الشريعة الإسلامية والشرعة العلمانية :

الدولة والمجتمع وحقوق الإنسان

Islamic Share'a & Secular doctrine:

The state- Society-Human rights

إعداد : نادية إبراهيم حافظ أقرع

الرقم الجامعي:١٠٦٥٠٣٦

٢٠١٣/٧/٢٤

اشراف: الدكتورة إصلاح جاد

اعضاء لجنة النقاش :

الدكتورة إصلاح جاد

الدكتور عبد الرحيم الشيخ

الدكتورة لينة معاري

قُدمت هذه الرسالة استكمالا لمتطلبات درجة الماجستير في برنامج النوع الاجتماعي والتنمية

من كلية الدراسات العليا في جامعة بيرزيت – فلسطين

نادية إبراهيم حافظ أقرع

الشريعة الإسلامية والشرعة العلمانية :

الدولة والمجتمع وحقوق الإنسان

٢٠١٣/٧/٢٤

أعضاء لجنة النقاش :

الدكتورة إصلاح جاد

الدكتور عبد الرحيم الشيخ

الدكتورة لينة معاري

إهداء

إلى من يمثلهم أحمد الشيخ يونس في تغريبتنا الفلسطينية الطويلة

صنعوا تفاصيل تاريخنا لكن كتابه لم يتسع لأسمائهم

رحلوا ولّما يزل في خاطرهم العودة لبيوتهم

إلى أروعهم:

والدتي: حليمة عبد الحميد أقرع

ووالدي: إبراهيم حافظ أقرع

رحمهما الله

كل الشكر

لزوجي فؤاد أقرع: على العلاقة اليانعة تنشر الهواء النقي في بيتي.

لمشرفتي الدكتورة إصلاح جاد: على الإرشاد والدعم وطول الإحتمال

لمعهد دراسات المرأة: على أنواع الدعم كافة والمادي خاصة.

للجنة النقاش من الدكتور عبدالرحيم الشيخ والدكتورة لينة معاري:

على قبول القراءة وإبداء الملاحظات.

للدكتورة سامرة اسمير: على مواد مساقاتها التي شرعت الأبواب.

لبناتي وأبنائي: فقط لأنهم طعم الحياة .

المحتويات

١. الملخص بالعربية

٢. الملخص بالانجليزية

٣. المقدمة

٤. الإطار النظري

٤-١. مقدمة .

٤-٢. المنهجية .

٤-٢-١. منهج البحث في المقارنة

٤-٣. المفاهيم والمصطلحات

٤-٤.العلمانية كشرعة.

٤-٤-١.العلمانية والحداثة

٤-٥. عن الشريعة الإسلامي.

٤-٦. بعض الصعوبات.

٥. الشرعة العلمانية :الدولة والمجتمع والانسان

٥-١. مقدمة .

٥-٢. العلمانية: النشأة والتطور.

٥-٣. عن الفكر المؤسس.

٥-٤. العدالة في السياق الغربي العلماني .

٥-٥. في التجريد والتعيين أو في العدالة والمساواة.

٥-٦. مجتمع الدولة العلمانية القومية: ديني أم مدني

٥-٧. استنتاجات.

٦. الشريعة الاسلامية : الدولة والمجتمع والانسان

٦-١. مقدمة

٦-٢. بيئة المنشأ للدين الجديد

٦-٣. بين الاستمرارية والأفول.

٦-٤. المساواة والعدالة في الإسلام.

٦-٥. عن الإنسان والمواطن: هل من تحول بعد الاسلام

٦-٥-١. أهل الذمة.

٦-٥-٢. الحقوق السياسية.

٦-٥-٣. الجزية.

٦-٥-٤. الأمن والجهاد.

٦-٥-٥. الحقوق العامة

٦-٥-٦. المرأة.

٦-٦. في التجريد والتعيين

٦-٧. مجتمع الشريعة الاسلامية بين الديني والمدني

٦-٨. استنتاجات.

٧. كونية الشرعة العلمانية مقابل قابلية الشريعة للحكم

٧-١. مقدمة.

٧-٢. حول كونية العلمانية وأدواتها.

٧-٢-١. كونية حقوق الإنسان.

٧-٢-٢. كونية نموذج التحرر النسوي.

٧-٣ . قابلية الشريعة الإسلامية للحكم.في اطار الدولة الحديثة .

٧-٤. خاتمة

ملخص

تتناول هذه الدراسة كل من الشريعة الإسلامية والعلمانية بالمقارنة، وحتى تتسنى لها تلك المقارنة تم اعتبار العلمانية وبناءً على العديد من التنظيرات شرعة بمقابل الشريعة الإسلامية، إذ تمثل كل منهما عقدة البدء والمرجعية التي منها تنبثق دولتها ونظام حكمها ويتشكل مجتمعها.

ففيما عقدة البدء والمرجعية للشريعة الإسلامية هي النص الصادر عن وحي السماء عبر كتاب المسلمين القرآن الكريم وعبر سنة رسولهم محمد صلى الله عليه وسلم، وتبني دولتها على أحكامها الهادفة لخير أفرادها في الدنيا والآخرة، ومن مجمل ذلك يتشكل مجتمعها. فإنها عند الشرعة العلمانية هي النص الوضعي الصادر عن الإنسان في كافة مجالات المعرفة، والهادف لمنفعة الإنسان في دنياه الحاضرة دون الالتفات إلى الغيبيات في كلٍ من أهدافه أو وسائله، وعلى ذلك انبنت دولته القومية، المحتكمة إلى القوانين الوضعية التي أنشأها الإنسان على مر السنين، وعبرها تشكل مجتمعها .

وأما الصفات الأساس التي ستُبنى المقارنة عليها فهي ما يجعلها مختلفة نوعا ما عن غيرها من المقارنات، وذلك في محاولة لمواكبة الأحداث على أرض الواقع مقرونة بالتنظير الأكاديمي حولها أو حول بعضها، فالصفات الأساس ليست بنقاط تخيرتها الدراسة ومن ثم أجرت المقارنة حولها، بل هي نقاط ستلتقطها – لحيويتها ومعاصرتها– من الدراسات الناقدة للعلمانية كشرعة حاكمة في بلادها بل ربما في الكون أجمع، ومن بعد استعراضها وتحليلها ستقوم بتفحص الشريعة الإسلامية في نفس مواضع النقد ومن خلال نصوصها سيما وأنها تحاول فرض نفسها في الدول العربية والإسلامية كشريعة حاكمة، وهو ما ستوضحه المقدمة والفصل الأول.

وأما مواضع نقد العلمانية فتتمحور حول طبيعة الدولة العلمانية المركزية وبالتالي طبيعة الحقوق الممنوحة للإنسان من قبل منظوماتها القانونية، ومدى قوة المجتمع المتحرك في فلك سطوتها المطلقة وسيتم استعراضها في الفصل الثاني، وذات تلك النقاطستُسقط تالياً على الشريعة الإسلامية ودولتها وحقوق الإنسان فيها ومجتمعها في الفصل الثالث. وأما في الفصل الرابع ومن حيث يحاول البحث الاقتراب من الأحداث في الدول العربية فسيحاول الإجابة على تساؤلين أولهما: هل المنظومة

العلمانية أساساً صالحة كونياً كما يـُروج لها حتي تكون خياراً لتلك الدول؟ وسيتم تفحص ذلك عبر كونية بعض نماذجها وهي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ونموذج التحرر النسوي والدولة القومية، وأما ثانيهما فإن لا للأول، فهل تملك الشريعة الإسلامية كخيار آخر أن تحكم عبر نموذج الدولة الحديثة التي فرضت أدواتها؟ وسيتم الإجابة على ذلك عبر مقولة موت الشريعة حين موضعتها في النماذج القانونية الحديثة .

Summary

This study deals with each of Islamic law and secularism in comparison, to enable this comparison secularism -according to many academic studies- was considered as doctrine verses Islamic Share'a, since each of them represents the start node and the reference from which its state and system of government are emanated and society is formed.

For Islamic Share'a the start node and the reference is the heavenly revelation text through the Holy Qur'an and the Sunna of messenger Muhammad , Islamic State is built on the adoption of Share'a provisions aimed for the benefit of its members in this life and the afterlife, and from all that society is shaped. For secularism doctrine its reference is the postural text made by man in all areas of knowledge, and aiming for the benefit of human being in this life without paying attention to any metaphysics in its objectives or its means, and its national state was built on ordinances created by man over the years, and through that its society was constituted

The basic characteristic to built this comparison makes it somewhat different from the other comparisons, tr ying to keep up with events on the ground coupled with Academic studies around , so the basic characteristic of this comparison is not certain points chosen by this study, but its about points were taken from acadimic critique studies about secularism as a governor doctrine in western national statas, perhaps allover the world, and after reviewing and analysising them , the Islamic Sharea' will be examined in the same critique positions and through texts of Share'a, especially as Islamic movements are trying to impose it in the Arab and Islamic countries as a governor low. These points will be discussing in the Introduction and first Chapter.

The critique of secularism is centered about the nature of the secularism state and thus the nature of the rights granted to man by its legal systems, and the strength of the community controled by them , this will be reviewed in the second chapter.

then this study will deal with those points on Islamic Share'a and its state and its human rights and society in the third chapter. But in the

fourth chapter and as the study tries to be close to the events in the Arab countries, so it will try to answer two questions, first : Is the secularism system valid universally as it promoted to be an option for those countries? that will be examined through examining the universality of secular models: the Universal Declaration of Human Rights, the model of feminist liberation and the nation-state, second question: if the answer for the first is :no, then will Islamic share'a -as another option- be able to acquire through the model of modern state which has already imposed its tools? and this will be answered through the argument about the death of Share'a as positioned in modern legal models.

المقدمة

في منهاج السلطة الوطنية الفلسطينية وتحديداً في كتاب التاريخ للصف العاشر كتب المؤلفون للطلاب:

حققت الثورة الأمريكية الاستقلال للشعب الأمريكي وظهرت دولة جديدة إلى العالم، وهي أول دولة مستقلة في القارة الأمريكية، وحررته من نير الاستعمار وأصبحت نموذجا يحتذى به لكل شعوب العالم المستعمرة .(٢٠١٠، ٢٠)

أما وأّنها قد أصبحت نموذجاً ُيحتذى به، فهو ما لا يستطيع أيٌّ إنكاره، وأّما حول تاريخ احتلالها ومن ثم تحررها فهذه بحاجة لوقفة ُيسأل من خلالها مؤلفي كتاب التاريخ، من هو الشعب الواقع تحت الاحتلال والذي طالب بالاستقلال وناله؟ ومن هو الغاصب المحتل الذي دحره ذلك المطالِب بالاستقلال؟ وأين السكان الأصليون لأمريكا من قبائل الهنود الحمر من كل تلك الرواية التاريخية التي من المفترض أن يحفظها الطلاب عن ظهر قلب؟ وبالتالي أين الفلسطينيون من القصة التاريخية لبلادهم والتي تُروى حاليا أو قد تُروى لاحقا لطلاب ليسوا أبنائهم؟

ليس هذا المثال بحد ذاته هو لب القضية المنوي طرحها في هذا البحث، ولكن جوهر هذا المثال هو ذات الجوهر للقضية المزمع بحثها، الأنموذج العالمي الغربي الذي فرض نفسه على حيوات الناس وفرض روايته على عقولهم وفرض حقائقه والتي قد ُيعلم أن بعضها لا يمت للحقيقة بصلة

على صفحات كتبهم. وليس مسح الهنود الحمر بجميع مكونات ثقافتهم وحضارتهم أو المحاولات الإسرائيلية الحثيثة لفعل الاجتثاث المشابه مع الوجود الفلسطيني هو القصة، ولكنّ القصة هي امتلاك ناصية حياكة النماذج أو صناعة القوالب من قبل الحداثة الغربية والتي تحاول تعميمها للإستهلاك على كافة أرجاء الكرة الأرضية، لتصير حكايتها حتى ما حيك منها بخيوط الكذب الواهية هي الحكاية، ولتصير دولتها هي أنموذج الحكم الصالح لكل الشعوب، ولتصير تفاصيل ما تمور به الحياة الغربية من تطلعات، رغبات، أحلام .... هي ما يجب أن يصبوا الجميع لتحقيقها.

ومع ذلك، تواجهنا التساؤلات التي تتعالى يوما عن يوم ومن قبل بعض الأكاديميين في الغرب حول مثالية الأنموذج الغربي وقدرته على تحقيق العدالة لإنسان بلاده، ناهيك عن ملائمته لغير بلاده. ولّما كانت بعض الدول العربية بدأت تعيش ومنذ سنتين ويزيد ما اصطُلح على تسميته بزمن الربيع العربي، أو زمن الثورات على الدكتاتوريات التي حكمتها لعقود والتي تفاوت شكل الحكم فيها وأفضى بالضرورة لتفاوت أداء الثورات وتفاوت نتائجها، فإنّها جميعا وعند وصولها لمرحلة البناء من جديد يبدأ تياران رئيسان متنافسان يتجاذبانها، فسواءًما كان في مصر وتونس خلال وبعد انتخاباتهما التي سجلت فوزا للحركة الإسلامية، أو بصورة أقل في ليبيا، أو ما يُتوقع حدوثه في سوريا وربما الكويت لاحقا، إلّا أنّه التجاذب ذاته بشكل أو بآخر بل أنه التجاذب نفسه قبل بدء الثورات، والذي كُتب فيه طويلا ومطولا، وقد كان أسماه طارق البشري "الحوار الإسلامي العلماني" لكنه في طيات كتابه المعنون بذلك وصفه بالصراع أو القتال أو التناحر

الفكري، واليوم وإذ أخلت الثورات كراسي الحكم من أصحابها القدماء تحول إلى صراع وقتال سياسي، ومنه انفلت إلى الصراع بين الناس في الميادين العامة. وليس هذا البحث بالهادف إلى تحليل الأوضاع السياسية في العالم العربي على أهميتها، ولكنه بالمقابل يرى ضرورة ادخال التساؤلات الأكاديمية الغربية والعربية الدائرة حول صلاحية النموذج الغربي العلماني، المحللة لأدائه في حكم وتحرير الإنسان وإحقاق حقوقه إلى خضم تلك الحوارت أو الصراعات الفكرية والسياسية والميدانية من قبل الأكاديميين والباحثين.

فما دامت تلك الصراعات بين التيار العلمانيالمطالِب أصحابه من النخب السياسية التي تطالعنا يوميا على الفضائيات بما يسمونه بدولة القانون تارة والدولة المدنية تارةً أخرى، ما دامت قائمة بينه وبين التيار الإسلامي الذي يرون في تطبيقه لأحكام الشريعة الإسلامية ما يهدم كل ما سبق من أحلام بتحقق دولة المواطنة المتساوية المرتقبة بعد عقود طويلة من الحكم الظالم. وما دام الجدل حول العلمانية وصلاحية أنموذجها الغربي على الطرف الأكاديمي المقابل دائرا، فإن هذا البحث يطرح سؤالا منه يلج إلى مشروعه الأساسي، لماذا يجب على الثورات العربية أن تبدأ تشييد بنائها على غرار بناء صار ساكنوه يحذّرون من خلل في أسسه؟ لماذا لا تستقدم أولاً أسئلتهم ونداءاتهم الناقدة لمنظوماتهم الحقوقية والقانونية وتضعها نصب أعينها قبل البدء ببناء منظوماتها؟ لماذا عليها أن تبدأ من نقطة إنطلاقهم لا من حيث انتهوا؟ ولماذا لا يتم التركيز في الوقت العربي الراهن وأكثر من أي وقت مضى على جميع النقد الموجه لنظم الحكم الغربية العلمانية ومنظوماتها القانونية والحقوقية وتأثير ذلك على مجتمعاتها، ورصدها جميعا ودراستها

وتمحيصها وفهم النقد الموجه إليها، لا من باب تصيد الأخطاء، ولكن من باب استخلاص ثمرة التجربة الغربية الثرية في أشكال الحكم الديمقراطي الذي من أجله قامت الثورات العربية وذلك قبل توجهها بكليتها نحو استنساخ تلك التجربة كمخلص من الظلم المتراكم عبر عشرات السنين الماضية.

وعليه، فهذا البحث يحاول أن يكون جزء من الدراسات السياسية المقارنة التي ستقارن بين نظام الحكم المبني على صحيح الشريعة الاسلامية وعلاقته بمجتمعه وافراده واحقاق حقوقهم وكذلك نظام الحكم العلماني العالمي وعلاقته بمجتمعه وافراده واحقاق حقوقهم، وهي مقارنة ترتكز في اختيار أوجهها على مواطن الخلل التي تناولتها الدراسات الناقدة للأسس النظرية البانية لنظم الحكم الغربية العلمانية وما انبثق عنها والتي يسعى العالم العربي للتأسي بها، لتقوم بتفحص ما يقابلها من المبادئ النظرية المستقاة من نصوص الشريعة الإسلامية والمطروحة كبديل للحكم على الساحات العربية وفي نفس الجزئيات التي أظهرها النقد الأكاديمي الغربي، وفيما إن كانت مؤهلة بنصوصها الثابتة من القرآن الكريم والسنة الشريفة وما يرتكز عليها من أحكام فقهية اجتهادية لتفادي السقطات التي تم رصدها أكاديميا على سابقتها العلمانية وكذلك إن كانت قادرة على الاستدراك الذاتي في حال الوقوع بأيها.

سيرتكز هذا البحث لتحقيق ذلك على دراسات وتحليلات العديد من المنظرين والمفكرين من الغرب ومن العرب سواءً المتعلق منها بالعلمانية أو الشريعة الإسلامية، سيتم في الفصل الأول

استعراض الإطار النظري الذي سيتحرك من خلاله في فصوله اللاحقة، أما في الفصل الثاني فسيستعرض البحث نشأة العلمانية وتطورها والنقد الذي ُوجه لها عبر نقد الدولة القومية القائمة على مبادئها والمنظومات الحقوقية والقانونية التي تبنتها، وفي الفصل الثالث سيستعرض البحث نشأة الشريعة الإسلامية وتطور الفقه، وسيتفحص الشريعة وعبر بعض من نصوصها الصحيحة من حيث تم انتقاد العلمانية وأدواتها. وسيتفحص الفصل الرابع حقيقة صلاحية كونية العلمانية وأدواتها، وفي نفس الوقت قدرة الشريعة الإسلامية على الحكم في بلادها في حال لم يذهب الى الأنموذج الكوني المتاح حاليا.

الإطار النظري

مقدمة

في محاضرته المعنونة ب "وهميات الحداثة ودين العلمانية" تحدث الدكتور وائل حلاق عن ازدواج الخطاب الغربي حول ما أسماه دولة الحداثة ودين العلمانية وما يتبعهما من ديمقراطية وفصل للسلطات وإدارات تنفيذية حديثة وغيرها، وقد صنفه حلاق إلى خطاب سياسي وخطاب علمي، أما الأول فهو خطاب منهمك بالقوة والسيطرة وإقناع العالم بأسلوبه في الحكم، ويعده أصحابه الأنموذج المؤهل لقيادة العالم، يسعون حثيثاً لفرضه في كافة أنحاء المعمورة. وأما الخطاب الثاني والذي وصفه بالعلمي فتطغي عليه مزايا غير سياسية (على الأقل كما يتضح) ومزايا نقد الذات. إذ يشن أصحاب هذا الخطاب من مثقفين ومفكرين وعلى رأسهم الدارسين لقضايا السياسة والدستور الحرب على ذلك النوع من السلطة ويثيرون الأسئلة حول حقيقة نجاح دولة داخليا في تحقيق ما تدعيه، وتدعو اليه، وتجيش الجيوش الخارجية لأجله من ديمقراطية وفصل بين السلطات وغيرها. وتصل علامات الاستفهام مداها لدى بعضهم ليتساءل حول مدى إحقاقه لحقوق مواطنيه أنفسهم (٢٠١٢).

وأما الخطاب الثاني فيراه هذا البحث حبيس المؤسسات الأكاديمية المنتجة له على الأغلب، ناهيك عن عقاله الذاتي المتمثل بلغته الأكاديمية الصارمة رغم حريته في الانفلات التنظيري إلى المدى الأبعد، مقابل كونية الخطاب الأول والمتغلغل في كافة وسائل الإعلام ، وبكافة الأشكال

المتاحة واللغات السهلة بدءً من نشرات الأخبار والبرامج التحليلية مرورا بالبرامج الاجتماعية والترفيهية وانتهاءً بالإعلانات التجارية التي لا يتعدى وقت عرضها الثواني. إلى الدرجة التي تصبح فيها بعض مبادئه التي يروج لها عالميا من أهم برامج المؤسسات المانحة في فلسطين على سبيل المثال، إذ صار التركيز الأكبر لبعضها منصباً على ترسيخ مفاهيم الديمقراطية والشفافية والحكم الرشيد في مؤسسات شديدة الصغر كالتعاونيات والتي قد لا يمتلك بعض أعضائها حرية التنقل للوصول إلى مكان انعقاد أنشطة تلك البرامج رغم أن حرية التنقل تعتبر من أبسط حقوق الإنسان التي تكفلها المنظومات المنبثقة عن ذات الخطاب.[1]

وربما كانت البشرى التي يقدمها الإخوان المسلمون في مصر وتونس بإرساء دولة القانون الحديثة بعد أن أفرزتهم صناديق الاقتراع في بلدانهم ضربا من ضروب سطوة الخطاب السياسي الأول، فإن لم يكن ذلك لاستدخاله لهم فكرياً يوماً عن يوم، فسيكون نتيجةً حتمية للتصنيف الذي فرض نفسه كونياً والذي تصبح بموجبه كل أنواع السلطة خارج الأنموذج الغربي الديمقراطي التعددي.... إنّما هي سلطة رجعية تعسفية. فحتى وإن هم محصوا هذا الأنموذج واكتشفوا مواطن الخلل فيه ومواضع الضعف، وأدركوا التداعيات المأساوية على مستوى الإنسان والبيئة والتي أشار اليها حلاق في المحاضرة سالفة الذكر(٢٠١٢)، فلن يكون بوسعهم سوى

[1] انظر برامج مؤسسة معهد الأبحاث التطبيقية أريج مع الجمعيات التعاونية، وعلى سبيل المثال دليل الحكم الرشيد للجمعيات التعاونية في فلسطين،(٢٠١٢) والممول من الاتحاد التعاوني السويدي مع التنويه بتميز برامج أخرى للتعاون السويدي في فلسطين.

التبشير باستخدامه لطمأنة النخب العلمانية الحاملة للوائه في بلدانهم، والتي باتت تراقب فرض هذا الأنموذج، وتستعد لمحاسبة رافضيه بما تمتلك من وسائل إعلامية تجعلها تبدو أكبر حجماً من شعبها الذي صوت للإسلاميين، وبما تمتلك من قوة التماهي مع الخطاب الأنموذج العالمي مما يجعلها تبدو أقوى من خيارات شعبها وان لم تفرزها أدوات هذا الأنموذج المتمثلة بصناديق الانتخابات[٢]. او ربما تكون بشراهم تلك ليقين لديهم بأن الشريعة الإسلامية التي سيحتكمون اليها من المرونة بحيث تمتلك القدرة على الحكم ضمن أدوات الانموذج العلماني مفرغة من مرجعيتها ومبادئها.

هذا البحث سيلتقط فحوى محاضرة حلاق حول الدولة الحديثة ودينها العلمانية ليستعرض بعض الدراسات الأكاديمية التي مارست النقد بحق ذلك الدين والدولة المبنية عليه والتي تمثل الخطاب العلمي الغربي حسب تصنيفه، بالإضافة لدراسات عربية مارست نقداً شبيهاً، جاعلاً النقاط

---

٢ يتزامن إعداد هذا البحث مع أحداث هامة في تاريخ الشعب المصري والمنطقة قاطبة وأهمها خلع الرئيس المنتخب محمد مرسي من قبل الجيش المصري رضوخا لمطالب الجماهير المحتشدة في ميدان التحرير في أواخر حزيران ٢٠١٣ بحسب البيان الصادر عن قيادة الجيش ، وأما الجماهير المذكورة والمناوئة لحكم مرسي والتي كانت وسائل الإعلام المصرية – كما أظهرت معظم برامجها والتي يمكن العودة إليها عبر المواقع الالكترونية – تصورها على أنها جل الشعب المصري فقد تقلصت عند نزول الجماهير المصرية الغفيرة المنادية بعودة الرئيس مرسي كممثل للشرعية المنتخبة من قبل الشعب ، وان مراجعة لتغطية الفضائيات المصرية للاحداث خلال السنتين السابقتين وصولا لفترة خلع مرسي ومقارنتها بما بثته بعض الفضائيات مثلCNN والجزيرة واليرموك والحوار وغيرها وبالتزامن مع اغلاق الفضائيات المحسوبة على التيار الاسلامي هي ما يشي لاي متابع بالمالك الحقيقي لناصية الاعلام قي مصرومدى امتداد سطوته.

الأساسية التي تناول العلماء من خلالها العلمانية ودولتها بالنقد السمة الأساس التي ستدور حولها المقارنة بينها وبين الشريعة الإسلامية، وعليه فسيدرس بدايةً في هذا الفصل العلمانية من حيث جاز التعامل معها كشرعة ممّا يمكّنه من إجراء المقارنة التي يهدف لعقدها مرتكزا على تنظيرات كل من طلال أسد ووائل حلاق وطارق البشري وعبدالوهاب المسيري وعزمي بشارة بشكل أساسي ومستقيا منهجه في المقارنة من تنظير محمد نصر عارف وعبدالله دراز وطارق البشري.

في الفصل الثاني سيستعرض البحث نشأة العلمانية وأنماطها ومبادئها عند طلال أسد وعبدالوهاب المسيري واليزابيث شاكمن هيرد وعزمي بشارة وموسوعة عبدالرحمن بدوي للاستعانة بها في استعراض فلسفة العديد ممن اُعتبر انتاجهم في كافة أنواع العلوم نصوصاً مؤسسة لفكر العلمانية، منعكسة بدورها على كافة مناحي الحياة الغربية، محددةً من ثم مسلك العلمانية تجاه مجتمعها وافراده، والذي سيتم دراسته عبر مواطن النقد المرصودة من قبل العديد من الاكاديميين، سواءً ما تم توجيهه للعلمانية نفسها أو للدولة القومية أو لأدواتها التنفيذية كالديمقراطية، والإدارات، والفصل بين السلطات، والمنظومات الحقوقية والقانونية، ومن حيث احتكار العلمانية السلطة التامة بواسطة دولتها القومية علي الإنسان وإحكام سيطرتها عليه بتحويله إلى المواطن الصالح أو المدجن كما أشار أسد وحلاق والمسيري والبشري أو إلى الإنسان المجرد المتحرر سياسيا غير المتحرر إنسانيا كما قال كارل ماركس، أو إلى الإنسان ذو البعد الواحد كما رآه هربرت ماركوز، وستدرس كذلك قوانين حقوق الإنسان المنبنية عليها والتي

وجدتها ويندي براون إنما تعيد إنتاج جروحات أصحاب الهويات المهمشة حين تعمل على مداواتها دون استئصال الأسباب المولدة لها، وما كتبت فرانسيس اولسن حول الافتقار الى التوازن بين حق الخصوصية وحق الحماية في القوانين والكفيل بضمان الحرية والمساواة في آن، ولربط ماسبق بالمدى الذي يتأتى معه انشاء مجتمع مدني مستقل وفاعل في ظل تلك الدولة.

بالمقابل سيتناول البحث شرعة أخرى هي الشريعة الإسلامية المتضَمنة مبادئها في القرآن الكريم والسنة الشريفة والتي باتت تشكل خيارا للعديدين من أبناء الشعوب العربية والمسلمة وبالمحصلة نداً قوياً أمام النموذج الغربي العلماني، ستتفحصها من حيث اُنتقدت العلمانية في الأدبيات الأكاديمية سالفة الذكر، من حيث أداء الدولة الحاكمة بالشريعة تجاه رعاياها بكافة تصنيفاتهم، من حيث الحقوق التي تمنحنها لهم ومدى قابليتها للتحقق، من حيث اتهمت باللامساواة بين الناس سواء لاعتبارات الجنس أو الدين، ومن حيث إمكانية تحقيقها للتوازن بين العدالة والمساواة ومدى اتاحتها لهم بتاسيس مجتمعهم المدني بالارتكاز على مبادئها النظرية المتضمنة في النصوص المدروسة كما يراه منظروها، مستعينةً للإجابة على تساؤلاتها بشأن الشريعة الإسلامية على كتابات يوسف القرضاوي وراشد الغنوشي ومحمد عمارة ووائل حلاق وعبدالحليم أبوشقة وعبدالكريم زيدان ومجيد خدوري والسيد سابق وجمال البنا.

أما الفصل الرابع وبناءً على المقارنة التي ستكون سبقت في الفصلين الثاني والثالث من ناحية، ومن أخرى بناءً على أهمية اختبار قابلية كليهما للتطبيق المشروط بإحقاق الحقوق وتعميم

المنفعة على المجتمع المستهدف من قبل كليهما في وقتنا الحاضر، فسيدرس مدى صلاحية بعض نماذج العلمانية للتعميم الكوني التي يُمارَس فرضها وذلك من خلال ما كتب المنظرون السالف ذكرهم حول كونيتها بالإضافة إلى دراسة صبا محمود الناقدة لأنموذج التحرر النسوي العالمي ودراسة محمد الموقت حول ما يعرقل التطبيق الكوني لمنظومة حقوق الإنسان المؤّمل والمروج له بكثافة حاليا، كما سيحاول تفحص عودة الشريعة للحكم عبر مقولة حلاق بعدم امكانية تلازم الشريعة والدولة القومية الحديثة وبموتها حين موضعتها في قوالب تلك الدولة.

وفي هذا الفصل سُيستعرض الإطار النظري الذي سيتحرك من خلاله البحث، إذ سيتم توضيح المنهجية التي استخدمها في الفصل الثاني المتعلق بالعلمانية والفصل الثالث المتعلق بالشريعة الإسلامية والرابع المتعلق بكليهما. متناولا أهم المصطلحات والمفاهيم التي ستستعملها الدراسة باستفاضة تعريفاً واستخداماً وبعض وجهات النظر حولها.

