وزيرا أو نائبا للوزير أن يكون مسلما (م. 67) كما يشترط هذا المشروع أن تكون ممارسة الحقوق والحريّات وفقا للشريعة الإسلاميّة (والمقصود بالطبع آراء الفقهاء المسلمين الأقدمين) على أن تراعي خدمة المصالح الشرعية (م. 11).

صور التّمييز والاضطهاد، من شأنه أن يغفل حكمة الإسلام في مصادره الأولى وأن يضعه في تناقض مع روح العصر.

ولعلّ الحقّ الإنساني الأوّل الذي يفرض نفسه على بساط البحث عند الحديث عن النّظام السياسيّ الإسلاميّ هو الحقّ في المشاركة السياسيّة أو ما يعبّر عنه في المصطلح الإسلامي بنظام الشورى.

وهناك عديد من الأدلّة في القرآن والسّنّة حول مبدإ الشورى كمبدإ أصيل في الممارسة السياسيّة الإسلاميّة. ولكنّ الممارسات التاريخيّة تراوحت والآراء القديمة والحديثة اختلفت حول ما إذا كانت الشورى ملزمة للحاكم أم غير ملزمة له. فأغلب الممارسات تدلّ على أنّ الشورى وإن كانت واجبة إلاّ أنّ نتائجها غير ملزمة فليس على وليّ الأمر إن هو التفت عمّا انتهت إليه الشورى وأخذ برأي آخر فلديه في السّنّة النبويّة وفي ممارسات الصّحابة والتّابعين ما يجيز له ذلك. بل على هذا سارت الممارسة على امتداد التّاريخ الإسلامي. ومن هنا يقال إنّ الشورى معلمة وليست ملزمة (1).

أمّا فيما يتعلّق بالحريّات عموما وبالحريّات الشخصيّة على وجه الخصوص (حريّة التنقّل – حقّ الأمن – حريّة المسكن) فلم تكن محلّ اهتمام كبير من الفقه القديم مثل اهتمامهم بمسائل العبادات والمعاملات والحدود والتعازير.

وقد تناول البعض من فقهاء المسلمين حريّة التنقّل والمسكن تحت مسمّى حقّ المأوى (2). وهو حقّ يكفله الإسلام كمبدإ عام. ولكن هناك قيود عليها، فعقوبة النّفي أو الإبعاد واجبة على من يحاربون اللّه ورسوله ويسعون في الأرض فسادا. ويسمح الإسلام بتقييد هذه الحريّة بما يقتضيه الصّالح العام (3). أمّا حرمة المسكن فقد كفلها الإسلام في قوله تعالى «يا أيّها الذين آمنوا لاتدخلوا

---

1 ـ راجع عبد الحميد متولّي، المرجع السّابق، ص 243 ـ 246. صبحي عبده سعيد، المرجع السّابق . ص 61 وما بعدها.

2 ـ راجع ، الشيخ عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعيّة، القاهرة 1931 ص 30 وراجع في حقّ الأمن كمظهر وحيد للحرية الشخصية، أبا الأعلى المودودي، نحو دستور إسلامي، ص ص 100 ـ 101.

3 ـ مثل ما روي عن عمر من منعه أهل الرأي وكبار الصّحابة من مغادرة المدينة وإبعاده نصر بن الحجاج عن المدينة خشية أن تفتتن به نساؤها ..

بيوتا غير بيوتكم حتّى تستأنسوا و تسلّموا على أهلها ذلكم خير لكم لعلّكم تذكرون» ـ سورة النّور، الآية 27.

وحريّة الرّأي مكفولة في الإسلام بقوله تعالى «ولتكن منكم أمّة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»، وقوله «ادع إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن، وقول الرّسول (ص) أفضل الجهاد كلمة حقّ عند سلطان جائر .. وللفرد أن يبدي رأيه في الأمور غير ذات الصّفة الدينيّة كما يريد من غير عدوان على أحد. أمّا في الأمور ذات الصّفة الدينيّة فيجب أن تتوافر فيه شروط الاجتهاد وأن يكون الاجتهاد في حدود أصول الدين . ويشهد التّاريخ الإسلاميّ على صور من الخلافات الفكريّة الدينيّة التي اكتسبت طابعًا سياسيًا وأدّت إلى هلاك المعارضين لتوجّهات السّلطة الرّسميّة. ومحنة قِدَم القرآن في العصرين الأموي والعبّاسي أبرز شاهد على ذلك..

على أنّه من الإنصاف أن نقول إنّ حريّة الاجتهاد الدّينيّ كانت مكفولة في التّاريخ الإسلامي وخاصّة في القرون الأولى للهجرة إبّان الفترة التي ازدهر فيها فقه الرّأي. وقد جاء في السّنّة أنّ كلّ مجتهد مأجور فإن أخطأ فله أجر وإن أصاب فله أجران.

ولهذا شهد الفقه الإسلاميّ ازدهارا وتعدّديّة في الرّأي أفضت إلى إقامة صرح عظيم من التّراث الفقهي الذي أضحى عبر الأجيال والعصور شاهدا على ازدهار التعدّد المذهبي في الفقه والعلم والكلام. وشأن الحضارة الإسلاميّة شأن كافّة الحضارات الأخرى في العلاقة بين الفكر والسلطة. إذ كانت الحريّة الفقهيّة متاحة إلى أقصى حدّ عندما يكون الأمر بعيدا عن مصالح السلطة السياسيّة، أمّا عندما يحدث التّعارض بين الحريّة والسلطة فكثيرا ما كان يحدث التّنكيل بالفكر والمفكّرين. وقد أشرنا فيما سبق إلى محنة قِدَم القرآن التي جرى التّنكيل فيها بمن يعارضون وجهة النّظر الرسميّة من القائلين بخلق القرآن. كما لم ينج فقهاء عظام من أمثال أحمد بن حنبل وأبي حنيفة ومالك من الاضطهاد والسّجن والتعذيب لأسباب سياسيّة. ثمّ إنّه عندما أغلق باب الاجتهاد وعمّ

التعصّب المذهبي ضاقت إلى حدّ كبير نزعة التّسامح وقبول الآخر التي سادت في عصور الازدهار الفكري ووجد من يناقش شرعيّة الزّواج من شافعيّة فيحرّمه البعض لمظنة الكفر ويجيزه البعض قياسًا على الزّواج من كتابية (1).

وقد شهد التّاريخ الإسلاميّ الأوّل خاصّة في عصر الخلفاء الرّاشدين شواهد عدّة على توافر الحريّة السياسيّة. فمشهور جدّا قول الأعرابي لعمر «واللّه لو رأينا فيك اعوجاجًا لقومناه بسيوفنا» وردّ عليه عمر « الحمد للّه الذي جعل في هذه الأمّة من يقوّم عُمر بسيفه». ومشهور أيضا خطاب علي بن أبي طالب إلى الخوارج الذي قال لهم فيه «كونوا حيث شئتم وبيننا وبينكم ألاّ تسفكوا دمًا حرامًا ولا تقطعوا سبيلا ولا تظلموا أحدا». على أنّه لا يمكن الزّعم أنّ الحريّة السياسيّة قد توافرت بعد هذا العهد. فجريمة البغي في التّاريخ الإسلاميّ كانت صفة يوصف بها المعارضون السياسيّون وعقوبتها القتل. وبيعة الخلفاء كانت تتمّ تحت تهديد السّيوف. أو كما يقول ابن خلدون «إنّما كان الإكراه فيها أكثر وأغلب» (2)

وقد شهد العصر العبّاسي خاصّة عصر المأمون حريّة واسعة في المجال العلمي من تعدّد للمذاهب والفرق العلميّة ليس فقط في علوم الفقه والكلام وإنّما أيضا في مباحث الفلسفة والعلوم الطبيعية.

أمّا عن حريّة الاعتقاد الدّينيّ فالمصادر الإسلامية الأولى تكفلها على أوسع ما يكون. فحريّة الإيمان وعدم الإيمان منصوص عليها بنصوص قرآنية

---

1 ـ يتحدّث أحمد أمين عن سيادة التعصّب والجمود المذهبي في العصر العبّاسي الثاني قائلا: «ومن مظاهر هذا العصر الخلاف الشّديد بين الفقهاء بعضهم مع البعض، وبسنّ السّنّة والشّيعة حتّى جروا على البلاد الخراب فكلّ مملكة تقسّمتها المذاهب المختلفة. وكان النّزاع شديدا بين بعضهم وبعض. وكان الشّافعية مشهورين بالشّغب والتألّب على خصومهم. ومن مثل ذلك ما حكى بعض المؤرّخين من أنّ الحنابلة قد بنوا مسجدا ببغداد واستعانوا بالعميان الذين كانوا يأوون بالمسجد فإذا مرّ بهم شافعي ضربوه بعصيهم حتّى يموت. ويحكون أنّه لمّا توفّي ابن جرير الطبري المؤرّخ الكبير دفن بداره سرّا ليلا لأنّ العامّة اجتمعت ومنعت دفنه نهارا لتألّب الحنابلة عليه. ويحكي لنا ياقوت في معجم البلدان أنّ بلادا كثيرة خرّبت بسبب الخلاف بين المذاهب وتعصّب كلّ مذهب «انظر، ظهر الإسلام. الجزء الثّاني. ص 4.

2 ـ لذلك عندما أفتى الإمام مالك بسقوط يمين الإكراه أنكرها الولاة عليه ووقع ما وقع له من محنة. راجع مقدّمة ابن خلدون، الجزء الثّاني ص 549.

راجع أيضا، عبد الحميد متولي، المرجع السّابق، ص 285.

صريحة «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» و«لا إكراه في الدّين قد تبيّن الرّشد من الغيّ» و «أفأنت تُكره النّاس حتّى يكونوا مؤمنين».

ومع ذلك يقف حدّ الردّة الذي يوجب عقاب المرتدّ بالقتل وفقا لشروط وأوضاع معيّنة حجّة ضدّ القول بأنّ الحريّة الدينيّة مكفولة في الإسلام. وثمّة شواهد في التّاريخ الإسلامي خاصّة في العصر العبّاسي تدلّ على أنّ وصف المرتدّ كان يلحق عمدا بالمعارضين السّياسيين من أجل القضاء عليهم لأسباب سياسيّة تحت دعاوى دينيّة. ولعلّ أبرز الأمثلة على ذلك مقتل الشاعر بشّار بن برد والمتصوّف أبي منصور الحلاج وغيرهما (1).

ورغم أنّه من الثّابت أنّ حديث قتل المرتدّ «من بدّل دينه فاقتلوه» حديث أحاد، ورغم أنّ القرآن قد خلا من عقوبة للمرتد فانّ الفقه الإسلامي قد صاغ نظاما قانونيا كاملا لحدّ الردّة من حيث شروطه وأحكامه يجعل من الصّعب الحديث عن الحريّة الدينيّة المطلقة في التنظيم الاجتماعي الإسلامي رغم الآيات القرآنية العديدة التي أكّد ت هذا المبدأ صراحة وبلا مواربة (2) .

تلك هي ملاحظاتنا الأوّليّة على مسألة نظام الحكم في الإسلام وحقوق الإنسان. عرضنا فيها للخلاف بين أنصار الدّولة الإسلامية والدّولة العلمانية من وجهة نظر حقوق الإنسان. وتعرّضنا للممارسات التاريخيّة والرؤى الفقهيّة القديمة والمعاصرة لهذه الحقوق آخذين في عين الاعتبار البعد عن خطإ إدانة التّاريخ بمنطق الواقع أو تقييم الواقع بمنطق التّاريخ. ويبقى بعد ذلك أنّ واجب الالتزام بقيم حقوق الإنسان ومبادئها هو واجب إنسانيّ معاصر ليس بوسع أيّ فريق سياسيّ أو اتّجاه فكريّ أن يتحلّل منه تحت أيّة ذريعة من الذّرائع خصوصًا إذا كانت هذه الذّرائع متعارضة مع القيم الكبرى للشّرائع السماوية وفي مقدّمتها الشّريعة الإسلاميّة.

---

1 ـ وكما يشهد العصر العبّاسيّ صورًا من التّسامح والمجادلة بالحسنى في أمور الدّين فقد شهد أيضا صورًا من مطاردة الخصوم السّياسيين تحت دعوى الزندقة.. فقد كان الخليفة المهدي يطارد الزنادقة ويقتلهم في كلّ مكان. حتّى أنّه أمر وزيره أبا عبيد اللّه معاوية بن سيّار بقتل ابنه في مجلسه تقرّبا إلى اللّه بدمه بدعوى أنّه نسي بعض آيات القرآن الكريم.

انظر كتابنا «البحث عن العقل – حوار مع فكر الحاكميّة والنّقل» الهلال. القاهرة 1997. ص 43.

2 ـ انظر بالتفصيل في مسألة حرية الرّأي في الإسلام كتابنا «البحث عن الدستور»، القاهرة 2000.

انظر أيضا، عبد الحميد متولي، المرجع السّابق ،ص 301 وما بعدها.