المنهجية

ربما كان المنهج الأقرب لتمكين هذ ا البحث من الاجابة على اسئلته فبلوغ اهدافه هو منهج السياسة المقارنة، إذ يعطيه فسحة الحرية وعدم التحديد التي يحتاجها وذلك لوثيق ارتباط موضوعه بالواقع السياسي الحالي الصعب الاندراج ضمن قوالب نظرية معينة سلفا، وحول منهج المقارنة بالعموم فقدعرفه جون ستيوارت مل بأنه: "دراسة ظواهر متشابهة أو متناظرة في مجتمعات مختلفة أو هي التحليل النظم للاختلافات في موضوع أو أكثر عبر مجتمعين أو أكثر." (عارف ٢٠٠٢، ٩٣) وينقل عارف

عن هولت وتيرنر انه: "لا يشير مصطلح المقارنة الى حقل معرفي وانما الى منهج للبحث والتحليل." (٢٠٠٢، ٩١) وعن الكس دي توكفل أن المقارنة هي "جوهر المنهج العلمي." (٢٠٠٢، ٩٤) وإن كانت دراسة هولت وريتشاردسون المنبنية علي تاريخ السياسة المقارنة خلصت إلى عدم وجود نموذج معرفي سائد لهذا الحقل (٢٠٠٢، ١٤٧) فإن عارف وفي ظل ذلك الاستنتاج يصنف الأنساق المعرفية الموجودة فيه إلى ثلاث هي النسق المعرفي المغلق و النسق المعرفي المفتوح والنسق المختلط بينهما. وأما المغلق، فأطلق عليه توماس كوهن "الأرثوذكسية المغلقة" وهو النسق السائد الذي قسم البشرية إلى العوالم الثلاث الأول والثاني والثالث وهو التصنيف الذي أصبح من المسلمات وكذلك أضحت معه سمات كل منها السياسية والاقتصادية والاجتماعية وتاليا مستواها الحضاري. وهو تصنيف متحيز وعرقي ناهيك عن إغفاله التنوع في العالم الواحد منها والواقع المتغير باستمرار في جميعها، (عارف ٢٠٠٢، ١٥١) وعليه لن تلبي نماذجه النظرية طموحات هذا البحث، وأما المختلط، فإن أطروحاته منفتحة على شتى النظم السياسية والثقافات لكنه مغلق في استراتيجياته إذ تقتصر على ما سبق وانطبق نظريا على التجربة الغربية (عارف ٢٠٠٢، ١٥٩-١٦٢) وأيضا لن يفيد منه هذا البحث في الوصول لغاياته، وأما النسق المعرفي المفتوح فالذي يكون ولاء الباحث فيه للحقيقة الواقعية أكثر من ولاءه للنظرية التي غالبا ما تتحذ أنماطا معينة أو معايير محددة يتم تفحص الحالات المقارنة من خلالها، كالنظم السياسية مثلا والتي كثيرا ما تكون متفردة بصفاتها نسبةً إلى النماذج المعرفية المتاحة (عارف ٢٠٠٢، ١٤٩)، ما يجعل

الباحث مخير بين أن ينفيها خارج العلم أو يدرسها خارج النظرية. وقد تكون النماذج االثابتة في نظريات السياسة المقارنة مجدية القياس في مرحلة دون أخرى من مراحل تطور هذا الحقل كنموذج الماركسية –الليبرالية التعددية الذي احتكمت إليه المقارنة طويلا، ولكنه في مرحلة لاحقة وبعد انتهاء الحرب الباردة وضع السياسة المقارنة في مأزق الإجابة على سؤال: "هل اصبح من المحتم على جميع الدول أن تتبع النموذج الأنجلو ساكسوني ومن ثم الانخراط في نموذج العولمة" (عارف ٢٠٠٦، ١٦) ولذلك يختار هذا البحث أن يتحرك ضمن النسق المعرفي المفتوح لمنهج السياسة المقارنة، والذي سيسمح له بالحركة باتجاه شرح موضوعه لا إثبات انطباق النظريات عليه.

وأما الآلية المتاحة فيه والسامحة بذلك نسبيا فهي الاقتراب المنهجي المعروف بعلاقات الدولة – المجتمع الذي يعد من الاقترابات المنهجية التي تقدم برنامجا بحثيا لدراسة العلاقة بين الدولة والمجتمع وتركز على المخرجات السياسية تركيزها على مدخلاتها بعكس غيرها من النماذج التي تصب جل اهتمامها على المدخلات دون المخرجات (عارف ٢٠٠٦، ٢٨)، وفي هذا الاقتراب يخلص جول مجدال إلى اقتراح نموذج رباعي يقوم على معياري القوة والضعف لكل من المجتمع والدولة ، وهي نمط الدولة القوية والمجتمع القوي والتي يعتبرها غير قائمة فعليا في الوقت الراهن، ونمط الدولة القوية والمجتمع الضعيف والتي أسماها النموذج الهرمي، ونمط الدولة الضعيفة والمجتمع القوي وهي النموذج المتشرذم، ونمط الدولة الضعيفة والمجتمع الضعيف والمسمى بالنموذج الفوضوي (عارف ٢٠٠٦، ٢٨).فهذا البحث سيتحرك نحو

استعراض وتحليل مادته دون محاصرتها ببنود القالب النظري وإن حاول في استنتاجاته ربطها بنموذج مجدال الدول والمجتمعات.

عن خصوصية منهج هذا البحث في المقارنة

فسيتناول هذا البحث الشرعة العلمانية والدولة القومية النى انبنت على مبادئها وكذلك الشريعة الإسلامية والدولة التي قد تتبني عليها مستقبلا و كانت قائمة في صدر الإسلام بالمقارنة في مواضع محددة وهي تلك المواضع التي تم توجيه النقد للعلمانية ودولتها من خلالها، وليس ذلك انتقاًء تحيزيا للنقاط موضع المقارنة فهي نقاط تنتمي أصلا للأدبيات التي أنتجها الخطاب العلمي الغربي الناقد للذات حسب حلاق بالإضافة لأدبيات عربية مشابهة هذا من ناحية، أما من أخرى فكما تمت الإشارة في المقدمة هي محاولة من قبل البحث لإسقاط ذلك النقد الحديث لاحقاعلى الساحة العربية الحالية كمصر وتونس على سبيل المثال والتي يتجاذبها الطرفان السياسيان الممثلان لذات طرفي البحث من باب البدء من حيث انتهت تلك المجهودات العلمية الناقدة .

ولما كان استخدام منهج المقارنة السياسية لا يستوي دون الإحتكام إلى السمات الأساس التي توفر له أدنى الملامح العامة لينطلق منها إلى البحث عن وجوه الإختلاف أو التشابه بين أطراف المقارنة (بدوي٢٠١٠، ٣٠٤) فسيعتبر هذا البحث أن المواضع التي اُنتقد بها مسلك العلمانية من قبل الأدبيات التي سيتم تناولها في الفصل الثاني هي السمات الأساس التي

سترتكز عليها المقارنة، وسيبدأ بما نوه له البشري في شرحه لأصول منهجه في المقارنة التي يحب أن تقوم بين أمور تقف على مستوى واحد في تسلسل الأصول والفروع، أو في تتابع العموم والخصوص، أي على مستوى واحد من التجريد والتفصيل حتى تنتج أثرا في مقارنتها:

"إن حرصي في هذا البيان حرص منهجي أساسه أنه عند عقد المقارنات يتعين البدء بتحرير المسألة وبيان حقيقة وضعها."
(البشري ١٩٩٦، ٣١)

فتحرير المسائل بدايةً سيتم اعتبار العلمانية وبناءً على تعريفاتها اللاحقة شرعة مرجعيتها كامنة في الإنسان أو الطبيعة أو ما هو متبدي وجلي بالنسبة لها، لا فيما هو غيبي غير قابل للقياس العلمي، وغايتها تحقيق منفعة الإنسان والمجتمع الدنيوية وبالوسائل العلمية المادية الملموسة، وتلك عقدة البدء التي ترسم لها موقفها من مختلف مناحي الحياة اقتصادية كانت أو سياسية أو اجتماعية أو غيرها سواءً استخدمت الاشتراكية أو الليبرالية أو خلافهما كبعض النظم العربية الاستبدادية كأسلوب لتنظيم تلك المناحي، وهي الشرعة الحاكمة التي سيرت عمليات الحداثة الغربية وانبثق عنها الدولة القومية الحديثة بإداراتها وسلطاتها وأدواتها. كما سيوضح أن الشريعة الإسلامية هي ذاتها الدين الاسلامي في معناه المتعلق بالجانب التشريعي العملي في الدين كما سيرد والذي مرجعيته الحاكمة له هي الذات الإلهية الغيبية العليا عبر أوامرها ونواهيها الواردة في نصوص كتابها القرآن الكريم والسنة النبوية وعبر الأحكام الجزئية الفقهية المتعلقة بحياة المسلمين العملية اليومية والتي تحقق مقاصدها أي غاياتها، وتلك عقدة البدء عندها والتي يتم

ارتكازا عليها إدارة شؤون المسلم وشؤون الأسرة وشؤون المجتمع وشؤون الدولة والحكم، وأحوال الأمة الكبرى، وذلك أيضا حسب تعريفاتها.

على هذا الأساس ستبني الدراسة مقارنتها أي على أساس أن الشريعة الإسلامية والشرعة العلمانية تقفان على نفس المستوى من تسلسل الأصول والفروع. إذ تحكم كل منهما عقدة بدء هي الرؤية العامة العليا التي تحكم دولته ومجتمعه وترتب الفروق بينهما. (البشري ١٩٩٦، ٣٤) والكشف عن هذا الخلاف في كيفية ترتيب المفردات والعلاقات لكلا النظامين هو الذي سيفضي بالنهاية إلى الكشف عن طبيعة (الدولة –المجتمع) وبالتالي النموذج الذي يمثله كل منهما وفقا لنماذج مجدال الاربع .

ولا بد هنامن التنويه لبعض النقاط الهامة بالنسبة لهذا لبحث حول المنهجية:

- تعلق الدراسة بالعلمانية بوصفها شرعة مهتمة بمصالح الإنسان الدنيوية الأرضية مقابل الشريعة الإسلامية بوصفها شرعة مهتمة بمصالح الإنسان الأخروية والدنيوية على سواء لن يتم في سياق الصراع الفكري العلماني الإسلامي الذي استفاض طارق البشري في وصفه واستعراض الأساليب المتبعة فيه، ففي فصل الحروب الفكرية من كتاب الحوار الإسلامي العلماني يتحدث عما عرف بالصراع الفكري بين العلمانية والإسلام إذ يصف المنحى الذي اتخذه ذلك الحوار حتى وصل إلى ما يمكن تسميته بالحرب الفكرية، وعديد الأساليب التي جرى عليها ذلك القتال الفكري، ومنها تحويل الفكرة المجّردة إلى فكرة

مشخصنة، أي ربط الفكرة بمؤسسة، أو أفراد، أو حادث، ثّم تضرب الفكرة نفسها في مقاتل ما شخصنت به. من هنا يصير هناك قولبة للفكرة في كائن ملموس، يتم الكشف عما فيه من عثرات وسلبيات وفشل. فالفكرة المشخصنة أسهل للطعن فيها ويتحقق بذلك تجريدها من مثاليتها وإفساد عوامل جذبها. وعنه يقول :

أحيانا نضبط كاتبا وهو يفعل هذه الفعلة بطريق المخالسة، فيتكلم مثلا عن الشريعة الإسلامية، ثم ينتقل في الجملة الثانية لقوانين جعفر النميري في السودان، ثم ينصرف بجهده كله للحديث عن نميري وسنوات حكمه الاخيرة وينشئ قناة صناعية يتدفق منها السخط عن نميري إلى الشريعة الإسلامية (البشري١٩٩٦، ٤٨).

وأما الرابط بين الاقتباس الذي سبق ومنهجية البحث هنا فكون النصوص المختارة من قبله سواء من الفكر الغربي، أو من الفكرِ العربي الإسلامي، ما تعلق منها بالعلمانية، أو بالشريعة الاسلامية، هي من الأدبيات التي قامت بتحليل المنظومة نفسها، مبادئها، أحكامها، أدواتها، طرائقها، وقابليتها للتحول إلى واقع يخدم المؤمنين بها. دون شخصنتها بأحد أفرادها أو دولها، بمعنى أنه قد يدور التحليل حول الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كأحد آلياتِ الشرعة العلمانية لتحقيق العدالة الدولية، والتي انعكست على دساتير الدول الموقعة عليها في كافة أنحاء العالم. لكنها لن تتحول عندها لتحليل أداء أمريكا كأهم الدول الراعية لتِلكَ الحقوق في جوانتانامو، على سبيل المثال، وكذلك الحال بالنسبة للشريعة الإسلامية التي لن يتم تحليل أدائها عبر تطبيق آل سعود او

غيرهم لأحكام الحدود في المملكة العربية السعودية مثلا. وربما جاز هنا الاستشهاد بمنهج علماء المسلمين كواضعي منهج علم الأديان والملل والنحل كابن حزم والمسعودي وغيرهم والذين حين درسوا الاديان قاموا باستقاء المعلومات عنها من مصادرها الموثوق بها ومنابعها الأصلية وتجنبوا الإعتماد على أي من المعلومات المبنية على الظنون أو الأخيلة أو الأخبار غير المؤكدة أو التفسيرات والتطبيقات المنحرفة له من قبل الطبقات الجاهلة المؤمنة به (دراز ٢٠٠٨، ٢١-٢٢). ورغم ما سيأتي من عدم إطلاق مسمى الدين على العلمانية بل مسمى الشرعة إلا أن هذا المنهج في تقصي حقيقة الأديان من مصادرها قابل بل هو اكثر قابلية للتطبيق على الشرائع اذ تمثل الجزء المنوط به إدارة شؤون المجتمعات والافراد من الأديان أو المذاهب.

- رغم اختلاف أزمنة التنظيرات المتعلقة بالعلمانية، واختلاف المنطلقات الفكرية والنظرية لها إلا أنها بالنسبة لهذا البحث يربطها خيط ناظم واحد يتمثل بتلمسها لمواضع الخلل الذي قامت على رصده في مسلك الدولة العلمانية مع أفرادها ومجتمعها، ولذلك سيعتني عند استعراضه لتلك الأدبيات بجوهر النقد الذي احتوته بغض النظر عن الأطر الفكرية التي انبثقت عنها، من ناحية أولى لكون ذلك قد يتسبب في توسيع البحث توسعة لا تحدث تغييرا جوهريا على مضمونه، أما من ناحية ثانية فحين يكون النقد الما بعد حداثي على سبيل المثال في أغلبه جزء من الخطاب الحداثي فقد لا يحدث الإطار النظري المتجدد باستمرار والذى انضوى تحته النقد فرقا حقيقيا "ونقد الحداثة جزء من

الحداثة رغم الإيحاء أنه ما بعد حداثي" (حلاق ٢٠١٢). فالأهم هو مادة ذلك النقد العلمية والتي يمكن أن يفيد منها هذا البحث لاستخلاص نتائجه. ناهيك عن كون العديد من الدراسات قد استخدمها البحث لهدف الحصول على معلومات تاريخية محددة تحظى بالإجماع عليها بغض النظر عن التنظير الايديولوجي لصاحبها كتلك الخاصة بنشأة العلمانية ونشأة الدين الاسلامي.

- ستشكل الفتاوى الفقهية المبنية على نصوص من الشريعة الإسلامية التي سترد ومن أي فترة زمنية كانت أمثلة علي تعامل الشريعة مع أتباعها أما ما سيرتكز منها على فهم الباحثة للنصوص فمبني على جواز ذلك بل وجوبه بحقها، وهو ما قال به الشاطبي في أول مسائله حول القرآن الكريم وتحت عنوان سهولة فهم القرآن، والذي أوضح فيه أن الصفة التي جاء بها القرآن على أنه ينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، ولاتمسّك بشيء يخالفه، تستدعي أن يكون سهل الفهم لقارئه شريطة أن يكون على دربة باللغة العربية التي نزل بها وذلك تحقيقا لقوله تعالى " **كِتابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مبارك لِيَدَّبَّرُوا آياته وليتذكرَ أولو الألباب**" (الشاطبي٢٠١٠، ٣١٠) فإذا كان التدبر بمعنى القراءة المتمعنة للنص هو المبرر لإنزاله حسب الآية الكريمة ويؤكد ذلك العلماء كما ورد عن الشاطبي فقد جاز تدبر الباحثة لمعاني النصوص اللازم إيرادها في البحث مادام ذلك يجري في سياق التفسيرات التي أوردها العلماء لتلك النصوص .

- وأما ما يُسمى بموضوعية العلم والتي تنشأ اشكاليتها من ثنائية الحقيقة والقيمة (عارف ٢٠٠٢ ، ٥٢) فإن هذا البحث يتبني الرأي القائل بعدم انفصالهما لأسباب عديدة أوردها عارف عن أصحاب هذا الإتجاه أولها أن في فصلهما نوع من التضليل ، ذلك أن أكثر المفاهيم في العلوم الاجتماعية و تحديدا السياسية منها لا يصح انفصال الحقيقة فيها عن القيمة إذ تنطوي على كليهما كوجهي العملة كمثل المساواة والعدالة والمشاركة...وغيرها ، ومن ناحية أخرى لما يحمله ذلك الفصل من تحديد مسبق لما هي الحقيقة وما هي القيمة وبالتالي فهو يصدر أحكاما متحيزة يمتلك ناصيتها بطبيعة الحال الطرف الأقوى الذي يفرض فهمه للواقع وتعريفه للمفاهيم واختياره لموضوعات الدراسة، ومن ثالثة أن رؤيتنا للعالم إنما هي نتاج تفاعلنا معه.

وخلاصة القول ما انتهى اليه كونجهام أنه يمكن الوصول إلى نتائج وخلاصات صحيحة بوسائل غير موضوعية ويمكن الوصول إلى نتائج وخلاصات خاطئة بوسائل موضوعية ومن ثم لا علاقة بين نتائج البحث وخطواته الموضوعية .(عارف ٢٠٠٢ ، ٥٦)

وعليه سأستعير هنا بعض مما كتبَ المُنصف المرزوقي حول منهجيته التي قرأ بها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كأحد النصوص الكونية "المقدسة" كما يصفه :

لا يدخل المتدين أو الملتزم سياسياً إلى النص فارغاً من كل حكم مسبق، بل العكس هو يدخله للتأكد من أولوية دينه على ما يخالفه من الأديان. .. وعلى فرض أننا صدقنا الخرافة الجميلة عن فكر مستقل بل ومحايد في الصراعات التي تعصف بالنصوص المؤسسة، فإننا ندرك بسهولة أن مثل هذه

المعالجة الباردة تلغي أهم ما في النص، أي قوة الإيمان بقضية ما. ثم ما معنى الحياد في القضايا الكبرى التي تعالجها النصوص والحال أن كل موقف منها ولو كان الحياد منحازاً... (المرزوقي ٢٠٠٦)

والحل عنده كما عند هذا البحث هو النزاهة، وليست تلك النزاهة إلا تجنب أساليب الحوار أو الصراع الفكري الملتوية التي وردت، وسأقتبس هنا وفي نفس السياق وصف المسيري لسيرة رحلته الفكرية "غير ذاتية غير موضوعية" وأما الغير ذاتية لدى الباحثة فبالتزام النزاهة في قراءة النصوص، أما الغير موضوعية فبرفض قراءة النصوص الإسلامية دون ترتيل المؤمن، إذ لن ألتزم في هذا البحث ما يقتضيه البحث العلمي من حياد لغوي مع النصوص الدينية وسألتزم التأدب المطلوب من المسلمين عند تناول نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

المفاهيم والمصطلحات

لا بد بداية لهذا البحث أن يعتني بتفحص العديد من المصطلحات والمفاهيم السائدة المتعلقة به، لما لذلك من أثر في إزالة الغموض، وكشف الملتبس، وإيضاح الطريق البحثي التحليلي، للوصول إلى نتائج صادقة شفافة إذ دون الاطلاع على معانيها ومواضع استخداماتها وتاريخ نشأتها فلن يكون هناك طريقا واضحا إلى تقفي آثارها على الإنسان، وتلمس نتائج تداولها على

المجتمعات. وهو أمر ربما حفتّه الكثير من المصاعب، ذلك أنّ بعض هذه المصطلحات يحيطه اللبس والغموض وبعضها الآخر يتشابك حتى يصعب الفكاك بينها لتفحصها والقبض على موطن الخلل أو التميز فيها، ويكفي أن يستمع أحدنا الى أحد البرامج السياسية التحليلية حتى يجد الخلط حتى من قبل بعض المتخصصين بين العلمانية والليبرالية واليسارية ..... على سبيل المثال. كلها توضع في سلة واحدة حتى لا نكاد نميز هل هي مترادفات أم متراتبات، أم أن بعضها أدوات للأخرى. أيها المبدأ، وأيها الأداة، وأيها الغاية، وأيها الوسيلة، أيها الأصول، وأيها الفروع ... وعلى سبيل المثال "أصبحت كلمة علمانية متعددة الاستخدامات فنقول علماني بدل يساري وعلماني بدل ديمقراطي وعلماني بدل تقدمي .." (بشارة ٢٠١٢)

ورغم ما تؤديه كثرة المصطلحات واشتباكها من دور تصعيدي على مستوى الحياة اليومية للأفراد، قد يعرقل انسجامهم وربما أوصلهم لحالة من التناحر الفكري، كذلك القائم بين الإسلام والعلمانية والذي قال فيه البشري:

وبلغ من حدة هذه المعركة أن صارت هي المعركة الحاكمة لغيرها ... تُرهن لها كل الموارد وتُحشد لها الطاقات... وصار تصنيف القوة السياسية لا يجري عل أساس الموقف السياسي والاجتماعي من القضايا الوطنية الشعبية ذات الالحاح، ولكن يجري على أساس الموقف الفكري المجّرد من قضية الإسلام والعلمانية (**البشري** ١٩٩٦، ٤٦).

وهل الموقف الفكري المجرد الذي تحشد الطاقات دفاعا عنه حتى لتغفل عن التحري العميق حول موقفه تجاه القضايا الملحة شعبياً ووطنياً إلا أحد نتائج فعل المصطلحات على وعي وإدراك الإنسان، والمنعكس على أدائهم ومن ثم الموصل لحال التناحر حول القضابا الملحة عوضا عن التحري العميق والبحث عن الحلول؟ وعلى الرغم ممّا سبق فإنّ الإشكال المتعلق بالمصطلحات لا يتوقف عند هذا الحد، إذ أن تضارب استخدامها أو تعدده قد يستخدم كما يرى بشارة لطمس الفوارق في المواقف إذ يرى أن مصطلح العلمانية حين يطلق على الإنسان نفسه لا الدولة فقد يتضمن تغطية على مواقف فاشلة أو متعاطية مع الاستعمار، مما يؤدي لشرعنة هذه المواقف، والتي لو وصفت بدقة دون تدخل المصطلح لصار هناك موقف سلبي منها ولوضعت في سياقها. (بشارة ٢٠١٢) [٣]

وعن العلمانية، فهي كما سبق من أكثر المصطلحات التي لفها اللبس، يورد المعجم الوسيط حول معنى كلمة العلماني في اللغة العربية: علماني نسبة إلى العَلم بفتح العين أي العالم وهو خلاف الديني أو الكهنوتي (المعجم الوسيط ٢٠٠٤، ٦٢٤)، ومن هنا وحول المعنى المترجم

[٣] ربما جاز للدراسة هنا الإستشهاد بالنقاش الذي دار في حلقة البحث المنعقدة في معهد دراسات المرأة حول ما كتبته المفكرة جوديث بتلر في "حيوات لا يؤسي لها"، والذي تحدثت في بعضه عن العنف واللاعنف والمنطقة الرمادية بينهما وعند سؤالها عن تعريف العنف واللاعنف، أجابت بأن الورقة موضع البحث لم تصل بعد لتحديد معنى الكلمة، وأن ذلك ما يجب اكتشافه. والسؤال هنا، من الذي حول العنف واللاعنف الى مصطلحين، ومن ثم ليصعب تحديد معنييهما، والوقوف على ماهيتيهما، والمؤدي قطعا لصعوبة تحديد الموقف السلبي او الإيجابي نحو أي منهما؟ من الذي خلق المنطقة الرمادية بينهما؟ فبالمصطلحات المبهمة فقط يتحول الإعتداء على الضحية الى عمل بحاجة الى تمحيص وتفحص لماهيته، لتختلط أوراق قضيته بأوراق قضية الضحية التي دافعت عن نفسها، والتي صار دفاعها أيضا بحاجة للفحص. ويبدو أن الضحية كان يجب أن تموت بصمت حتى لا يختلط الأمر علينا إن كان رد فعلهاعنفاً أم لا عنف أم يقع في المنطقة الرمادية

تّولد جزء من اللبس. وقد تّولد عن الخطأ الشائع في اعتبارها مشتقة من جذر الكلمة عِلم، وربطها بعصر الثورة العلمية، فالعلمانية عند بشارة ليست كذلك لا فكريا، ولا استخداما، ولا حتى بتاريخ استخدام اللفظ كما أن الكلمة Secularismتعود على كلمة عالَم بمعنى الدنيا أو الدنيوي وأفضل من ترجمها كان الأفغاني إذ ترجمها على أنها الدهرية (بشارة ٢٠١٢).

وهو ماسبق وقال به زكريا كترجمة للكلمة، وإن رأى الضجة حول الترجمة الصحيحة مجرد ضجة مفتعلة فالربط الأصح هو بربطها بالعالم، إذ هي ترتبط بالشؤون الزمانية للعالم بدلا من الشؤون الروحانية الأخروية ، ولكنه يقول بوجود الصلة الوثيقة بين العلمانية والعلم سواء في استخدام اللفظ أو في تاريخ الإستخدام، إذ هي برأيه مرتبطة بالعلم لأنها حين حولت العالم من انتزاع أمور الحياة من السلطة الروحية إلى السلطة الزمانية أفضت إلى ظهور العلم بمعناه الحديث:

فالعلم بطبيعته زماني لا يزعم الخلود، بل إنّ الحقيقة الكبرى فيه هي قابليته للتصحيح ولتجاوز ذاته على الدوام، وهو أيضا مرتبط بهذا العالم إذ يفترض أنّ معرفتنا الدقيقة لا تنصب إلّا على العالم الذي نعيش فيه، ويترك ما وراء هذا العالم لأنواع أخرى من المعرفة، كالدينية والصوفية. (زكريا ١٩٨٩)

وفي تعليق المسيري حول الترجمة التي أوردتها المعاجم العربية يرى أن اشكاليات تعريف العلمانية في معظمها أُختزلت في طريقة الترجمة، ولم تعتن بوصف الظاهرة وتحليلها فتعلق الخلاف حول إن كانت عِلمانية بكسر العين أي من جذر الكلمة عِلم أم أنها بفتح العين أي من

جذر الكلمة عَلم بمعنى عالم، أم أن الأصح أنها الدنيوية أو الزمنية. (المسيري ٢٠٠٢، ٦٠)، وكلها معان مفادها أن المصطلح يعكس فكراً ينأى بنفسه عن الاهتمام بالأمور الكهنوتية أو بالشؤون الدينية المتعلقة بالحياة الأخرى بعد الموت، وينسب نفسه إلي العالم القائم أو الزمان الحاضر أو الحياة التي يعيشها الإنسان في حينها. وفي معرض بحثه حول تعريفها في المعاجم والدراسات الغربية وجدها على الأغلب تركز على ظاهر المعنى دون الوصول لمعنى المفهوم الكامل وأبعاده، فمعجم علم الاجتماع المعاصر يورد ثلاث مواد لها صلة بالمصطلح وهي، علماني، علمنة، وعلمانية، أما علماني فهو الدنيوي، غير الروحي، غير الديني، وكذلك يعرفه بالعقلاني أو النفعي بشكل خالص، ويعرف العلمانية على أنها تراجع وانحسار الإيمان بالعقائد الدينية التقليدية، إلا أّنه في مادة العلمنة يعود ويشير إلى أّنها منظومة متكاملة ورؤية شاملة للكون، إذ يعّرف العلمانية بناءً على مفهومها عند لاري شاينر بأّنها فصل الدين عن المجتمع وتراجعه، والتركيز على الحياة الدينية بدلا من التطلع إلى مستقبل روحي، وإعادة النظر في الوظائف الدينية لتصبح ظواهر من إبداع الإنسان وحسب، وإحلال المجتمع العلماني محل المجتمع المقدس وذلك عبر عمليات يتحول فيها المجتمع من النظر إلى بعض الظواهر على أنها ذات معنى مقدس إلى النظر إلى جميع الظواهر من منظور نفعي مادي. (المسيري ٢٠٠٢، ٦٥)

ويحاول المسيري أن يقوم بتعريفها بشكل أكثر عمقا من مجرد الترجمة الدقيقة في كتابه (العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة). وكما يتضح من العنوان يصنفها المسيري الى جزئية

وشاملة ، وأما الجزئية فهي فصل الدين عن الدولة في مراحلها الأولى، وأما الشاملة فتتم بفصل كافة القيم الأخلاقية والدينية والإنسانية لا عن الدولة فحسب بل عن مناحي الحياة كافة (المسيري ٢٠٠٢، ١٦) ، ولاحقا يستفيض في معنى المفهوم عنده إذ يجد العلمانية الشاملة تبلورت عبر الكثير من العمليات المتداخلة الظاهرة والكامنة والشاملة لكافة نواحي الحياة والمنوط تحقيقها بالمؤسسات الحكومية والإعلامية وحتى الدينية وتتمثّل ذلك بكافة منتجاتها الحضارية عظيمها وتافهها. (المسيري ٢٠٠٢، ٢٣)

ورغم أنّ عزيز العظمة في الكتاب الحواري الذي جمعه مع المسيري تحت عنوان (العلمانية تحت المجهر) يأخذمن العلمانية موقفاً متبنياً ومبايناً لموقف المسيري المحذر من مغبات تبّنيها، إلا أّنه في محاولته تعريف العلمانية والتي ينفي فيها إمكانية الإحاطة بها في عبارة واحدة لا يبتعد كثيرا عن فحوى تعريفات المسيريالسابقة سواءً ما كان منها حول أصل الكلمة اللغوي أو حول منهجها في اعتمادها الدنيوي العلمي بدلا من الديني الذي يمثل الخرافي بالنسبة له. فهي عملية تاريخية طويلة ومعقدة اكتنفت جوانب الحياة لذلك لا يمكنه الاحاطة بها بتعريف محدد، (العظمة ٢٠٠٠، ١٥٧)، وهي خطاب شمولي يستخدم مقولات حديثة كالمجتمع والدولة والتحول والتي تم من خلالها فحص علاقة الدين وأفكاره وتصوراته ومؤسساته وقيمه بالدنيا وعبر مسارات التاريخ. وعليه لا يجب الإحاطة والشمول بتعريفها بل الوصف التاريخي المشتمل لوقائعها التي لا يمكن جمعها وترتيبها في عبارة. (العظمة ٢٠٠٠، ١٥٨) ويجنح العظمة في مواضعه المتعددة لتعريف العلمانية إلى الذكر المتكرر للتحولات والعمليات التي تمثلها العلمانية

كتحرير المجتمع من الجماعات الأهلية المغلقة وتحويله إلى مجتمع منفتح يتساوى مواطنيه أمام القانون دون تمييز، والمرتبطة عنده بدحض الأعمال الدينية الخرافية، كأنما أكد صحة تنظير أسد حول كونها تشكل الدين الآخر بالنسبة لغيرها (أسد ٢٠٠٣). وما أوردته هيرد بأن العلمانية تعّرف نفسها باختلافها عن الآخر الديني (هيرد ٢٠٠٣) .

أما جورج هوليوك والذي اعتبره العديدون أول من استخدم الكلمة كمصطلح، ففي كتابه مبادئ العلمانية يعرفّها على أّنها:

هي الرأي الذي يعزز رفاهية الإنسان بواسطة الوسائل المادية، والتي يتم قياسها بناء على القاعدة النفعية .....تتعلق العلمانية بحياة الإنسان الحاضرة وقضاياه التي يمكن قياسها بناءً على الخبرة الحياتية، أما أهدافها فهي تنمية قدرات الإنسان البدنية والخلقية والفكرية إلى أعلى مستوى ممكن كمسؤولية دنيوية للمجتمع، مؤكدة على الكفاية العملية للقيم الطبيعية بعيداً عن الإلحاد أو التوحيد أو المسيحية. هذه الأرضية تمثل وحدة مشتركة لكل من يريد تنظيم حياته بواسطة العقل وتعظيم المنفعة. العلمانية سلسلة من المبادئ التي تشكل إرشادا لأولئك الذين يرون اللاهوت غير واضح وغير مؤهل وغير جدير الثقة (هوليوك ١٨٧١، ١٠).

وفي تعريف دائرة المعارف البريطانية لكلمة secularism تذكر:

حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس وتوجيههم من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بهذه الدنيا وحدها، ذلك أنه كان لدى الناس في العصور الوسطى رغبة شديدة في العزوف عن الدنيا، والتأمل في الله واليوم الآخر، وكرد فعل على هذه الرغبة عرّفت العلمانية نفسها من خلال تنمية النزعة الإنسانية، حيث بدأ

الناس في عصر النهضة يظهرون تعلقهم الشديد بالإنجازات الثقافية والبشرية، وبإمكانية تحقيق مطامحهم في هذه الدنيا القريبة، وظل الاتجاه إلى العلمانية يتطور باستمرار خلال التاريخ الحديث كله، باعتبارها حركة مضادة للدين، ومضادة للمسيحية.[٤]

وأما حول مراحل تطور مفهوم العلمانية فإن اليزابيث شاكمن هيرد قسمتها إلى ثلاث تبدأ منذ القرن الثالث عشر حيث حمل المفهوم معنًىسلبياً إذ أُطلق على رجال الدين الذين يتفاعلون مع مناحي الحياة الدنيا، مقابل الكهنة الزهاد المتفرغين للعبادة والإهتمام بالحياة الآخرة والذين تنطوي تسميتهم على معاني ايجابية، وفيما يلي ذلك وفي القرن السادس عشر وبحسب ما تنقل هيرد عن جون كين فإن المفهوم تمتع بالحيوية والتطبيقية إذ صار يعبر عن التحول العملي من الكنسي إلى الدنيوي ، ففى معاهدة وستفاليا ١٦٤٨[٥] أشارت العلمنة إلى تحويل ملكية أراضي الكنيسة إلى الاستخدام المدني. (هيرد ٢٠٠٣) وأما في ثالثها فقد أخذ المفهوم أبعاده الحالية والمعمول به في الدول الديمقراطية الغربية إذ صار يصف: "حركة المقصود بها تقديم نظرية عن الحياة والسلوك دون إشارة إلى غيب أو إلى حياة أخرى." ويرى المنظرون العلمانيون المحدثون أنّ: "الكنيسة والدنيا دخلا

[4] www.britannica.com

[٥] بحسب ما أورده الكيالي في موسوعته السياسية فهي ،" تسوية أوروبية عامة أنهت حرب الثلاثين عاما وقد كانت المفاوضات قد بدأت عام ١٦٤٤ في مؤتمرين عقدا في وقت واحد في مونستر واوزنابروك ، وانتهيتا بإبرام معاهدتين كونتا تسوية الصلح وكانت أهم الدول المشتركة في المفاوضات الحليفتين فرنسا والسويد ، وخصومهما ، أسبانيا والإمبراطورية الرومانية المقدسة والدويلات التابعة للامبراطورية وقد أرضت المعاهدتان اللتان وقعتا عان ١٦٤٨ المطالب الفرنسية والسويدية وأضعفتا سلطة ونفوذ الإمبراطورية وآل هابسبورغ ، وصارت الإمبراطورية مجرد اتحاد تعاهدي يتألف من دول ذات سيادة " (الكيالي ،١٩٨٥، ٢٩٠"

صراعًا تاريخيًا أصبحت الغلبة فيه للدنيوية وبلا رجعة." (هيرد ٢٠٠٣)

وأخيراً وفي محاولة البحث لرصد نقاط الإلتقاء والإفتراق في التعريفات التي وردت نلاحظ أن التعريفات في المعاجم الغربية التقت مع الترجمة العربية للعلمانية على أنها تعني الزمانية أو الدهرية وأنها عند المعظم تمثل نقيض الدينية أو هي اللادينية أو اللاكهنوتية، وأما ما أوغل من التعريفات في عمق المفهوم فسواءً أطلق عليها مسّمى النظرية، أو مسّمى الظاهرة أو العملية التاريخية فقد أجمع على أنها مجموعة من العمليات السياسية والفكرية والاجتماعية المتحولة من الإستناد إلى المرجعية الدينية أو الغيبية في إدارة الحياة الدنيا وتفسير ظواهرها إلى الاستناد في ذلك إلي العلم الذي تفتق عنه العقل البشري، وسواءً تم تصنيف تعريف المفهوم إلي أنواع كالجزئية والشاملة حسب المسيري أم اُعتبرت تلك الأنواع مراحل تطوره كالمراحل التي استعرضتها هيرد، فالعلمانية لم تقف عند مجرد إنهاء سيطرة الكنيسة علي الإنسان ومناحي حياته عبر سحب أملاكها وصلاحياتها وبالتالي نفوذها بل تجاوزت ذلك بوضع أهداف تتعلق بتنميته وتعظيم منفعته، وأعادت تعريف المنفعة على أنها المنفعة أو السعادة في الحياة الدنيا أو الزمن الحاضر والغير ملتفتة إلى السعادة في الحياة الأخرى، كما وحددت وسائلها التي ستحقق أهدافها تلك بالوسائل المادية العلمية والمبنية على العقل فقط مستبعدة النصوص المقدسة الصادرة عن الوحي، لتصبح أخيراً نظرية شاملة للحياة في شقها الدنيوي دون الغيبي الذي تم لها التغلب عليه إلى غير رجعة كما يري منظروها، وبربط ذلك بعلمانيتي المسيري فإن تعريفه

الجزئية يتمثل بمراحلها الأولى التي اقتصرت بدءً على الاهتمام بالدنيوي إلى جانب الكهنوتي، ومن ثم صارت إلي سحب كافة مصادر نفوذ الكهنوتي لصالح الدنيوي. وأما الشاملة منهما فتمثل المرحلة الأخيرة من تطور معنى المفهوم والذي أضحت فيه العلمانية نظرية شاملة لكافة ما يتعلق بالحياة الدنيا والتي يتم من خلالها التغلب على الديني إلى غير رجعة بمعنى انفصال الإنسان عن كافة القيم الدينية حسب المسيري، وأما العلامة الفارقة فيتضمنها تعريف زكريا الذي لم يتم فيه التقليل من شأن الديني جهاراً على أنه الخرافي أو على الأقل الغير علمي وبالتالي وجوب التغلب عليه بغير رجعة بل تم إبعاده إلى ما هو اختصاصه مما جعل المسيري يصنف علمانية زكريا على أنها من نوع الجزئية المكتفية بتطبيق المراحل الأولى من المفهوم (المسيري ٢٠٠٢، ٧١)، ولكنّ قراءة ثانية ستوضح وجود موافقة ضمنية على مرحلته الأخيرة تلك، فحين يفسر علاقة العلمانية بالعلم يتحدث عن تزامن ظهور العلم بمعناه الحديث مع بدأ التحول نحو انتزاع أمور الحياة من المؤسسات التي تمثل السلطة الروحية وتركيزها في يد السلطة الزمنية في حين تترك العلمانية ما وراء هذا العالم لأنواع أخرى من المعرفة ، كالدينية والصوفية، فهل يدل ذلك إلا على إقصاء الدين من الفاعلية في أمور الحياة التي اُنتزعت منه لينزوي كأحد أنواع المعرفة النظرية الضيقة المتعلقة بالما وراء العالم دون أدنى علاقة مع تفاصيل الحياة العملية في العالم القائم ؟

العلمانية كشرعة

فإن كانت الشريعة لغةً هي المذهب والطريقة المستقيمة، والفعل شرع بمعنى نهج وّبين وأوضح المسالك. (زيدان ١٩٨٦، ٤٥)، وفي تعريفات الجرجاني: "في اللغة ، الشرع عبارة عن البيان والإظهار، يقال، شرع الله كذا أي جعله طريقاً ومذهباً وهي الطريق في الدين". (الجرجاني ١٩٨٥، ٦٨-٦٩)

وعلى الطرف الآخر إن كانت العلمانية تخط طريقا للإنسان كما تبُين تعريفاتها ومن ثم تُحدد له هدفه في هذا الطريق والمتمثل بتعظيم منفعته الدنيوية، كما وتحدد له الوسائل المحققة لتلك الأهداف، وهي المادية المبنية على العقل، فإنها بذلك تقدم نفسها على أنها نوع من الشريعة التي عملت على ترسيم طريق واضحة الأهداف بائنة الوسائل للإنسان.

وقد كان بشارة في سياق حديثه حول نشأة العلمانية والتي ستستفيض الدراسة بتناولها في الفصل الثاني أوضح كيف حولت العلمانية الهالة والقداسة من الكنيسة إلى الدولة القومية ، وكيف مارس ما أسماه بالدين الوطني العلماني عملية غير حيادية بين الطوائف الأوروبية المتصارعة "والعلمانية دائما تدعي الموقف من الدين لكنها تقدس قيم دنيوية تتحول إلى دين" (بشارة ٢٠١٢) ، كما سبق وأسماها حلاق "دين العلمانية ." (حلاق ٢٠١٢) .

أما هذا البحث فسيتحفظ على وصف العلمانية بالدين لا لاعتراضه على أنها سلكت مسلك الدين بل إنه يبنى مقارنتها مع الشريعة الإسلامية على اعتبار ما سبق وما قاله فيها اسد

"العلمانية كعقيدة سياسية قريبة جدا من تشكل الدين نفسه، وهي تشكل الدين الآخر بالنسبة لغيرها." (اسد ٢٠٠٣)، لكن تحفظ البحث سيتعلق بإطلاق مصطلح الدين عليها آخذا بتوصيف دراز للدين والمتناغم مع ما سيأتي من تعريف القرضاوي للشريعة والذي يفرِق فيه بين الشريعة بمعناها الواسع كدين شامل للعقائد والشعائر والذي قد لاينطبق على العلمانية، وبين الشريعة بمعناها الضيق والمشتملة على جانب التشريعات العملية الشاملة لكافة شؤون الحياة والذي يقترب من التعريفات السالفة الذكر للعلمانية، يتحدث دراز عن عدة عناصر لابد لها أن تجتمع لأي مذهب حتى يسمى دينا

الاعتقاد بوجود ذات أو ذوات غيبية علوية لها شعور واختيار ولها تصرف وتدبير للشؤون التي تعني الإنسان اعتقاداً من شأنه أن يبعث على مناجاة تلك الذات السامية في رغبة ورهبة وفي خضوع وتمجيد. (دراز ٢٠٠٨ ، ٥٢)

فإن صلح للإسلام وغيره من الأديان حسب دراز أن يتطابق فيها الدين مع شريعتها لاحتوائها العناصر التي يشكلها تعريفه وهي: ذات غيبية، علوية، روحية، متصلة معنويا بعابديها، مدبرة لشؤونهم، يخضعون لها رغبة ورهبة. فإن ذلك لن يصلح بحال بالنسبة للعلمانية، من ناحية لأن معظم ما سبق من تعريفاتها ما تعلق منها بظاهر المصطلح أو ما حاول منها الوصول لجوهره قد أجمعت على عدم الارتكاز على ما هو غيبي وروحي سواء في الغايات أو الوسائل فغايتها تعظيم منفعة الانسان الدنيوية، ولا تعتمد إلا الوسائل المادية المبنية على عقله وصولاً لأهدافها، وبالتالي فهي وإن اشتملت نظرية لها مبادئها التي تدير بها شؤون تابعيها فإنها تفتقر العنصر

الغيبي الروحي العلوي الذي يقف وراء النظرية أو المبادئ أو التشريع، وإن قدست الإنسان أو الطبيعة أو ما يقف وراء النظرية فحل محل الإله فيها فهو ليس قوة غيبية على كل الأحوال. ومن ناحية ثانية فلأنها بالأساس وضعت نفسها موضع الند بالنسبة للدين، فقد تسلك مسالكه في خضم صراعها معه وقد تتزّيى بزيه أحيانا، لكنها لاتتسّمى باسمه. فالعلمنة لابد أن تنفى ارتباطها مع آخر دينى لكي تؤكد هويتها اللادينية والنسق العلماني يعيد دائما التأكيد على الاختلاف بين الذات العلمانية والآخر الديني والتشديد على كون الديني مصدر خطر (هيرد ٢٠٠٣)، وأما من ناحية ثالثة فلأن الملتزمين بأديانهم قد لا يجيزون لأنفسهم وربما لغيرهم تسميتها بالدين، ولذلك ينكر دراز على من مفكري الغرب تفريغ تعريفاتهم للدين من فكرتي الروحي والإلهي إذ هما أخص خصائص الدين، الأمر الذي قد يؤدي بكل مظهر اجتماعي له سمة السّنة الاجتماعية الموروثة أو المتواترة والتي يلتزمها الناس في حياتهم أن يصبح دينا، وقد يتحول كل مذهب سياسي يتبعه الناس وينصاعون لتعليماته دين كذلك ، وهو أمر رغم جواز حدوثه لكنه مجافي لذوق اللغات وخارج عن المعهود لدى الناس فالدين ما ارتبط عندهم بخضوع ممزوج بالرغبة والرهبة (دراز ٢٠٠٨، ٥٣).

وإذن فالعلمانية بالنسبة لهذا البحث هي الشريعة بمعناها المساوي لنظام حياة ملزم لاتباعه محدد لأهداف إنسانه راسم لسلوكه، لا بمعناها المساوي للدين المتضمن للاعتقاد بماهو غيبي كعنصر رئيس وإن قدست قيمها الدنيوية حتى حولتها دينا كما ذكر بشارة ، أو نبتت من تربة دينية مسيحية كما ينقل أسد عن مارشل غوشيه "المسيحية هي البذور التي ازهرت

منها الإنسانية العلمانية". (اسد ٢٠٠٩، ٢٣)، أو كما قال واصفاً العلمانية الأمريكية "لم تنشأ فحسب من المسيحية بل هي عهد بالوجود المتجدد للمسيحية في وضعها الحديث." (أسد ٢٠٠٩، ٢٤) فإن أقصت العلمانية المسيحية المتجددة العنصر الغيبي بعيدا ، فإنها تبقى تحمل من صفة الدين مسلكه كشريعة ملزمة لأتباعها ترسم لهم حدود سلوكاتهم المنسجمة مع أهدافها ومنهجها في إدارة شؤونهم والمترتب عليها العقاب والثواب الدنيويين من خلال قوانينها الوضعية.

وتفريقا بينها وبين الشريعة الإسلامية التي اصُطلح على تداول اسمها على أنها (الشريعة) فحسب فسيصفها البحث بالشرعة والتي ترادف الشريعة في اللغة العربية منعاً لأي لبس.

العلمانية والحداثة

لإتمام فك الاشتباك بين مصطلحات البحث لابد من التعريج على الحداثة كمصطلح كثيرا ما يتلازم مع العلمانية فحين يروي طلال أسد قصة المسيحية الغربية عند منظريها الغربيين يّوصفها على أنها "تحول الإله الأم إلي ذريتها الإنسانية (الحداثة) وعلى أنها تجسد التعالي في الحياة الدنيوية (العلمانية)". (أسد ٢٠٠٩، ٢٣)، وفي تعريفين شديدي الالتحام كتمثل الإله في الإنسان والذي اتبعه أسد بمصطلح الحداثة بين قوسين، وتجسد التعالي في الحياة الدنيوية والذي يتبعه بالعلمانية بين قوسين أيضا يتضح التحام المصطلحين فيما بينهما بشكل لا فكاك منه ناهيك عن ارتباطهما

الغير منفك أيضا بتربتهما المسيحية المنبتة لهما، وربما هذا ما يسمح بتداول أحدهما بالتناوب مع الآخر أو ملاصقا له في خضم التنظيرات ذات الصلة فأسد يتحدث مثلا عن إعادة النظر في النموذج الغربي الأوحد للحداثة العلمانية كما يسميه (أسد ٢٠٠٩)، وفي شروحات العظمة حول العلمانية والحداثة رأى المجتمع والدولة الحديثة كمقولات في الخطاب العلماني وكلها عنده عمليات تاريخية آيلة عن الحداثة، حدثت داخل تاريخ السياسة والقانون والمعرفة والأدب والفنون وأدت إلى تغييرات عالمية مهمة رغم منشأها الأوروبي (العظمة ٢٠٠٠، ١٥٩).

وعند المسيري الحداثة هي أحد تجليات العلمانية مع غيرها من الظواهر الأخرى كالديمقراطية والفلسفة الغربية الحديثة والتحديث وما بعد الحداثة فهي تجليات لنموذج العلمانية الشاملة (المسيري ٢٠٠٠، ٥١) .

مما سبق يفهم هذا البحث أن الحداثة هي العمليات والتحولات التي أحدثها الغرب والقائمة على الوعي العلماني لأمور الحياة الدنيا غير الملتفت إلى الوعي الديني الغيبي لها، وربما امكن انطباقها على العمليات الظاهرة والكامنة التي تطرق إليها المسيري في تعريف العلمانية الشاملة، أما الظاهرة فكمثل تأسيس الدولة القومية بأدواتها وإداراتها وكمثل التطور التكنولوجي، وأما الكامنة والتي يقع معظمها على عاتق الإعلام فتلك العمليات المتعلقة بإعادة صياغة الإنسان والمجتمع وسيتم التعرض لهما في الفصل الثاني، ويفهم كذلك أن العلمانية هي الشرعة المحركة لتلك العمليات، والشرعة التي يحتكم إليها كل ماانبثق عن تلك العمليات. وهذا ما يفسر نسبة الحداثة إلى العلمانية في قول كمثل "الحداثة العلمانية" والذي يستخدمه أسد فالحداثة عمليات

منتمية إلى ومنبنية على الشرعة العلمانية وما يؤكده أيضا قوله في مطلع مقاله السابق "المقال يبحث في مواضع التجديف كمصطلح ديني في المجتمع الليبرالي العلماني." (اسد ٢٠٠٩) فنسبة الليبرالية الى العلمانية لغويا هي اعتبار الليبرالية أو أية نظم اقتصادية واجتماعية أخرى تنسب إليها إنما انبثقت عن الفكر العلماني وذلك مطابق لرؤية البشري:

وذلك ما نراه بالنسبة للنظم السياسية والاجتماعية الغربية سواء الليبرالية أو الاشتراكية أو غيرها، فهي تصورات مختلفة لنظم اجتماعية يضمها معاً أصل عقدي واحد، وموقف نظري واحد، هو النظر العلماني للحياة، والذي يفصل هذه النظم عن أصل العقيدة الدينية (البشري ١٩٩٦، ٣٣).

هذا بالنسبة للعلمانية والتي سيرتبط بها العديد من المصطلحات والمفاهيم مما سيتم فحصه حين اللجوء اليه.

وعن **الشريعة:** ففيما يختص بمصطلح الشريعة الإسلامية والمصطلحات المتعلقة به، ليس من كثير لبس أو غموض حول تعريفها وإن لم يخل الأمر منه، لكنه متعلق في أغلبه لا بالتعريف ذاته بقدر تعلقه باستخدام المصطلح، والمتسبب في بعضه مرونة يتصف بها الفقه المرتبط ارتباطا عضويا بالشريعة وهو ما يعتبر بالأساس أهم سماتها إذ تحافظ على مرونة في إدارة تفاصيل الحياة اليومية مع ثبات منظومتها الشرعية بالعموم (حلاق ٢٠٠٧، ٨). فالمرونة في الحكم الذي يصدره الفقيه والمتصلة بمكان وزمان بل وحال المسلم المتحري للحكم الشرعي أدت

للتعددية الاجتهادية بتعبير حلاق والتي قد تفضي للبس أحيانا حتى على الاختصاصيين وسيأتي الفصل الثالث على ذكر أمثلتها .

أماالبعض الآخر من الاستخدام الملتبس للمصطلح فيتعلق بالنهج المتبع من قبل العالم المسلم إذ يتباين موقف العلماء من مصطلحات القواعد الفقهية التطبيقية بين التوسع والتشدد، وللتوضيح في هذه النقطة سنأخذ مصطلح (سد الذرائع) كمثال والذي يعرفه القرافي على أنه: "حسم مادة وسائل الفساد منعا لها.."(ابوشقة ١٩٩٩، ١٧٤)

وفي تطبيق المصطلح السابق على الحكم الشرعي المتعلق بالاختلاط بين الرجل والمرأة فإنّ الشارع وازن بين أحد مقاصده وهو تعاون المسلمين والمسلمات في إعمار الأرض ومقصده في تطهير قلوب المؤمنين من الفواحش عبر قاعدتي سد الذرائع والتيسير على المؤمنين. (ابو شقة ١٩٩٩، ١٣٢). وعليه فمن باب التيسير شرع للمرأة أن ترى الرجال ويراها الرجال ولم يحظر ذلك ومن باب سد الذريعة وضع آداب رفيعة تكفل أمن الفتنة مثل عدم إبداء الزينة وغض البصر وحفظ الفرج من قبل النساء، وغض البصر وحفظ الفرج من قبل الرجال، كما وشرع اللقاء بالرجال والاجتماع بهم والكلام معهم، لكّنه وسداً للذريعة وضع له آداباً مثل عدم الخلوة وعدم التبرج وعدم اللين بالقول، كما وشرع السير في الطرقات والذهاب إلى المسجد والعمل ولم يمنع

ذلك سداً للذرائع ولكّنه وضع لها آدابا بارتداء الزي الإسلامي وعدم التبرج.[٦] إلا أنّ العلماء المتأخرين المتشددين لم يلتزموا النهج الصحيح لسد الذريعة:

ومن ينظر في كتب الفقه المتأخرة أو يستعرض تطبيق المسلمين يلحظ بوضوح كم ضلت أفهام وزلت أقدام في تطبيق هذه القاعدة الجليلة حتى أضحت سيفا مسلطا على كثير من الأحكام الشرعية فصبغت حياة المجتمع المسلم بصبغة مخالفة لما كان عليه الأمر على عهد النبي-صلى الله عليه وسلم.

ويورد ابو شقة العديد من الامثلة حول فتاوى شرعية من المتاخرين أُصدرت لمنع خروج المرأة واختلاطها بالرجال درءً للفتنة وبحجة قاعدة سد الذرائع. (ابوشقة ١٩٩٩، ١٨٢) وقد يكون مبعث ذلك التشدد عند بعض الفقهاء العرف الذكوري السائد المعزز لإطلاق هذه الفتاوى ويمكن الاستدلال على ذلك باستخدامهم المتشدد قاعدة سد الذرائع فيما يختص بالأحكام المتعلقة بالمرأة فيما قد ينتهجون التساهل في غيرها من الأحكام . وربما تجدر الإشارة هنا لكون الاستخدام المتشدد لسد الذريعة انتشر في كتب الفقه المتأخرة أي الحديثة نسبيا كما لاحظ أبو شقة والتي هي أكثر انتشارا بين العامة لسهولة لغتها فيما نجد الأحكام الواردة في أدبيات الفقهاء الأوائل والأقرب زمنيا إلى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين أكثر يسرا وأميل إلى الاستخدام الأيسر لسد الذريعة وان كانت اصعب فهما للغتها الجزيلة الصعبة، وقد استخدمت

[٦] في عام٢٠٠٦ قام الشيخ القرضاوي باصدار فتوى للمنشدة الفلسطينية ميس شلش بجواز قيامها بالغناء لصالح خدمة قضية وطنها فلسطين ومفادها "أن صوت المرأة ليس عورة وأن غناءها أمام الجمهور من الرجال والنساء جائز مادامت ملتزمة بعدم إخضاع القول حتى لا يطمع الذي في قلبه مرض وما دام همها قضايا الأمة الإسلامية "

تلك الأدبيات الأولى سد الذرائع ضمن مباحث بيان المباح كما ورد عن الشاطبي، لكن كتب المتأخرين أعملت القاعدة في تلبيس أحكام الشريعة وخلط المباح بالمكروه بالمحرم (أبو شقة ١٩٩٩، ٢٢٢) .

وبالمجمل فإن اللبس يتعلق باستخدامات الفقهاء المنبنية على المصطلحات والتي ستعتني الدراسة في فصلها الثالث بما كان متولدا منه عن فحوى معنى المفهوم في مصادر الشريعة الثابتة من القرآن الكريم والسنة الشريفة لا عن تطبيق عموم المسلمين له، وأما الاختلاف في تعريفات الشريعة فقد كان يسيرا لا يمس جوهرها وربما كان ما سيرد من تعريفات للشريعة كفيلاً بتوضيح ذلك.

فالشريعة يعرفها القرضاوي بأنها: "ما شرعه الله من الأحكام الثابتة بالأدلة من الكتاب والسنة وما تفرع عنها من الإجماع والقياس وأدلة اخرى" (القرضاوي ١٩٩٣، ٢١) ولغةً هي المذهب والطريقة المستقيمة أما في المصطلح الشرعي الإسلامي فهي كل ما شرع الله لعباده من أحكام موجودة في القرآن الكريم أو سنة النبي محمد صلى الله عليه وسلم من قول، أوفعل، أو تقرير. ومن أهم خصائصها أنها من عند الله وأن الجزاء فيها دنيوي، وأخروي، وأنها عامة في المكان، والزمان، وأنها شاملة لجميع شؤون الحياة (زيدان ١٩٨٦، ٤٧) ،وفي تعريف طارق البشري :

الشريعة الإسلامية هي الأحكام المنزلة من الله سبحانه على نبيه محمد بن عبدالله، والتي وردت في القرآن الكريم والسنة الصحيحة، والقرآن هو كلام الله المنزل على نبي الله محمد صلى الله عليه وسلم،

والذي يضمّه المصحف من سورة الفاتحة الى سورة الناس، والذي انتقل الينا بالتواتر جيلاً بعد جيل محفوظاً من أي تغيير أو تعديل مصداق قوله تعالى **"انّا نحن نزّلنا الذكر وانّا له لحافظون."** (البشري ١٩٩٦، ٩٩)

والشريعة الإسلامية عند علي بدوي هي الدين الإسلامي و الحديث عن الدين الاسلامي هو حديث عن الشريعة الإسلامية بطبيعة الحال، وسرعة انتشار الدين الإسلامي والشريعة الإسلامية إنما كانت لأن الدين والقانون في الإسلام من أصل واحد، فنشر الدين يعني نشر الشريعة أي القانون. (البشري ١٩٩٦، ٣٢) وهو ما يؤكده تعريف القرضاوي الذي يفصّل مفهوم الشريعة إلى استخدامين اولهما باعتبارها الدين كله بعقائده وشعائره وآدابه وأخلاقه وتشريعاته ومعاملاته. فهي تشمل الأصول والفروع والعقيدة والعمل والنظر والتطبيق والإيمان و العبادات والمعاملات والسلوكيات، مما جاء به الإسلام المتضمن في القرآن والسنة، والذي فسره علماء العقائد والفقه والسلوك. وأما الاستخدام الثاني فيتعلق بالجانب التشريعي العملي في الدين أي العبادات والمعاملات، ومنه شؤون الصلة بالله تعالى ، و شؤون الأسرة ، وشؤون المجتمع، وشؤون الأمة الكبرى، وشؤون الدولة والحكم، وشؤون العلاقات الدولية (القرضاوي ٢٠٠٦، ١٩).

إذن الشريعة الإسلامية هي الأحكام المنزلة من الله سبحانه وتعالى على نبيه محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم والتي وردت في القرآن والسنة وربما لو سُئل عامة المسلمين عن تعريفها لعرّفوها بالمعظم تعريفاً لا يبتعد عن تعريف علماء الشريعة الأفذاذ، وإن لم يتقنوا تماماً فهم مصطلحاتها واستيعاب مفاهيمها .

وأما الفقه كمصطلح لصيق بالشريعة فهو : "العلم المتعلق باستنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية..فالشريعة هي الغاية والفقه هو الطريق." (القرضاوي ١٩٩٣، ٢٢) ويعرفه زيدان بأنه في اللغة فهم الشيئ مع ادراك غرض المتكلم من كلامه حوله ، وأما كمصطلح شرعي فهو العلم بالأحكام الشرعية والذي يتأتى من القدرة على الاستدلال بأدلتها التفصيلية (زيدان ١٩٨٦، ٦٥-٦٦) أما البشري فيعّرفه على أنه الإجتهاد البشري في استخلاص المعاني المقصودة للنصوص والتفريع على الأصول العامة الواردة بالقرآن والسنة للتوصل لأحكام الشريعة المتصلة بأحوال البشر في كل الازمنة و البيئات على اختلافها بالاضافة لالتزام تطبيق النصوص الثابتة التي لا تتغير في كل زمان ومكان. (البشري ١٩٩٦، ١٠٠) ويعرفه الجرجاني على أنه لغة فهم مقصد المتكلم من كلامه، واصطلاحا، هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية، (الجرجاني ١٩٨٥، ٩٠)

كما ويرتبط بكليهما مصطلح السنة والتي تمثل كل ما تم نقله عن الرسول صلى الله عليه وسلم كبيان لما جاء في الكتاب الكريم وكذلك تتصمن ما تم نقله عن الصحابة في اتباع السنة الثابتة لديهم اواجتهادا منهم اواجماعا من قبلهم (الشاطبي ٢٠١٠، ٣٩٠)

وبتعريف مختصر: "هي كل قول أو فعل أو تقرير ورد عن الرّسول صلى الله عليه و سلم، وكان مقصوداً به التشريع والاقتداء." (البشري ١٩٩٦،

٩٩) وحول ما يتعلق بالشريعة من غير ما سبق من المصطلحات والمفاهيم فسيتم إيضاحه حال اللجوء إليها .

صعوبات لابد من ذكرها

كانت لغة الأدبيات اللازم الاطلاع عليها ودراستها سواءً الإنجليزية أو الفرنسية هي أهم الصعوبات التي واجهت الباحثة وكان اللجوء للدراسات العربية التي قامت بترجمتها أو نظّرت حولها هو الحل، وذلك ما أفقد الباحثة فرصة الاطلاع على العديد من النصوص الهامة من قبيل فلسفة وتنظيرات العديدين ممن اعتبروا من مؤسسي الفكر العلماني، بالإضافة إلى أنه جعل الدراسات المتاحة محدودة العدد ، ولكن اللجوء لدراسات يُعتد بها كموسوعة عبدالرحمن بدوي حول الفلسفة الأوروبية وترجمة طرابيشي لماركوز وكيلة لماركس وغيرها سد الثغرة بعض الشيئ، كما شكل توفيرا في المال والجهد والوقت، وأما العائق الأقل أهمية، فكان لمحتوى تلك الدراسات الفلسفي منه والسياسي والذي لا يتطابق مع خلفية الباحثة في التنمية الاجتماعية والذي أوجب تركيزا أكبر خلال اعداد الدراسة.