الحكم في الحضارة العربيّة الإسلاميّة وحقوق الإنسان

عبد المجيد الشرفي (*)

هل يمكن الحديث في دقائق معدودة عن موضوع في مثل هذا الاتّساع دون الوقوع في التعميم والاجترار أو الاختصار المخلّ؟ إنّ كلّ مفهوم من المفاهيم الثلاثة التي جاءت في عنوان هذه الندوة (الحكم، الحضارة العربيّة الإسلاميّة، حقوق الإنسان) هو في حدّ ذاته مفهوم إشكاليّ، فما بالك إن جمعتَ بينها وأردت أن تعرف ما يربط بينها من علاقات أو ما يباعد بينها من عوامل التنافر.

لنقل منذ البداية إنّنا نأخذ الحكم في المعنى السياسي للكلمة في مقابل Power الانقليزية أو pouvoir الفرنسيّة، لنميّز بينه وبين السلطة autorité، authority التي قد يحتاج إليها الحكم والنفوذ ولكنّها في حدّ ذاتها مستقلّة عنه لأنّها ذاتُ صبغة أدبيّة معنويّة أساسا وقد تتوفّر لمن لا يملكون أيّ نفوذ مادي ولا يحكمون غيرهم بقدر ما يكون لهم فيهم تأثير لعلّه أعمق وأبقى من تأثير الحكّام ملوكا كانوا أو رؤساء أو خلفاء وسلاطين، ولنميّز كذلك بين الحكم في المعنى السياسي والوظيفة التي كان يقوم بها الحَكَم قبل الإسلام والتي باشرها الرسول وهو يفضّ القضايا التي يعرضها عليه المتخاصمون، وبقيت قائمة حين تنسب إلى القضاة قديما وحديثا.

---

* أستاذ بالجامعة التونسيّة، عضو الهيئة العلميّة للمعهد العربي لحقوق الإنسان.

ونقصد بالحضارة العربيّة الإسلاميّة شكلا تاريخيا من الاجتماع تضافرت في تأسيسه ثمّ ازدهاره وذيوعه أجناس مختلفة من عرب وفرس وبربر وترك وسواهم، وتضافرت على تشكيله عوامل عديدة منها ما يعود إلى موروث الحضارات السابقة للإسلام في منطقة الشرق الأدنى وحوض البحر الأبيض المتوسط، ومنها ما يرجع إلى تأثير القيم التي جاء بها الإسلام وسعى المسلمون إلى تكريسها على أرض الواقع، ومنها كذلك ما أملته الإكراهات التاريخيّة المتنوّعة التي وجّهت المنجزات الماديّة والرمزيّة لهذه الحضارة وجهة معيّنة.

وإذ نعرّفها بأنّها شكل تاريخي من الاجتماع فلكي ننبّه إلى أنّه قد فقد دوره في تكييف مناهج التفكير وأنماط السلوك منذ أن قامت على أنقاضه الحضارة الغربيّة الحديثة، فلم يعد سوى إرث ثريّ لا محالة ولكنّه، وإن مازال موضوع حنين إلى بعض مظاهره وذا تأثير متفاوت في مستوى الشعور، لم يعد يمثّل أفق انتظار الشباب والفئات المندرجة في الحياة العصريّة.

أمّا حقوق الإنسان فإنّنا نتعامل معها على أساس أنّها مجموعة من القيم الحديثة التي تبلورت منذ القرن الثامن عشر بالخصوص والتي كرسها الإعلان العالمي لسنة 1945 ومنظومةُ المعاهدات والمواثيق الدوليّة التي لحقت هذا الإعلان ووُضعت بأجيالها المتعاقبة لتعزيزه، وذلك بصرف النظر عن إمكانية تأصيلها في تعاليم الأديان وتراث الثقافات والحضارات المختلفة.

وإذا كان الأمر على هذا النّحو فإنّنا نكاد نجد أنفسنا في التسلل، إن صحّ التعبير، إذ نحن نبحث في مسألة الحكم في ظلّ حضارة تنتمي إلى الماضي لنرى إن كانت لذاك الحكم صلة بقيم أفرزها العصر الحديث ! هناك إذن بالتأكيد عائق منهجي يمنع المؤرخ من الوقوع في الإسقاط ومن الخلط بين مقتضيات الفترات التاريخيّة المختلفة.

على أنّ المقاربة التاريخيّة ليست السبيل الوحيد إلى الفهم، فالعديد من الدّراسات الإناسية الحديثة تحذّر من التاريخانيّة باعتبارها عقبة في وجه من

يسعى إلى فهم الأطر التي تندرج فيها المنظومات الرمزيّة سواء في المجتمعات القديمة أو الحديثة، على أساس أنّ حاجات الإنسان واحدة ولم تتغيّر تغيّرا جذريا على مرّ العصور.

ولذا فقد تسير النظم الاجتماعيّة نحو التعقد ولكن وظائفها الرئيسيّة واحدة، كما أنّ تَوق الإنسان نحو العدل والكرامة والحريّة والمساواة والرّفاه والأمن توق متأصّل فيه، قد يعوقه الاستلاب عن الوعي به، وقد لا تكون الظروف ملائمة لتحقيقه، وقد يخطئ السبل العملية المؤدية إليه، إلاّ أنّه لا فرقَ جوهريٌّ على هذا الصعيد بين الإنسان البدائي الذي يعيش في الأدغال ومواطن أرقى البلدان في القرن الحادي والعشرين، بله من انتمى إلى كبريات الحضارات عبر التاريخ.

إنّنا إذ نلمّح هذا التلميح السريع إلى ما بين هاتين المقاربتين القصويين من تنافر فلكي نكون واعين كلّ الوعي بما يترتّب عن اختلاف المنطلقات من نتائج، تجنّبا لأيّ لَبس وتحسّبا للاعتراضات المشروعة التي من شأن قراءتنا أن تثيرها في الأذهان. فنحن لا نخشى من التصريح بأنّنا من المؤمنين بالتقدّم الإنساني والاجتماعي، لا في صيغته الخطية الساذجة التي سادت في القرن التاسع عشر، بل باعتبار ما يترتّب عن تراكم التجارب من خبرة ومعرفة أفضل، ومراهنَةً على الحاضر والمستقبل رغم كلّ الصعوبات.

سنركّز إذن حديثنا على مدى وفاء الحضارة التي أنشأها الإسلام للرسالة التي جاء بها نبيّه من جهة، وعلى متطلّبات الضمير الإسلامي الحديث المتشبّع بمبادئ حقوق الإنسان في مجال الحكم من جهة ثانية، على ضوء التجربة الحضاريّة العربيّة الإسلاميّة.

فنذكّر بادئ ذي بدء بأنّ مآل الرسالات النبويّة كان دوما إلى الانحراف عن مبادئها تحت وطأة الظروف التاريخيّة والثقافيّة التي شهدت تجسيمها على أرض الواقع، وبحكم المأسسة التي تخضع لها عندما تتحوّل من دعوة إلى ممارسة يوميّة تشمل أعدادا متزايدة من المؤمنين. فهي مضطرّة اضطرارا إلى

أن تراعي المتطلبات الدنيا لأوسع الفئات الاجتماعيّة، على حساب التفرّد والتميّز اللذين طَبَعا سلوك أوائل الأتباع ويتّسم بهما تديّن الأفراد ذوي الشخصيّة القويّة المستقلّة.

إنّ هذه القاعدة أضحت اليوم من البديهيات لدى مؤرّخي الأديان على اختلاف مشاربهم، ولا مناص من اعتبارها تنطبق على رسالة محمد كما تنطبق على رسالات موسى وعيسى وغيرهما من الأنبياء والرسل. فهؤلاء المؤسسون لأديان وحضارات يكفّون دوما عن أن يكونوا قدوة في توجّهاتهم ليصبحوا مجرّد مثال خارجي مضخّم يُنسج على منواله نسجا شكليّا، دون اعتبار لخصوصيات الظرف الذي عاش فيه، وللصبغة التربوية لتعاليمه، أو للغايات البعيدة التي كان يروم تحقيقها منها.

وبما أنّ كلّ رسالة نبويّة هي، في بُعد من أبعادها، اعتراض على أخلاق وقيم وممارسات شائعة في بيئتها فإنّ ما تقاومه قد يخمد لمدّة قد تطول وقد تقصر، ثمّ ما يلبث أن يعود إلى البروز راكبا الموجة الجديدة، متلبسا بعباءتها. فليس تغيير ما نشأ عليه الناس ورسخ في أذهانهم بالأمر الهيّن، بل هو يحدث على التدريج ومع تطاول الزمن وتهيّؤ الشروط الموضوعيّة، وليست للنبيّ عصا سحريّة يقلب بها رأسا على عقب نظرة الناس إلى أنفسهم وإلى العالم من حولهم بين عشية وضحاها.

وجدير بالملاحظة أنّ النبيّ قد أبقى على النظام القبَلي والعشائري الذي كان يؤطّر عرب الجزيرة، فلا نجد في سيرته أثرا لمحاولة خلخلته والقضاء عليه، لا في الفترة المكية من الدعوة، ولا في الفترة المدنيّة حين كانت نواة الأمّة الإسلاميّة تجمع بين أفراد ينتسبون إلى قريش والأوس والخزرج ثمّ تدريجيّا إلى القبائل الحجازيّة فالعربيّة عموما.

ويكفي أن نسجّل على سبيل المثال أنّ النبيّ قد قبل في عام الوفود، في السنة التّاسعة من الهجرة وقبيل وفاته بقليل، تمثيل الأسياد لأفراد قبائلهم وهم يعلنون إسلامهم باسمهم، وأنّه تبنّى ما كان معمولا به من قواعد قبليّة من

مثل السماح لأولياء المقتول بالقصاص من قاتله، واعتبار عائلة الجاني مؤهّلة لدفع الدية المستحقّة، وغير ذلك من الأمور التي لم يراع فيها سوى الأعراف الجارية ولم تكن عنده جزءا من الدين.

لقد كانت سلطة النبي سلطة دينيّة تعلو نفوذ شيوخ القبائل وزعماء العشائر وتخترقه من غير أن تلغيه، ولم يسع هو إلى ممارسة الحكم والنفوذ بحسب أنموذج أرقى من الإمارة أو الملك. فلم يزد على تكليف عدد من أصحابه بمهمّات ظرفيّة وبفضّ النزاعات بين المسلمين في المناطق التي أسلم أهلها، أي توظيف القضاء لبثّ القيم والأخلاق التي جاء بها الدين الجديد والتي قد تَؤول بحسب منطقها الدّاخلي إلى نسف مرتكزات النظام القبلي، لا سيما في تغليبه مقتضيات الجماعة على حقوق الفرد، ولكنّها لا تواجهه مواجهة مباشرة ولا تقاوم رموزه وتجلياته الظاهرة.

لذا نستطيع التأكيد أنّ قيام الدولة الإسلاميّة ـ أو بالأحرى الامبراطوريّة ـ بحكمها المركزي بديلا عن تشتّت الحكم القبلي إنّما كان مع خلفاء الرسول المباشرين، وخاصّة مع أبي بكر وعمر. فلقد كان لحروب الردّة دور لا شكّ فيه في إخضاع قبائل الجزيرة العربيّة كلّها للنفوذ القرشي، بقطع النظر عن الدوافع الدينيّة الصرف التي كانت وراء هذه الحروب.

ومن المعلوم أنّ خلافة أبي بكر تقدّم في المنظور السنّي على أنّها تولية لأفضل المسلمين بعد الرسول، بينما قد تكون الصدفة وحضور البديهة وانقسام الأنصار وغيرها من العوامل الظرفيّة مفسّرة لأحداث السقيفة إلى حدّ بعيد، إلاّ أنّ منطق الأحداث إنّما كان يصبّ في هذا الاتّجاه : فأبو بكر من قريش، وقريش تبوّأت منذ الفترة السّابقة للإسلام مكانة فريدة لدى عرب الجزيرة بحكم إشعاعها الديني بفضل الكعبة التي كانت في حرمها وموسم الحجّ إليها، وبحكم قوّتها الاقتصاديّة بفضل إشرافها على التجارة العالميّة يومئذ وما جنته من نظام الإيلاف الذي أشركت به سائر القبائل وألحقتها عبره بمصالحها. بل إنّ أبا بكر كان عضوا في الندوة قبل إسلامه، وهي المؤسسة الجنينيّة للدولة العربيّـة والتي كانت تشرف على حظوظ مكّة ولا ينخرط فيها

إلاّ علية القوم. فتعيينه خليفة للرسول كان من شأنه أن يرضي بني أميّة ونظراءهم من زعماء قريش الذين انعدمت حظوظهم في الحكم نظرا إلى مقاومتهم للدعوة والذين سيستردّونه ما إن هدأت الخواطر وتنوسيت معارضتهم الأولى وظهرت الحاجة في امبراطوريّة شاسعة إلى خبرتهم وقوّتهم الاقتصاديّة.

وإنّ الذين رفضوا الاعتراف بنفوذ أبي بكر إنّما كانوا يعبّرون عن نوع من التشبّث بنظام قبلي بدأت تبدو عليه أمارات التفكّك قبل ظهور الإسلام وتجاوزته الأحداث التي جدّت زمن الدعوة، كما أنّ العودة إلى ما يمكن تسميته بـ«نظام الصحيفة»، أي إلى التحالف الذي أشرف عليه الرسول بعيد الهجرة على أساس غير ديني بين المكيين المهاجرين وسكّان يثرب/المدينة الأوس والخزرج واليهود، لم تكن لها حظوظ في النّجاح. فهو نظام قد اقتضاه ضعف المجموعة الإسلاميّة الأولى، ولم يعد له مبرّر بعد أن تحوّل وضعها إلى قوّة بعد فتح مكّة وإجلاء اليهود عن المدينة وإسلام القبائل العربيّة. وهكذا سارت الأمور بتعيين أبي بكر بحسب منطق التطوّر الذي سارت فيه الجزيرة قبل الإسلام، فاستكملت قريش زعامتها واستقطابها للقبائل التي كانت محترزة من مكانتها وهيمنتها.

وما تذكيرنا بهذا الأمر إلاّ للتأكيد على أنّ الاعتبارات الدينيّة كانت إمّا غائبة غيابا تامّا أو ثانوية جدّا في مبايعة أبي بكر. فقد كان اختيار الشخص المدعوّ إلى قيادة الجماعة شأنا دنيويا بحتا، كان ضرورة حيويّة استلزمها شغور السلطة التي كان يشغلها النبيّ بدون منازع، وكان تطبيقا لناموس اجتماعيّ كونيّ هو حاجة المجموعة البشريّة إلى من يحكمها ويقضي على عوامل الفوضى داخلها.

وبما أنّ الإسلام ـ بخلاف المسيحيّة ـ قد ظهر في بيئة غابت فيها الدولة فإنّ غيابها هذا كان سببا في المماهاة بينه وبينها منذ نشأتها، حتّى صار وجود الإسلام ذاته لا يتصوّر دون وجود الدولة التي ترعاه وتحميه. وبعبارة أخرى يتعيّن علينا أن نفصل ما كان مربوطا في الضّمير الإسلامي لأنّ مشروعية

الحكم كانت قائمة دوما على أساس التبرير الديني، وأن لا نعتبر الحكم المسمّى إسلاميا من مقتضيات الرسالة الإسلاميّة ولا هو التطبيق الوحيد الممكن لها، ولا حتّى تجسيما أمينا لتوجّهاتها.

ولا أدلّ على ذلك من أنّ وظيفة الحكم قد حصرت منذ البداية في فئة أهل الحلّ والعقد دون سائر المسلمين، فتمّ القضاء بذلك على مبدإ المساواة الذي سنّه الإسلام، وذلك حتّى قبل أن تنقلب الخلافة سريعا إلى ملك وراثي في سائر الأنظمة التي حكمت العالم الإسلامي أو أجزاء مخصوصة منه.

وكانت ممارسة الحكم المدعوّ إسلاميا مواصلة في أوّل الأمر للممارسة التي كانت جارية في نطاق القبيلة ثمّ استلهمت نظم الامبراطوريتين البيزنطية والساسانية في كلّ الأجهزة التي أنشأتها في الميادين الإداريّة والماليّة وغيرها، وأسبغت عليها رداء إسلاميّا فضفاضا هو في الحقيقة شفّاف عن أصولها غير الإسلاميّة.

وقد كان للعامل الاقتصادي دور لا يُستهان به في توجيه الحكم في الحضارة العربيّة الإسلاميّة لصالح الأغنياء والأقوياء دون سواهم من الفئات المسحوقة، إذ أنّ الفتوحات التي تمّت في عهد عمر وعثمان بالخصوص كانت السبب في إثراء طبقة من الأعيان والأشراف وفي إقصاء العامّة عن شؤون الدولة كلّها، بدعوى عدم أهليتها في المشاركة.

واستمرّ الوضع على هذا النحو، بل استفحل، في كلّ أنظمة الحكم المتعاقبة. وسيكون لهذه الظاهرة أثرها في التنظيرات الفقهيّة والكلاميّة والأخلاقيّة، فلم يثر علماء الدين مبدأ الشورى ـ هذا الذي يظنّ الكثيرون اليوم واهمين أنّه من ركائز الحكم الإسلامي ـ إلاّ في حالة شغور منصب الخلافة. أمّا استشارة الحاكم للرعية أثناء مباشرته للحكم فمن غير المفكّر فيه البتّة، فضلا عن وجوب التزامه بالآراء المعبّر عنها.

وفي هذه الحالة لم يبق للطامحين إلى الحكم إلاّ طريق التمرّد العنيف والاستنجاد بالشوكة والعصبيّة، وهي السمة القارّة فعلا في التاريخ الإسلامي

لمّا سدّت أبواب المعارضة الطبيعيّة والمشروعة ولم يسع أحد إلى تنظيمها حتّى تؤدّي إلى التداول على الحكم تداولا سلميّا. وألحّ الفقهاء في المقابل على وجوب الطاعة لأولي الأمر بررة كانوا أو فجّارا، بشرط وحيد هو عدم التدخّل في الشأن الاجتماعي باعتباره حكرا على رجال الدين وحدهم. وهكذا تمّ تقاسم الأدوار وآل الأمر إلى تضامن الفئات التي تملك السلطة الماديّة والمعنويّة، رغم ما بينها من تناقضات ثانويّة، وإلى تقديم شروط الانسجام الاجتماعي - ولو الشكلي - ومراقبة السلوك وتوحيده على حرية الضمير وصدقه، وإلى تفضيل النظام على العدل في كلّ الحالات التي يعسر فيها التوفيق بينهما. وكانت هذه الحالات في الحقيقة هي القاعدة لا الاستثناء. ولا يخفى أنّ في ذلك تنكّرا صارخا لمبادئ الرسالة المحمديّة. وهو علامة إضافيّة على مدى رسوخ الاستلاب الذي غرق فيه الضمير الإسلامي وما زالت آثاره بادية إلى اليوم.

لئن كان الحكم في تاريخ حضارتنا إفرازا لأوضاع ثقافيّة وتاريخيّة مخصوصة ونتيجة طبيعيّة لمأسسة الدين أكثر ممّا هو ائتساء حقيقي بدلالات السيرة النبويّة وتطبيق وفيّ لرسالة الإسلام، بقطع النظر عن مدى صدق النوايا، فمن الطبيعي أنّ الأوضاع التي تعيشها المجتمعات الإسلاميّة في عصرنا تفرض عليها استنباط أنظمة في الحكم تُعرض عن الماضي لتستجيب لمتطلّبات الحاضر المختلف عن ذلك الماضي وتهيّئ لمستقبل أفضل تسهم به إسهاما إيجابيّا في إبداع الحضارة لا في مجرّد استهلاكها.

ونحن على يقين من أنّ التحوّلات المتسارعة التي شهدها ويشهدها العالم الإسلامي منذ منتصف القرن العشرين بصفة خاصّة كفيلة بزعزعة المسلّمات التي كانت إلى عهد قريب تتّسم بالبداهة، وبدفع المسلمين إلى البحث عن صيغ وتوازنات جديدة تضمن التناغم مع القيم التي أفرزتها الحداثة من جهة ومع المبادئ التي بشّرت بها الرسالة المحمديّة من جهة ثانية.

وعلى هذا الصعيد فإنّنا لا نتردّد في وضع المنزلة السامية التي أصبحت للشخص في عصرنا في أعلى سلّم المتغيّرات التي طرأت على سبل التفكير

والاجتماع معا، إذ لم يعد الانسجام الاجتماعي في العصر الحديث مقدَّما على الحريّة الذاتية والمسؤوليّة الشخصيّة كما كان الشأن في القديم حين لم تكن للفرد قيمة إلاّ من حيث انتماؤه إلى مجموعة، دينيّة كانت أو عرقيّة أو قبليّة أو غيرها. فقد صار هاجس الحكم الحديث هو التوفيق بين مبدأي الحريّة الذاتيّة واللحمة الاجتماعيّة، لكن لا على حساب الحريّة، غير القابلة للمساومة مهما كانت الاعتبارات. ونحن نرى في ذلك عودة مباركة إلى الفهم السليم لما أراد الإسلام إرساءه ولم ينجح المسلمون في تطبيقه طيلة تاريخهم.

إنّ مختلف حقوق الإنسان التي نصّت عليها المواثيق الدوليّة هي حقوق كونيّة وإن تبلورت في مناخ غربي، ذلك أنّها تعبير عن تطلّع مشترك بين البشر جميعا إلى تجسيم مبدإ الحرية الذي هو روحها وعصارتها. وهو قيمة لا تحتمل في نظرنا أيّة خصوصيّة ثقافيّة أو دينيّة أو حضاريّة. فليست الديمقراطيّة في نهاية التحليل إلاّ الاعتراف بكرامة المواطن باعتباره شخصا حرّا ومسؤولا لا تختلف حقوقه وواجباته عن حقوق أيّ شخص آخر وواجباته، سواء انتمى إلى الأغلبيّة أو إلى إحدى الأقليات الدينيّة واللغويّة والإثنيّة وما شابهها.

والذين يتشبّثون بتعلّة الخصوصيّة الواهية في هذا المجال ويتباكون على الهويّة المهدّدة بالضياع ليسوا سوى أصحاب المصالح في إقصاء الشعوب وعامّة المواطنين عن شؤون الحكم جريا على مثال أسلافهم المستأثرين بالجاه والثروة، أو هم من المستلَبين غير الواعين بالأسس الحقيقيّة التي يقوم عليها الاجتماع الإنساني والتي غطّت عليها التنظيرات الدينيّة التقليديّة بقناع سميك يحجبها عن أعين المبصرين.

ومن أهمّ النتائج العلميّة المترتبة عن تطبيق حقوق الإنسان المسؤوليّة الكاملة في سنّ التشريعات الملائمة والرّجوع في هذا المضمار إلى الغاية التربويّة والأخلاقيّة من التعاليم التي احتوت عليها الرسالة والتي لا يمكن الاستمرار على التمسّك بحرفيّتها في نوع من عبادة النصّ.

ويقيننا أنّ هذا التمشي أكثر وفاء للإسلام من التشريعات التي سنّها الفقهاء وأضفوا عليها صبغة القداسة في حين أنّها لا تعدو كونها تأويلا محكوما بظروفهم الخاصّة والعامّة وأنّها ليست في الأغلب سوى انعكاس لموازين القوى عن نشأة الفقه، وبالخصوص حين تحشر المرأة في مرتبة دونية وتعاملها معاملة الأطفال والقاصرين.

وقد يبدو الحكم على الممارسة السياسيّة في الحضارة العربيّة الإسلاميّة وعلى تنظيراتها التي تطلق يد الحاكم وتعترف بشرعية القهر والغلبة حكما قاسيا، إلاّ أنّه لا مهرب منه ومن تصفية الحساب مع الماضي بكلّ جرأة إن أردنا أن نعيش عصرنا بدون مركّبات. والسبيل الأمثل إلى ذلك هو الإقرار بأنّ العلاقة العضوية التي كانت قائمة بين الدين والحكم، في الحضارة العربيّة الإسلاميّة كما في سائر الحضارات القديمة بدون أيّ استثناء، علاقة مضرّة بكليهما، ولعلّ ضررها بالدين أفدح، وأنّه لا بديل عن علمنة المؤسسة السياسيّة على غرار سائر المؤسسات الاجتماعيّة.

وذلك لا يعني بالضرورة الفصل بين الدين والحكم بقدر ما يعني التمييز الواضح بين مجال كلّ واحد منهما. فإذا كان على الحاكم مراعاة حقوق الإنسان والخضوع المنظم لقواعد اللعبة الديمقراطيّة واحترام حريّة الأفراد في كلّ ما يمسّ حريّة الآخرين فلا شيء يمنع المسلم ـ حاكما أو محكوما ـ من السعي، بالوسائل الديمقراطيّة كذلك، إلى تجسيم المبادئ التي يؤمن بها، لا سيما وهو واعٍ بمحدوديّة التأويلات التقليديّة وعامل على تحيين مقاصد الرسالة النبوية بحسب الظروف المستجدّة.

وبعبارة أخرى فإنّ الإسلام، كما فُهم في اتّجاه تكريس الطبقيّة وانعدام المشاركة الشعبيّة في شؤون الحكم، قابل لأن يفهم في اتّجاه دعم حقوق الإنسان في هذا الميدان بالذات. ولكنّ المشكل الرئيسي القائم هو صعوبة الإعراض عن تنظيرات السلف والتنكّر لمواقفهم، نظرا إلى الصّبغة الإطلاقيّة والتقديسيّة التي اكتسبتها بمرور الزمن، وإلى طغيان النظرة الماهوية إلى الدين، أيّا كان. فنحن لا نعدم من المتحدّثين عن الإسلام أو من الناطقين باسمه

شرقا وغربا من يرى فيه عقبة في سبيل سيادة حقوق الإنسان أو يعتبره على العكس من ذلك أفضل أساس وإطار لتجسيم هذه الحقوق.