الشرعة العلمانية، الدولة والمجتمع والإنسان

مقدمة

إذا كان من الممكن اعتبار الوضوح والتحديد الذي تتسم به الأديان السماوية سواءً في مصادرها أو تاريخ بداياتها أو الاعتراف الإنساني بها كافيا لتسهيل تناولها بالدراسة رغم كونها دراسة شائكة على صعيد اعتبار الدين من المحرمات التي يُتوخى الحذر حين التعرض لنصوصه، فإن دراسة العلمانية تفتقد هذا الوضوح والتحديد مما يجعلها أكثر وعورة للدراسة وإن لم تُحذَر لعدم امتلاك نصوصها حرمة النص الديني، وذلك لصعوبة التقبض على ما يمكن اعتباره نصوصا مؤسسة لها، إذ هي من حصيلة الجهد البشري المتراكم الغير متفَق على بداية محددة له، وإن اتُفق فإن ذلك لا يعني بالضرورة الوصول إلى الحقيقة، فربّ فكرة لم توثّق وانتقلت بل وانطبقت واقعا قبل أن يُقدِم أحد المفكرين أو الفلاسفة على التنظير حولها لتؤرخ وتوثق بجهده اللاحق. ناهيك عن عديد المنظرين الذين يمكن اعتماد تنظيراتهم على اختلاف أزمنتهم وأمكنتهم، والمنعكس بالضرورة على أعمالهم، من هذا المنطلق يتم انتقاد التعامل مع القرون الوسطي وكأنها منفصلة عن عصر النهضة من قبل المؤرخين ما يعني الإنفصال الفكري بين العصرين ووجود هوة بينهما فلا يكون لتلك العصور المتهمة بالظلمة حظا في إنجازات ما يليها من نهضة واستنارة، فالتنظير لحرية العقل الذي هو أساس التنظير للعلمانية بدأ قبل عصر النهضة ويقول فيه بدوي دفاعا عن فلسفة القرون الوسطى: "بل نشاهد خطا للتطور نحو تحرر العقل مستمرا، يبدأ من جون سكوت أريجين ويستمر دون التواء

ولا انقطاع حتى نهاية القرن الرابع عشر أعني نهاية القرون الوسطى." فالدورة الحضارية الغربية قد بدأت بالفكر المستقى من العقيدة الدينية ثم بالفلسفة التي حاولت التحرر منه ثم بالعلم التجريبي وأخيراً ليستوي العقل عقلا عمليا آليا مصحوبا بفتور وشحوب الجانب الروحي (بدوي ١٩٧٩، ١٩٤) وهي نتيجة فيها ما يعزز أن الفكر العلماني ربما نبتت بذوره في العصور الوسطى. ويُحصي المسيري حوالي ثلاثين مفكرا من عصري النهضة والاستنارة ممن يمكن اعتبار فلسفتهم بالنسبة إليه نصوصا مؤسسة للعلمانية كنظرية شاملة للحياة إذ ذهب إلى أن فكرهم هو الأساس الفلسفي الذي تنطلق منه العلمانية الشاملة كما يسميها (المسيري ٢٠٠٢، ٢٩٠).

ومن هنا فقد أمكن لهذا البحث تفحص مسلك العلمانية من منطلقاتها الأساسية ما أمكنه قراءة بعض الفلسفات التي نظّرت لتلك المنطلقات وإن التبست بداياتها ، سواءٌ اُعتبرت فلسفة العصور الوسطى التي نظّرت لاستخدام العقل للتحرر من النص الديني ومن داخل غرفته المغلقة بتعبير بدوي هي البدايات، أم كانت البدايات كما يسردها أسد والمسيري وبشارة وهيرد من كونه مجرد مصطلح خالٍ من أية تضمينات أيديولوجية حتى نهايات عصر النهضة وبدايات التنوير التي حولته لنظرية شاملة، فهذا الفصل سيستعرض في جزئيته الأولى نشأة العلمانية وما مر بها من تطورات حسب دراسات المنظرين المذكورين مع استخلاصات لفلسفة خمسة مفكرين مستقاة من موسوعة بدوي الفلسفية التي اعتمد البحث عليها بشكل أساسي وقد تم اختيار ثلاثة منهم ارتكازا على أهمية تنظيراتهم في الفكر العلماني وهي كتابات توماس هوبز المنظرة للمادية

الصارمة (١٥٨٨-١٦٧٩). وحلولية إسبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧) وإمبريقية جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) (المسيري ٢٠٠٢، ٢٨٩) مضافا إليها كونية كانط الذي اعتبره بدوي أهم فلاسفة العصر الحديث وعلمانية هيغل الذي يعتبر من أوائل علماء العلمانية. وعليه يمكن تقصي مفهوم علماني عبر مذهب النهضة حول الإنسانية مرورا بمذهب التنوير حول الطبيعة، وصولا لفلسفة هيغل حول التاريخ الذي يقول:

منذ عصر الإصلاح إلى عصر التنوير إلى عصر الثورة ظهر أخيرا التناغم بين الظروف الموضوعية والظروف الذاتية للحياة البشرية الناجمة عن الكفاحات التاريخية المؤلمة، تناغم قائم على الاعتراف بأن العلماني قادر على أن يكون تجسيدا للحقيقة بينما كان يعتبر سابقا شريرا غير قادر على فعل الخير، إذ أن الخير كان بشكل أساسي موجودا خارج عالمنا المعروف (أسد ٢٠٠٣).

بدورها سترتبط هذه الاستخلاصات مع الدراسات الناقدة للدولة العلمانية من حيث آثار الشخصية القانونية الممنوحة لافرادها كمواطنين، وما يترتب على ذلك من مساواة مجردة بينهم، ومن حيث مدى قابلية تلك المساواة للتحقق و تحقيق العدالة لهم، ومن حيث تأثير الطبيعة العلمانية النافية للغيبيات على المساحات المتاحة لتشكيل مجتمع مدني فاعل حقيقي التاثير ، ومن المفترض بعد دراسة هذه النقاط أن يتمكن البحث من رسم صورة لطبيعة الدولة علمانية المرجعية ومجتمعها و العلاقة بينهما في نهاية هذا الفصل ، وستكون الدراسات الأساسية الرافدة لهذا الفصل من

كتابات أسد وماركس وبراون واولسن بالإضافة لمن سبق ذكرهم مع الاستعانة بالموسوعة السياسية للكيالي.

العلمانية: النشأة والتطور

ليست العلمانية كما سلف دينا نزل بوحي من السماء بتاريخ محدد، أو ثورة شعب تم لها الإنتصار في يوم واضح التأريخ، حتى يتمكن الباحثون من وضع أيديهم بدقة على تاريخ نشأتها، ولذلك وبناءً على ما ورد من تعريفاتها فهي وسواءً استوت كظاهرة أو نظرية في نهاية المطاف فهي في كل الأحوال مبنية على حصيلة متراكمة من الجهد الفكري البشري الذي رسم خطوطها من مرحلة إلى أخرى، فانطبقت ومانزال كعمليات من التغيير المستمر على أرض الواقع.

وأما الجهد البشري لعملية العلمنة فقد بدأ مذ كان العلماني جزء من النقاس اللاهوتي الذي يّعبر عن انتقال رجل الدين من الرهبنة إلى حياة القانون الدنيوية ومن ثم تطورت إلى انتقال أملاك الكنيسة وبالتالي سطوتها إلى المالكين العاديين من الدولة أو أفرادها، وأما في السياق الحداثي فصارت العلمانية تعبر عن التحرر من الوعي اللاهوتي الزائف إلى الوعي بالذات الانسانية على أنها صانعة تاريخها والذي يمثل بدوره الأساس الراسخ للمعرفة الكونية الصحيحة (أسد ٢٠٠٣) ، وهو بذلك يمثل ما سردت هيرد حول مرور مفهوم العلمانية بتحولات ثلاث كان أولها استخدامها كنوع من التوصيف للكهنة الذين لم ينعزلوا ويتفرغوا تماما للعبادة ومارسوا

بعض الشؤون الدنيوية على أنهم علمانيين بمعنى دنيويين، وكان ثانيها استخدام العلمانية كمصطلح يدلل على العملية التي تم فيها سحب ممتلكات الكنيسة وإخضاعها للدولة القومية حديثة التشكل بحسب صلح وستفاليا وأما التحول الأخير فقد صارت فيه العلمانية: "تقدم نظرية عن الحياة والسلوك دون إشارة إلى الغيب." (هيرد ٢٠٠٣) والحياة هنا لا يحددها التعريف مما يعني أنها كل الحياة بمناحيها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وما تتطلبه تلك المناحي من ممارسات ينبغي القيام بها – بحسب النظرية – دون الالتفات للغيبيات. يتطابق مع ما سبق دراسة بشارة حول السياقات التاريخية لنشوء العلمانية، فالمصطلح كما يذكر هو مصطلح في الأصل مولود من رحم الدين المسيحي، حيث انقسم رجال الدين المسحيين في القرون الوسطى إلى الرهبان الذين انعزلوا عن الدنيا وتفرغوا للأعمال المتعلقة بالآخرة مقابل رجال الدين من الكهنة الذين اشتغلوا بأمور الحياة الدنيا والذين أُطلق عليهم العلمانيين (بشارة ٢٠١٢)، حتى أن بعضهم مارس عمل السفراء بل وشؤون الحكم عبر رئاسة بعض الدويلات الأوروبية حين كانت الكنيسة تمثل السلطة المركزية للممالك والدويلات المنتشرة في أرجاء أوروبا في القرون الوسطى. (البنا ١٩٩٥، ٢٠) ولاحقا بعد انتهاء الحروب الدائرة لتثبيت سلطة الدولة القومية الحديثة على أراضي تلك الممالك والدويلات الأوروبية التابعة للإمبراطورية الرومانية، والتي استمرت لثلاثين عاما وانتهت بمفاوضات دامت لأربعة أعوام، ومن ثم تُوجت عام ١٦٤٨ بصلح وستفاليا، لاحقا تم استخدام المصطلح للدلالة على إبعاد الكنيسة عن مصدر القرار بسحب ممتلكاتها وصلاحياتها (بشارة ٢٠١٢)، وكان من نتائج

ذلك الصلح أن أضحت الإمبراطورية الرومانية المقدسة التي حكمت أوروبا لعقود بحسب الموسوعة السياسية إلى مجرد وجود معنوي جامع لدول قومية قوية حديثة أو "مجرد اتحاد تعاهدي يتألف من دول ذات سيادة."(الكيالي ١٩٨٥، ٢٩٠)، وفي تلك الصراعات كانت الدولة القومية هي البطل الذيتُوج في النهاية كما يقول بشارة، ولم تكن الحرب بحسبه حربا للانفصال عن سلطوية الكنيسة بل لإخضاعها لقوة الدولة الصاعدة، ومن خلالها استولت الدولة على دور الوسيط الذي كان حقاً محتكراً للكنيسة مارسته لعقود، وصارت هي المجسدة للأخلاق عبر اضطلاعها بمهمة سنّ التشريعات بعد أن كانت مهمة يمارسها رجال الدين، ويدلل بشارة على أن المسألة لم تكن مسألة فصل حيادية للدين عن الدولة، بل كانت صراعا داميا قامت فيه الدولة بسرقة هالة القداسة من الكنيسة بإجبار رجال الدين على أداء قسم الولاء للثورة الفرنسية، ونجم عنه مطاردة ومقتل ثلاثة آلاف كاهن، وأيضا بصعود مصطلح الأقليات الذي نجم عن الحروب الطائفية المستهدِفة لقمع من هم ليسوا على دين الملك (بشارة ٢٠١٢)، إلى هنا ما تزال العلمانية عنده مجرد مصطلح وإن تطور من الاستخدام الديني المحض إلى الاستخدام المحاول للإنفصال عن سلطة الدين، أو المحارب من أجل كسر شوكته والاستيلاء على امتيازاته، إلى أن قام جورج هوليوك كما يقول بشارة باستخدامها كموقف أيديولوجي في القرن الثامن عشر حين نظّر للعلمانية على أنها نوع من الربوبية والألوهية والتي يعرفها على أنها: "الدين الطبيعي المشترك لكل البشر، والمشترك فيه هو القيم الإنسانية الجامعة ومركزها وحدة الإله التي تمثل

وحدة العقل البشري." (بشارة ٢٠١٢) ورغم أدلجة المصطلح وصيرورته إلى ما يشبه الدين إلا أنّ المشكلة الحقيقية المتعلقة بذلك التحول لم تنشأ بعد وإّنما بدأت في القرن العشرين وعبر موقفين بحسب رؤية بشارة، أما الأول، فأن العلوم الاجتماعية طورت من العلمانية نظرية صارت تقرأ وتحلل التاريخ من خلالها، بمعنى أّنها طورت موقفا فكريا سياسيا أخلاقيا علمانيا تُدار بموجبه الدولة ويرتكز هذا الموقف المتطور على فهم التاريخ الحديث كعملية تمايز بين الدين والدولة أو بين الديني والسياسي، وأما هذه النظرية "العلمنة" فقد عجزت عن تفسير كل الحقائق الحديثة وخصوصا بعد أن صفعتها بتعبير بشارة الوقائع على الأرض والتي تسجل ازديادا ملحوظا في نسبة المتدينين على مستوى العالم، وأما الثاني فهو الموقف العلماني الأيديولوجي للدولة والذي تطور من الحيادي تجاه الشؤون الدينية إلى الإقصائي التام لها. وهو ما أدي لتفاقم الموقف السلبي من الظاهرة الدينية والذى شكل القناعة لاحقا لدى الحداثيين من المثقفين العرب بأن التحديث في بلادهم يستدعى بالضرورة العلمنة السالفة الذكر (بشارة ٢٠١٢).

أما في تتبع المسيري لتطور متتالية العلمانية كما يسميها يجدها كظاهرة بدأت في الغرب باستخدام محدود الدلالة في القرن السابع عشر إذ استُخدم المصطلح مع نهاية حرب الثلاثين عاما (١٦٤٨) عند توقيع صلح وستفاليا وبداية ظهور الدولة القومية الحديثة كما سلف وعليه فهو بداية مولد ظاهرة العلمانية في الغرب. ومع ذلك كان المصطلح في رأيه مايزال محدود الدلالة ولا يتسم بأي نوع من أنواع الشمول أو الإبهام إذ تمت الإشارة إلى علمنة ممتلكات

الكنيسة أي نقلها إلى سلطة غير دينية هي سلطة الدولة التي لا تخضع لسلطة الكنيسة. (المسيري ٢٠٠٠، ١٠) وهو في تسلسل أسد وهيرد وبشارة ما يشكل التحول الثاني وربما لا يمثل ذلك تناقضا إذ يبدأ المسيري بالمرحلة التي تحولت فيها العلمانية إلى الاستخدام الفعلي حين تم لها نقل أملاك وامتيازات الكنيسة لصالح الدولة القومية حديثة النشأة، أما لاحقا فيرى المسيري أّنه ومن خلال التنظير الذي قام به هوليوك لم يعد المصطلح محدود الدلالة أو محصورا بسحب صلاحيات الدين، ويقول في ذلك :

حاول هوليوك أن يأتي بتعريف تصور أنه محايد تماما وليست له علاقة بمصطلحات مثل ملحد ولا أدري، فعرّف العلمانية على أنها الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية دون التصدي لقضية الإيمان سواء بالقبول أو الرفض." (المسيري ٢٠٠٠، ١٢-١٣)

ولكّنه بنظر المسيري ليس طرحا محايدا إذ أّن إصلاح حال الإنسان ينطوي على نموذج متكامل للإنسان والكون ومنظومة قيمية معرفية يتم بحسبها تنفيذ هدف إصلاح حال الإنسان، وذلك مصدر الإتساع الدلالي الحاصل إثر تعريف هوليوك لمصطلح العلمانية وأما الإبهام فمصدره عدم توضيح هوليوك للعديد من الأمور ومنها سمات وملامح النموذج الذي يقترحه، وإن كان هناك إشارة واضحة منه إلى تبنيه لنموذج مادي محايد تجاه الغيبيات عبر تبنيه لطرق مادية في سبيل إحقاق الإصلاح المنشود.

وفيما تمثل مرحلة سيطرة الدولة القومية على الكنيسة ومقدراتها ثاني التحولات في الشروحات السابقة أو العلمانية الجزئية ما قبل الاكتمال بالنسبة للمسيري فإنّ تنظير هوليوك وكثيرون من قبله ومن بعده مما تضمنته النصوص التي زخر بها عصر النهضة العلمية وحركة التنوير الأوروبي وربما العصور الوسطى والتي تم تبنيها في أطوار الحداثة الغربية كمرجعيات لكافة جوانب الحياة هي ما شكّل النظرية النهائية للعلمانية .

الفكر المؤسس للعلمانية

وبالبدء بتعريف عصر النهضة الأوروبية يرفض بدوي كما سبق وبعد اتمام استعراضه لفلسفة القرون الوسطى في كتابه المخصص لها أن يكون هناك نهضة مفاجئة بل يعرف النهضة بأنها:

استمرار متطور حثيث فعال لا هوة فيه، تطور للعقل الإنساني نحو الحرية والتفكير المستقل غير المحدود بمضمون ثابت يُفرض عليه من خارجه فرضا (بدوي ١٩٧٩، ١٩٣).

وتُعرّف الموسوعة العربية عصر النهضة الأوروبية بأّنه عصر الانتقال الأوروبي من القرون الوسطى إلى العصور الحديثة من القرن١٤إلى القرن١٦ والتي علا فيها شأن العديد من الشخصيات الثقافية والفكرية الإيطالية مثل دافنشي وميكيافيللي، ومن إيطاليا امتدت إلى سائر الدول الأوروبية، و كان أهم سماتها ظهور العديد من الملاحين والمستكشفين مثل كولومبوس، ممّا أسفر عن اكتشاف أراض وشعوب جديدة ، وعرفت أوروبا بذلك هجرة كبيرة نحو العوالم

الجديدة .(الكيالي ١٩٨٥، ١١٨) وأّما الاستنارة أو التنوير فتعّرفها الموسوعة على أّنها النهضة الفكرية التي شهدتها أوروبا بعد النهضة أي منذ بداية القرن الثامن عشر وحتى نهاية القرن التاسع عشر وكان لها دورها في الثورة الفرنسية كما كان لها انعكاساتها وتفاعلاتها العالمية ومن أشهر قادتها فولتير وروسو وهيوم وكانط (الكيالي ١٩٨٥، ٢٢٥)، ويعّرفها المسيري على أّنها حركة ابتدع من خلالها الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر صورة مجازية للعلم الحديث الذي تّولد عن عصر النهضة على أّنه التنوير الذي سينير الظلمات في كافة أنحاء الأرض، ولذلك أُطلق عليها فلسفة الأنوار أيضا، وُيشار إليها بأّنها عصر العقل الذي انتشرت فيه الفلسفات العقلية والرؤية العقلية، والمادية الآلية بين أواسط النخب الثقافية والسياسية في أوروبا، ولذلك يتم تعريفها بالعموم على أّنها حق الاختلاف، واستخدام العقل وإطلاق سلطته في كل القضايا (المسيري ٢٠٠٢، ٢٨٩-٢٩٠) . وكماسبق سيختار البحث كل من هوبز واسبينوزا ولوك، بالإضافة لإيمانويل كانط وهيغل ليستعرض أهم خطوط فلسفتهم والتي رسّمت مع غيرها الطريق للنظرية العلمانية.

فلسفةهوبز(١٥٨٨-١٦٧٩): وهو المادي المغالي في ماديته كما يفتتح بدوي الجزء الخاص بفلسفته والذي يتلخص في ،

- المبدأ الأول والأساس النهائي لكل شيء هو المادة والحركة، أو المادة التي هي حركة، وعليه فكل حادث يجري في الكون هو حركة، ويمكن رده إلى حركة، كأعضاء جسم

الإنسان والدولة وسائر النظم الإنسانية، وموضوع الفلسفة هو الأجسام والتي هي في حركة، وأما الفلسفة فهي معرفة المعلولات والعلل التي تّولد تلك المعلولات، ولّما كان الله لا علة له وما تم معرفته بالوحي لاُيفهم بالتّعقل فإنّ اللاهوت مستبعد من مجال الفلسفة، وعليه يبقى موضوع الفلسفة هو "كل جسم يمكن أن نتصور تولّده" (بدوي ١٩٨٤، ٥٥٦)

- الفلسفة ثلاث أنواع ، الفلسفة الطبيعية وموضوعها الجسم الطبيعي والفلسفة السياسية أو المدنية وموضوعها الدولة التي هي جسم تصنعه إرادات الناس وأّما ثالثها فالأخلاق والمتعلقة باستعدادات الناس ومسالكهم وعناصر فلسفته في سلسلته هي، في الجسم وفي الإنسان وفي المواطن (بدوي ١٩٨٤، ٥٥٧)

- المعرفة غايتها القوة، والمنهج هو أقصر الطرق للوصول للمعلولات بواسطة عللها المعروفة أو العكس، وتلك هي عقدة العلم كله، وللمنهج نوعان التحليلي والتركيبي. وكل العمليات العقلية يمكن تفسيرها –ومنها التخيل– على أساس مادي آلي محض، ولذلك فالماضي عنده لا وجود له إلّا في الذاكرة ، أما المستقبل فلا وجود له مطلقا، والحاضر وحده له وجود في الطبيعة، والقدرة على التنبؤ ليست إلّا لوجود قدر أكبر من المعلومات التي يمكن الإستعانة بها وبالتالي هي أيضا حركات في المخ. (بدوي ١٩٨٤، ٥٥٩)

- هوبز من أنصار مذهب اللذة ، بل اللذة الأنانية، فالخير هو كل ما يبعث على اللذة، والشر هو كل ما يبعث على الألم، والخير والشر محددان بالنسبة إلى الفرد نفسه ولذلك هي لذة أنانية، والسعادة ليست حالة سكونية إذ هي عملية اشباع رغبات لا تنتهي إلا بالموت. ولامحل للدين عند هوبز، فقد اخترعه الناس بسبب اعتقادهم في الأرواح وجهلهم بالعلل وعبادتهم لما يهابونه. (بدوي ١٩٨٤، ٥٦٠)

- وفي فلسفته السياسية أو المدنية فقد استعان بالفلسفة الرائجة في عصره مثل المساواة والقانون الطبيعي والحقوق الطبيعية للإنسان والعقد الاجتماعي والسيادة والعدالة، ولكنه يعالجها على نحو مختلف. فالإنسان عنده ليس كائنا اجتماعيا وليس كائنا عقليا، بل كائن شرير تدفعه الغرائز الأّولية وتحّركه المصلحة الذاتية، وبدافع خوفه من نتائج حرب الكل ضد الكل لكون الإنسان ذئب للإنسان، فإّنه يذعن ويسعى إلى تكوين نظام اجتماعي تسوده القوانين ويحكم الجميع، ومن هذا الباب يصف النظام الاجتماعي بأّنه اصطلاحي من حيث أوجده الإنسان، وبأّنه طبيعي من حيث أنشأته غرائز الجشع والذّعر والخوف الطبيعية في الإنسان (بدوي ١٩٨٤، ٥٦١)

- وعليه فالعقد الاجتماعي عنده يبرم بين ثلاث أطراف، متعاقد فردي، وكل أفراد المجتمع، وحاكم، وبموجبه يتخلّى الأفراد عن حقوقهم ليفّوضوها للحاكم الذي يكفل لهم السلام والأمان والاستمتاع ، وحتى ُيضَمن تنفيذ العقد لا بد من وجود سلطة ذات سيادة،

فالعقود بلا سيوف مجرد كلمات جوفاء، ويؤّيد هوبز الحكم المطلق وتحديدا الملكي منه. (بدوي ١٩٨٤، ٥٦٢)

اسبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧): يّرتب بدوي فلسفة اسبينوزا وفقا لما دعا إليه، الله ،العلاقة بين الله والكون، الطبيعة المطبوعة، الإنسان، المعرفة، الحب العقلي لله، الأخلاق، الدولة، الحرية الدينية. وباستخلاص زبدة ما أورد بدوي حول فلسفته فهو:

- الطبيعة الطابعة لله تنتقل الى الطبيعة المطبوعة في خلقه إذ أّننا حين ننتقل من الّنظر في الله بوصفه جوهرا غير متناهي له صفات إلهية، إلى الّنظر في أحوال الله، فإنّ العقل البشري ينقل من الطبيعة الطابعة لله إلى الطبيعة المطبوعة للإنسان أي من الله في ذاته إلى خلقه، مع عدم التمييز بين الله والخلق. (بدوي ١٩٨٤، ١٣٩)

- الله والطبيعة وجهان لشيء واحد وينعت اسبينوزا الله بأّنه فكر وامتداد معا وعليه فهو" نظام ممتد مكاني من الموضوعات الفيزيائية بقدر ما هو لامادي ولاممتد من الفكر، وبعبارة أوجز، الله مادة وعقل معا" (بدوي ١٩٨٤، ١٤٠)

- الله هو علة كل الأشياء، ولكن لا تصدر الأشياء عنه كما لو كانت تصدر عن خالق موجود في الخارج سابق عليها، كما لا تصدر لتحقيق أغراضه التي هي أغراضنا، بدليل أّن الأمور في

العالم تسير دون أن تحسب حسابا لأهوائنا، ولذلك "كمال الأشياء أن يُنظر إليها من حيث طبيعتها وقوتها" (بدوي ١٩٨٤، ١٤٠)

–وعليه يستبعد اسبينوزا الغائّية من التفسير العلمي، والجهل هو ما يدفع الناس لإرجاع الأشياء إلى غايات كمشيئة الله، والمعرفة تحمي الإنسان من اضطراب النفس وضربات القدر، وكل ما يقوّي المعرفة فهو خير، والشر هو ما يضعفها (بدوي ١٩٨٤، ١٤٣)

– ويتبع اسبينوزا هوبز في رأيه بالدولة، فالإنسان بطبيعته يسعى لتحقيق مصلحته، وسعيه لإيجاد مجتمع سياسي إنّما وسيلة لحماية نفسه من الفوضى في مزاحمة مصالحه، فإذا اتفق الناس على الاجتماع وجب أن يكلوا أمورهم إلى سلطة ذات سيادة لها الحق المطلق في فرض القوانين وعليهم التزام الطاعة (بدوي ١٩٨٤، ١٤٤)

– حين يتحدث عن الحق الطبيعي فهو يقصد الحق في الحياة والأمان وأما القوانين الطبيعية فهي "تلك القوانين الطبيعية التي بها نتصور كل فرد على أنّه مقدّر عليه بالطبيعة أن يعيش على نحو معين وينبني عليه أن يعيش الحكيم وفقا لقوانين العقل وأمّا الجاهل فليس ملزما بأن يسير وفقا لما يقتضيه العقل المستنير" (بدوي ١٩٨٤، ١٤٣)

وأما جون لوك (١٦٣٢ –١٧٠٤) فيعرفه بدوي على أنه الفيلسوف التجريبي والذي تتلخص فلسفته في :

– أنكر لوك لأفكار الفطرية التي قال بعض الفلاسفة بضرورتها للإنسان وبكونه لا حاجة لتحصيلها لأّنها تولد مع ميلاده كمبدأ الهوية وعدم التناقض والضمير الأخلاقي وفكرة الله، إذ لو ُوجدت كما يقول لما كان من اختلاف بين الناس في المبادئ الأساسية بدليل أنّ هناك شعوبا ليس لديها أي فكرة عن الله أو الدين ، وأّما مصدر الأفكار فهو التجربة (بدوي ١٩٨٤، ٢٧٦)

– با لتجريد يفصل الإنسان القسمات الدقيقة والتفاصيل الجزئية للأشياء وبذلك يكّون أفكارا عامة تساعده على فهمها وأّما مصادر المعرفة فالعيان أو الادراك والبرهان والمعرفة الحسية، ولا يستطيع الإنسان تحصيل معرفة كاملة صحيحة بالأجسام والأرواح لأن معلوماته عنها محدودة لكن ذلك ليس مدعاة لليأس أو الشك (بدوي ١٩٨٤، ٢٧٧)

– في فلسفته السياسية افترض لوك بدءً الحالة الطبيعية للمجتمع وهي الحالة التي تنظّمها قوانين مستمدة من الله دون أي وسيط سياسي و يتساوى فيها الجميع أمام الرب وتجاه بعضهم البعض، ولأنه لابد من سلطان لتلك القوانين حتى لا تتحول حرية الأفراد إلى فوضى استنتج لوك أن الناس ستصل إلى الاتفاق الجماعي المتضمن لقوانين عقلية عملية ضرورية تضمن حرية الأفراد جميعا وتتحول من خلاله السلطة التنفيذية التي كانت بيد كل فرد في الحالة الطبيعية إلى السلطة المشتركة القائمة على اتفاق الأفراد والتي تنقسم إلى سلطة تنفيذية وتشريعية واتحادية (بدوي ١٩٨٤، ٢٧٧).

– ولتحقيق ذلك الانتقال من الحالة الطبيعية إلى السياسية وضع لوك نظرياته في الملكية والعمل والقيمة وفيها أنّ للإنسان حق امتلاك حياته وامتلاك الأشياء الضرورية اللازمة لحياته طالما جرى ذلك بطريقة قانونية، ومن حقه مزج عمله بما يملك وبالتالي تحصيل قيمة ما يعمل أو يملك . (بدوي ١٩٨٤، ٢٧٨).

– والعقود عنده نوعان العقد الاجتماعي الطبيعي الذي يتم بممارسة الاعتبارات العقلية للمحافظة على النفس، والعقد المتعلق بحقوق الملكية، ووظيفة الحكومة المحافظة على حياة الناس وحريتهم وممتلكاتهم (بدوي ١٩٨٤، ٢٧٨).

– حقوق الفرد السياسية نابعة من ملكيته وحصوله على تلك الحقوق يجعله ملتزما تجاه الحكومة التي تمثله والتي بدورها لا تمس ملكيته دون موافقته، وانتقال الحق في وضع القوانين وتنفيذها من الأفراد إلى الحكومة لا يعني عدم امكانية خلع الحاكم المستبد، ولكن خلعه لا يعني حل المجتمع والعودة للحالة الطبيعية بل يعني الإتيان بحكومة جديدة ، يسير المجتمع وفقا لحكم الأغلبية لاستحالة الإجماع، أما السلطة العليا فيه فالسلطة التشريعية المنتخبة لمدة محددة (بدوي ١٩٨٤، ٢٧٩)

– وعن الدين يرى لوك أنه لا يجب أن يُفرض بالقوة بل بالإقناع الحسي الذي يحرك العقل، ويفصل بين الكنيسة وبين الدولة فصلا حادا، فالدولة شأنها الصالح العام والمحافظة على حياة المواطنين وحريتهم وأملاكهم، فيما تمثل الكنيسة شأنا خاصا لجماعة من الناس التقوا لممارسة

عبادة علنية، ولايحق للكنيسة بأي حال جعل ما هو قانوني في الدولة محرما أو ممنوعا، ورغم إيمانه بالتسامح الديني فإنه يرفض التسامح مع الملحدين والمنتسبين إلى كنائس غير موالية للحكومة لاحتمالية عدم التزامهم المواثيق مع الدولة . (بدوي ١٩٨٤، ٢٨٠)

وعن إيمانويل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤): يفتتح بدوي عرضه لفلسفة كانط بأّنه أعظم فلاسفة العصر الحديث ويفرد لها ما يزيد على العشرين صفحة وملخصها ،

- كانط ذو نزعة عقلية تامة وهذه النزعة هي منبع اهتمامه بنظرية المعرفة من حيث مدى قدرة عقولنا على إدراك حقيقة الكون والطبيعة والإنسان والأدوات الصحيحة للوصول لذلك الإدراك. وأّدى به ذلك للعناية بالمعاني العقلية المجردة وإلى اعتبار العقل القوة العليا في النفس، وهو السيد الأكبر فوق العواطف والإنفعالات وعليه فهو المختص بالدور الكامل في المعرفة الصحيحة ، والعقل هنا هو العقل المحض أي العقل وهو يفكر غير مستعين بالتجربة أو الملاحظة أو نقد العلم الذي اعتبره كانط الفحص في نظام الأسس القبلية ومقتضيات العلم السابقة . (بدوي ١٨٨٤، ٢٧٠)

- ينقد كانط قدرة البراهين الفيزيائية والكونية والوجودية على إثبات اللاهوت، وينتهي إلى أّنه من المستحيل على العقل النظري البرهنة على وجود الله بطريقة نظرية، وعلة ذلك أنّ العقل إّما أن يتصور الله على أّنه امتداد للظواهر وفي هذه الحالة يكون مشروطا

وماديا ولن يكون الله حقا، وإّما أن يتصوره خارج الظواهر وفي هذه الحالة لا يستطيع أن يحكم إن كان موجودا، ويظل بالنسبة إليه مجرد مثل أعلى. (بدوي ١٩٨٤، ٢٨١)

- في "ميتافيزيقا الأخلاق" الذي يعرض فيه كانط للمعرفة القبلية بموضوع ما عن طريق التصورات المحضة فيما يجب أن يكون، لا فيما هو كائن كما الحال في قوانين ميتافيزيقا الطبيعة المستمدة من الطبيعة الإنسانية أو عادات الناس. ففي ميتافيزقيا الأخلاق تُستمد قوانين الأخلاق من العقل ذاته مباشرة وتتحدد الأخلاق بثلاث قواعد في صورة أوامر مطلقة أولها : "إفعل كما لو كانت قاعدة فعلك يجب أن تقيمها إرادتك قانونا كليا للطبيعة." وثانيها: "إفعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص سواك، دائما وفي نفس الوقت على أنها غاية، وليس على أنها مجرد وسيلة " وثالثها مبدأ التشريع الذاتي للإرادة ذلك أن القانون الأخلاقي ليس مفروضا على الإرادة من خارجها بل منبثق من الإرادة نفسها وهو ما يبرر إطاعتها إذ هي حرية وليست قسرا. ولذلك فالحرية هي "الصفة التي تتصف بها الإرادة العاقلة في قدرتها على الفعل دون تأثير من الأسباب الأجنبية" والحرية الإيجابية هي، "تشريع الإرادة لنفسها بنفسها" (بدوي ١٩٨٤، ٢٨١)

- أما أهم ما في "نقد العقل العملي" الذي ينظّر فيه للعقل في ميدان المعرفة العملية وهو نظير العقل المحض العامل في ميدان المعرفة النظرية فهي مصادراته بمعني فروضه

العملية الصادرة عن حاجة العقل ، أي هي إيمان عملي محض للعقل وليست عقائد نظرية، فهي تبدأ من المبدأ الأساسي للأخلاقية الذي هو قانون يقوم العقل بواسطته بتعيين الإرادة، وهذه المصادرات هي مصادرة خلود النفس ومصادرة الله، وبهذا تتم الأخلاق في الدين دون أن تتأسس عليه، وكمصادرة ثالثة يضيف كانط الحرية إلى جانب السابقتين. ولّما كان ذلك يتعارض مع اعتبارها عنده يقينية كالقانون مما يجعلها في مستويين مختلفين، الأول تكون فيه واقعة من وقائع العقل العملي أي سلطة مشرعة لإرادة تؤسس القانون الأخلاقي، أما في الثاني فتكون مصادرة من مصادراته فتشكل سلطة عملية لإرادة قادرة على اتباع ذلك القانون. فقد برر بدوي له ذلك بأنها حرية واحدة لها وظيفتان أن تشرع لذاتها قانونها الأخلاقي وأن تطبق هذا التشريع في سلوكها مما يفسر قوله "إن إرادة الكائن العاقل لا يمكن أن تكون إرادته هو إلا تحت فكرة الحرية"

- في السياسة كان أهم ما كتب هو مشروعه للسلام الدائم الذي احتوى بنودا ومواد لتحقيق ذلك السلام، وأهم ما ميزها عدم احتوائها عبارات الإشفاق على الناس من ويلات الحروب بل كانت عقلانية رزينة، كما أّنه لم يستعجل تحقيق السلام العالمي بل رآه يمر بمرحلتين أولاهما تنظيم الأمم في هيئة دولية وقد تحققت تلك المرحلة لاحقا، وثانيهما السلام الدائم وهي غاية بعيدة قد لا تتحقق أبدا لكنها تبقى أملا وهدفا. (بدوي ١٩٨٤، ٢٨٠-٢٩٠)

ومن فلسفة هيغل (١٧٧٠-١٨٣١): يمجّد هيغل الدولة فهي الكائن الاجتماعي الذي لا يصل الإنسان إلى الحرية الحقيقية إلا عن طريقه، ذلك أنها الكائن الذي يجعله يعيش القانون، فبدلا من أن يخضع للقانون خضوعا سلبيا قاهرا فإنّه بخضوعه للدولة يضبط نفسه وفرديته العينية ووجداناته العمياء ومنفعته الأنانية بتعبير هيغل، فيتولد بذلك شكل من أشكال تحرير الانسان، وفي هذا يقارب الاستقلال الذاتي عند كانط إلا أنه يجعل المشاركة في الروح الجماعية شرطا له وأما روح المجتمع فهي الدولة أو الدولة الجيدة التي تستطيع تحقيق ما سبق مصحوبة بأخلاق الناس المتينة و عن طريق الصفوة المختارة من أبناءها تحديداً . (بدوي ١٩٨٤،٥٩١)

وحول فلسفة للتاريخ ولما له من أهمية لاحقة قوله: "أنّ التاريخ الكلي هو تقدم الشعور بالحرية، وهذا التقدم نجد دلائله في الإنتقال من الطغيان الشرقي القديم .....وأنّ الأمم الجرمانية هي وحدها التي ارتفعت لأول مرة إلى الشعور والوعي لهذه الحقيقة ألا وهي أن الإنسان حر بما هو إنسان." (بدوي١٩٨٤، ٥٩٢)

في الإستخلاصات السابقة والتي اقتبسها البحث عن بدوي بتصرف تتضح الملامح الأولى للعلمانية التي احتوتها التعريفات التي وردت في الفصل الأول وستتطرق لها الأدبيات الناقدة المستعرضة في هذا الفصل وفي الفصل الأخير. تلك الملامح التي نظر لها العلماء المؤسسون ممن سبق استعراض فلسفتهم ولملمها تعريف هوليوك لاحقا لتتضمنها بنوده الواردة في كتابه مبادئ العلمانية، منها جميعا يمكن التوصل للنقاط التالية :

- إقصاء الله والنص الصادر عنه بالوحي كشرط من شروط إعمال العقل وتحكيمه وإن اختلفت درجات الإقصاء أو طريقته أو التعبيرات المستخدمة لتوضيح المبدأ، فمن إلغائه نهائيا عند هوبز إلى إلغائه كمتجاوز وإحلاله في الإنسان عند اسبينوزا إلى فصله فصلا تاما ليصير مسألة شخصية لا تدخل قوانينها في الشأن العام عند لوك، إلى إحدى المصادرات الثلاث عند كانط والتي هي ضرورة للعقل العملي تساعده على إلزام نفسه القوانين الأخلاقية لكنها بالنسبة لعقله المحض منكرة لاستحالة إثباتها من قبله، وفي النهاية فهذه الدرجات المتفاوتة السابقة لإقصاء اللاهوت يعبر عنها هوليوك في تعريفه لمن يسترشدون بالعلمانية بأنّ اللاهوت بالنسبة لهم غير واضح وغير مؤهل وغير جدير بالثقة ولذلك يتم استبعاده.
- في ثاني تلك الملامح وسواء رأت الفلسفة أنّ التجربة هي مصدر المعرفة أي أنها بعدية أو كان العقل المحض هو مصدرها أي أنّها قبلية أو كليها مجتمعين فإنّها في كل الأحوال لا تعترف بالغيبيات أو الوحي كمصدر للمعرفة، فالإنسان وعقله وتجاربه والمادة من حوله هي مصادر المعرفة وذلك يتوافق مع تعريف هوليوك فقضايا الإنسان بالنسبة للعلمانية هي تلك الدنيوية التي يمكن قياسها بالتجربة الإنسانية الحياتية، وتنظيم حياته يتم بواسطة العقل، ومعززات رفاهيته هي ما أمكن تحقيقه بالوسائل المادية الملموسة .
- وفي ثالث الملامح يتم إقصاء الغائية من حيث هي الإيمان بأنّ للعالم معنى وغاية وهدف وليس مجرد حركة كما يعرفّها المسيري (المسيري ٢٠٠٢، ٤٥٧) أو من حيث

هي إرجاع كل الأشياء إلى غاياتها أو عللها وفلسفيا إلى غاية واحدة هي الخير الأسمى المتمثل بخلود الإنسان، وإن كان ذلك بدأ مع ديكارت في ميدان علوم الحياة إلا أنّ كل العلوم انتهت إلى الارتكاز على التصورات الآلية المادية البحتة (بدوي ١٩٨٥، ٧٩) ، ويتضح ذلك جليا عند اسبينوزا فيما يحوّل كانط تلك الغايات إلى وسائل فخلود النفس والله والحرية مصادرات العقل العملي يستخدمها لكي يلتزم القانون الذي أبدعه العقل المحض ويختصرها هوليوك بالغاية التي تمثل تعظيم منفعة الإنسان الدنيوية .

- وفي الملمح السياسي والمرتبط بالكونية والذي قد يحاكي في بعضه تنظير هوليوك حول الأرضية المشتركة بين كل من يريدون تنظيم حياتهم وفق قوانين العقل، فإّننا وبتجميع نظرية لوك وغيره حول العقد الاجتماعي من حيث هو:

> اتفاق يفترض تخلي الناس عن حالة الفوضى ليكوّنوا المجتمع الذي يعيشون فيه،...وبإخضاع الفرد ذاته للمجموعة عبر العقد الاجتماعي إنّما ننتقل من مفهوم الحق الطبيعي إلى مفهوم الحرية المدنية. (الكيالي١٩٨٥، ١٢٩)

بتجميعها مع تنظير هيغل حول أهمية الدولة في إيصال الإنسان إلى حريته الحقيقية فبدلا من الخضوع لأنانيته وفرديته العينية ووجدانياته العمياء يكون خضوعه للدولة التي يديرها الصفوة والتي تهبه الاستقلال الذاتي أو التحرر السياسي المتمثل بالمشاركة في المجتمع الذي هو الدولة، ومن ثم بإضافة كونية كانط:

> إنّ المجتمع الكوني الأخلاقي الذي هو مجتمع يتكون من أشخاص أحرار عقلاء يجمعهم اعتراف مشترك بقانون أخلاقي

مفروض بقوة إلى جانب النظام (الحقوقي) القانوني الذي يصاحب القانون الأخلاقي بإمكانه أن يكون الشرط الأساسي والكافي لتحقيق الأخلاقية في مجتمع مدني. (بلكليف٢٠١١، ٢١٢)

في هذا الملمح المتجمع ممّا سبق ربما اتضحت الحلولية كملمح بارز للعلمانية السياسية داخل دولها وكونيا في سياساتها الخارجية والدولية ، والحلولية تبدأ بأن يحل المبدأ الواحد أو الإله في عنصر مادي إنساني واحد كأن يحل في الرجل الأبيض مثلا فيصبح هو المركز ويتم التجاوز باسمه (المسيري ٢٠٠٢، ٤٦٨)، وفي الفلسفات السابقة أُقصي الإله كمصدر للسلطة والتشريع لكّنه حل في الإنسان و يتضح ذلك من التنظيرات الواردة حول وجود السلطة داخل الفرد نفسه وليس من حق لأي سلطة خارجية عليه، إذ عقله هو المقرر لإرادته وهو مصدر تشريعه، وقد جاز أن يكون الإله حل في كل إنسان فشكّل السلطة الأهم في داخله، ولا حاجة حينذاك لسلطة خارجية عليه لو لم يتم تحرره عبر دولة يمسك بتلابيب شؤونها والتي هي شؤون مواطنيها من أسماهم هيغل بالصفوة ناهيك عن صفوة الصفوة على مستوى الإنسان قاطبة التي يمثلها العرق الجرماني برأيه أو كونيا عبر الهيئة التي يقترحها كانط. وعليه فالإله لم يتجسد في كل إنسان في الدولة كما يقول تعريف العقد الاجتماعي ، ولا كل إنسان في العالم كما تقول كونية كانط . وهذا الملمح المتعلق بحلولية الإله تختصره مقولة روسو التي وإن أوردها ماركس في مسألته كوصف رائع كما يراها لتجريد الإنسان إلا أّنه يجوز إيرادها هنا كوصف – رائع أيضا– لحلولية الله في الدولة وليس من تناقض، فالدور

الذي جرأت الدولة على الاضطلاع به عبر صفوتها السياسية نتج عنه المواطن المجرد الذي يصفه روسو بقوله:

> إنّ ذلك الذي يجرؤ على الشروع بوضع الشرائع لشعب من الشعوب، عليه أن يحس أنّه قادر أن يغيّر الطبيعة البشرية - إذا صحّ التعبير - وأن يحوّل كل فرد الذي هو من في ذاته كل كامل إلى جزء من كل أكبر، يتلقى منه هذا الفرد بمعنى من المعاني حياته ووجوده، وإحلال وجود جزئي ومعنوي محل الوجود الجسدي المستقل، وعليه أن ينزع من الإنسان قواه الخاصة ليمنحه قوى غريبة عنه وقوى لا يستطيع استخدامها دون معونة الآخرين. (كيلة ٢٠١٢)

وربما كان ذاك هو مصدر المعضلة الأهم التي لم تُحل في الفكر العلماني المؤسس بدءً واستجلبت النقد نهايةً، وبها يبدأ الجزء التالي.

العدالة في السياق الغربي العلماني

من خلال كتاب "مختصر تاريخ العدالة في الغرب" لديفيد جونستون سيتم استعراض نظريات العدالة في السياق الغربي العلماني ، وبهدف تلمس الرابط الذي يؤدي بالنظريات الآتي ذكرها وما تتضمنه من مبادئ المساواة والعدالة إلى تجريد إنسانها تجريدا يخّل بحقه في العدالة بحسب الدراسات الناقدة المختارة ، لابد هنا من التعريج على بعض تعريفات التجريد والتعيين . إذ التجريد كما يعرّفه بدوي هو :

عملية ذهنية يقوم فيها الذهن بالنظر في عنصر(كيفية أو إضافة) من عناصر الامتثال والتصور صارفا النظر عن سائر العناصر، إن التجريد يفصل في الذهن ما لا يمكن فصله في الامتثال. (بدوي ١٩٨٤، ٥٥)

ويعرّفه المسيري على أّنه عزل صفة أو علاقة ما عزلا ذهنيا وقصر الاعتبار عليها، وحين يتم بشكل واعي فهو يهدف إلى توفير إمكانية النظر إلى ما يتصور المرء أّنه أهم سمات ظاهرة ما دون أن يراعي التأثيرات الثانوية والجانبية والعرضية لها (المسيري ٢٠٠٢، ٤٤٩) وأّما العيان فهو بوجه عام الرؤية المباشرة للحقيقة أو الواقع أو هو الإدراك المباشر لحقيقة أو واقعة ما (بدوي ١٩٨٤، ٧٥) وهو ما يعرّفه المسيري تحت مسّمى التعيين أو المتعين على أّنه هو الشخصي وهو ما يدرك بالحواس ولذلك ُنسب إلى العين وهو أهم ما يمّيز أي شيء نوعي أو فردي. (المسيري ٢٠٠٢، ٤٥٠)، وأما ما يعبَّر عنه قانونيا بالشخصية القانونية فهي الصلاحية لاكتساب الحقوق وللقيام بالواجبات (الكيالي١٩٨٥، ٤٦٦) وتنبني عليها المواطنة التي بموجبها يتمتع الفرد بحقوقه ويلتزم الواجبات التي يفرضها انتماؤه للوطن ومنها واجب الخدمة العسكرية وواجب المشاركة المالية في موازنة الدولة. (الكيالي ١٩٨٥، ٣٧٣)

وبالعودة لتاريخ العدالة في الغرب فإن النظرية الحديثة للعدالة والتي انقلبت على تنظير أرسطو ومن تلاه من الفلاسفة بدأت مع هوبز الذي نظر لامتلاك كل إنسان حقا طبيعيا في الحرية كما يمتلكه غيره وسينحى إلى الحفاظ عليه بكل ما أوتي من وسائل وكذلك سيفعل غيره ، عليه

تصير الوسيلة الأسلم للأمن البشري هي الإتفاق التعاقدي ووفق ما يمليه العقل، والذي يتم عبر اعتراف كل فرد بأن الجميع مساوون له في الحقوق الطبيعية وعبر خضوعه للاتفاق التعاقدي (ناصر٢٠١٢، ١٣٢) ورغم ذلك فهوبز لا ينفي حالات الظلم التي قد تصدر عن مؤسسات وممارسات الكومنولث الذي توافَق المتساوون في الحق الطبيعي على تأسيسه والإذعان له، ويُعتبر رأي هوبز هذا بالغ الأهمية في سياق تاريخ الأفكار المتناوِلة للعدالة ، والسبب في ذلك أّنه نقلنا من عالم كان يفترض أنّ البشر غير متساوين جذريا في القدرات التي وهبتهم إياها الطبيعة إلى عالم تحتاج فيه حالات الظلم من النواحي القانونية والسياسية والاجتماعية إلى تبرير بسبب التناقض بين هذه النواحي من الظلم وبديهية أنّ كل إنسان لديه حقوق من الطبيعة مساوية لحقوق كل البشر والتي يستمدونها أيضا من الطبيعة (ناصر٢٠١٢، ١٣٥).

وفي تطور لاحق تأتي مدرسة فكرية أخري هي المدرسة النفعية والتي اعتمد عملها على بديهيتين سابقتين قبلها هما وجوب الإرتقاء برفاهية الناس، وأن تشمل تلك الرفاهية كل الناس من أقلهم شأنا إلى أكثرهم نفوذا، ورغم أنّ هناك العديدين ممن أمكن اعتبارهم من أتباع نفس المدرسة إلا أن جيريمي بنثام هو من يمكن إطلاق صفة مناصر المذهب النفعي عليه دون تحفظ، وقد كان ينكر القول بأن الحقوق مصدرها الطبيعة بل هي نتاج للأعراف البشرية ، وأما ديفيد هيوم والمنتمي إلى نفس المذهب فقد اعتبر الملكية الخاصة أساس المجتمع المدني، ومصدر العدالة، ذلك أّنه بحسبه لولا اضطرار الإنسان لاحترام ملكية الآخرين الخاصة لانحاز لتحقيق منفعته، فالملكية الخاصة تكون بذلك الحاكمة لأفعالنا، وقد افترض هذا المذهب أنّ

البشر متساوون إلى حد ما في القدرات، وإن اختلفت قدراتهم فبفعل اختلاف ما تلقوّه من تعليم وتثقيف لرفع تلك القدرات، وعليه فهم يستحقّون نفس الاهتمام المتساوي،(ناصر٢٠١٢ ، ١٥٦) وأّما عن علاقة مبادئ المذهب النفعي بالعدالة فقد حاول بينثام تنظيم وتوجيه الفكر النفعي للتوصل إلى إصلاح قانوني ومؤسساتي، فطّور نظرية مفادها أنّ الذين يعملون على خلق وإصلاح المجتمع المتحضر عليهم إيجاد قوانين ومؤسسات تعزّز سعادة الأفراد. ويبدو هذا التطور جليا في تنظيره للفكر النفعي من النقلة بين مقولتين له، المبكرة منهما ترى أن أعظم سعادة لأكبر عدد من الناس تتحقق بمعرفة الحق من الباطل، والمتأخرة تتحدث عن مبدأ السعادة القصوى للّناس، وهي التي عليها بني نظريته التي حاولت بإسهاب علاج النظم القانونية والمؤسساتية إلى جانب إصلاح القوانين الجنائية والجزائية في سبيل تحقيق السعادة وتخفيف المعاناة عن الناس، وهو ما اُعتبر أساس تعريف العدالة عند النفعيين بشكل عام ، وان ركّز هيوم على احترام الملكية الخاصة وارتباطه بتعزيز انتاجية المجتمعات البشرية وبالتالي سعادتها، فيما ركز آدم سميث على التقسيم المتطور للعمل لإكساب المنتجين مهارات متخصصة وكفاءات عالية، وأيضا للوصول لأسباب السعادة القصوى التي تتأسس عليها العدالة، ومع ذلك فقد استبعدوا جميعا في خضم تركيزهم على ما يعزز السعادة للناس كأساس لتعريفهم العدالة على أّنها أداة تعمل لأجل المنفعة ، استبعدوا المفهوم القديم حول المعاملة بالمثل كجزء من صميم نظرية العدالة وجعلوه هامشيا، إذ لم يُمنح مفهوم الجزاء الذي هو جزء من المعاملة بالمثل أيّ أهمية تذكر. ويبدو ذلك في تنظير بيكاريا حول القوانين و كونها يجب أن تساهم في تحقيق

أكبر قدر من السعادة للناس وعليه يكون الهدف الأساسي للتشريعات أن تمنع الجرائم لا أن تُعاقب عليها. (ناصر ٢٠١٢، ١٧٤-١٦٠)

وفي تطور آخر جاء توجه إيمانويل كانط إلى رفض اعتبار تعزيز المنفعة والارتقاء بالسعادة أساسا رصينا للعدالة، ذلك أن مفهوم السعادة يختلف من شخص إلى آخر، فالأصل أن الإنسان ذات حرة وعاقلة ومسؤولة وذلك هو الأساس الرصين عنده للعدالة والأخلاق عموما، فحرية الإرادة هي التي تدفع الناس لأداء واجبهم فتُشكل أساس العدالة، لكّنه هنا لا يعطي أهمية لما أعطاه النّفعيون من كون الناس متساوون إلى حد ما وليس تماما في القدرات، وبالتالي لا يكون عنده ما يربط الحقوق والعدالة بالاختلافات الواقعية بين الناس، فكل إنسان يتمتع بقيمة مطلقة مجردة تساوي قيمة أي إنسان آخر، وعليه فإنّ لدي كانط حتمية مطلقة يستمد منها وحدها نظريته للعدالة بأكملها وهي: "لا ينبغي للإنسان أن يتصرف إلا بما يتماشى مع حكمة أو قاعدة سلوك، يمكن أن يطمح في الوقت نفسه لأن تصبح قانونا شاملا للجميع." وهي قاعدة تكاد تتطابق مع القاعدة الذهبية في انجيل متّى من حيث خطابها الافتراضي المطلق غير المشروط والشمولي لكل البشر والتي مفادها: " كل ما تريدون أن يفعله الناس معكم افعلوا هكذا أنتم أيضا معهم لأنّ هذا هو الناموس والأنبياء." (ناصر٢٠١٢، ١٨١-١٨٦)، إذن فنظرية كانط في العدالة هي نظرية في القوانين الأخلاقية التي تفرض حدودا على التصرفات الخارجية للناس وإن بطريقة قسرية معتمدة على مبدأ الحق الشامل لكل البشرية، والذي يبرر استعمال القسرية

لمنع الناس من التعدي على الآخرين، ويدلل ذلك على أّنه من **لمعسكر** الذي تُشكّل قاعدة التعامل بالمثل ركيزة أساسية تستند إليها نظريته في العدالة مما يجعله يقرر أن: "لا شيء سوى قانون الجزاء يمكن أن يحدد نوعية ومقدار العقوبة بالضبط." وبالطبع لا يمكن أن تتحقق هذه العدالة إلّا بحالة مدنية تتمثل بالعقد الذي يصبح الناس بموجبه مواطنون في الدولة والذي يترتب عليه أن يلتزم الموطن بدفع الضرائب ولو بالإكراه من أجل قيام الدولة بتلبية احتياجات مواطنيها العاجزين عن إعالة أنفسهم ، و ذلك ما عده جونستون فتحا للسبيل الذي أفضى إلى نظرية العدالة الاجتماعية (ناصر٢٠١٢ ، ١٩٤-٢٠٢).

في ميدان العدالة الاجتماعية طّور العديد من المفكرين معايير نموذجية لقياس مدى تطبيق العدالة بهدف الوصول إلى تقييم شامل لأوضاع المؤسسات مركزين على الطرق التي يتم توزيع المنافع والأعباء فيها من قبل تلك المؤسسات، وأسفر ذلك عن صياغات فكرية أسهمت مع قيام الثورة الفرنسية ومساندة التطور التكنولوجي في خلق موجة من التفاؤل بإمكانية التحول الجذري في المجتمعات نحو العدالة، وكان من أبرز من نظّروا في تلك المرحلة كارل ماركس الذي تقّبل أسسا عمومية ممن سبقوه كسميث، وبنى عليها تنظيره حول التّحول الجذري والحتمي الذي سيتم فيه تقسيم النشاط الإنساني بشكل اختياري لا بشكل طبيعي، بحيث سيصبح خاضعا لإرادة بشرية موّحدة ، وهي التي ستحدد مسار واتجاه التاريخ، و حينئذ ستكون المصالح الفردية متوائمة مع المصالح الجماعية. ومن أبرزهم أيضا سان سيمون الذي حاول الإجابة عن التساؤل حول

إمكانية وجود أي مبادئ واضحة تتيح استنباط طريقة نموذجية لتوزيع الحقوق والامتيازات والآلام بين البشر، وتكون صالحة كمعايير لتقييم مؤسسات المجتمع ومن ثم إصلاحها، كما وتشكل فكرة محددة للعدالة الاجتماعية، وأما مفاد إجابته فأن الناس الذين هم من لحم ودم يستحقون أن يحصدوا ما زرعوه بأيديهم فعلا، بمعني أنهم يستحقون أن يحصلوا على مردود ما قدموه فعليا من مساهمات أو فائدة نشاطاتهم ومنتجاتهم، وتمثل إجابته مبدأ الاستحقاق الذي اعتبره ماركس من مبادئ الاشتراكية والذي يُخضع الناتج الإجمالي الاجتماعي المتكون من جهود مشتركة لأفراد المجتمع لعملية توزيع عادلة غير منحازة (ناصر٢٠١٢، ٢٠٣-٢١٥) واماهربرت سبنسر فقد رأى العدالة متضمنة لعنصرين أساسين متوازيين، أولهما المساواة وفيها أن جميع الأفراد متساوون ويتمتعون بنفس نطاق الحرية التي يقيدها نطاق حرية الآخرين، وثانيهما التفاوت الذي من خلاله تتماثل قيم المكاسب والخسائر لكل فرد مع قيم إنجازاته المسببة لها. ومن ثم يقدم ماركس مبدأ الإحتياج المتمثل بمعادلة: "مِن كلٍ وبحسب قدرته إلى كلٍ وبحسب احتياجاته" والذي يمكّن من النظر للعدالة على أنها تلبية للاحتياجات بصورة متساوية وهو ما يقول عنه الكاتب مبدأ غائي لا يستند إلى التعامل بالمثل، وبهذا يتناقض المبدآن الأساسيان من مبادئ العدالة الاجتماعية الاستحقاق والاحتياج في هذه المرحلة التنظيرية تناقضا جوهريا مع بعضهما البعض، وقد أدى ذلك التعارض إلى جدل واسع حول المبدأين استعرضه جونستون قبل أن يبدأ بعرض إسهامات رولز في نظريته العدالة إنصافا (ناصر ٢٠١٢، ٢٢٦)

وحول نظرية العدالة إنصافا فإن الهدف الرئيسي من نقد رولز تركز على مبدأ المنفعة المهيمن برغم وعيه لأهمية النقاش حول الأفكار الأخرى التي تتناول المفاهيم الرئيسية للعدالة الاجتماعية كالإستحقاق والإحتياج، إذ يرى أن المذهب النفعي أحادي التصور لمفهوم الخير حين يجعل السعادة المبنية على تراكم المنفعة مقياساً مطلقا لرفاهية الناس، وبذلك يتوافق رولز مع كانط في أنّ حرية البشر هي ما يجب أن يتصدر أفكارنا حول العدالة لا سعادتهم التي يتراوح تعريفها من شخص لآخر، ولذلك يستبعد تبرير المذهب النفعي حول العقوبات. وفي نظريته يعتبر رولز الموضوع الرئيسي هو التركيبة الأساسية للمجتمع المتمثلة بدستوره السياسي وتركيباته الاقتصادية وتنظيماته الاجتماعية ولا تتضمن نظريته النشاطات والتعاملات الفردية سواء كانت عادلة أو غير عادلة، ذلك أّنه يفصل مبادئ العدالة التي ستطّبق على التركيبة الأساسية للمجتمع التي يقترحها عن تلك اللازمة للتطبيق في مجالات أخرى، وإن كان يرى أنها قد تصبح أساسية في تيسير غيرها ومن شأن ذلك أن يفسح المجال لتعددية في وجهات النظر حول العدالة، كما أن التركيبة الأساسية للمجتمع عنده ليست هي ذاتها الموضوع الرئيسي، بل هي مجال تطبيقات العدالة على الناس لكونها مجال تواجد التفاوت في الفرص المتوافرة للناس في حياتهم، و مجال تشكُّل التفاوت في مستويات الطموح والنجاح وإن تساوت الفرص، وأيضا يعطي رولز هذا الكم من الاعتبار لتركيبة المجتمع كسبيل لتحقيق العدالة الاجتماعية لعدم كفاية مفاهيم كالقيمة الاعتبارية المتساوية والاستحقاق والاحتياج بالنسبة له ولذلك يستبعدها. (ناصر ٢٠١٢، ٢٤٦-٢٤٤)

وأخيراً بعجالة حول تطور نظريات العدالة، فرغم أهمية الاطلاع المختصر على تطور مفهوم العدالة في السياق الغربي العلماني لكونه السبيل لفهم النقد الدائر أكاديميا والمتعلق بالإنسان وحقوقه في ظل الدول القومية العلمانية إلا أنّ الهدف الآخر المتحقق من ذلك الاطلاع هو تلمس مواضع الإضافة والتعديل التي كان يقوم بها المفكر أو المذهب الفكري الوضعي ليأتي– وبعد تبدّي آثار التنظير على واقع الناس– من يقوم بإضافة جديدة أو تعديل آخر، وقد يكون في أحدها عود على بدء، ولا يبدو من تَوصُّل لمذهب وضعي ثابت يعرّف العدالة – وإن في مرتكزاتها الرئيسة – لإنسان هذه الدول إلى يومنا. وربما يشرح خدوري ذلك في قوله حول أصناف العدل:

الصنف الأول نجده في المجتمعات التي تفترض أنّ الناس قادرون على تحديد مصالحهم الفردية والجماعية، وأنّهم يعرفون ما يمكن أن يحتاجوه أو يرغبون به، وهم لهذا يستطيعون أفرادا وجماعات إقامة نظام عام يمكن أن ينشأ في ظله ميزان أو أكثر للعدل باتفاق ضمني أو بقرار رسمي، ويمكن أن نطلق على هذا الضرب من العدل الذي هو نتاج التفاعلات بين التوقعات والظروف القائمة اسم العدل الوضعي." (خدوري ١٩٩٨، ١٥)

هذا الصنف من العدالة والذي قد تمثله النظريات السابقة من حيث هي إسهامات البشر الذين قرروا أنّ بوسعهم تحديد مصالهم الفردية والجماعية والتي انبنت على توقعات المفكرين وعلى قياساتهم للظروف وأيضا من حيث سعيهم المتواصل لتهذيب وتحسين مبادئها ،هذا الصنف لما

يزل يتعرض للنقد والتعديل إلى يومنا، وربما وبناءً على قراءة متأنية لتلك النظريات أمكن استخلاص بعض الملاحظات مثل :

- ذهب تنظير هوبز بعيداً في اعتبار الإنسان ليس بالاجتماعي ولا بالعقلاني بل هو كائن شرير، جبان ، فاسد حافل بالتناقضات، بل ذئب لأخيه الإنسان وحتى يتم ضبط نزعاته تلك، وارتكازا على الفرضية السالفة فلا بد أن يكون شكل الحكم المناسب هو الحكم المطلق، والملاحظ أن توقعات هوبز وقياساته للظروف كان مبالغ فيها، وأخذت منحًى متطرف، إذ يلغي عنده وجود نزعة الشر داخل الإنسان ما يقابلها من نزعة خير ويسحب حكمه ذلك على عموم البشر، وفي توقعاته للعدالة فالشكل المطلق هو المقترح عنده للحكم، وبحسب التجربة البشرية أوقع ذلك النوع من السلطة الظلم بحق العديد من الفئات، بمعنى عدم تحقيقه العدالة المنشودة، ويبدو هوبز هنا أعمل مصلحة الدولة على حساب مصلحة أفرادها إلى حد ما، وإن كان تنظيره حول إمكانية إصلاح مؤسسات المجتمع المبني على كونها من صنيع البشر أفاد من بعده في وضع تصوراتهم حول الإصلاح.