وإنّ من السهل تجاهلَ هذه المواقف والاستهزاء بأصحابها، إلاّ أنّ المهمّ هو بيان تهافتها في أشكالها التقليديّة أو في أشكالها الإيديولوجيّة المعاصرة، الكاريكاتوريّة أحيانا، وتقديمُ بديل عنها يتمتّع بالمصداقيّة وبالقدرة على الإقناع. فإذا كان الإسلام قد تأقلم في عصرنا مع كلا النظامين الملكي والجمهوري، مثلما وظّف لخدمة الرأسماليّة حينا والاشتراكيّة حينا أخر، ومازال يراد منه أداء وظيفة التبرير للحكم الجائر المستبدّ وللتمرّد عليه حسب الأوضاع، فإنّ ذلك يقوم دليلا على خطل هذه النظرة الماهوية وعلى ضرورة تجاوزها في المستوى النظري قبل كلّ شيء، لا في المستوى العملي وعلى صعيد الممارسة وحسب.

بقي أن نشير إلى أنّ التغيير المنشود في مستويات التفكير والضمير والفعل في الآن نفسه لن يتحقّق إلاّ بتوفّر الشروط الماديّة الموضوعيّة الدنيا، فلا أمل في الانتقال من الحكم المستبدّ إلى الحكم الديمقراطيّ ما لم تتطوّر العلاقة بين أفراد الأسرة من التسلّط إلى التفاهم والتكامل، وما لم تحدث ثورة جذريّة في مناهج التربية والتعليم ومحتويات البرامج، وما لم يرتفع مستوى المعيشة ارتفاعا يُقضَى فيه على الفقر والمرض، وعموما ما لم تتغيّر أنماط الإنتاج التقليديّة المفرزة للتقليد والمحاكاة نحو التصنيع والخدمات العصريّة المحتاجة إلى روح المبادرة والإبداع. فإذا كان الحكم الديمقراطي مساعدا على تحقيق هذه الأهداف فإنّ زيغه نحو الانفراد بالرأي والقرار وارد في كلّ لحظة في إطار النسيج المجتمعي التقليدي، وعلى العكس من ذلك فإنّ طريق الحكم المستبدّ مسدودة، إن لم يكن ذلك على المدى القصير فعلى المدى المتوسط أو الطويل، في كلّ المجتمعات التي لا تعاني الجهل والحاجة الملحّة والإقصاء المتعمّد للنساء والضعفاء والأقليات. وهذا ما يستدعي العمل بكلّ الوسائل المشروعة وعلى كلّ الواجهات في نفس الوقت نظرا إلى العلاقة الجدليّة المتينة بين الحكم من جهة والواقع الثقافي والاجتماعي والاقتصادي من جهة ثانية.

وأخيرا إذ تبيّن الآن للمستفيدين من مكتسبات العلوم الإنسانيّة الحديثة ولأصحاب الضمائر السليمة عموما تهافت المبرّرات التي كان يلجأ إليها علماء الدين عبر التاريخ للرضى بالظلم والعسف والاستبداد والاستغلال، وتغيّرت الرهانات المطروحة على الضمير الديني المعاصر، فإنّ الحاجة لأكيدة إلى تعميم الوعي بهذه المعطيات حتى تنفذ إلى أوسع الفئات الاجتماعيّة ولا تبقى حكرا على أقليّة من العلماء والمثقّفين. لقد أصبح المعيار الذي يطبّق على صلاحية المعتقدات والمذاهب والفلسفات هو أساسا كفاءتها في توفير معنى الوجود والحياة في عالم متفجّر عزّت فيه المرتكزات الواضحة والقيم الثابتة، وهو كذلك مدى الإضافة التي تقدّمها لدعم حقوق الإنسان لا لتقليصها والحدّ منها. وفي هذا مجال فسيح للتنافس بين المسلمين وغير المسلمين وبين المؤمنين عموما وغير المؤمنين.

(نقاش)

حكم إسلامي أم دولة إسلاميّة

يحي الجمل (*)

أودّ الانطلاق في مداخلتي من سرد حادثة تنتمي إلى التراث وتصبّ في نفس الاتجاه الذي سار فيه كلا المحاضرين. والأرجح أنّها قصة واقعية حدثت في عهد أحد الخلفاء العباسيين الذي كان يهوى الخروج إلى الصيد متنكّرا. وذات يوم خرج وابتعد عن العاصمة بغداد حوالي 70 كلم، لكن واجهته عاصفة شديدة فاضطر أن يلجأ إلى مضرب إحدى القبائل فرحّبوا به وأدركوا أنه ضيف غير عادي. وبعد الوليمة توجّه شيخ القبيلة لضيفه وسأله من أيّ العرب أنت. فأجاب من أبغض العرب للعرب. فقال له أأنت من قريش ؟ فقال نعم من قريش. قال له ومن أيّ قريش أنت ؟ قال من أبغض قريش لقريش. فقال أمن عبد مناف أنت ؟ قال نعم. قال له ومن أيّ رجل من عبد مناف أنت. قال من أبغض عبد مناف لعبد مناف. فسأله شيخ القبيلة أمن هاشم أنت. قال نعم. فبدأ شيخ القبيلة تراوده الشكوك قال له من أيّ هاشم أنت. قال من العباس. قال له من أيّ العبّاس أنت. قال من أبغض العبّاس للعبّاس. فهبّ شيخ القبيلة واقفا وقال أهلا بأمير المؤمنين.

تعبّر هذه القصة حتى إن لم تكن حقيقية عن المعنى الذي عبّر عنه الأستاذ فرحات بشكل علمي واضح وعبّر عنه الأستاذ الشرفي بشكل فلسفي. ولئن كنت لا أختلف مع التيّار العام الذي عبّر عنه المحاضران، إلاّ أنّ ذلك لا يمنع من تقديم الملاحظات التالية :

---

* منسق الهيئة العلميّة وعضو مجلس إدارة المعهد العربي لحقوق الإنسان.

ـ لقد اعتبر الدكتور نور فرحات أنّ كل شروط الخلافة مخالفة لحقوق الإنسان. وهذا الكلام فيه شطط، فاشتراط الذكورة في الخلافة نرى شبيها له في الولايات المتحدة حيث نجد في الفقه الأمريكي نقاشا حول هذه المسألة وذهب المؤسسون إلى القول باشتراط الذكورة.

وقد كنت مؤخّرا في ندوة حول الحرية القبليّة نظمت في أمريكا فقام أحد المشاركين من الأساتذة الأمريكيين وقال إنّه لا يشترط في الولايات المتحدة أن يكون لرئيس الدولة دين معيّن لكنه أضاف أنه يكاد يجزم أنه لو قام أحد المرشحين وذكر بأنه ملحد لكانت حظوظه في الرئاسة ضعيفة جدّا. ماذا يعني بذلك ؟ يعني أنّ الخطاب الفلسفي للفرد أو للصّفوة هو غير الخطاب الموجّه إلى الجماهير عموما. هما أمران مختلفان، في المصدر وفي الهدف إذ أنّ رجل السياسية يجب أن يأخذ الجمهور في الحسبان.

ولايصحّ في اعتقادي الحديث عن دولة إسلامية وإنما الأصحّ هو القول بأنه وجد في التاريخ حكم إسلامي. والملاحظ أنّه خلال قيام الدولة العباسيّة قام ما يشبه المؤسّسة المهتمة بحقوق الناس وذلك في الوقت الذي كانت فيه المجتمعات الأوروبية تعيش في دياجير الظلام لهذا أعتقد بأنّ إصدار أحكام قاسية على الخلفاء المسلمين فيه ظلم إضافة الى عدم الأخذ بعين الاعتبار الملابسات التاريخية لأنه عندما تتمّ المقارنة بين العهد العباسي والمرحلة الأوروبية فإنّي أرى أنّ هذه المرحلة لاتفوق العهد العباسي بأشواط على الأصعدة العلميّة والثقافيّة والسياسيّة.

ـ هذا وإنّي أعبّر عن اختلافي مع الأستاذ الشرفي في قوله إنّ الحضارة العربية الإسلاميّة قد توقفت وأنه ما يوجد حاليّا هو إرث وحنين. وأعتبر أنّ إطلاق الأحكام مدعاة للخطر ويمكن أن استشهد مثلا بما يجري في إيران فتلك التجربة ليست إرثا أو حنينا وإنما هي تجربة يهتم بها العالم كله وتفرض الدراسة والتأمّل وبحكم اختصاصي أؤكدّ أنّ الدستور الإيراني هو الآن محل نقاشات في الكثير من مؤسسات الدراسات الدستورية، ويتوقف عند هذه التجربة كبار الفقهاء الدستوريين وينظرون إليها نظرة جادّة ولايرون أنّ

الشعوب الاسلامية تنظر الى هذه التجربة باعتبارها إرثا أوحنينا وإنما ينظرون إليها باعتبارها ذات صلة بوجدانهم وحياتهم.

وأتساءل هل هناك مؤرخ منصف يمكن أن يجرّد اختيار أبي بكر للخلافة عن كونه أمَّ الناسَ مع وجود الرسول، وأنه كان صاحبه إلى آخره. إنّي لا أنكر العوامل التي ذكرها الشرفي والتي ساهمت في ترشيح أبي بكر، لكن يجب أن يضاف إلى ذلك البعد الاسلامي. كانت هنا شخصيات أقوى منه موجودة على الساحة مثل أبي سفيان، لكن لم يخترها المسلمون لاعتبارات عديدة من بينها جوانب تتعلق بالاسلام.

ـ الأكيد أنّي أتفق مع ما ذهب إليه الشرفي من أنّ العلاقة بين الدين والحكم من شأنها أن تحدث ضررا بالاثنين، لكنّي لا أدرك جيّدا التفرقة التي تحدث عنها المحاضر بين الفصل والتمييز. وأختلف معه حول مكانة الفرد في التاريخ الاسلامي، اذ أعتقد أنّ الفرد كانت له قيمة. ويمكن أن نستشهد على ذلك مثلا بوقوف الرسول عند مرور جثمان يهودي. ومن الخطأ الحكم على القرون التي خلت بمقاييس اليوم. فأرسطو شيخ الفلاسفة أقرّ العبودية كنظام.

ضرورة علمنة المؤسّسة السياسية

الحبيب الكزدغلي (*)

أريد أن أركّز تعقيبي على مداخلة عبد المجيد الشرفي. وأذكر بدءا أنّني أشاطره الرأي في القول بأنّ الحضارة الإسلامية هي تراث ومرحلة من تاريخنا، وهي شكل تاريخي أفرزته مجموعة من التفاعلات لكن لماذا يعتبر أن ما انتهى اليه من نتائج هو بالضرورة الفهم السليم لمقاصد الرسالة الاسلامية ؟.. وإن كنت أؤيّده في الدعوة إلى علمنة المؤسسة السياسية مثلما حصل مع بقيّة المؤسسات فإنّني لم أفهم أيضا ما ذكره الشرفي حول مسألة التمييز والفصل.

أمّا فيما يخص علاقة المثقف بالجماهير فإنّي أرى أنّ المثقّف يختلف عن السياسي، وإذا كان لخير الدين السياسي ظروف تحكمت في أسلوب ومنهجيّة طرحه لمشروعه الإصلاحي فإنّ المثقف العربي عليه أن يكشف في المقابل عن قناعاته فإذا أصبح وزيرا يمكنه أن يعدل في آرائه تحت ضغط مقتضيات الحكم.

أهمية السياق التاريخي

عبد الله التركماني (**)

«يجب ألا يغيب عنّا ونحن نناقش قضية الحكم في الإسلام أن نشير إلى السياق التاريخي الذي يتنزّل فيه نقاشنا ويتميّز بمسألتين : الأولى حضور الماضي في حاضرنا ومستقبلنا. الماضي يلاحقنا منذ قرون حتى اليوم بالرغم من كل التحولات العميقة التي تمت ولاتزال. ثانيا يثار هذا النقاش في مرحلة ينتشر

---

* أستاذ بكليّة الآداب بتونس.

** باحث من سوريا مقيم في تونس.

فيها الإسلام السياسي بشكل واسع في المنطقة العربية . ولعلّ ما جرى في مصر من سحب لعدد من الكتب واضطرار وزير الثقافة للتراجع والاعتذار دليل آخر على سطوة الاسلام السياسي وضغطه القوي على الأنظمة والمجتمعات.

إنّ قضيّة الحكم في الإسلام تثير عديد الإشكاليات لكن أعتقد أنّ أفضل مدخل لتناول هذا الموضوع هو الانطلاق من الحاضر أفضل من الغرق في تفاصيل الماضي، مع استشراف المستقبل. أليس من المفارقة إعادة طرح نفس الأسئلة التي أثارها النهضويون في أواخر القرن التاسع عشر بينما نحن دخلنا القرن الحادي والعشرين. الموضوع في حدّ ذاته مهمّ ولكن كيفيّة معالجته هامّة أيضا ثمّ لماذا لا تزال تتعثّر كلّ الدعوات الخاصة بالإصلاح السياسي وحقوق الإنسان في المنطقة العربية وهل لهذا التعثّر صلة بالماضي العربي الإسلامي وهل الثقافة العربية الإسلاميّة معطى ثابت ونهائي أم قابلة للتطوّر وللتغيّر.