- ترتكز من بعد هوبز المدرسة النفعية على إمكانية إجراء الإصلاحات على العالم الاجتماعي لكونه نتاج الأفعال البشرية ولكنّ تعديلاتها تبدو وكأنها محاولة للإمساك بالطرف الآخر من العصا لا بوسطها، إذ ينصّب تنظيرها على إصلاح المؤسسات

لتتمكن من إنتاج السلع القابلة للوصول لكل البشر، وعلى إصلاح القوانين لتقليل العقاب الواقع عليهم قدر الإمكان، وعلى المحافظة على الملكية الخاصة لتعزيز انتاجيتهم، والهدف في النهاية هو تحقيق السعادة القصوى والرفاهية لهم كأساس للعدالة. ويتضح هنا أن تعديلاتها لم تأخذ بالاعتبار قاعدة المعاملة بالمثل كأساس لعدالتها إلى جانب عمليات الإصلاح المطلوبة بل جعلت الإصلاح الناجم عن الخلل هو أساس عملها. وكان لذلك نتائجه من وصول فئات محددة لدرجة السعادة القصوى المنشودة على حساب فئات أخرى. ويبدو هذا الأساس للعدالة أكثر ترجيحا لمصالح الفرد ولكنه لن يكون كل فرد بالتأكيد إذ وبحسب المذهب لا تتساوى قدرات الناس تماما، ما ينتج عنه عدم تساويهم في تحصيل السعادة المبتغاة .

- من بعد النفعية جاء كانط لينسف أهم ما نظر له النفعيون، وليفعل كمن سبقوه بعدم البناء على ما يصلح من جهد غيره . ألغى كانط المنفعة كأساس لإرساء العدالة فحرية إرادة الفرد والتي تدفعه لأداء الواجب مدعومة بقوانين الدولة الصارمة هي ما ترتكز عليه العدالة بالأساس، وإن كان كانط لم يلتفت لتعريف العدالة بناء على تحقيق السعادة القصوى للتفاوت في مفهومها من فرد لآخر، إلا أّنه تنكّر لذلك التفاوت بين الأفراد أنفسهم والذي عليه يعتمد تعريفهم للسعادة، فنظريته تتعامل مع الإنسان كقيمة مطلقة مساوية لقيمة أي إنسان لآخر، وبناءً عليها يتملّك حرية الإرادة ذاتها والعاملة بدورها على تمكينه من أداء الواجبات ذاتها مما يكون كفيلا بإرساء العدالة، ومع ذلك فكانط

في بعض أنواع الحقوق كالمساواة في الممتلكات يجعل المهارات المادية والعقلية المميزة للبعض دون غيرهم مسوغا لعدم المساواة، فهل يجرّد كانط الفرد من كل ما يصاحبه من ظروف خاصة به في موضع استدعاء الواجب، بينما يعّينه ويأخذ ميزاته بالاعتبار في موضع تحصيل بعض الحقوق. وعليه فإّنه ومن منطلق كون الفرد مالك الإرادة الحرة ومنبع التشريع وصاحب الحقوق ومؤدي الواجبات فهو يمثل المركز في النظرية وعلى حساب إصلاح المجتمع ومؤسساته ولذلك يميل ميزان كانط نحو الفرد وليس كل فرد أيضا. ، وربما لم يتوقع كانط ما سيقول ماركوز لاحقا عن حرية الفرد التي نظّر لها:

إن الحرية من قبل مجتمع اضطهادي يمكن أن تصبح أداة سيطرة قوية ، فالحرية الإنسانية لا تقاس تبعا للاختيار المتاح للفرد وإنّما الحاسم في اختيارها هو ما يستطيع الفرد اختياره وما يختاره،...فقدرة الفرد على اختيار سادته لا تلغي السادة ولا العبيد. (طرابيشي١٩٨٨، ٤٣)

بمعنى أنها لا تلغي طبيعة المنظومة الحاكمة والمحكمة سيادتها على الأفراد حتى وإن امتلكوا خيار تسمية الحاكم .

- وأّما العدالة الاجتماعية فقد توقع لها ماركس أن تتوصل إلى المبادئ التي توائم بين المصلحة الفردية والمصلحة الجماعية ولكن النظرية على أرض الواقع ناقضت بعضها بعضا وكأّنها لم تستطع أن تحقق أي من المصالح، فالبشر غير متساوون في قدراتهم

إلى حد، ما وعليه فقد لا يملكون أن يقدموا مساهمات متساوية، وعلى ذلك ففي مبدأ الاستحقاق منفردا إجحاف بحق أصحاب القدرات المتدنية الذين لا ذنب لهم في قصور إسهاماتهم وإن كان أول مبدأه العدالة لأصحاب الإنجازات الحقيقية مقابل الأغنياء الذين حصّلوا الامتيازات دون مجهود يذكر، فإن طُبّق بالترافق مع الاحتياج والذي هو جوهر العدالة الاجتماعية، فإنّ احتياجات الناس متفاوتة أيضا ومن الواضح أنّ الأكثر مساهمة ليسوا الأكثر احتياجا، فقد يأخذ الأقل مساهمة أكثر من المساهم الأكبر لأنه هو الأكثر احتياجا وبهذا فإن مبدأ الاستحقاق المبني على التعامل بالمثل سيتعارض مع مبدأ الاحتياج الغير مبني على التعامل بالمثل كما سبق وأشار جونستون. فإن طُبق الاحتياج منفردا وهو المبني على المساواة كما يذكر فإنّ توزيع الناتج بالتساوي بعد تلبية الاحتياجات سيستثير الإحساس بالظلم من قبل أصحاب الإسهام الأكبر الذين يُحرمون من جزء من ناتجهم لصالح الأقل مساهمةً، وهو وإن لم يتعارض مع مبدأ الاستحقاق ففيه خرق للعدالة التي هي المبتغى، كما وفيه مدعاة لتقاعس أصحاب الهمم المتدنية والأهم أنّ التوازن الذي نظر له ماركس بين المصالح الفردية والجماعية يبدو في حال كهذه صعب المنال. إذ على ما يبدو عرقل أحداهما الأخرى فلم يتحقق أيهما. وعن العدالة إنصافا فكما يقول جونستون عن كونها رؤية نبيلة وكريمة لكنها كنظريات العدالة الاجتماعية تهمل الإحساس بالعدالة، ولا تدرك أن هذا الإحساس لا يتأتى طالما انفصلت العدالة عن مبدأ التعامل بالمثل بين البشر، لأنّها إذ ذاك تفقد صلتها بجذور

فكرة العدالة، ناهيك عن موضعتها للتركيبة المجتمعية كأولوية، وخصوصا كأولوية فكرية، وهو أمر يحتاج للمراجعة إذ هي في الأصل جزء من عدة أجزاء يشملها تصور أوسع للعدالة ويضم معها مفهوم العلاقات الاجتماعية التي يحكمها الاحترام المتبادل. (ناصر٢٠١٢،٢٧١) وهي بهذا مالت بميزان عدالتها لحساب المؤسسات المجتمعية وإصلاحها على حساب أفرادها وعلاقاتهم البينية على أمل أن ينجم عنها ذات يوم مبادئ يمكن تعميمها بهذا الخصوص وحتى حينه كما في التنظير للعدالة الاجتماعية يكون الظلم قد لحق بالعديدين .

وباختصار فان كان اختل التوازن في أسس العدالة عند هوبز بفرضية أن الإنسان ذئب وما التنظيم الاجتماعي إلا لكبح تغوله على بعضه البعض ُسقطا النصف الخّير منه، وإن كان اختل التوازن عند النفعيين فما العدالة إلا تحقيق أقصى سعادة لذلك الإنسان، وكأّنما بصورة أو بأخرى تعيد إطلاق تغوله ولكن بشكل منظم وعبر مؤسسات الدولة الاقتصادية والاجتماعية والقانونية، وإن كان أخّل كانط بالتوازن حين بنى عدالته على الإنسان المتوصل بعقله للمعرفة، المقرر بإرادته الحرة للخضوع للتشريع الذي هو واضعه بنفسه، غير ملتفت إلى واقع ذلك الإنسان وحدود قدراته التي قد تمكنه أولا تمكنه للوصول للنموذج الذي سيجني ثمار العدالة عبره، إن كان كل ذاك فقد اختل التوازن أيضا عند أصحاب العدالة الاجتماعية حين انطلق تنظيرهم من تركيبة المجتمع ومؤسساته وإصلاحه، ولم يصطحب معه الأفراد أنفسهم وعلاقاتهم البينية .

في التجريد والتعيين أو في العدالة والمساواة

ومن نقاط اللاتوازن التي تبدو في فرضيات النظريات ومبادئ العدالة المبنية عليها تكون العودة لجدلية هذا الجزء التي سترتكز جوهريا على بعض تنظير ماركس في مسألته اليهودية حول تحرر الإنسان السياسي من خلال مواطنته في الدولة العلمانية المكتملة سياسيا في حين يحول اكتمالها دون تحرره الإنساني والذي من المفترض فيه بحسب ماركس أن يكون التحرر النهائي (ماركس ١٩٥٢)، وهو تنظير لم يزل يستثير الجدل والتحليل وعليه تبني براون تساؤلاتها حول الهويات المهمشة، فكما بحث اليهود عن الحقوق السياسية الخاصة بهم كيهود علمانيين في دول مسيحية علمانية، كذلك تحليلها يتعلق بالطلب والطموح السياسي للهويات المؤشر عليها تاريخيا، ففي كلتا الحالتين لا يتم تحصل الحقوق والتحرر الكلي للافراد ضمن اختلافهم التاريخي، ولذلك تشكل مقالة ماركس عندها صدى غني معاصر إلى حد ما. (براون ١٩٩٥) فإن تعلقت أسئلة ماركس بالهوية الدينية والدولة والمواطنة والحرية السياسية والحرية الإنسانية في المسالة اليهودية، وإن أخذ اللاتوازن أكثر من صيغة في أسئلة ماركس والتي تتراوح ببساطة بين الإنسان الخاص والإنسان العام، أو مصالحه العامة ومصالحه الخاصة، أو حياته الواقعية الفردية التي هي حالته العينية وعضويته الخيالية في السيادة الكلية والتي هي حالته التجريدية (ماركس ١٩٥٢)، فصدى تلك الأسئلة يرتبط عند براون بكل أنواع الهويات المختلفة ويّولد أسئلة جديدة متعلقة بذلك اللاتوازن، ويرتبط بالكيفية التي تكون فيها الحرية السياسية للأفراد

والمضمونة لهم عبر التمثيل السياسي هي ذاتها حرية الدولة في تّملك حق الرقابة عليهم، وبالكيفية التي تغدو فيها الحقوق التي منحتهم الاعتراف القانوني هي التي تؤطر هوياتهم المهمشة وتكون الآلة التي تعيد إنتاجها وتشريعها. (براون ١٩٩٥) شرحت براون مسألة الحقوق من أكثر من زاوية وضمن أكثر من رؤية ، ولكن السؤال الأهم المرتبط بهذه الجزئية، في ظل الملامح الأساسية التي تميز الفكر العلماني وتصطبغ بها دولته القومية، هل من فسحة كافية حقيقية في نفس نسيجه الفكري لتوليد حقوق مبنية على المساواة العامة المجردة للجميع محققة للعدالة العينية للفرد في آن؟ هل من مجال حقيقي لسن تشريعات عادلة مرضية للإنسان في ظل ذلك اللاتوازن الذي يعيشه الفرد صاحب السيادة على المجاز، فيما على الحقيقة تمتلك الدولة السياد ة التي آلت إليها بناًء على العقد الاجتماعي كاملة ، أو بلغة أدق آلت للنخبة أو الصفوة، فحق التمثيل – وإن امتلكه الكل– إلا أنّ الناس وبحسب العديد من التوجهات التي نظّرت للعدالة غير متساويين في القدرات، وبالتالي فإن حق التمثيل لا يعني بحال امتلاك الكل لآليات الوصول لتلك السلطة والتحصل عليها، ما يعني تالياً أن أصحاب القدرات العالية هم من سيمتلكها فيما يبقى الإنسان يعيش دوره الأرضي بكامل أبعاده وتحت وطأة علاقات القوى التي تحكمه على أنواعها، وأيضا إن أُخذ بالاعتبار أنّ المنظومة السابقة المستعرضة عملت على تمجيد فاعلية الإنسان عبر تمكينه كفرد بغض النظر عن السياقات الجماعية حوله والذي قال عنه أسد:

إنّ هذا الوله بالفاعلية إنّما يعود إلى مبدأ ليبرالي مشهور يدور على التمكين للنزعة الفردية وإنجازها واقعا لا تحوم عليه شبهة من نقد، حيث تُعطى قدرة الأفراد على تشكيل أنفسهم وعلى تغيير سبل حياتهم أولوية أيديولوجية على العلاقات التي يتشكلون ضمنها ويتموضعون ويستمرون في إطارها، أما العبارة التي نأنفها جميعا والتي تتجاهل هذا الأمر فهي، بإمكانك أن تعيد تشكيل نفسك إذا أردت ذلك فعليا وكل ما يلزمك لذلك إنّما الإرادة القوية الكافية. (أسد ومحمود ٢٠١٠)

وإن أُخذ بالاعتبار كذلك أن دولتها التي هي ليبرالية وديمقراطية تُمكّن أفرادها وعبر آلياتها من المطالبة بالتعديلات القانونية الكفيلة بتحقيق العدالة. ومرة أخرى إن أثبت الواقع المُعاش أن تلك الآليات هي حكر على الصفوة ، فإلى أين يصل الجدل؟ وعند أي المصالح سيتوقف؟

سيضم البحث لهذا الجزء تساؤلات فرانسيس أولسن حول قوانين اغتصاب القاصرات. ففي تحليلها لتلك القوانين وتأثيراتها على النساء بشكل عام والقاصرات بشكل خاص وعلى عدة أصعدة تضعنا أولسن في صورة معضلة لا حل لها كما يظهر، فقانون اغتصاب القاصرات يمثل لبعض دعاة حقوق المرأة حلا من حيث يقوم بتوفير حق الحماية للقاصرات، لكنه بالمقابل يمثل مشكلة إذ يخترق حق الخصوصية للراغبات منهن بإقامة العلاقات الجنسية، هذا من ناحية، ومن أخرى فبعدم تضمنه لحماية الذكر الذي قد يتعرض وإن بنسبة أقل للاضطهاد الجنسي يعمل على ترسيخ صورة المرأة على أنها الحلقة الضعيفة في المجتمع والتي تحتاج الحماية، ومن ثالثة ففيه تضمين لعدم استقلالية وفاعلية الأنثى في العملية الجنسية مما يعكس

أن جسدها بحسب تلك القوانين شيء مستخدم لصالح إمتاع الرجل ولذلك وجبت حمايته، بمعنى أنه متضمن لتشييئ المرأة في المحصلة، وما بين ضرورة تطبيق القانون لحماية القاصرات من الاغتصاب، وبين إلغائه لانتهاكه خصوصياتهن وحريتهن في ممارسة الجنس يتضارب حق الحماية مع حق الخصوصية ويتضارب كليهما مع مساواة الرجل بالمرأة. (أولسن ١٩٨٤، ٣٠٥-٣٠٧)

اللافت في تنظير أولسن أننا لا نرى – إلى جانب تحليلها لارتباط تلك القوانين بالذكورية وعدم إحقاق المساواة التامة – تحليلا لارتباطات أخرى ذات علاقة مباشرة بقانون الحماية مثل حمايتهن من الأمراض الجنسية، أو الأحمال المبكرة، أو وجود ذلك العدد من المواليد لأمهات مراهقات، أو الانتكاسات المترافقة عادة مع الدخول في علاقات غير ناضجة سواءً دخلتها القاصرات راغبات أو مرغمات، وتبعات كل ذلك ومن كل النواحي على الأم والطفل كأصحاب حقوق وإن من زاوية مغايرة لزاوية أولسن للحقوق لكنها غير منفكة عنها بحال، ناهيك عمّا يستنزفه كل ما سبق من مقدرات الدولة والتي هي مقدرات كل الأفراد، فهي بشكل أو بآخر حقوقهم التي تقتضي مقومات العدالة بحق الجميع ألّا يتم استنزافها طالما أمكن الوقاية من مسببات الاستنزاف؟ يبدو المجتمع بكامل شرائحه كان غائبا تماما في تنظير أولسن باستثناء التطرق لضوابطه الاجتماعية السلبية الأثر على حرية القاصرات، ونعم تتطرق أولسن لموضوع محدد هو حق الحماية والخصوصية للقاصرات ولكنها تطرحه من منطلق عدالة تمثل مصالح الفرد مركزها وهذا ما يجعل بقية الأطراف شبه غائبة .

وفي كل السعي السابق من قبل التنظيرات التي وردت نحو تحقيق المساواة والعدالة والذي يدرسه البحث ارتباطا بأصوله النظرية الفكرية لا كتطبيقات واقعية نجاحا أو فشلا، يتضح إلى أي مدى يبدو الهدف المنشود صعب المنال، ومرد ذلك بالنسبة لهذا البحث عائد إلى اللاتوازن الذي انعكس وربما سيبقى ينعكس على عدة مستويات طالما تتعلق الأسباب بجذور النظرية، أول هذه المستويات هو الحقوق نفسها، إذ لّما كانت النظريات الأم للعدالة تصب تركيزها على حيثية على حساب أخرى، فإنّ مالم يتم اعتباره تنظيريا في المبتدأ سينتصب عائقا واقعيا معرقلا على الأرض، ففي تنظير أولسن كمثال يتضح التضارب بين حقي الحماية والخصوصية، أيهما يُترك وأيهما يتم التمسك به؟ وهو تضارب ربما تّولد في أساسه لغلبة العدالة للفرد المتمثلة بمنفعته في حالة كهذه على حساب العدالة للمجموع وعليه ستصطدم بخطوط مجتمعية محدِدة لحريات هذا الفرد أيا كانت، وبغض النظر عن منطقية تلك الخطوط من عدمها، أو ملائمة المكان الذي وضعت فيه من عدمه، فليست تلك هي المسألة، إذ المسألة أن ضوابط المجتمع أي الطرف الذي لم يحسب له حساب في النظرية في حين هو حقيقة واقعة لا مفر منها لم يُتعامل معها من قبل النظرية بما يتلاءم من حلول عملية توازن بين مصالح الفرد ومتطلبات المجتمع. وفي تنظير براون كذلك يتضح التضارب بين الاعتراف المطلوب بذوي الهويات المهمشة من قبل القانون، وبين ترسيخ ذلك التهميش وعبر ذات القوانين، أيتم استبدالها أم يُكتفى بتوسعتها؟ أم تُترك على حالها؟ ولكل خيار له ماله من مغبات، ذلك أن حقيقة المعضلة نشأت في أصل النظرية التي لم تُوازن بين تعميم المساواة وتخصيص العدالة، وما انطبق على

نموذج العدالة المبنية على الفرد الحر العاقل سينطبق على نموذج العدالة الاجتماعية التي عنيت بالتركيبة الأساسية وأغفلت الفرد وعلاقاته البينية بما فيها من زخم يستدعي الوقوف عليه.

وأما ثاني المستويات فهو االفرد وهو في النماذج المعتنية بالمصالح الفردية يتمثل بالفرد الـُمطالب بحقوقه، الباحث عن فاعليته وتمكين ذاته المستقلة، ولا بأس بذلك ولكن إن ترافق معه الاعتناء بما أسماه أسد العلاقات التي يتشكل ضمنها الفرد ويتموضع ويستمر فيها، فلا يحقق فاعليته بالشكل الذي يسلب المجتمع المحتضن له فاعليته وربما صحته، وليس تنظير أولسن إلا من تداعيات ذلك، وبالمقابل فإن المنظومة المعتنية بإصلاح تركيبة المجتمع لم تبتدع أساسا الآليات التي تسهل للفرد تمكين ذاته ومن التفاعل العادل مع علاقاته البينية، ولا يمكن اعتبار مبدأي الاحتياج والاستحقاق آليات مناسبة لما كان عليهما من مآخذ كما سلف.

وثالث هذه المستويات هو الفرد أيضا ففرضية المساواة المطلقة في القيمة لكل الناس الذين هم أحرار عقلاء التي تقوم عليها عدالة كانط مثلا سيعرقلها كل تلك الحالات التي لا تنضوي تحت لواء نموذجه المفترض، والتي لم يتم إحكام بناء المبادئ الكافلة لتمتعها بثمرات العدالة ، وليس التنظير حول تجريد الإنسان إلا من تداعيات ذلك، فالذي أمكنه من بين الأفراد في المستوى السابق استخدام الآليات المتاحة والوصول بمطالبه إلى الميدان العام هم النخبة – وإن مثلوا ما مثلوا من مطالب العامة– فالنخبة النسوية وإن مثلت بعض المطالب النسوية إلا أنه لا بأس من مساءلتها عن تبنيها نموذج تحرر المرأة المبني في الأغلب على معايير تتعلق بالوصول للنموذج

الذكوري المفترض تفوقه، و مدى شرعية هذا التبني إن لم يتماهى مع المعايير المبنية على احتياجات النساء اليومية الواقعية على تنوعاتها.[٧] فإن كان عدم التوازن في مبادئ العدالة على المستوى السابق جرى بين الفرد والمجتمع، ففي الحالة هذه سيكون بين الكفة الأرجح من النخب والصفوات مقابل المجتمع وكامل أفراده من أصحاب القدرات العادية في الكفة الأخف وزنا أو الأقل تمتعا بالعدالة.

ورابعها المجتمع الذي أُسقط من النظريات التي يمثل الفرد مركزها، فكان ميل ميزان عدالتها نحو تمكين الفرد على حساب السياقات التي يتموضع فيها وكان لذلك تأثيراته على الأسرة والمجتمع والبيئة وهي تأثيرات تعود في المدى الأبعد وتنصب في آخر المطاف على الفرد نفسه وليس التلوث البيئي الناجم عن أقصى استغلال للطبيعة من قبل النخب الصناعية والتجارية في العالم وبموجب القوانين المبنية على حرية الفرد وإطلاق قدراته لتحقيق مصالحه إلا المثال الأقل تعقيدا.

وبعد، إن صح ما سبق فيما يتعلق باختلالٍ في ميزان العدالة في النظرية ، واشكاليةٍ في قدرتها على التوفيق بين بعض حيثياتها ، ففي الجزء التالي سيتم تفحص النقد الذي ووجهت به النظرية

---

[٧] لا بأس هنا من أيراد طرفة حدثت أثناء واحدة من ورش العمل التي لا تحصى حول العنف ضد المرأة في فلسطين إذ ما كان من أحد سيدات المخيم المستهدفات في الورشة إلا أن وقفت وقالت بلغة صارمة " شايفينا ليل نهار تحت العصي عشان تظلوا تحكولنا عن العنف ضد المرأة "(مقابلة كانت أجرتها الباحثة مع نجاة أبو بكر ،٢٠٠٨) وأتوقع أن لو استشيرت تلك المرأة وغيرها بآلية صرف المنحة المحسوبة على الشعب الفلسطيني والتي يتم صرفها على تلك الورش لآثرت أن تدفع بها قسطا من أقساط الجامعة لأحد أبنائها أو بناتها.

في طبيعة الدولة الحاكمة المُتوقع منها تحويل نظريات العدالة السالفة إلى واقع يخدم أفرادها وطبيعة المجتمع المتولد عبر تلك العلاقة.

وأما الدولة فهي الكيان السياسي والإطار التنظيمي الواسع لوحدة المجتمع والناظم لحياته الجماعية، وموضع السيادة فيه، بحيث تعلو إرادة الدولة شرعا فوق إرادات الأفراد والجماعات الأخرى في المجتمع. والدولة القومية هي المبنية على القوم او الجماعة الذين تجمع بينهم رابطة معينة وتتعلق القومية بمفهوم الامة الذي بدا بالانتشار في أواخر القرن الثامن عشر و تجمع أفراده روابط مشتركة مثل اللغة والعقيدة والمصلحة والتاريخ والحضارة (الكيالي ١٩٨٥، ٨٣ ١). وأّما الدولة الدينية فهي المبنية على نظرية الحق الإلهي وبموجبها ُمنحت الشرعية للسلطة السياسية بواسطة قدرة سماوية لا طاقة للبشر لتحديها بل ُيعتبر التمرد عليها خطيئة. (الكيالي ١٩٨٥، ٧٠٣) فأين تقع الدولة العلمانية والمجتمع المنضوي تحت حكمها منهما ؟

مجتمع الدولة العلمانية القومية ، ديني أم مدني ؟

في بحث بشارة عن معاني مفهوم المجتمع المدني تمايز المجتمع المدني لا عن الديني فحسب بل عن العسكري والجنائي بمعنى عن كل ما هو رسمي ، هذا عدا عن تمايزه بالأساس عن الدولة رغم كونه توأمها السيامي كما يقول (بشارة ٢٠١٢) ، و المدنية عند الغنوشي أيضا صفة المجتمع التي تنعكس على الدولة ، ويعرفه بقوله:

فالمجتمع المدني هو المنتظم تنظيما طوعيا إلى حد كبير، سواء في تكوينه السياسي فلا تكون السلطة فيه قاهرة ، أم من الناحية الاجتماعية والثقافية فيما يخص علاقات الناس بعضهم ببعض، فالدولة فيه وظيفية مستخدمة من قبل الشعب . (**الغنوشي** ١٩٩٩، ٨٢)

فهو وحدة تكتسب كيانها المستقل بحسب طبيعة علاقاتها مع الدولة وفاعليتها الحقيقية في الاوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية وعليه فالمجتمع المدني :"يميل في الحالات كافة الى تعريف للحيز العام أكثر قوة وكثافة " (بشارة ٢٠١٢، ٨٠) و حول المراحل التي مر بها مفهوم المجتمع المدني فالإطار النظري للمفهوم قد تكّون عبر مجموعة من التمايزات هي الفصل بين مؤسسات الدولة والمؤسسات المجتمعية، والوعي بالفرق بين آليات عمل الدولة وآليات عمل الاقتصاد، وكذلك الفرق بين آليات عمل المؤسسات المجتمعية ، وتمييز الفرد كمواطن بغض النظر عن انتماءاته والتمييز بين التنظيمات المجتمعية الطوعية الإنتماء والبنى العضوية التي يولد الانسان، فيها بالإضافة إلى التفريق بين الديمقراطية التمثيلية والديمقراطية المباشرة المتيحة لمشاركة نشطة في صنع القرار عبر الميدان العام. (بشارة ٢٠١٢، ٥٧) وربما كانت هذه الميزة أي المشاركة النشطة لا مجرد المشاركة من أهمها إذ هي المعيار الذي يجعل كل التمايزات السابقة التي ذكرها بشارة حقيقية لا صورية كما ُيفهم من بشارة والذي يرى أن المفهوم ينضوي تحت الواقع الاجتماعي ولا ينضوي الواقع الاجتماعي تحت المفهوم وأن تعريفه محدد بطبيعة ذلك المجتمع المدني والشروط التي يعيشها ، فقد يغدو توافر

أنواع من المؤسسات الأهلية المفرغة من وظائفها الفعلية في ظل نظام دكتاتوري نوع من الترسيخ لتلك الديكتاتورية، برغم اعتبار وجود تلك المؤسسات شرطا يقيس به العديد من المنظرين تشكل مجتمع مدني من عدمه، ومن ثم يتعذر انطباق المفهوم عليه برغم انطباق بعض المعايير عليه. وعليه فسيعتمد البحث ما سبق من المعايير الدالة على مدنية المجتمع من التنظيم الطوعي الفاعل المستقل عن الدولة والغير خاضع لقهرها على أشكاله رغم وجوده في ظلها. وفي حال كهذه يكون السؤال حول الدولة العلمانية وعلاقتها بالمجتمع والمبنية أصلا على علاقتها بأفرادها مما سبق عرضه وفيما إن كانت تسلك مسلك الدولة الدينية ؟ وإن كانت تتيح تشكل مجتمع مدني بالمعايير التي وردت ؟

في نقاشه حول تشكل الدولة العلمانية والتي هي قومية كما ورد، يقوم أسد بتفحص نظرية العلمنة فيستعرض لأجل ذلك ما كتبه كازانوفا حول الفرضيات الثلاث الضرورية لتطور العلمنة وهي :

١-زيادة التمايز البنيوي للفضاءات الاجتماعية والناجم عن فصل الدين عن السياسة والاقتصاد والعلوم وغيرها ٢- خصومة الدين ضمن مجالاته الذاتية ٣- انخفاض الأهمية الاجتماعية للمعتقدات الدينية في الالتزامات والمؤسسات." (أسد ٢٠٠٣)

تفترض النظرية بحسب كازانوفا أنّ تحضّر المجتمع رهن بعلمنته، وعلمنته لابد لتمامها من تحقق الشرطين الأول والثالث، بمعنى أنّ أي تحضّر أو عصرنة أو تحديث في أي مجتمع لابد له من اتباع شروط الحداثة العلمانية الغربية المتمثلة بالتمايز البنيوي الناجم عن الفصل بين الدين وكافة صعد الحياة وانخفاض أهمية المعتقدات الدينية عند كازانوفا، ولكنّ الوقائع على

الأرض التي تشير إلى تنامي المد الديني في العصر الحالي والتي تشكك بصحة النظرية اذ إن بروز الحركات الدينية المنتشرة حول العالم أوضحت أن الدين ليس في طريقه إلى الزوال من العالم المعاصر: "وإذا كان هناك أمر يمكن الاتفاق عليه فهو أنه لم يعد هناك قبول لمقولة أن هناك تطور مباشر من الديني إلى العلماني." (أسد٢٠٠٣) ويستعرض أسد تفسير كازانوفا للثورات الدينية المسّيسة التي تشكك بالعلمنة كمعيار للعصرنة بأن إلغائها خصخصة الدين لا ينطوي على دحض أو تفنيد للنظرية إذا حدث وفق طرق متلائمة مع المتطلبات الأساسية للمجتمع المتحضر بما في ذلك الحكومة الديمقراطية، وبالبناء عليه لا تعتبر خصخصة الدين ضمن مجاله الذاتي جزء من العلمنة لأنها ليست أساسية بالنسبة للتحضر (أسد ٢٠٠٣) ولكنّ أسد يرد أن تطبيق الدين الذي تم إلغاء خصخصته بصورة فاعلة لا يتم ضمن مجاله الذاتي فحسب بل يصبح جزء من السياسات المعاصرة، وهذا يعني تغييرا في الكيفية التي يدار فيها كل من الاقتصاد والتعليم وغيرهما، مما ينبت مهجنات حديثة في كل تلك السياسات يسقط معها البند الأول من شروط العلمنة والمتعلق بالتمايز البنيوي بين الدين وكافة المجالات الأخرى، وإضافةً إلى ذلك فإن دخول الدين في الميدان العام ومن ثم إلى النقاشات العامة وما تؤديه تلك النقاشات من إشعال للحماسة يعتبر معيارا هاما في ازدياد أهمية الدين وهذا يعني انهيار الفرضية الثالثة، وأما الثانية فقد كان تم إهمالها من قبله أصلا ، فهل تكون النظرية قد انهارت بذلك؟ (أسد ٢٠٠٣)، يلتفت أسد هنا إلى نقطة شديدة الأهمية تتعلق بالدين المقصود إلغاء خصخصته والذي يمكن أن يلعب

دورا جوهريا في عصرنة المجتمع أو الدولة، فليس كل دين يتم قبوله في المجال العام العلماني، فهذا المجال أو الميدان ليس منبرا للحوار العقلاني فحسب، ولكنه حيز للاستثناء أيضا، فكل شخص يدخله يتعين عليه أن يواجه كيفية تنظيم السلطة للناس والأشياء والمسيطر عليها من قبل السلطة بالضرورة، هذا من ناحية، ومن أخري فمن شروط حرية التعبير ليس المقدرة الطبيعية للفرد على الكلام فحسب بل تحقق الإصغاء إلى ما يقول، وهو شرط بدونه لا يمكن الكلام إلى حد ما، فإذا كان الكلام ُيطلق دون أي تأثير يذكر فإنه لا يمكن اعتباره حرية تعبير في المجال العام، بل إن لبعض أنواع التعبير عواقبها، فناهيك عن القوانين والعرف أو ما صنفها بالقوى الخارجية، فهناك عوامل أخرى حاكمة لحرية التعبير ذلك أن:

الاستثمارات التي يضعها الناس في حوارات معينة ليست مجرد مسألة منطق مجرد لا صفة زمنية له فهي متصلة بنوع الشخص الذي أصبح والذي يريد أن يستمر في الوجود، بكلمات أخرى ليس هناك أي ميدان عام للحرية بصورة لحظية. (أسد ٢٠٠٣) .

ورغم أن محاورة أسد لكازانوفا قد لا تبدو وثيقة الصلة لأول وهلة بتفحص مدنية أودينية مجتمع الدولة العلمانية إلا أنها كذلك، ولمزيد من إبراز الرابط فسيتم استعراض محاورته مع تشارلز تايلور في مقدمة نفس الكتاب، إذ ينقل عنه بدايةً تنظيره حول الصلة الوثيقة بين العلمانية وظهور الدولة القومية، وينتقل ثّم ليحاججه في صحة ما يؤيده تايلور من كون تلك الدولة الديمقراطية الحديثة تتميز بميزتين هما، الخاصية الأفقية ذات التواصل المباشر للمجتمع الحديث والذي تعكسه العديد من التطورات من مثل ظهور الميدان العام الذي يتيح لكل الأفراد المشاركة

في النقاشات على مستوى الأمة، ومبادئ السوق التي تجعل بعقودها جميع الأفراد أطراف متساوية أمام القانون، والمواطنة المبنية على أساس فردي، وأما ثاني المزايا فالمعرفة بزمان علماني متجانس، وهو الذي يهبنا تصور المجتمع الوطني الخيالي الذي لا أفضلية أو امتياز أو وساطة فيه لأحد على أحد، وهو مصدر الشرعية المميز للدولة الحديثة، ويقابله بكل تأكيد إسهامات من الأفراد مدعومة بحوافز لديهم يقدمونها من المال المتمثل بالضريبة والدم المتمثل بالمشاركة في الحروب والمساهمة بدرجة معينة في الحكم، وذلك كله من منطلق حكم ذاتي لا استبداد مفروض، ومن هذه النقطة يبدأ أسد بمحاججة تايلور (أسد ٢٠٠٣).

يشكك أسد في قدرة ما أورده تايلور على الإقناع فالضريبة والانخراط في الجيش ليسا خيارا، بل هما مفروضان من الدولة ولا يعتمدان على الدافع الذاتي، وأما المشاركة في الحكم المتمثلة بالمشاركة في الانتخابات كل أربع أو خمس سنوات فهي وإن مورست فليست مؤشرا بالضرورة على الحافز لدى الفرد، بل هي بشكل أساسي تشير إلى المهارات السياسية التي يتم من خلالها إدارة الأعداد الكبيرة من المواطنين، ومنها تنظيم وتمويل الحملات الانتخابية :

> الميزة المهمة للحكم الليبرالي الحديث ليست الإكراه وليست المفاوضات والرضا، ولكنها الفن الذي يتم من خلاله استغلال عناصر مثل الانضباط الذاتي والمشاركة والقانون والاقتصاد في الاستراتيجيات السياسية. (أسد ٢٠٠٣)

وأما عن الميدان العام الذي يوفر التواصل المباشر والذي أكد أسد في محاورته السالفة مع مقولة كازانوفا أنه لا يعني بالضرورة حرية تعبير مسموعة ومتاحة لجميع المختلفين، إذ أن هناك حرفية عالية في إدارة الإنتخابات والسيطرة عليها وعلى نتائجها رغم ديمقراطيتها، و تتم عن طريق اجراءات عديدة كاستطلاعات الرأي العام التي تقوم بصورة مستمرة بمراقبة آراء المواطنين، وبالتالي إطلاع الحكومة الدائم حول مشاعر الجماهير في فترة ما بين الانتخابات مما يمكّنها من توقع الآراء وأخيرا التأثير عليها بصورة مستقلة عن الوصاية الإنتخابية وذلك عبر وسائل الإعلام التي تمتلكها الشركات بصورة متزايدة وتتعاون مع الدولة في الغالب للتدخل في ردود الفعل السياسية للجماهير وشعورها بالطمأنينة أو بالتهديد، وبالتالي فإن أسد يستنتج أن هذا المجتمع ليس ذو تواصل مباشر، لأنه لا يوجد ميدان عام على الحقيقة بل إن المجال المتاح مقتصر على مجموعة النخبة مثل رؤساء الأحزاب والمدراء البيروقراطيين وأعضاء المجلس التشريعي وكبار رجال الأعمال دون المواطنين العاديين ممن لا يصنعون السياسات بل إنهم لا يضمنون تنفيذ ما صوتوا له منها (أسد ٢٠٠٣) ، وبناءً على هذا التحليل فالحيز العلماني العام ليس بالقوة والكثافة الحقيقيتين رغم أنه يبدو ظاهريا يحمل تلك الصفة.

وأما مقولة تايلور بأن الديمقراطية السالفة تحتاج معها لجرعة مناسبة من المشاعر الوطنية والتي يشير بها إلى المؤسسات التي تعمل على إعطاء هذه الجرعة عبر التدخل في تخيل المواطن لمجتمعه الوطني وبناء الوعي الذي يرسخه، فالدولة الحديثة وحتي تجعل المواطنة هي المبدأ الأساس للهوية لا بد لها أن تعمل على تخطى كل من الطبقة الاجتماعية والنوع الاجتماعي

والدين وغيرها، لتستبدل كل تلك المفاهيم المتضاربة بالتجربة الوطنية الموحدة التي هي الوساطة المتجاوزة الممثلة للعلمانية، وهنا تحديداً المفصل الذي قد يشير إلى دينية الدولة من مدنيتها:

إنّ العلمانية ليست الجواب العقلاني الذي من خلاله يتم السلام الاجتماعي والتسامح بل هي التشريع الذي من خلاله يقوم الوسيط السياسي أو ممثل المواطن بإعادة تعريف وتخطي الممارسات المميزة والمحددة للذات والتي تشمل الطبقة الاجتماعية والنوع الاجتماعي والدين .(أسد ٢٠٠٣)

وبالمقارنة بسلوك مجتمعات ما قبل الحداثة التي قامت الدولة من خلال تشريعها بالوساطة للهويات المحلية لكنها لم تهدف أو تعمل على تجاوزها أو تخطيها، وبالارتباط مع مقولة روسو الواردة وتنظير اسبينوزا وغيره حول الحلولية يكون ذلك الوسيط المتجاوز لكل الهويات المتضاربة الذي أمكنه كما قال روسو أن يغير الطبيعة البشرية فينزع من الإنسان صفته الكلية ويجرده من قواه الخاصة المميزة ليحوله جزءًمن كل غير قادر على استخدام قواه دون تلك الوساطة، هو الإله الذي خلعته العلمانية من سمائه في سنوات التنظير الأولى ونصّبته في الدولة ولزيادة الدقة في مشّرعي الدولة القومية كما يرى كارل شميت ذلك ان جميع المفاهيم في النظرية الحديثة حول الدولة هي مفاهيم دينية فالنظرية في اصلها متحولة عن علم الدين وبحيث يصير واضع القوانين هو الخالق بدليل ان:

هناك استثناء في المجال والنطاق مرادف لمعجزة علم اللاهوت، وفقط بعد الوعي بهذه المقارنة يمكننا أن نتفهم الطريقة التي

تطورت من خلالها الأفكار الفلسفية للدولة خلال القرون الماضية .(أسد٢٠٠٣)

وبالبناء على ما سبق وعلى تساؤله فيما إن كانت القومية وبتأكيدها على التكامل الجمعي هي دين للدولة القومية؟ وان كان هذا ما يسمح للناطقين باسم الدين باستدعاء مشاعر المجتمع الوطني كما لو أنه مجتمعا دينيا لاستمداد سلطتهم في المجال العام ؟ فإن أسد يرى وجوب البحث عن ذلك في النتائج لا الأصول فحسب، سواء الشكلية منها كمثل الحياة الوطنية باحتفالياتها ورموزها المقدسة، واستخدام مفاهيم كالقداسة والروحانية والتكامل للمطالبة بالسلطة في السياسة العامة كالسيادة والقانون والأمجاد الوطنية والمعاناة وحقوق المواطن وغيرها والتي لا يراها تكفي لتقديمها كنوع من الدين، أو ما نظّر شميت حوله من القواعد التاريخية للمفاهيم، إذ ينبغي إلى جانب ذلك النظر إلى النتائج:

إنّ ما هو مثير للانتباه في وجهة النظر هذه هو أنه بالرغم من أن الدين يعتبر غريباً عن العلماني، فإن العلماني يُنظّر إليه على أنّه هو الذي قد وَلَّد الدين أي هو الذي أنتجه. (أسد ٢٠٠٣)

وبحسب المؤرخين فإن العلمانية في زمن ما قبل التطور قامت بخلق دين خرافي قمعي وفي الحاضر المتطور قامت بخلق دين متنور ومتسامح، ويُفهم ذلك مما أورده أسد في اقتباسه عن بندكت أندرسون الذي يلفت انتباهنا فيه إلى أن الوطنية القومية بما تحمله من مفاهيم عالية التجريد حول الزمان والمكان هي أيديولوجيا مجردة وإن قامت بتقديم نفسها بشكل منطقي على أنها متاحة لجميع أفراد الأمة، فهي قصة الأمة كوحدة طبيعية يشترك أفرادها في التجربة

الماضية الواحدة والمصير أو المستقبل المشترك، وإذا كان اتسم العالم المسيحي في العصور الوسطى بأزمانه المتداخلة فقد تم اختزال ذلك من قبل العلمانية إلى ثنائية حديثة طرفها الأول عالم من الأشياء التي نعيش خلالها ككائنات اجتماعية والتي تضفي على نفسها صفة الشرعية وطرفها المقابل عالم ديني متواجد فقط في مخيلاتنا. (أسد ٢٠٠٣)

وكأنما بذلك لا يكون الدين هو من أصاب العلمانية بالعدوى فظهر عليها بعض آثار الدين مما ذكر من مفاهيم كالقداسة والروحانية وغيرها، بل إن مبدأ الأمر أن العلمانية ومنذ القرون الوسطى أبدعت دينا قمعيا يرتكز على الخرافة، ومع النهضة و التنوير تحولت إلى إبداع دين آخر متسامح ؟ وربما أمكن اعتبار الاستنتاجات التالية محاولة لإجابة هذه الجزئية على سؤالها المباشر والموصل لطبيعة الدولة والمجتمع العلمانيين :هل الدولة العلمانية القومية دولة دينية؟

- من حلولية إله اسبينوزا في الإنسان لتتصل دون انقطاع بالدولة الإله التي تمثلها الصفوة الحاكمة عند هيغل وليكن من المشروع انتماؤها لعرق محدد بحسبه، ومن ثّم إلى الخالق الذي تمثّل في المشرع القانوني العلماني للدولة القومية عند شميت. فقد يكون الإنسان الإله والمنتمي بالضرورة لصفوة بعينها التي قد تكون من عرق ما أومن أصحاب المؤهلات العلمية العالية أو ربما من أصحاب رؤوس الأموال هو الشكل المترسخ المتجذر للسلطة الحاكمة في النموذج العلماني .

- فإن احتكم ذلك الإنسان الإله كمصدر لسلطته إلى أي من النصوص المؤسسة لشرعة العلمانية، أو كما يسميها أسد مذهب العلمانية، فهل مّما يمنع سياساته الحاكمة على الحقيقة من التراوح بين أن يكون ذئبا لأخيه الإنسان، أو أن يكون محققا لأقصى منفعة له بين المنتفعين، أو أن يكون هو الصفوة التي جعل لها كانط حقوقا في الملكية تميزها عن باقي الأفراد أصحاب القيمة المتساوية المطلقة؟

- وربطا بصفة العلمانية الملازمة لها ، الوساطة المتجاوزة فوق اختلافات مواطني دولتها القومية التي مارسها الإنسان المشّرع مذ صار الخالق المتعالي بحسب شميت أوماركس أوهيغل أو روسو.. ، وربطا بمزية حرية التعبير التي يوفرها الميدان العام تحديدا كأحد مزايا الدولة القومية الحديثة عند تايلور والذي وإن بدا متاحا لتعبير الكل إلا أنه كذلك مجال لاستثناء البعض والذي بموجبه – كما أشار أسد – ستقّصىأديان معينة وتُقبل أخرى، كالتي يراها كازانوفا تسيروفق طرق متناسقة مع المتطلبات الأساسية للمجتمع المتحضر، بتجميع كافة الصور السابقة، هل نكون أمام نموذج الكنيسة الحاكمة باسم الرب، المتعالية فوق رعاياها، المحددة تصنيفاتهم، المانحتهم صكوك الغفران حين نحاول توصيف الدولة القومية ؟

فإن كان ذلك وانطبق على الدولة العلمانية القومية صفة الدينية، وإذا كانت كما يقول عنها المسيري دولة مطلقة لم تقنع بفصل الدين عن الدولة ، بل أصرت على أن يغطي نشاطها كل

مجالات الحياة (المسيري ٢٠٠٢، ٧١) فهل ينفي ذلك عن مجتمعها صفة المدنية؟ وبالارتكاز على التمايزات التي ذكرها بشارة والشروط في تعريف الغنوشي هل يُعتبر المجتمع في ظل الدولة العلمانية مجتمعا مدنيا؟ هل الدولة العلمانية مجرد دولة وظيفية وبالقدر الذي لا يعرقل تشكل مجتمع مدني، بل يتيح له البيئة الحرة الصحية السامحة بنموه ؟وهل هناك تفريق حقيقي بين المشاركة الديمقراطية النيابية والمشاركة الفعلية العامة في صنع القرار، هل توفر لكافة مواطنيها مجال عام أكثر قوة وكثافة بحسب بشارة .؟

في كتاب هربرت ماركوز المعنون ب ، "الإنسان ذو البعد الواحد "ما يمكّن من الإجابة على ذلك والذي سيُؤخذ منه التنظير المتعلق بآثار المجتمع الصناعي الحديث كأحد تجليات الحداثة العلمانية ومن حيث هو– وبحسب ما سبق – مجتمع الدولة العلمانية القومية، أو المجتمع ذي البعد الواحد كما أسماه والذي يقول عنه جورج طرابيشي في تقدمة ترجمته للكتاب:

إن نقطة انطلاق ماركوز الأساسية هي الطاقة الهائلة التي بات يتمتع بها المجتمع المعاصر، مجتمع التكنولوجيا والصناعة المتقدمة، وما تحقق له هذه الطاقة من هيمنة على الفرد تتجاوز من بعيد كل أشكال السيطرة التي مارسها المجتمع في الماضي على أفراده. ولقد كانت السيطرة على مر العصور شكلا لا عقلانيا من أشكال العلاقات الانسانية. وبسبب طابعها اللاعقلاني هذا على وجه التحديد، كان في وسع الإنسان دوما أن يعقلها ويفضحها ويطالب بوضع حد لها. بيد أن السيطرة الاجتماعية في عصر التقدم التكنولوجي تتلبس طابعا عقلانيا يجرد سلفا كل احتجاج وكل معارضة من سلاحهما. ولكن ماذا نقصد بالطابع العقلاني للسيطرة في المجتمع الصناعي؟ انه قبل كل شيء قدرة

هذا المجتمع، بفضل التطور التقني، على استباق كل مطالبة بالتغير الاجتماعي، وعلى تحقيق هذا التغير تلقائيا. ومن زاوية الإنجازات العظيمة التي حققها المجتمع الصناعي المتقدم تبدو النظرية النقدية المطالبة بتجاوز هذا المجتمع هي اللاعقلانية وليس هو. اذ هل من المعقول في شيء المطالبة بتغيير مجتمع يثبت يوميا قدرته على تنمية الانتاجية وتوفير حياة الرغد والرفاه لأعضائه. (طرابيشي١٩٨٨، ١١)

في مدخل دراسته تلك الذي يخلص في نهايته إلى عنوانه "مجتمع بلا معارضة" وينتقد فيه المجتمع الصناعي الحديث، في مدخله ذاك يقوم ماركوز بتحليل الطريقة التي يستخدم فيها المجتمع امكانياته أو لا يستخدمها لتحسين الشرط الانساني، ولإجراء تحليله يستعرض في مقارنة سريعة الفرق بين المجتمع الصناعي في مرحلة تكوينه حين كان متاحا للمجتمع أن يّولد نقدا قادرا على إنشاء مفاهيم للحلول البديلة ، تمكّنه من ممارسة دوره فعليا بالتوسط بين النظرية والممارسة، القيم والوقائع، الحاجات والأهداف، البرجوازية والبروليتاريا، وبين وضعه الراهن إذ القطاعات المتطورة من المجتمع أوجدت مصلحة قوية قادرة على توحيد الخصوم من طبقات المجتمع للحفاظ على مؤسساتها وتقويتها، فلم يعد هناك من أرضية مشتركة للنظرية والممارسة أو للفكر والعمل في المجتمع رغم ما يبدو من الطابع الاختياري الوطيد له الذي هو أشبه بتأمل نظري غير واقعي بتعبيره. فغياب عوامل التغيير عن الأنظار أو انعدامها تجعل مفهوم المصلحة القومية الواحدة والُمفترض بها أن تمثل الإرادة العامة أول الشواهد على ذلك كما وتجعل:"النقد ينكفئ في قوقعة التجريد" (طرابيشي١٩٨٨، ٢٩). ورغم أنه لا

علاقة للبحث ظاهريا بالتنظير الطويل حول التقدم الصناعي الذي يستعرضه ماركوز إلا أنه جوهر ما يبحث فيه من حيث مدنية ذلك المجتمع أو عدمها ، فحين يتحدث حول مفهوم الاستلاب الناتج عن تطور ذلك المجتمع فهو يعرفّه بالحالة التي يتوحد من خلالها الأفراد مع الوجود المفروض عليهم اذ لا يبقى هناك إلا بعد واحد منتشر في كل مكان وتحت شتى الأشكال وفيه يجد الأفراد تحقيقا وتلبية لاحتياجاتهم ولذلك يستلبهم . (طرابيشي ١٩٨٨، ٤٧)

وبالعودة إلى تعريف الغنوشي وبمحاولة قياس ما يذكره ماركوز من صفة المجتمع الصناعي الحديث عليه، ففي شرحه لما يلزم المجتمع من مترافقات حتى يغدو مدنيا، يرى أن منها أن الدولة الحاضنة له لا تكون محتكرة للسلطة، بل يكون التوازن لصالح المجتمع فمثلا لا تحتكر الدولة أرزاق الناس كما تفعل الدولة الصناعية الحديثة بحسب ماركوز، كما لا تحتكر الخدمات الاجتماعية، فالتعليم والثقافة والصحة ينبغي أن تكون له مؤسساته الحرة والمنتظمة ذاتيا بما يكفل لها البقاء، فإن انهارت الدولة الحاضنة لمجتمع لسبب ما فإن هذه المؤسسات كفيلة بتلبية حاجات الأفراد الأساسية، ويذهب الغنوشي إلى أن المؤسسة الدينية لا تتنافى مع ما سبق بل على العكس من ذلك هي أحد المؤسسات المدنية الفاعلة (الغنوشي١٩٩٩، ٨٢-٨٥) ، ولذلك فالدولة العلمانية بيئة غير ملائمة لنمو المجتمع المدني، بل هي وبتعبير محسن الميلي، "موت الانسان" لأنها ضد الغيرية ، والمدنية هي الغيرية إذ هي تصعيد لدوافع الاستعلاء الروحي والأخلاقي . فالعلمانية رغم تحريرها العقل الغربي من الأساطير والأوهام وتسلط الكنيسة والإقطاع ، إلا أنها حين نادت بالإنسان مركزا للكون والذي تترجم لاحقا إلى المركزية الغربية

ومركزية الدولة واختزال الانسان في بعد واحد،إلا أنها خلفّت بذلك عديد الآثار السلبية على العلاقات بدءً من الفردية فالاسرية فالمجتمعية . وهذا ما يجعل العلمانية فكرة غير مساعدة على تشكل مجتمع مدني حقيقي. (الغنوشي١٩٩٩،١٠٤-١٠٧) وعنه كان تحدث ماركوز في قوله:

كذلك كانت مصطلحات الفرد والطبقة والخاص والأسرة تحدد دوائر وقوى لمّا تندمج بعد بالبنى القائمة، تحدد قطاعات توتر وتناقض، أما في المجتمع الصناعي الذي ينتهج سياسة دمج متعاظم، فإن هذه المقولات في سبيلها إلى فقدان محتواها النقدي لتصبح مصطلحات وصفية، عاملة ومخيبة ومثبطة." (طرابيشي ١٩٨٨، ٣١).

وقد وصّف البشري حال الدولة القومية المرتكزة على المرجعية العلمانية من حيث مدنيتها بأنها لا تقبل إلا أن تمتلك السلطة منفردة، بل ومكنة التشريع المولدة له والتي تمكّنها من أن تكون مصدر الشرعية لكل النظم والهيئات الموجودة في المجتمع، فالدولة الحديثة تتعاطى مع المجتمع ومؤسساته بوصفها قّوامة أو وصية عليه، فكل نشاط وفي أي اتجاه حتي لو كان تطوعيا أو خيريا لزمه الترخيصات القانونية الصادرة عن الدولة (البشري١٩٩٦، ١٢٠-١١٩)

استنتاجات

وبناءً على ما سبق من تنظير غربي وعربي ، وعبر التمايزات التي تبلور من خلالها المجتمع المدني فإنه لا يكفي أن تتشكل مؤسسات المجتمع المدني ككيانات مستقلة بل إن تمايزها يجب أن يتجلى في حضورها القوي المكثف في الميدان العام، فإن انطبق تحليل أسد وغيره على الميدان العام في الدولة العلمانية القومية المحكمة السيادة على أفرادها فإن مجتمعها وإن امتلك مؤسساته الخاصة إلا أنه يعاني ضعف فاعليته وكثافته في ميدانه العام، فإن صارت كذلك أعمال المؤسسات والأفراد الطوعية محكومة بقوانين الدولة، وفقدت قدرتها على الفعل الحر ناهيك عن الفعل النقدي، فإنها وإن بدت تعيش أجواء الحرية إلا أنها حرية الحركة داخل النطاق العلماني والذي قد تغدو إن تحركت خارجه عرضة للمساءلة القانونية العنيفة فينطبق عليها ما قاله أسد:

وُيسأل المواطن ما الذي يحدث لمبادئ المساواة والحرية عندما تكون عرضة لضرورات القانون؟ وعندها يتبين أن هذه المبادئ لا تستطيع اختيار سعادتها، وربما لن تستطيع التعرف على الضرر الذي لحق بها." (أسد ٢٠٠٣)

وهو توصيف يتطابق بشكل أو بآخر مع ماسبق وعرّف به ماركوز الاستلاب والذي يصير به الفرد متوحدا مع حالة تحقيق احتياجاته دون محاكمتها أيديولوجيا، فما يتمتع به من الحرية و النقدية لا تتسمان بالقدرة على إنجاز تغييرات جوهرية، بل هي الحرية الاندماجية الدائرة في فلك

الدولة الحاكمة، والتي لا تفسح المجال إلا لاشكال جديدة من الرقابة والتلاحم أكثر فاعلية ونعومة واستطابة في آن بتعبيره، فهل يشير ما سبق وبقوة إلى أن الدولة القومية دولة قوية مطبقة السيطرة على مجتمعها الذي وإن تمتع بالديقراطية فهي لا تعدو كونها ديمقراطية تمثيلية لا تحدث التغييرات إلا ضمن ماتحدده الدولة، وقد عبر حلاق بنقده لمبدأ فصل السلطات في دولة القانون العلمانية عن ذلك إذ قال:

فالسلطة التنفيذية في ممارسة الواقع أعطت نفسها من المزايا ما يلغي إمكانات السلطة التشريعية، وكذلك القانون، والمشكلة الثانية ما يسمونه بالدولة الإدارية، وخلاصتها أن الادارة الحديثة قد دخلت في السلطة التنفيذية لتجعل منها دولة قائمة بذاتها، وأصبحت شبه مستقلة تشرع وتحكم في نفس الوقت." (حلاق ٢٠١٢)

فسلطة الدولة العلمانية التنفيذية والتي يُفترض أن لاسلطة فوقها سوى سلطة القانون الذي يقوم على صياغته الإنسان العلماني والذي هو بشكل أو بآخر من سيقوم على تنفيذ القانون بنفسه، كأنما تشبه الدائرة المغلقة والتي يُفضي بعضها إلى بعض، فتتداخل سلطاتها جميعاً في سلطة عليا مسيطرة تشرع وتنفذ وتحاكم وإن بدت ظاهريا على العكس من ذلك. وبالتالي فمجتمعها مجتمع ضعيف وان امتلك مايمتلك من مؤسات مدنية مرخصة.

وأما السؤال الأشد ارتباطا بالواقع العربي فهو: بعد كل ماسبق لماذا هذا الربط الوثيق الذي يطبق الآفاق في أيامنا بين علمانية الدولة ومدنيتها ، إذ ينادى بالعلمنة وصولا إلى الدولة المدنية

الحرة، أم أنه جزء من الانصياع لشروط كازانوفا سابقة الذكر الموصلة للحداثة والعصرنة المنشودتين؟

الشريعة الاسلامية، الدولة والمجتمع والانسان

المقدمة

رغم أن التشريع الإسلامي المتضمن في الكتاب والسنة بدأ بدايته الواضحة التأريخ بنزول أول آيات القرآن الكريم على الرسول صلى الله عليه وسلم، شأنه في ذلك شأن كافة الأديان السماوية والتي ما زال أصحابها يأرخون أيامهم ببداياتها أو بمولد رسلها. ولكن ذلك لا يمنع أّنه نزل في بيئة لها ما لها من تشريعات سابقة، أوجبت على التشريع الجديد التعامل معها إّما تثبيتاً، وإّما تعديلاً، وإّما إلغاءً تدريجياً كان أو قطعيا، بنص صريح أو بممارسة فعلية لاحقة من قبل الرسول محمد صلى الله عليه وسلم. ناهيك عن مبادئه القانونية الجديدة والتي ستأخذ وقتها اللازم حتى تكتمل نصوصاً وممارسة ومن ثم أخيراً لتشكل جميعاً ما اصطلح على تسميته بالشريعة الإسلامية.

وفي ما سبق من تعريفات للشريعة والفقه اتضح مصدر وماهية ودور كل منها بالنسبة للمسلمين، أما هذا الفصل فسيستعرض باختصار نشأة الشريعة الإسلامية والفقه المرتكز عليها، وأشكال تواجدها في الحياة الإسلامية منذ نشأتها وحتى أفولها (إن صح ذلك) والمتراوحة بين الازدهار والاستمرارية والضعف، مرتكزا على دراسات حلاق حول تشكل الشريعة، ونشأة الفقه الإسلامي، والسلطة المذهبية، والبشري في دراسته عن الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي.