هذه الأسئلة تقود إلى توجيه سؤال الى الأستاذ عبد المجيد الشرفي رغم اعتقاده بأنّ منظومة حقوق الإنسان كونية في أبعادها لكن هل أنّ الخصوصيات كما جاء في نص المحاضرة لا وجود لها داخل منظومة حقوق الإنسان، لكن مع ذلك فإنّ الشرفي ذكر بأنّ علمنة مؤسسة الحكم لا تعني الفصل الديني مع الدولة.

هل الإسلام دولة ؟

محمد حداد (*)

نجتمع كمثقفين للخوض في هذه القضية المستمرة منذ فترة طويلة وكلمة مثقفين تعني أوّلا مثقفين مواطنين وثانيا مختصّين في معرفة معيّنة كالتاريخ أو القانون أو غير ذلك. ومن المفروض التمييز بين المستويين حتى

* أستاذ بكليّة الآداب بتونس.

تتضح المواقف لأنّ القضيّة المطروحة تتضمّن بعدين بعد عملي مباشر وفيها بعد آخر نظري يمسّ قضايا تتطلب كثيرا من الجهد إذن هناك بعد نضالي بحكم انخراطنا جميعا في الدفاع عن قيم لا تعدّ قابلة للنقاش لكن النضالية لا ترتكز على الحقيقة النظرية بقدر ما ترتكز على النجاعة. لهذا منذ قرن وجدت عدّة طرق لتحقيق نفس الهدف ولكن بأساليب مختلفة رأى البعض أن التحرّر من سلبيات الماضي يتمّ عن طريق تشجيع نوع من الإسلام الليبرالي. وهي طريقة تشبه السيف ذات حدّين فهي قد تؤدي الى مزيد الليبرالية كما أنها يمكن أن تجعل من كلمة الليبرالية قناعا رقيقا قد يختفي فيما بعد ليبقى الجزء الثاني من التعبير. وهناك في المقابل من رأى أنّ الحلّ يكمن في نشر الفكر الحديث وقول الأشياء انطلاقا من منطقها الخاص، وهي طريقة تتميّز بالتجانس والموضوعيّة لكن من سلبيات وجود طبقة صغيرة في المجتمع لها أفكار نيّرة لكنها غير قادرة على تبليغها إلى أفراد المجتمع وهناك نموذج ثالث يمكن وصفه بالمعاملة بالمثل ولعلّ أفضل من يمثله فرج فودة الذي حاول أن يقيم خطابا مثل الخطاب السلفي. فالخطاب السلفي ينتقي من التراث الأشياء الجميلة فقط بينما انتقى فرج فودة من التراث كل ما رآه معاكسا وسلبيا.

أنا لا أعرف أيّ هذه الاستراتيجيات أفضل لكن ما أعتقده أنّ كل استراتيجيّة منها لا يكتب لها النجاح إلاّ إذا كانت مشروعا حضاريا متكاملا. مشروع لا يكون بالضدّ ولكن من أجل شيء ما أي مشروع يستشرف المستقبل ولايبقى يجادل الأموات أو من يمثلهم في الحاضر.

هناك مسألة أخرى تطرق إليها الأستاذ الشرفي لكنه لم يتوسع في الحديث عنها رغم أهميتها، وتتعلق بضرورة أن يقتنع الخطاب الديني بأنّ الخلط بين الدين والسياسة يترتب عنه إلحاق ضرر بالدين قبل أن يضرّ بالسياسة. ففي الغرب لم يحصل تفتح حقيقي في بلورة مسألة الفصل بين الدّين والدولة إلاّ عندما اقتنع القطاع الديني بذلك. لهذا عندما ظهرت في السبعينات حركات يمينية حاولت توظيف المسيحيّة لأغراض سياسة لم تحاربها الدولة ولكن تصدّت لها المؤسسة الدينية نفسها. فالدّولة حاربت البعد

السياسي بينما تصدّت المؤسسة الدينية لجانب التطرف الديني لأنها اقتنعت بأنّ مصلحتها تكمن في استمرار الفصل بين الدين والسياسة. هذا كلّه مرتبط بطرح القضيّة من زاوية النضالية والنجاعة.

لكن يبقى طرح الإشكال من زاوية الحقيقة أو الحقيقة العلميّة. وتجدر الاشارة في هذا السياق الى أنّ علي عبد الرّازق عندما أصدر كتابه «الإسلام وأصول الحكم» حقّق شيئا ايجابيّا جدّا تمثّل في رجّ الفكر السائد ويقابله شيء سلبي جدّا تمثّل في تكريسه لمعالجة القضية من منهجية فقهية. فعبد الرّازق انطلق من اشكالية هل أنّ في الاسلام دولة أم لا إذا كان الجواب نعم فيجب عندها مواصلة العمل من أجل المحافظة على هذه الدولة أو بنائها.

أمّا إذا كانت الإجابة بالنفي فيصبح المطلوب الأخذ بالنموذج الغربي. الاشكالية في حدّ ذاتها خاطئة لأنه تاريخيّا وجدت دولة في الإسلام لكن ذلك لا يعني بقاءها بالضرورة إلى آخر الزمان والمشكلة أن كل المحاولات التي وردت فيما بعد انطلقت من نفس هذه الأرضيّة أي من منظور البحث عن ثوابت من أجل صياغة رؤية معاصرة للقضايا الفقهية مثلما فعل الشيخ محمد بخيت وصولا الى عبد الحميد متولي الذي قال بتغير كلّ الأشياء ماعدا بعض المسائل مثل مبدأ الحريّة والمساواة فكلّ هذه الكتابات بقيت محصورة بين الثابت والمتغيّر وطرح الفقه للقضية بينما المطلوب هو إحداث نقلة نوعيّة بتجاوز الطرح الفقهي من أجل تناول القضيّة انطلاقا من مستويين المستوى الأوّل معالجة تاريخيّة بالمعنى الحديث لكلمة التاريخ الذي لا يهتمّ بتاريخ السياسة فقط. لماذا لاتزال بعض الأفكار القديمة تدغدغ مشاعر بعض الأوساط وتكمن الإجابة في أنّ هذه الأوساط لا تملك رؤية صحيحة لما حصل في التاريخ مثلا يتحدث البعض عن أهل الحل والعقد لأنهم يتصورون بأنهم يمكن أن يكونوا من هذا الصنف في المجتمع ولايعلمون بأنه في الماضي لم يكن يهتم بالقضيّة إلاّ عدد قليل من الأفراد لا يتجاوز 5٪ أمّا الأغلبيّة الساحقة فهي غير معنيّة بهذه الأمور أمّا المقاربة الثانية التي أراها مكملة للمقاربة التاريخيّة فهي المقاربة التأويليّة أي معرفة الكيفية التي أوّلت بها الحضارة نفسها في السابق. لأنّ ما يبقى من

الحضارة ليس هو الحضارة ولكن تأويلاتها. وهناك أخطاء شائعة يجب التخلص منها مثل أن الماوردي أسّس في كتابه نظريات الخلافة في حين أنه أسس نقيض الخلافة فهو كتب لتبرير الانقلاب الذي حصل ضدّ الخلافة. فالخيط الرابط في كتابه ليس الخلافة إنما التفويض كذلك الشأن بالنسبة لمصطلح رجال الدين فكل دين يبدأ بشعور ثمّ يتحوّل الى معرفة وتصبح هناك نصوص وشروح لها وبالتالي تصبح معرفة مختصة، وهو ما يؤدي بطبيعة الحال إلى بروز شريحة تعمل على احتكار المعرفة الدّينية، وبالتالي لا يتعلق الأمر بوجود اختلاف بين المسيحية والإسلام في هذا المجال وإنمّا العمليّة طبيعيّة تقع عندما يتحول الدّين الى معرفة. لهذا يجب تناول القضية من زاوية جديدة حتى لانبقى محكومين بأطروحة علي عبد الرازق.

الحقيقة والحرية

رجاء بن سلامة (*)

أريد أن أضيف حلقة لما ذكره الأستاذ الشرفي حول تقديم النظام على العدل وتقديم الانسجام على الحريّة لألفت الانتباه الى قيمة أساسيّة أخرى هي قيمة الحقيقة التي أظن أنها متناقضة مع الحريّة. ويقول الكثير من الفلاسفة المحدثين إنه قد حدثت نقلة معرفيّة وجمالية وقيمية عميقة من التفكير الذي مداره الحقيقة وطلب الحقيقة الى التفكير الذي مداره الحريّة. وأنا أعتقد أنّ حلمنا بالحريّة يجب أن يتبعه تفكير في قضية الحقيقة. لماذا اعتبر القيمتين متقابلتين، لأنّ الحريّة تجعلنا ننفتح على الممكن. الحريّة هي هذا الشيء السّلبي الذي يجعلني أرفض ما أنا عليه وأطالب بما لست عليه فأنفتح بذلك على الممكن. في حين أنّ الحقيقة تشدّ للأصل باعتباره ثابتا ممتلئا لاثغرة فيه. وأعتقد أنّ

* أستاذة بكليّة الآداب بتونس.

المسلمين القدامى لم تكن لهم رغم امتلاكهم لهذه المنظومة الابستيمية التي تنبني على الحقيقة، مشكلة مع الأصل وأنّ علاقتهم بالأصل كانت سليمة، خلافا لما نحن عليه اليوم. كان القدامى يقفون على الأطلال، ونحن نقول اليوم بأنهم يبكون على الأطلال بينما هم في الحقيقة يبكون ليقولوا بعد ذلك لنمر الى شيء آخر وهو ما يستوجب منّا الانتقال من مفهوم الأصل الى مفهوم الأثر لأنّ هذا الأثر هو هذا الأصل باعتباره قد أصبح مستحيلا لايمكن العودة إليه. يجب أن نتخلّص من الأصل ونعتبره مستحيلا مثل الجنين عندما يولد يخرج من بطن أمه ويصبح من المستحيل عندها العودة إليها. فهذه العودة مستحيلة محرمة غير ممكنة.العرب اليوم مرضى بالأصل لأنهم يريدون هذه العودة. نحن نبكي على الأطلال دون أن ننصرف.

فصل السياسة عن الدين

الحبيب الجنحاني (*)

هناك مسألتان بارزتان تتعلّق الأولى بتطوّر المفاهيم عبر الحقب التاريخيّة : العدل والشورى والحريّة كما فهمت في العهد الراشدي ليست بنفس المفهوم الذي أصبحت عليه بعد خمسة قرون كما أوضح خيرالدين والطهطاوي والكواكبي. هي قيم تتطوّر حسب الظرفية التاريخيّة. أمّا المسألة الثانية فهي منهجيّة أشار إليها الأستاذ نور فرحات عندما قال بأنّه لايمكن محاكمة الوقائع التاريخيّة انطلاقا من مقاييس الحاضر. فذلك من باب الإسقاط. لهذا لايمكن من وجهة نظري تناول هذه المسائل إلاّ من خلال مقابلات تاريخيّة وليست الأنتروبولوجية التي توقعنا في كثير من الخطأ .

* أستاذ بالجامعة التونسيّة.

إنّ مسألة الخلافة ليست لها علاقة بالإسلام من قريب أو من بعيد. وعندما نعود الى ظهور المفهوم لأوّل مرّة في التاريخ الإسلامي عندما تولى عمر بن الخطاب الحكم بعد أبي بكر قال «إنّي خليفة رسول اللّه، وستقولون عنّي أنّي خليفة خليفة رسول اللّه فماذا ستقولون لمن سيأتي من بعدي ؟ أنتم المؤمنون وأنا أمير المؤمنين». بذلك انتهت القضيّة. بعد ذلك جاء التنظير لاستمرار الخلافة وتبرير السلطة الاستبدادية.ولابدّ هنا أن نكون منصفين ونتجنب الخلط إذ ليس كل العلماء الذين نظروا للخلافة هم من أتباع السلطة كثير منهم من هذا النوع ولكن ليس جميعهم. وما أشبه اليوم بالبارحة. لكن بعضهم كان له هاجس آخر هو الخوف على وحدة المجتمع الإسلامي واتقاء الفتنة وسفك الدماء فالتبرير الذي جاء في الأحكام السلطانيّة للماوردي يختلف اختلافا كبيرا عما ورد في كتابه الذي ألّفه في بلاد المغرب تحت عنوان«المهمة في اتّباع الأئمة» حيث تمّ الاعتقاد بأنّ ما يصاب به الإنسان هو أن يؤخذ ماله وأملاكه باعتباره ملكا للإمام وذلك حتى يبرّر قضية السياسة الجبائية. وقد أشار الأستاذ نور فرحات إلى الخوارج الذين كانوا يقولون بأنّ الإمام يختار من بين المسلمين لكن عندما وصلوا الى السلطة تحوّل الملك إلى وراثي استبدادي في دولة بني رستم بتاهرت بالمغرب ودولة سجلماسة.

بالنسبة إلى قيم الثقافة العربيّة الإسلاميّة مشكلتها أنّها لم تتحوّل إلى تراث ندرسه دراسة تاريخيّة مثلما يدرس الغرب التراث اليوناني أو الروماني. هذا التراث ما يزال مؤثرا في حياتنا، في أفراحنا وأتراحنا، من هنا فإنّ حديثنا اليوم يقودنا إلى البحث عن جوانب الإفادة في هذا التراث خدمة للحاضر والمستقبل.

قد يقول قائل كان هذا انتقاء. وأقول إنّي أؤمن بتوظيف الجوانب المشرقة والمضيئة في التراث من أجل خدمة الحاضر والمستقبل. فالتراث لم يتحول عندنا إلى تاريخ.

أمّا فيما يتعلّق بمحافظة الرسول على النظام القبلي خلال مرحلة التأسيس فإنّ عمر هو الذي عمل على إحلال مفهوم الأمّة الجديدة للقبيلة، واهتمّ بالقرّاء الذين كانوا يمثّلون نخبة المجتمع آنذاك ليكونوا المنظرين لمفهوم الأمّة.

أخذت فكرة الأمّة من نظام المؤاخاة الذي أقامه الرسـول بعد هجرته إلى المدينة. لكنّ هذه الفكرة فشلت بعد استلام الأمويين للسلطة. ومعروف ما قاله هشام بن عبد الملك عندما وقف أمامه فتى بليغ وجميل فسأله: قل من أنت وإلى أيّ قبيلة عربيّة تنتسب ؟ وبما أنّ الشاب كان مولى فقد فهم القصد من السؤال. أجاب إن كان الإسلام دينا فقد دخلنا فيه، وإن كان لغة فقد نطقنا بها، وبالتالي أعطى مفهوما فطريّا للإسلام.

أمّا فيما يتعلّق بالفصل بين الدين والدولة أقول : بما أنّ التراث لا يزال فاعلا فينا فعلينا أن نفصل بين السياسة والدين حتى لاتستغل السياسة الدين وبالتالي نفصل بين الدين ونظام الحكم. لكن ذلك لا يعني من وجهة نظري الفصل بين الدين والدولة كمؤسسة دائمة ومستمرّة. وأريد في النهاية أن أشير إلى عشرات من العلماء والمثقفين الذين دفعوا حياتهم قربانا للحريّة ووقفوا وراء عشرات الانتفاضات الشعبيّة في الأندلس والقاهرة ضدّ الحكم الاستبدادي. يجب أن لا ننسى هؤلاء.

موقع التراث والخصوصيات في ظل العولمة

محمد مواعدة (*)

موضوع حلقتنا اليوم حسّاس ودقيق. والمعهد العربي مشكور على إتاحة هذه الفرصة، لأنّه بدون مناقشة مثل هذه القضايا بعمق لن يكون هناك تقدّم سليم. أثار انتباهي استعمال الأستاذ نور فرحات لمصطلح العقل الإسلامي بدل عبارة العقل العربي التي درجت في كتابات الصديق عابد الجابري. والسؤال: أليس الأفضل الاكتفاء بالحديث عن عقل بشكل مجرّد دون نعته بالعربي أو الإسلامي ؟.

---

* مفكّر تونسي.

كما استعمل الأستاذ الشرفي عبارة الاشكاليّة، وهو مصطلح منهجيّ يختلف عن كلمة مشكل. معنى ذلك أنّ الأخ الشرفي لم يطرح مشاكل وإنّما قضايا متداخلة لا يقع حلّها إلاّ في إطار أشمل. وإذ أؤيّده في الإيمان بالتقدّم الإنساني انطلاقا من المجتمع التونسي، أريد أن أطرح عليه ثلاث ملاحظات أوّلها أنّ الحضارة العربيّة الإسلاميّة ليست حنينا فقط، وأنّه لا يمكننا التخلّص من تراثنا لأنّ مشكلة العالم العربي تكمن في أنّ ماضيه يعيش داخل حاضره. ويترتّب عن هذا السؤال التالي: كيف يمكن التخلّي عن الحضارة العربيّة الاسلاميّة في مرحلة تاريخيّة تسيطر عليها العولمة التي تعني القضاء على الحضارات ؟.

وفي وقت يردّد فيه الكثير من المثقّفين في الساحة العالميّة دعوات مناقضة مثل كتاب هنتجتون «صراع الحضارات» الذي حدّد فيه أنّ مستقبل الانسانيّة محكوم بالصّراع بين الإسلام والكنفوشيوسية والمسيحيّة ؟. وكلّ الدّراسات الاستراتيجيّة الأمريكيّة بنيت على هذا الكتاب.

ماذا يقول الشرفي في عودة القوميات الآن وهي التي تقف وراء الحروب والنّزاعات التي تتفجّر هنا وهناك ؟. ألا يعني ذلك عودة الدين والحضارة والتاريخ؟. كيف يمكن بجرّة قلم أن ننتهي من حضارتنا العربيّة الاسلاميّة في مرحلة تعود فيها كلّ الحضارات الأخرى. فمنذ عهد نكسون والحديث يتردّد حول المواجهة المستمرّة بين الاسلام والغرب. لهذا أعبّر عن استغرابي من الكيفيّة التي حسم بها الصديق الشرفي موضوعا بمثل هذه الخطورة.

تتعلّق الملاحظة الثانية بمسألة الخصوصيات التي قال عنها الشرفي بكونها لا معنى لها. هل أنّ الإنسان الحضاري لا معنى له ؟ أنا ضدّ الأنظمة العربيّة التي تستعمل الخصوصيّة للقمع وانتهاك حقوق الإنسان، لكنّي أدعو أيضا إلى إثارة نقاش معمّق حول كيفيّة إعادة طرح خصوصيتنا لمواجهة صراع الخصوصيات في عصر العولمة. فالدعوة للتخلّص من الخصوصيّة غير ممكنة وغير مفيدة.

ظاهرة الحكم ونظام الحكم

شكري المامني (*)

هناك فارق بين ظاهرة الحكم ونظام الحكم. فظاهرة الحكم ليست فقط مجموعة قواعد، وإنّما أيضا مجموعة ميكانيزمات وأهداف وأطراف. فمثلا تطرح مسألة الشرعيّة والشرعيّة الدينيّة في الحكم الاسلامي. وذكرت عديد الدّراسات أنّ هذه الشرعيّة تشهد تطوّرا حيث انضافت للتربية الدينيّة مصادر أخرى مثل الشرعيّة القانونيّة. فمرجعيّة الظاهرة هامّة جدّا بحيث توجد أطراف في الحكم : حاكم ومحكوم، وهناك صراعات تنتج عن ذلك، وهناك غائيات. وتتنزّل العلاقة بين حقوق الإنسان وظاهرة الحكم ضمن العلاقة بين غائية الحكم وبين مرجعيّة حقوق الإنسان كمرجعيّة حديثة. فالغائيات سواء بالنسبة للحكم أو بالنسبة لحقوق الإنسان هي غائيات إنسانيّة واضحة. أمّا بالنسبة للحكم فالغائيات لا يقع التصريح بها علنا في الغالب وإن كانت أغلب أنظمة الحكم تستند على غائية إنسانيّة. بناء عليه عندما نستعرض مثلا اشتراط الحاكم في الفقه الإسلامي أن يكون من جنس دون آخر أو بالأحرى من نسب محمّد فهو شرط يتناقض مع فلسفة حقوق الإنسان.

هنا نتساءل باعتبارنا نعيش عصرا حديثا لا يقرّ بمثل هذه الشروط الفقهيّة أو النصيّة ممّا يجعلنا ننظر لظاهرة الحكم في الإسلام بأنّها ظاهرة تاريخيّة وليست مجموعة قيم ثابتة. فهي بناء تاريخي حضاري يتغيّر بتغيّر الظروف ومصالح كلّ الأطراف الداخلة في ظاهرة الحكم. ومن هذا المنطلق تكتسب المصلحة أهميّة أساسيّة في مستوى ظاهرة الحكم. وبالتالي فإنّ العلاقة بين حقوق الإنسان وما ينتج من صراع بين أطراف الحكم حول هذه المصلحة تعتبر هامّة حيث أنّ حقوق الإنسان تلعب في هذا السياق دور الآلية المعدلة لهذه الصراعات. أخيرا أعتبر أنّ ما تمّت الإشارة إليه في محاضرة الأستاذ الشرفي عندما تعرّض لمسألة الكفاءة هي إشارة هامّة حيث أنّ الكفاءة هي شرط لتحقيق المصلحة الوطنيّة.

---

* باحث من تونس.

أهمية النضال الفكري والسياسي

جلول عزونة (*)

«أسجّل في البداية الموقف الشجاع والجريء الذي عبّر عنه الأستاذ عبد المجيد الشرفي في مداخلته. وإذ نجيبه ونؤيّده فيما ذهب إليه نؤكّد بأنّ حقوق الإنسان هي الحدّ الأدنى الذي لا يمكن أن نقبل بدونه حتّى وإن كنّا نعيش في المنطقة العربيّة الإسلاميّة. هذا الإطار مفروض ولا بدّ من نضال فكريّ وسياسيّ من أجل تجسيده على أرض الواقع. لكن من جهة أخرى بحكم انتمائي لوطن عربي مسلم وأحمل في ذاتي تراثا وتاريخا أشعر انطلاقا من تجربتي الخاصّة وما أعيشه من تمزّقات وصراعات مع المجتمع والعالم، لا يمكنني القول بأنّ هذا الإرث الحضاري لم يعد يمثّل أفقا مستقبليا لشباب اليوم. فالقطيعة الإيبستمولوجيّة ضروريّة وتاريخيّة وفلسفيّة، ولكنّها يمكن أن تولّد نتائج عكسيّة. فهي يمكن أن تجذر المدّ الإسلامي السياسي المتطرّف الذي كنّا نرى له حضورا في تونس وفي بلاد عربيّة وإسلاميّة كثيرة. وقد نجد أنفسنا أيضا مورّطين في إسقاطات لا يريدها الشرفي ولا نريدها نحن. فالحداثة التي أعمل على تحقيقها يجب ألاّ تجعلني في قطيعة معرفيّة واجتماعيّة مع مجتمعي الذي أنتمي إليه. قناعاتي يجب أن تتحوّل إلى قناعات الجميع فالعلم الحديث كشف أنّ قطع الحبل السري الذي كان يربط الطفل بأمّه لا يكفي لتحقيق القطيعة، حيث ثبت أنّ هذا الطفل يرث من خلال جيناته خصائص كثيرة من أمّه وأبيه. نحن مضطرّون لمواصلة البحث داخل نفس الإطار الثقافي مثلما فعل الطاهر الحدّاد. هل هذا هو قدرنا ؟ أي البقاء داخل إطار البحث الفقهي والنصّي؟ شخصيا أفضّل هذا التمشي الذي أشار إليه الأستاذ نور فرحات عندما ضرب مثالا بتأويل السنهوري لمسألة الإجماع، وهو تمش ذكيّ فيه رؤية مستقبليّة ؟

---

* أستاذ بالجامعة التونسيّة.

قراءة التاريخ تبدأ من الحاضر

شكري المبخوت (*)

أجد المحاضرتين متكاملتين فما ذكره الأستاذ الشرفي من معطيات نظريّة وتدقيقات مفهوميّة أكمله ما قدّمه الأستاذ نور فرحات من معطيات هي في صلب القراءات الحديثة لهذا التراث وتاريخه. هذا أمر قد يكون مفروغا منه لو كنّا أمام مسألة علميّة لا خلاف في أمر التمييز داخلها بين العلم وتاريخ العلم لكن إذا شرعنا في قراءة تفصيليّة للآراء الفقهيّة فإننا نجد أنفسنا في مأزق، وهو ما جعل البعض يذكر أنّنا بهذا التمشّي لن نخرج من الدائرة الفقهيّة فيبتلعنا التاريخ ليصرفنا عن التحليل العلمي للواقع المعيشي بما تقتضيه النظرة العلمية الحديثة.

وتوجد كذلك مشكلة أخرى فيما طرحه الأستاذ الشرفي، فأفكاره يمكن أن تكون مجال نقاش، وهذه قيمتها الحقيقيّة، فما ذكره فيه جوانب تاريخيّة تسمح بتعدّد التأويل ومواقف إيديولوجيّة (ليس بمعناها السلبي) ولكن تكمن المشكلة فيما طرحه الشرفي حيث جعلنا في «التسلّل» بطريقته في تحديد المفاهيم. فهذه الحضارة الإسلاميّة بمنظومات قيمها وأصولها الدينيّة والتاريخيّة ما زالت خلاصتها تسري فينا. والسؤال الآن: إذا تأمّلنا التاريخ وأثبتنا أنّ الإسلام لم يكن مسيطرا على العقول كما توهمنا وأنّ نسبة كبيرة من المنتمين إلى الفضاء الجغرافي الإسلامي كانت تعيش حياتها بقطع النظر عن هذه الاختيارات الإيديولوجيّة، وأنّ الإسلام لم يكن مسيطرا على جميع أرجاء الامبراطوريّة الإسلاميّة، وأنّ أنظمة الحكم والمنظومات الفقهيّة لم تكن مسيطرة إلاّ في مواقع قليلة،وأنّ عديد الفئات الاجتماعيّة كانت تعيش حياتها بدون حاجة إلى ما ذكره الماوردي ولا تحتاج إلى أبي حنيفة أو غيره من الفقهاء فإنّ الإشكال الذي يكمن

---

* أستاذ بكليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بمنوبة ـ تونس.

هنا أنّنا إذا تمكّنا من إظهار الأصول الأسطوريّة أو الوهميّة لظاهرة معيّنة، فهل يعني ذلك أنّنا قد قضينا على الأسطورة؟ إذا قلنا بأنّ الدّولة الإسلاميّة قد حافظت على أصولها القبليّة هل ينفي ذلك استمرار بعض القراءات المعاصرة أو ما استمر في الضمير أو الوجدان من إيمان بوجود دولة إسلاميّة ونظام حكم إسلامي وحقوق إنسان إسلاميّة؟

هل أنّ التفسير العلمي التاريخي قادر على إلغاء هذه الأوهام؟ أعتقد أنّ المشكلة لا تكمن هنا فلتبق الأوهام وليُقدّم معها التفسير العلمي.

المشكلة هي أنّ هذه الأوهام تؤثّر اليوم في الصراع السياسي والثقافي، فالأساطير اليهوديّة لم تمنع من قيام دولة «عقلانية» في سياستها إلى حدّ ما قويّة ولم تمنع المسيحيّة من قيام دول ديمقراطيّة، أصبحت اليوم نموذجا وأثرت في صيانة حقوق الإنسان. المشكلة في أنّنا نختار السياسي أوّلا ثمّ الثقافي. ماذا يعني ذلك؟ حين نقول إنّ نظام الحكم الإسلامي قدم جملة من المبادئ ونعتبر أنّ القوانين أيْ الجذر الذي يقوم عليه هذا التصوّر، تمثل ضربًا من التقديس أو ضربًا من الإعلاء وأمْثَلَةً لتجربة تاريخيّة.

وإذا اعتبرنا أنّ حقوق الإنسان التي نؤمن بها هي أيضا تقوم على ضرب من الأمثلة و«التقديس» فإنّ هناك تشابها بنيويّا في طريقة التفكير. فمشروعية الحكم سواء أقامت على تصوّر إسلامي أم على حقوق الإنسان مع حفظ الفوارق تقتضي حدًا أدنى من الإعلاء. هنا تصبح المشكلة بالضرورة سياسيّة.وألاحظ أنّ المحاضرين قدّما قراءة تاريخيّة للمسألة المطروحة، لكن التاريخ لا يمكن أن يقرأ إلاّ من زاوية الحاضر، وهذا لا يتناقض مع ما يُسمّى بموضوعيّة العلم الابستمولوجية. يُقْرأ تاريخ العلم انطلاقا من رصيد العلم الحالي، والثقافات جميعا تقرأ أيضا اعتمادا على الرصيد الحالي. وأخيرا قرأ الفرنسيون ذاكرتهم التاريخيّة بمناسبة مرور مائتي سنة على الثورة الفرنسيّة انطلاقا من الحاضر وباسم حقوق الإنسان من أجل تحديد الانتهاكات التي ارتكبت أثناء الثورة.

إذن جميع الخيارات ممكنة، جميع الجبهات العلميّة التدقيقية التاريخيّة السياسيّة ممكنة بشرط أن تتوفّر شروط للصراع الفكري، لكننا جميعنا نتحدّث داخل هذه القاعة بصوت واحد والصوت المكبوت الذي يمهمه غير حاضر. لايعني ذلك أنّني أطالب بحضور هذا الصوت حتّى يصبح نقاشنا أكثر جديّة، فمجال هذا الصّراع هو المجتمع المدني لأنّه هو مجال الصّراع الحقيقي، وإلاّ سيظلّ الأموات يحكموننا من قبورهم. نعم الأموات ماتوا جسدا ولكن أصواتهم تتردّد على ألسنة أخرى.

الحضارة العربية الإسلامية مشروع مستقبلي

صلاح الدين الجورشي (*)

ما يشدّني دائما في كتابات الأستاذ عبد المجيد الشرفي أوّلا جرأته، وهي جرأة مطلوبة لمراجعة أشياء كثيرة أو على الأقلّ التعمّق فيها وثانيا إعلانه عن آراء واستعماله لعبارات تولد في نفسي الحيرة وتثير لدي شكوكا حول قناعات وأفكار تبدو لي واضحة نسبيّا.

هو يعتقد أنّ الحضارة جزء من التاريخ، وأظنّه من المدافعين عن فكرة الحضارة الواحدة مقابل تعدّد الثقافات. لهذا تراه يرفض باستمرار ألفاظا شائعة مثل الإنسان الحضاري أو المشروع الحضاري. لذلك اختلفت معه ولا أزال حول مبدإ استمراريّة الحضارة من خلال استمراريّة التاريخ. والغريب أنّه استعمل عبارة مزعجة كثيرا عندما تحدّث عن ضرورة «تصفية الحساب». نحن نعاني من كثرة تصفيات الحساب في هذه المرحلة، واعتقادي أنّ علاقتنا بحضارتنا يجب أن لا تتأسّس على النزوع نحو تصفية الحساب، وإنّما ترتكز على فهم آلياتها وتفكيك ميكانيزماتها والوقوف عند آثارها الواضحة جدّا. لو عاش الأستاذ عبد المجيد الشرفي في السعودية مثلا، لربّما اختلف تفكيره

---

* صحافي وباحث من تونس.

اختلافا كبيرا، بمعنى أنّ الواقع الذي نعيش يفرض علينا تناول القضايا من حيث الأسلوب والمقاربة والأولويات. أنا من الذين يعتقدون بأنّ الحضارة تتجدّد وأنّ الحضارة العربيّة الإسلاميّة لم تتوقّف، وأنها تبقى مشروعا مستقبليا نحن ننحته وليس قالبا جاهزا مفروضا علينا. هذه قناعتي وواقعنا يحيلنا إلى آثار ودلالات كثيرة تؤكّد ذلك.

شخصيّا بدأت سيرتي الذاتية بحلم إقامة الدولة الاسلاميّة، وكنت في مرحلة من المراحل مستعدّا لأدفع حياتي ثمنا لانجاز هذه المهمّة. لكن بعد خطوات بسيطة بدأت أتساءل حول طبيعة هذه الدولة، هل هي حقيقة أم وهم؟ ثمّ طرحت سؤالا آخر لا يقلّ أهميّة: ما هي مشكلتي مع الدولة سواء في تونس أو في العالم العربي والاسلامي !... هل كانت مشكلتي مع بورقيبة كونه لا يؤدّي الصلوات ولا يصوم رمضان ولا يعتقد بما أعتقده على الصّعيد الإيماني؟ أم أنّ مشكلتي مع الحكم البورقيبي ومع الدّولة العربيّة تتجاوز ذلك وتتمحور حول قضايا عليّ أن أحدّدها؟. أي أنّ قضيّة الحكم بعد أن كانت تنطلق عندي من تصوّر أيديولوجي وهمي غير واضح المعالم، أصبحت مطالبا بأن أؤسّسها انطلاقا من الواقع حتّى أحدّد عن وعي تفاعلي مع الدولة وصراعي معها. وتبيّن لي أنّ المشكلة مع الدولة تتمحور حول الشرعيّة الديمقراطيّة: كيف نشأت هذه الدولة وبأيّ حقّ تحكمني وبأيّ آليات؟ مشكلتي معها حول الحريّة، حريتي كفرد وحريّتي كمواطن؟ مشكلتي معها حول العدل: هل هي دولة عادلة أم قائمة على الظلم؟.. هل تقوم على الشفافية أم على النهب الواسع؟ هل تؤمن بالمساواة بين المواطنين أم لا؟. وبالتالي تغيّرت المعالجة بشكل جذري حيث أصبح الطرح ينطلق من تفكيك آليات الدولة الراهنة، والبحث عن الآليات الكفيلة بتحقيق ما أشار إليه الأستاذ عبد المجيد الشرفي من مقاصد الإسلام التي أؤمن بها كمسلم يعتقد بأنّ الإسلام لم يأت لكي يفشل، وإنّما جاء بقيم نناضل عبر التاريخ وفي كلّ مكان وزمان من أجل تجسيدها حسب ظروفنا.

مشكلتي الآن فيما وصلت إليه وعبّر عنه الأستاذ الشرفي بطريقة تختلف في الصياغة عمّا كتبته ولم أستطع أن أتقدّم فيه كثيرا. ذهنيا وسياسيّا أصبحت

معبّأً ضدّ الدولة الدينيّة، ورافضا لكلّ من يحاول أن يحكمني أو يحكم شعبي بحجّة أنّه يمثل الإله. اللّه لا يمثله أحد، كلّنا يمثّل اللّه بمن في ذلك الذين ينفون وجوده. في المقابل لم أتمكّن من استيعاب مقولة الدولة «اللائكية» حتى أناضل من أجل إقامتها، رغم تعدّد الحسنات والإيجابيات في هذا المشروع السياسي، إضافة إلى احترامي وتقديري للكثير من اللائكيين. أنا مع الأستاذ الشرفي في قوله بعدم الفصل بين الدين والدولة، ومع دعوته إلى التمييز أو إعادة ترتيب العلاقة بينهما. لقد وصلت إلى هذه القناعة منذ فترة طويلة، لكنّي وجدت صعوبة في تحديد ذلك بوضوح وتنظيم هذه العلاقة: بمعنى كيف تمنع إيمان المجتمع بإسلامه من أن يتحوّل إلى مشروع استبدادي؟.

الفكر الاسلامي الحديث تطوّر كثيرا، فلم يعد أحد يقول بالقرشية. حتّى مسألة تولي المرأة الولاية الكبرى أي رئاسة الدولة أفتى فيها العديد من الشيوخ المعاصرين. المشكل بقي كامنا في القانون وعلاقة التشريع بالدولة. هل تفصل الشريعة عن الدولة أم لا؟. لكن إذا سلمنا بأنّ الشريعة قابلة للتطوّر، أي أنّ القانون يتغيّر ويتعدّد بتعدّد المصالح وتجدّد القضايا، وأنّ من صلاحياتنا كبشر تطوير المنظومة القانونية وجعلها مستجيبة لحاجياتنا الحديثة، هل يبقى بعد ذلك مشكل؟ لو حسمنا هذه المسألة ربّما توصّلنا إلى أرضيّة مشتركة تسمح ببناء تصوّرها عن دولة ديمقراطيّة نؤمن بها جميعا ونحلم بتجسيدها على أرض الواقع.

أزمة الذات العربيـــة

آمال القرامي (*)

استحسنت ما قام به الأستاذ الشرفي من تحديد للمفاهيم، حيث أرى أنّ الجهاز المفاهيمي يجب أن يكون واضحا منذ البدء حتّى يقع تجنّب التشويش

* أستاذ بكليّة الآداب بتونس.

والضبابيّة في مستوى تلقي الخطاب. ضبط الفرق بين الحكم والسلطة ومفهومي الحضارة وحقوق الإنسان، وكان من الأفضل أن يحدّد أيضا مفهوم الإسلام لأنّ هذا المصطلح في حاجة إلى توضيح، حيث وقع الخلط بين الظاهرة الدينيّة والتديّن والإسلام، فالإسلام «اسلامات».

نتحدّث عن اسلام الدولة المركزيّة لكنّنا نغفل الحديث عن دولة السباع أي الأطراف والقبائل إلى غير ذلك. ثمّ هل الإسلام هو مجموعة القيم التي دعا إليها النصّ التأسيسي أي القرآن، أم هو إيمان الفرد في علاقته بخالقه؟ أم هو الممارسة التاريخيّة في الواقع المعيش؟

ملاحظتي الثانية تتعلّق بدعوته إلى التمييز بين الدين والدولة وعدم الفصل بينهما. رأى البعض في ذلك تردّدا من قبل الأستاذ الشرفي في الجهر بضرورة الفصل، بينما رأيت في الأمر إيمانا بانتهاج أسلوب التدرّج ومراعاة إكراهات الواقع، أي السير بدءا بالتمييز وصولا إلى الفصل في مرحلة لاحقة. وأرجو منه توضيح هذه المسألة.

لو طلب مني تحديد صورة واضحة من خلال هذه الندوة، أقول إنّنا أمام خطاب أوّل يشدّنا إلى الماضي. وقد بدا ذلك جليّا لا على مستوى المصطلحات فقط من حديث عن الخلافة والنسب القرشي والذكورة، وإنّما بدا أيضا في مستوى اهتزاز المشاعر تجاه ما يجب أن يقال ولا يقال، والخوف من ردود الآخر.

أمّا الخطاب الثاني فيدعونا إلى زلزلة المسلمات وتنوير الواقع والخروج من أسر الماضي، وقد بدا ذلك واضحا لكن بمقدار. أخيرا خطاب ثالث يفتح أمامنا سُبُل المستقبل تنظيرا، وهو خطاب بدا محدودا جدّا لم نستمع فيه إلى ملاحظات كثيرة أو محاولات في الطرح. ولعلّ الأمر يكشف عن أزمة نعانيها جميعًا. أزمة البحث عن هذا المخرج وهذا الشرخ الذي تعانيه الذات العربيّة.

الحذر في طرح المواقف الاستشرافيّة

محمد بوعزيزي (*)

تعكس الحيرة التي أفصح عنها هذا النقاش أزمة مفاهيميّة وتثير اشكاليات عدّة لا يزال المجتمع العربي الاسلامي يتخبط فيها منذ أكثر من قرن. ألم يؤن الأوان لرؤى رصينة بعيدة عن الإطلاقية والأحادية لتبحث في هذه المسألة بحثا أكاديميّا حضاريّا، بعيدا عن الانتماء لهذا الشقّ أو ذاك.

الحديث عن اندثار الحضارة العربيّة الاسلاميّة من شأنه أن يفتح الطريق أمام «هنتجتون» وصراع الحضارات، وبالتالي فإنّ الحضارة الغربيّة لن تجد أمامها سوى الحضارة الكنفوشيوسيّة، أي حقّقنا ما ذكره فوكوياما من انتهاء التاريخ. علينا أن ننتبه عند طرح مواقف استشرافيّة أنّ الأفكار قد تشكّل أنموذجا للأجيال المحتاجة للتفكير الرشيد. فالمستشرقون الذين كتبوا عن الحضارة العربيّة الاسلاميّة مثل «زغريدهونك» أبرزوا فضل الحضارة العربيّة الاسلاميّة على الإنسانيّة قاطبة، ولم يكن روّادها مجرّد سعاة بريد، وأنّ قيمها الروحيّة ما تزال تحتاجها الإنسانيّة. ولا أعتقد أنّ مليارا من البشر يعيشون اليوم على مجرّد حنين لهذه الحضارة إن لم تكن لهم مرتكزات مستمدّة منها. فحقوق الإنسان والديمقراطيّة مثلها مثل الحضارة لا تستعار جاهزة، بقدر ما هي جهد يوميّ يبنى خطوة خطوة بمرونة وصبر وأكاديميّة وبُعد نظر.

---

* أستاذ بكليّة الآداب بتونس.

(تعقيب)

عبد المجيد الشرفي

بعد شكر الجميع، لا يمكن في دقائق قليلة توضيح أشياء كثيرة، إضافة إلى أنّي لا أرغب في الردّ على الزملاء الذين عبّروا عن آراء مخالفة، وسأكتفي برفع بعض الالتباسات.

ـ أبدأ بقضيّة علمنة الدولة والمؤسسات ومسألة الفصل بين الدين والحكم. ليست هذه المرّة الأولى التي قلت فيها إنّ الفصل بين الدين والدولة على الطريقة الفرنسيّة ليس هو الشكل الوحيد للعلمنة الموجودة في عصرنا. فلأسباب تاريخيّة وغيرها عادة ما يرد في أذهاننا، ونحن نثير هذه القضيّة، الأنموذج الفرنسي، رغم أنّه أحد النماذج التي يحصل فيها هذا التوازن أو اللاتوازن بين المقتضيات السياسيّة البحتة والمقتضيات الروحيّة والدينيّة. لذلك اقترحت، ليس من باب التكتيك أو الاستراتيجيا، أخذ هذه التجارب بعين الاعتبار في مجال علمنة الدولة والمؤسسات دون التقيّد بمبدإ الفصل. لأنّ الفصل ليس دائما ممكنا، وربّما ليس مرغوبا فيه. فأنت لا تستطيع مطالبة شخص يؤمن بقيم أن يتركها على حدة عندما يمارس السياسة. إنّه سيكون متأثرا بقيمه الدينيّة التي يؤمن بها عندما سيخوض معترك السياسة. لذلك قلت بضرورة التمييز بين مجالات الإيمان بالقيم الدينيّة ومجالات العمل السياسي. لا أستطيع أن أخاطب الناس من موقع السلطة وأقول لهم إنّي أحكمهم باسم الإسلام أو باسم اللاإسلام، وإنّما أحكمهم حسب قواعد اللّعبة الديمقراطيّة، حتّى لو كانت المسائل التي تؤمن بها الأغلبيّة مخالفة بعض الشيء ـ وليست مناقضة ـ لما أؤمن به. وتلك هي الديمقراطيّة. هذا ما قصدته بالتمييز بين المجالات، مع التمسّك بالدّفاع عمّا أراه صحيحا حتّى لو كنت أنتمي إلى أقليّة. وهنا لا فرق على هذا المستوى بين الحاكم والمحكوم. وعلى كلّ حال فإنّ النموذج الفرنسي للفصل ليس هو الوحيد أو الممكن، وما يهمّني هو التخلّص من الأنمودج التقليدي الذي لم يكن أنموذج حكم إسلاميّ، وإنّما كان قائما على القهر والغلبة

باعتراف كلّ المنظّرين بدون استثناء، لكنّه إسلامي من جهة أنّه يسمح لعلماء الدين بممارسة الرقابة الاجتماعيّة في كلّ ما لا يتعلّق بشؤون الحكم. هذا التنظير يطلق أيدي الحكّام فيما يتعلّق بالسياسة الداخليّة والخارجيّة والعسكريّة، أمّا في مجال السياسة الاجتماعيّة فلا دخل لرجل السياسة فيها حيث تكون لرجل الدين اليد الطولى. كان هناك تقاسم للأدوار،والمطلوب هو القطع مع هذا التوزيع للأدوار الذي أدى في العصر الحديث وقبله، إلى ما ذكره ابن خلدون في مقدّمته من أنّ رجل السياسة كانت بيده حقيقة النفوذ بينما أصبح رجال الدين «يتجمّل بهم في المجالس». ثمّ تطوّرت المسألة في العصر الحديث حيث أصبحت الدولة أخطبوطية، لأنّ الحكم بقطع النظر عن شعاراته يريد أن يتدخّل ـ وهي سابقة ليس لها مثال في التاريخ ـ في الشؤون الخاصّة لكلّ مواطن، وهو ما لم يكن يحلم به أعلى الدكتاتوريين في الماضي نظرا لطبيعة الوسائل الحديثة التي أصبحت تحت تصرّف الحكّام.

كان من الطبيعي وأنا أبسط مسائل معقّدة، أن أقع في التعميم الذي صدم بعض الزملاء. والمهمّ من وجهة نظري هو هذا التوجّه، نحو تحليل الواقع، سواء الواقع التاريخي أو الواقع المعيش. أمّا الذين عابوا عليّ قولي بأنّ الحضارة العربيّة الإسلاميّة إرث ليس له قيمة إلاّ على مستوى الشعور، لم ينتبهوا إلى أنّي قلت إنّ هذه الحضارة لم تعد تمثّل أفق انتظار الشباب والفئات المندرجة في الحداثة. فهذه الفئات هي التي سيكون لها المستقبل، بمن فيهم الذين يمسكون بالحكم وبيدهم أمور الاقتصاد والإدارة. هل منكم من يأتني بشاهد وحيد يدل على أنّ أيّ مسؤول في أيّ بلاد عربيّة عندما يتصرّف وهو مدير إدارة مركزيّة، يكون في ذهنه ما يطابق القيم الاسلاميّة وما لا يطابقها؟. المنخرطون فعلا في دواليب الحكم وأجهزته الماليّة والإداريّة والعسكريّة وغيرها تهمّهم النجاعة. قد يهمّهم مصيرهم الشخصي ومصالحهم الذاتيّة، لكن تهمّهم النجاعة العمليّة وليس مدى تطابق قراراتهم مع القيم التي تعلّموها في المدارس وقيل لهم بأنّها قيم اسلاميّة. من هنا قلت إنّ الحضارة العربيّة الاسلاميّة لا تمثّل أفقا لدى الفئات المندرجة في الحداثة، وذلك اعتمادا على تحليل الواقع.

طلب منّي البعض أن يبقى هذا الخطاب في حدود الخاصّة ولا يطرح في أوساط العامّة. وفي المقابل يعتبر البعض أنّي آخذ بعين الاعتبار ما يفكّر فيه العامّة ممّا يجعلني أقدم مقاصد الدين كشكل من أشكال التقية أو المرحلية.

أوّلا أنا أؤمن بأنّ كلّ حقيقة صالحة لكي يعبّر عنها أصحابها بحريّة. وثانيا موقفي هو موقف كلّ مؤرّخي الأديان، إذ كلّ رسالة دينيّة تنتهي عند التطبيق إلى الانحراف. يستوي في ذلك دراسة الإسلام أو المسيحيّة أو البوذيّة. وأنا مؤمن بأنّ المبادئ الإسلاميّة ـ كما أقرأها في القرآن ـ مبادئ قد تمّ تحريفها بسبب الإكراهات التاريخيّة. لا أستطيع أن أفعل شيئا آخر لأنّه ليست لي مشكلة مع هذه المبادئ، خلافا لغيري الذي قد تكون له مشاكل معها. نعم لي مشاكل مع تطبيقاتها التاريخيّة، لهذا أميّز وأقول بأنّ المبادئ التي تمّ الانحراف عنها تبقى صالحة لتشكّل مرجعيّة صلبة بالنسبة للمؤمنين، ولا يصدم غير المؤمنين وليس في هذا تقية ولا استراتيجيّة ولا مرحليّة.

(تعقيب)

محمد نور فرحات

أثناء متابعتي لهذا الحوار كنت أتساءل بيني وبين نفسي حول مدى قدرة المثقفين في عواصم عربيّة أخرى على طرح مثل هذه القضايا بمثل تلك الصراحة وهذا الوضوح. الإجابة في الأغلب ستكون بالنفي. والسبب يرجع إلى أنّ المثّقف في كثير من الأقطار العربيّة يقيم وزنا للأثر الذي ستحدثه مقولاته في الواقع الثقافي العربي ولرد فعل الشارع الثقافي العربي في مناخ المواجهات الدائرة بين من يسمّون بدعاة الحداثة ومن يسمّون بدعاة الأصالة.

إنّ الثقافة ليست معطى عقليّا مجرّدا عن اعتبارات الزمان والمكان والظرف التاريخي بل هي حركة عقليّة تتفاعل مع كل هذه المعطيات.

وتعقيبا على ما أثير في المداخلات حول القرار الأخير الذي صدر في مصر بسحب بعض الكتب الصادرة عن وزارة الثقافة من التداول لمخالفتها للقيم الدينيّة، وتصوير ذلك على أنه انتصار لتيار السلفية والمحافظة، فإنني لا أؤيد من ذهبوا هذا المذهب من المتحدّثين.

والاطلاع على هذه الكتب يبيّن أنها أدخل في كتابات الجنس المفضوح الخالي من أيّة قيمة أدبيّة أو إبداعيّة إلاّ إثارة الشهوة والغرائز دونما هدف آخر. وليس معنى ذلك أننا ضد تناول الجنس أو الدين في الأعمال الأدبيّة والفنيّة والإبداعية، ولكنّنا ضد أن يكون الجنس مقصودا به مجرد إثارة الغرائز وأن يكون التهجّم على المقدّسات مقصودا لذاته لغير ما هدف تنويري أو عقلاني.

لقد أصبح هناك نزوع لدى عدد من الكتاب في العالم العربي الباحثين عن الشهرة والرواج بأيّ ثمن أن يسلكوا باب الجنس المفضوح أو التهجم على الأديان ولاشيء آخر من أدب أو فكر أو ثقافة أو قضية تستدعي الدفاع عنها بحثا عن عالميّة زائفة يصفّق لها الغرب حتى لمحدودي الثقافة والموهبة،هذا في الوقت التي تواجه فيه الأمة تحديات مصيرية تهدّد مصيرها وتتوعد بالإبادة شعبا بأكمله كالشعب الفلسطيني.

إنّ السؤال المحوري الذي طرحته مداخلة الأستاذ عبد المجيد الشرفي ودارت حوله الندوة هو : هل من الممكن والمطلوب أن ندير ظهرنا لتراثنا الديني والعقيدي وأن نشرع في البحث عن بداية جديدة تماما بدعوى الحداثة. الإجابة عندي أنّ هذا أمر غير ممكن وغير مشروع. نحن جميعا أبناء تراثنا لأننا لا يمكننا أن نكون شيئا آخر غير ذواتنا حتى ولو رغبنا في ذلك. وليس أمامنا من موقف تقدمي سوى التعامل مع التراث بتجاوز عناصره السلبيّة والتعامل معها كمعطى تاريخي نسبي ومشروط وتطوير عناصره الإيجابيّة وفق القيم المعاصرة المتمثلة في الديمقراطية والعقلانية والتسامح واحترام حقوق الإنسان وذلك كلّه في إطار احترام المقدّسات والثوابت العقيدية.