من ثم سيتفحص الشريعة وبعد أن استتب لها الحكم عبر سلطة سياسية والتي كانت تسمى بدار الإسلام حسب ما ورد في أدبيات فقهاء المسلمين (القرضاوي١٩٨٥ ،٥) سيتفحص إن كانت انتهجت نهج الشرعة العلمانية في إسباغ شخصية قانونية محددة المعالم على رعاياها من المسلمين وأتباع الديانات الأخرى غير المسلمين والذين اصطلح على تسميتهم بأهل الذمة كما سيرد، وسيدرس آثار قيامها بذلك أو خلافه على أولئك الرعايا في حقوقهم وواجباتهم، ومنه سيلج إلى الفرق بين تأثير تلك الشخصية القانونية المجردة المستعرض في الفصل السابق بمقابل تأثير المسلك القانوني للشريعة على رعايا دار الإسلام وسيتم التركيز على نصوص تختص بمسلكه تجاه المرأة كما وسبق في فصل العلمانية وسيتفحص من بعد تأثير المرجعية التوحيدية عند الشريعة الاسلامية على الإنسان والمجتمع في دار الإسلام، مقابل تأثير المبدأ الحلولي الذي تم استعراضه على الدولة العلمانية ، وسيتم ذلك بالإعتماد على تنظيرات البشري وعمارة والغنوشي وأبوشقة وحلاق وخدوري وسابق في محاولة لاسقاط ذات النقد الذي تعرضت له العلمانية بدولتها القومية او منظوماتها القانونية والحقوقية على الشريعة الاسلامية .

بيئة المنشأ للدين الجديد

كانت شبه جزيرة العرب عموماً والحجاز – مهد الإسلام– خصوصاً جزء لا يتجزأ من الثقافة العربية المنتشرة في الشرق الأدنى منذ عصر حمورابي. وكان يربطها وثيق الصلة بحضارات العرب اللخمين والغساسنة في الهلال الخصيب شمالاً وكذلك بحضارات اليمن جنوباً، وربما

دللت سورة قريش في القرآن الكريم على تلك الصلة الدؤوبة صيفاً شتاءً مع كلا الاتجاهين. وبالضرورة فإنّ بدو المنطقة قد أسهموا مع تلك الحضارات في بلورة الأشكال الثقافية التي سادت المنطقة. وقد كانت المدن الحضرية والريفية في الحجاز هي الأكثر فاعلية في التجارة المتبادلة مثل مكة ويثرب (المدينة) من غيرها. فمن خلالها مرت حركات التجارة الموسمية والحركات التبشيرية وكان الاتصال بين الشمال والجنوب. هذه النقطة تحديداً ذات أهمية عالية لدى حلاق، إذ أنها تنفي عن هؤلاء المسلمين الجدد الذين فتحوا البلاد لاحقاً وأنشأوا حضارة عريقة أن يكونوا مجرد سكان صحراء يعيشون حياة ترحال معدمة، وبالتالي فهي تنفي أن تكون أشكال الثقافة التي كانت لديهم فيما بعد بما فيها التشريعية هي من فعل وصنع الإمبراطوريات المجاورة لهم شمالاً وجنوباً، فالشرق الأدنى كانت له حكايته الطويلة من التمدن والبنى الحضارية والتي سبقت اليونان والرومان بل إن تلكما الحضارتين تدينان بالدين الكبير للثقافات السامية المحلية التي سادت الشرق الأدنى الكبير. وما الحجاز الذي نزل فيه الإسلام سوى جزء لا يتجزأ من حضارات الشرق الأدنى الكبير ديمغرافياً ودينياً وتجارياً بل وسياسياً وعسكرياً. (حلاق٢٠٠٧،٣٢-٤٤) وعليه فإن محمد (صلى الله عليه وسلم) حين بُعث بالقرآن المتضمن للشريعة قد بُعث في مجتمع قبلي تجاري، أَلِفَ الثقافات والأديان المنتشرة فيها وتعامل معها.

بُعث محمد صلى الله عليه وسلم بنزول القرآن الكريم والذي هو أصلُ منابع الشريعة الإسلامية، وكانت بداية تركيز آياته في المرحلة المكية منه على العقيدة والأخلاق وصفاء الوجود الدنيوي، وبعد الهجرة إلى المدينة (يثرب) صارت الآيات القرآنية تعلن عن بداية تشريع جديد للمسلمين،

ورغم أنّ عدد الآيات التشريعية نحو خمسمائة كما أحصاها حلاق (٢٠٠٧، ٤٨) وهو عدد قليل نسبياً، ولكن لها حجما كبيرا إن أُخذ بعين الاعتبار طول الآيات التشريعية بالنسبة لغيرها (آية الدين من سورة البقرة على سبيل المثال طولها صفحة كاملة) ، بالإضافة لعدم تكرارها كتلك المتعلقة بالعقيدة والأخلاق. بهذه الآيات المدنية التي تشكل وزنا لا بأس به من آيات القرآن تبلور ما يُمكن تسميته بالقانون الإسلامي الذي يؤكّد استقلالية الدين الجديد وتميُّزه عما حوله من الأمم الموحدة أو الوثنية. وبطبيعة الحال أدى القانون الجديد كما يرى حلاق إلى نشأة أُمّة حقيقية أفرادها مستقلين عن انتماءاتهم القبلية:

> وبعباره اخرى كان المقصد من هذه التشريعات تحويل وجود الإنسان في كيانه الفردي إلى مجال إسلامي حيث يكون المسلم أو المسلمة في وضع في الأمة يتساوى فيه الأفراد. (حلاق٢٠٠٧، ٤٩)

ورغم تشكل الأحكام التشريعية الجديدة والمنسجمة مع مبادئ الإسلام إلا أن ذلك لم يمنع من بقاء الكثير من الأحكام القائمة سلفا، بل والعادات والتقاليد التي لا تتعارض مع جوهر الدين الجديد، وعلى رأسها بعض العبادات والمعاملات التجارية والجنائية، وأما العادات والتقاليد التي تتعارض مع جوهر الدين الجديد كشرب الخمر فقد تم التعامل معها بالتحريم التدريجي، أو تم التعامل معها عبر إرساء ثقافة تدريجية جديدة كحكم عتق الرقبة لمكافحة الرق بجعله مكفرا لبعض المخالفات الشرعية وجالبا للرضى الالهي. وقد أشار خدوري الى ذلك في خضم حديثه عن التغييرات التي أحدثها محمد صلى الله عليه وسلم والتي سعى من خلالها الى تأسيس نظام

منسجم يُعترف فيه بمعيار واضح للعدل، وقد كان الى جانب مهامه في تاكيد القيم الدينية مصلحا اجتماعيا اُتخذت قراراته أساسا لحل القضايا التي ظهرت لدى الأجيال التالية، وحظيت فكرة العدل باهتمامه الخاص كما هو واضح من التشريعات الخاصة بتحسين أحوال المرأة، ومن حضه على تحرير العبيد (على الرغم من عدم إلغاء نظام الرق صراحة) وتحريم وأد الأطفال، وغير ذلك من الممارسات الظالمة التي يُضاف إليها تقديره الفضائل التي كانت موضع تقدير محتمعه اذ أدخلها في تعاليمه، فهو لم يجيئ لإلغاء مكارم الأخلاق التي كانت قائمة في المجتمع بل قام بدعمها كما ورد في حديث يستشهد به الناس كثيرا " إنما جئت لأتمم مكارم الاخلاق ". (خدوري ١٩٩٨ ،٢٤)

كل تلك المكونات للتشريع الجديد تحولت تدريجيا إلى منظومة معرفية أخذت تفرض نفسها وسموها، حيث تكفلها الصحابة والمؤمنون بالدين الجديد المحكومين بالتقوى من حيث هي ميزان المفاضلة في الإسلام إذ يسعى المؤمن منهم وبواسطتها لجعل كفته هي الأرجح كما جاء في الآية الكريمة، **أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**. وبناءً عليه فهي تملي عليهم سلوكا منسجما مع أحكام القرآن والسنة، من هذا المنطلق مارس العلماء اجتهاداتهم لاستنباط الأحكام الشرعية المبنية على القرآن والسنة والمتلائمة مع أحوال مكانهم وزمانهم، وقد أثمرت مجهوداتهم تلك عبر المراحل التاريخية التراكمية الفقه الإسلامي بمذاهبه المختلفة الميسرة ذاتيا لمواكبة التغيير من ناحية، ومن أخرى العاملة باستقلالية عن السلطة السياسية حيث بدا بروز الفقهاء ودورهم في تعليم المسلمين في المساجد والجدال الديني. (حلاق ٢٠٠٧، ٢٧٨)

بين الاستمرارية والأفول

منذ نزول الإسلام على النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) في الحجاز والدين الإسلامي في انتشار متزايد حتى وصل أطراف الصين شرقاً والأندلس غرباً، ورغم أن نفوذ الدولة بدأ بالانحسار إلا أّنه بقي فعلياً يحكم حتى نهاية القرن التاسع عشر، أي حتى سقوط دولة الخلافة العثمانية، والحديث عن الدين الاسلامي هو حديث عن الشريعة الإسلامية بطبيعة الحال، كما سبق ُونقل عن علي بدوي تفسيره لسرعة انتشار الدين الإسلامي والشريعة الاسلامية بأن الدين والقانون في الإسلام من أصل واحد، فنشر الدين يعني نشر الشريعة أي القانون.

إذن ما الذي جعل منحى حاكمية هذه المنظومة يهبط حتى تصل في أيامنا لسؤال حول قابليتها للحاكمية أو حتى للحياة ؟ يعدد البشري لذلك التداعي ثلاثة عناصر تعاضدت في إحداثه منذ بداية القرن التاسع عشر وتسببت سوية في الاضطراب في هياكل وأنساق البناء التشريعي الإسلامي في أقطار الدولة العثمانية عامة وفيما انفصل عنها من بلدان ، أولها هو الجمود الذي وصل اليه الفكر العلمي الاجتهادي في استنباط الأحكام المناسبة لأحوال المرحلة والمستمدة من القرآن الكريم والسنة الشريفة. وثاني هذه العناصر طبيعة برامج النهوض والإصلاح الاجتماعية والسياسية التي اتخذها كل من سليم الثالث ومحمود الثاني في اسطنبول، والتي ابقت على القديم دون تطوير أو تحديث وأنشات الحديث إلى جانبه "على غير انبثاق منه ولا تفاعل معه" (البشري١٩٩٦، ٥) ، فرغم الحاجة الماسة للإصلاح إلا ان أسلوبه أفضى إلى

الاضطراب، وأما ثالثها فهو العامل ذو التاثير في كل معضلة في تاريخ المنطقة العربية والاسلامية وهو الغزو الأوروبي السياسي والاقتصادي ثم العسكري:

وكان من الطبيعي مع وفود الهجمة الاستعمارية الغربية أن تجد في هذا الانفصام فجوة التسرب المواتية وأن تسعى لاستيعاب المؤسسات الحديثة غير العميقة الجذور وأن تحاصر المؤسسات القديمة المتيبسة. (البشري ١٩٩٦، ٦)

وعن أهم مظاهر العامل الأول المتعلق بجمود الفقه يعزو محمود شلتوت ما أصاب الأزهر كمثال للمؤسسة الدينية الممارسة لنشاط الفقه إلى: الاهتمام بالمناقشات اللفظية على حساب الروح العلمية، وتقديس آراء السابقين دون تعريضها للنقد أو التمحيص، وتغلب الاشتغال بالفروض وبالحيل الفقهية دون العناية بما يحتاجه الناس في معاملاتهم اليومية، ناهيك عن التعصب المذهبي والذي أفضى إلى تضييق الواسع ومنع الرحمة التي كانت أهم سمات الشريعة (البشري ١٩٩٦، ٧)، وفي هذا التوصيف لحال الفقه والفقهاء في أواخر القرن الثامن عشر واستمرارا في القرن التاسع عشر نلحظ فوارق قوية بين عمل الفقه في مراحله السابقة بحسب حلاق عنه في مرحلته الاخيرة التى وصفها البشري بالجمود. ورغم هذا الإقرار بجمود الفقه المنبثق عن الشريعة، إلا أنّ العديد من حركات البعث والتجديد في الفكر الإسلامي وفقه الشريعة نمت في أطراف الدولة العثمانية حيث ضعفت السلطة المركزية، ووهنت نفوذ مؤسساتها التقليدية، مثل الحركة الوهابية في نجد، وولي الدين الدهلوي في الهند، وفي اليمن الإمام محمد بن عبدالله الشوكاني، وفي العراق الشهاب الألوسي، وفي المغرب عبد القادر الجزائري، ثم محمد

علي السنوسي، وغيرهم. وقد كانت دعوتهم اجتهادية سلفية تجديدية تعود للمصادر الأولى دون وساطة، بمعنى الأخذ المباشر عن الكتاب والسنة، مع طرح الالتزام باجتهادات السابقين، لاعادة قراءة النصوص الأصلية قراءة معاصرة. وقد تلت تلك الموجة موجة تجديدية أخرى كان أبرز رجالها الأفغاني، ومحمد عبده، وخير الدين التونسي وغيرهم. ولكن ظروف هذه الموجة كانت أكثر صعوبةً وتشابكاً إذ كان عليها أن تواجه أوضاعا معقدة من المواقف الفكرية والحداثية والخطر الاستعماري والاحتلال الفكري، ناهيك عن موجات التبشير ونشر النزعة التغريبية في بلاد الإسلام. وعليه لم يعد مهما فتح باب الاجتهاد لمواكبة المتغيرات فقهيا فقط، ولكن صارت المهمة الأهم والأعظم، هي الدفاع عن الأصول والثوابت، التي كان معول الحداثة الغربية يعمل على اجتثاثها من الجذور، وكان أهم آثار ذلك المعول على الشريعة الإسلامية تمثل بصدور مجموعات متلاحقة من القوانين الغربية وبالأخص الفرنسية، والتي تم إنشاء المحاكم النظامية للعمل بها فقامت بدورها على سلخ الدعاوى من القضاء الشرعي (البشري ١٩٩٦، ١٤) ، وحول فعل الاجتثاث نفسه فالدولة الغربية الحديثة قامت من خلال سلطتها القهرية الاستعمارية بتفكيك البنية الفكرية والاجتماعية في العالم الاسلامي، من خلال سيطرتها المطلقة على الجماعة، وعلى الدين، وكان من أهم عناوين تلك السيطرة تبعا لخطة تجفيف الينابيع، إبعاد سلطة الشريعة، والمحاكم الشرعية، وتأميم الوقف والمساجد، وإضعاف دور المدارس الاهلية والمسجد. (الغنوشي١٩٩٩، ٦٠) وبتخصيص الحديث عن تونس فقد كان حجم الاراضي الموقوفة لخدمة الصالح العام يبلغ ثلث الاراضي الزراعية ولكن كنتيجة لتغول الاستعمار العلماني والحكومات

العلمانية التي تلت الاستقلال عنه والتي عملت على تقويض فكر ومؤسسات المجتمع المدني الإسلامي لصالح هيمنتها فقد اختفت تلك الاراضي تماما تمكينا للسيطرة المطلقة للدولة على منابع الحياة (الغنوشي ١٩٩٩، ٤٣). عليه فالاحتلال الاستيطاني الغربي كان من الضروري له حتى يبسط سيطرته على العالم الإسلامي أن يبسطها أولا على النظام المعرفي والذي يقوم على الشريعة الإسلامية:

فمن أجل الظفر بالهيمنة على العالم الاسلامي كان من الضروري الهيمنة على نظامه المعرفي وإحكام تكبيل العقل فيه آخر تكبيل من خلال اختلاق تاريخ للشريعة صفتها الجمود لا بل والتعفن، ولا جرم أن موافقة هذا الوصف إنما هو تفويض مطلق للمحتل الاستيطاني باستبدال شرائع مستوردة من وراء البحار بشريعته المتواشجة مع تاريخه الأصلي ولغته الأصلية، وبتغيير الأنظمة التشريعية ومؤسساتها القضائية ومواردها الوقفية بجرة قلم. (حلاق٢٠٠٧، ٩-١٠)

وبعد هذا الخوض حول جمود الشريعة أو بالأحرى جمود الفقه ومحاولات الغرب الحثيثة لإقصاء الشريعة سيتم إعادة السؤال بالصيغة التي طرحها البشري، هل غابت الشريعة عن حياة الناس؟ وليس ذلك إلا لكون الاجابة الواردة عليه ستكون من النقاط الجوهرية التي سيرتكز عليها هذا البحث في نتائجه:

إن الإسلام في قلب المؤمن جديد جدة نفسه.. ذلك أن الإسلام معتقد معقود في نفس المؤمن. والمؤمن حاضر، وحي، وجديد، وهو

مخاطب بأحكام الإسلام وسنته في يومه هذا، وهذا مفاد كون نصوصه غير تاريخية. (البشري ١٩٩٦، ٣٧)

فكون المؤمن مخاطب شخصيا بأحكام الإسلام وسنته بشكل يومي ومتواصل، ومنوط به تنفيذ ما خوطب به طالما لم تزل هذه الأحكام تصله عبر نصوصها إلى يومنا لابد له شأنه في تطبيق احكام الشريعة الاسلامية.

المساواة والعدالة في الشريعة الاسلامية

في الآية القرآنية التي قررت معيار التفاضل بين الناس عامة، والمسلمين خاصة: " **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**".[٨] نجد معيار "التقوى" والذي سيتم وسيستمر التطرق إليه كرباط يربط المسلم المؤمن بالأحكام الخاصة به العبادية منها وكذلك المتعلقة بالمعاملات اليومية، حتى وإن غابت الدولة المراقبة له، باعتبار استشعار رقابة الله عز وجل لقلبه وجوارحه المتولد عن تقواه، وهي الرقابة الأهم عنده كمؤمن يسعى لأن يكون الأكرم عند الله. ويعرف الجرجاني التقوى بأنها في اللغة: اتخاذ الوقاية، أما في المصطلح الشرعي فهي الاحتراز بطاعة الله عن عقوبته بمعنى صيانة النفس عما تستحق به

٨ الحجرات،١٣

العقوبة من فعل أو ترك، وهي الإخلاص في الطاعة ، والترك والحذر من المعصية (الجرجاني ١٩٨٥، ٣٥) والتقوى محلها القلب حسب الحديث الشريف المروي في صحيح مسلم:

"لا تحاسدوا، ولا تناجشوا، ولا تباغضوا، ولا تدابروا، ولا يبع أحدكم علي بيع بعض، وكونوا عباد الله إخوانا، المسلم أخو المسلم، لا يظلمه، ولا يخذله، ولا يحقره، التقوى ها هنا، ويشير إلى صدره ثلاث مرات."[٩]

وفي حديث آخر: "إن الله لا ينظر الى أجسامكم، ولا إلى صوركم، ولكن ينظر إلى قلوبكم، وأشار بأصابعه إلى صدره."[١٠]

وفي محاولة هذا البحث لقراءة معمقة للآية الكريمة المذكورة ننتبه بدءً إلى أن الخطاب لم يكن موجهاً للمسلمين فحسب، أو المؤمنين فحسب، ولكن كان موجها للّناس كافة. وننتبه ثانياً أن نحن المخاطبون كلهم إنسان، فإنسان وبحسب لسان العرب وغيره من قواميس العربية هي مفرد ناس. (ابن منظور١٩٨١، ١٤٧)، ومن ناحية ثالثة نجد أنهم قد ضموا جميعا تحت نفس النداء اذاً هم متساوون، والا لتم استثناء البعض حين النداء أو في نهاية الآية. ويرى الغزالي في الآيات القرآنية المتضمنة للنداءات الموجهة للناس كافة أنها نماذج لضروب النداء التي وردت في القران الكريم والتي تدلل بأن الانسانية مشترك يتساوى سكان الأرض في حقيقته ونتيجته

[٩] رواه مسلم في الصحيح

[١٠] رواه مسلم في الصحيح

فليس من فرق بينهم ولا بين آبائهم من قرون مضت. ورغم اختلافهم في لغاتهم وألوانهم لكن هذا الاختلاف لا يتناقض وتساويهم في الحقيقة الإنسانية الأصلية التي يبثها النداء (الغزالي ٢٠٠٥، ١٤). و يفسر الغنوشي المقصود من النداءات نفسها على أنه التأسيس لوحدة إنسانية مرتكزة على وحدة الأصل ووحدة الرسالة الإلهية التي أُرسل بها كل الأنبياء مما يعني الغاء كل أساس للاضطهاد الديني ، والتعالي القومي، فالناس جميعا من أصل واحد مشمولين بنداء الله لهم (الغنوشي١٩٩٩، ٥٧).

أما رابعاً وبما أن الجميع تم ضمه تحت نفس النداء والذي ما هو إلا أسلوب لجلب الالتفات إلى ما سيليه بالضرورة من خبر أو أمر أو حكم، ففي مساواتهم في النداء مساواة في المسؤولية أوفي تلّقي الخبر الذي سيلقى عليهم، وعليه فالجميع يحمل نفس الدرجة من الأهلية التي تمكّنه من حمل المسؤولية و سيختار أو لن يختار حملها. هذا في مطلع الآية المتضمن للنداء الجماعي والذي سُيشبه بقاعدة الهرم الانسانية. وبالملخص فإن الناس جميعا ومنذ البدء إنسان يتمتع بالمساواة مع غيره من الإنسان، يمتلك كامل الأهلية للاختيار دون أن يؤثر ذلك على إنسانيته السابقة لجنسه أو عرقه أو خياراته الإيمانية.

وفيما يلى النداء يتم إخبار الناس ب:"إنا خلقناكم من ذكر وأنثى"، فالناس صنفان مختلفان لكنهما متساويان للمرة الثانية، الأولى التي تضمنها النداء الأول، والثانية عبر جمعهما سويا في الضمير المخاطب "كم" المتصل بخلقناكم، وثالثا يتم إخبارهم بأنهم شعوب وقبائل مختلفة منهم

الأبيض والأسود، العربي والأعجمي وغيرها من الاختلافات في العرق أو اللون، لكنهم أيضا ما زالوا متساوين لأن الخطاب عاد وجمعهم ثالثةً في الضمير المخاطب "كم" المتصل بجعلناكم ومن ثم جمعهم في واو الجماعة المتصلة بفعل التعارف الذي سيقوم به الجميع ويمارسون من خلاله كل عمليات الحياة، إلى هنا ورغم انتهاء التوصيفات الثلاث المتعلقة بالناس إلا أنهم ما زالوا في قاعدة الهرم، أما أخيرا وحيث الغاية من النداء فيكون هناك إرساء لأساس المفاضلة بين المتعارفين من رجال ونساء وأعراق متباينة ألا وهو: "إن اكرمكم عند الله اتقاكم". وهي الطبقةً الأعلى التي من المفترض بها أن تمثل رأس الهرم للقاعدة الإنسانية السابقة.

إذن في البدء الكل سواسية، ذكوراً وإناثاً سوداً وبيضاً، عرباً وعجماً، سواءً منهم من سيقرر لاحقاً أن يختار الإيمان بالآية المنزلة ومن سيكون قراره أن يكفر بها وبمن أنزلها فكلهم متساوون. فإن كان كذلك، فما المميّز إذن بشأن من ستتحقق له الأفضلية عبر تقوى الله صاحب النداء، وما العواقب بحق الذي لن يتحصّل عليها لعدم اختياره التزام التقوى بحسب الآية القرآنية؟ وإن كان محل التقوى هو القلب الذي لا يطّلع عليه أحد سوى خالقه وصاحبه كما أخبر الرسول صلى الله عليه وسلم. وعليه فليس لأحد الحكم على وجودها من عدمه، أو مقدارها، كما لا يملك أحد الحكم على حقيقة أفضلية صاحبها، فهل يعني هذا أنها أفضلية أخروية أو ربما أفضلية دنيوية معنوية غير قابلة للترجمة على شكل امتيازات وحقوق مادية للأتقياء دون غيرهم من النّاس؟ بحسب الغوشي فلفظ المساواة قد ورد في نصوص قليلة من الكلام النبوي مثل أن الناس سواسية إلا أن معانيها مبثوثة بكثرة في القران والسنة مثل التأكيد المتكرر في نصوصهما

على وحدة الأصل الإنساني، وانتماء البشرية كلها على اختلاف الألوان والعقائد والأجناس لأسرة واحدة هي آدم وحواء، وعليه فليس من أساسٌ يبنى عليه أي امتيازات خارج الجهد الإنساني كاللون والعرق والجنس والقومية، و هذا هو جوهر خطبة وداع الرسول صلى الله عليه وسلم لأمته الذي تأسس وأسس لكون البشر كلهم أخوة:

(يـأيـهـا الـنـاس إن أبـاكم واحد، وأمكم واحدة، كـلكم لآدم وآدم من تـراب، لا فضل لـعربـي على أعجمي ولا لـعجمي على عربـي، ولا لأحمر على أسود ولا لأسود على أحمر إلا بـالـتقوى) رواه احمد.
(الغنوشي١٩٩٩، ٦٧-٦٨)

ولكن هذه المساواة في الإنسانية كثيرا ما أثير الجدل حولها، ومن خلال بعض أحكام الشريعة الإسلامية من مثل الحكم الشرعي الواضح حول عدم أحقية الذمي – أو ربما عدم وجوبه عليه – في تولي الحكم في دار الإسلام، والتي شكلت معبرا سهلا لمعارضي تطبيق الشريعة الإسلامية للتشكيك في حقيقة وجود مساواة في الإسلام بين المواطنين، ويبدو ذلك شديد الوضوح في تجاذبات ما بعد الثورات العربية الحالية في مصر وتونس. وربما كان مرد ذلك للاختلاف الجذري بين مبدأ المساواة القائم على العدالة بمفهومها الإسلامي ومبدأ المساواة المجرد في ظل النظام العلماني السائد والسابق تمحيصه. ولتفحص صحة ذلك من عدمه لابد أولا من تفحص مفهوم العدالة في الإسلام.

العدل بتعريف القرضاوي من القيم الإنسانية الأساسية التي جاء بها الإسلام، والتي جعلها من مقومات الحياة الفردية والأسرية والاجتماعية والسياسية بل إن النص القرآني يجعل إقامة القسط- أي العدل- بين الناس هو هدف الرسالات السماوية وذلك في قوله تعالى، **(لقد أرسلنا رسنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط)** . وهي مرتبة عظيمة له اذ يجعله القرآن هدف ارسال الرسل، ويتم العدل بالموازنة بين حق النفس، وحق الله، وحقوق الغير، وعليه فمعناه:

أن يعطى كل ذي حق حقه، سوء أكان ذو الحق فرداً أم جماعة أم شيئاً من الأشياء أم معنى من المعاني، بلا طغيان ولا إخسار، فلا يبخس حقه ولا يجور على حق غيره . **(القرضاوي ١٩٩٣، ١٣٣)** .

وفي دراسته حول مفهوم العدالة في الإسلام يبحث خدوري في معني الكلمة واستخداماتها فالعدل لغويا من الفعل عدل، والذي يعني قّوم ، أي جعل الشيئ مستقيما أو معتدلا، و أصلح الشيئ أو عدّله وبالمحصلة فالمعنى الحرفي في اللغة العربية للعدل ما هو إلا مزيج من القيم الأخلاقية والاجتماعية المتمثلة بالإنصاف والاستقامة والميزان والاعتدال، وعليه فمن المنطقي أن يكون العدل الإلهي كما يقول هو مجموع كل تلك القيم والفضائل (خدوري١٩٩٨ ،٢١) ، وفي لسان العرب العدل هو، "ما قام في النفوس أنه مستقيم وهو ضد الجور" (ابن منظور ١٩٨١ ، ٢٨)

ويعتبر خدوري مفهوم العدل نسبيا إذ يرتكز على طبيعة ميزان العدالة المعمول به في ظل النظام القائم الراعي له، والتي يصنفها في المجتمعات إلى صنفين من الموازين ، أحدهما العدل الوضعي والذي أقامته المجتمعات التي تفترض أن الناس قادرون على تحديد مصالحهم واحتياجاتهم وأنهم قادرون على إقامة نظام عام يمكن أن ينشأ في ظله ميزان للعدل، وهذا النوع من العدل نتاج التفاعل بين الظروف القائمة وبين التوقعات، وهو شكل غير كامل للعدالة كما سبق وورد لذلك يسعى الناس باستمرار لتهذيبه وتحسينه عبر عمليات التغيير الاجتماعي. وأما الصنف الآخر فهو العدل الإلهي الذي تفترض فيه المجتمعات عدم قدرتها على تحديد مصالحها المشتركة ومن ثم على وضع ميزان عدل غير متحيز لتحقيق تلك المصالح، ولذلك فهي تلجأ إلى سلطة إلهية لتزودها بمصادر أو مبادئ أساسية يتم بناءً عليها إقامة نظام عام ينشأ في ظله ميزان عدالتها، ويُعد هذا النوع الذي ينبع من مصدر سامٍ قابل للتطبيق على كل البشر، إذ هو نتاج الإلهام الإلهي الذي يمتزج فيه الدين بالأخلاق ويتطابق مع العقل، ويراه خدوري صنفا شبيها بالعدل الطبيعي الذي استخدمه أرسطو كنتاج للقوى الطبيعية لا القوى الاجتماعية إلا أن علماء القانون الطبيعي عُنوا بالعلاقة بين العدل والمجتمع، فيما عني المفكرين المسلمين والمسيحيين بمفهوم العدل الإلهي وعلاقته بإرادة الله ومصير الانسان، وعند المسلمين تمثّل ذلك في قانونهم الأزلي المسمّى بالشريعة . (خدوري ١٩٩٨، ١٦)، وعن العدل القانوني أو الشرعي، وهو ما يهم هذا البحث المتركز حول منابع الشريعة الأساسية، فيقول في المراجعة التي يختتم بها تنظيره حول العدل الشرعي:

يمكن اتخاذ العدل الشرعي معيارا لتحديد ذاك المظهر من العدل الذي يصبح ملزما للناس جميعا، وهذا تماما كالقانون الذي يمكن القول إنه ضابط كل الضوابط الاجتماعية. فبينما تصف مظاهر العدل الأخرى عناصر العدل التي ينبغي أن تتبع، يبين العدل الشرعي السبيل الذي يمكن بوساطته ترجمة عناصر العدل الأخرى إلى واقع. (خدوري ١٩٩٨ ، ١٨٨)

لهذا السبب يكون للعدل الشرعي أهمية أعلى هي الأهمية العملية، فهو يمثل مرشدا في نظر المؤمنين لكل من يساورهم الشك في صحة مظاهر العدل الأخرى التي ترسم صياغة مجردة للمنطق والمثالية، بينما يمثل هو ثمرة الحكمة والخبرة، وإن كان العقل هو أسمى ملكة بشرية تهدي الإنسان في طلب العدل، إلا أنه وكلما ساوره الشك حول أمور العدل التفصيلية يتبع معيار العدل الشرعي، لا ما يمليه عليه العقل، فالشريعة التي اختبرتها التجربة تعتبر أصلح من المبدأ غير المجرب المبني على التوقعات والذي يمليه العقل كقاعدة للسلوك البشري. والعدل الشرعي مجموع مظاهر العدل الأخرى، لأنه الميزان الذي توزن به أفعال الإنسان. ولأنه يشكل تلك العناصر التي قبل المجتمع أن تكون ملزمة لأفراده إذ هي معيار حاجاته المباشرة أما العناصر التي لم يعتبرها ملزمة بعد فيمكن اعتبارها مظاهر أخلاقية وكلامية وفلسفية للعدل من حيث هي تعبير عن التوقعات (خدوري ١٩٩٨، ١٨٨)، ومن هنا قد ينجم الفارق الرئيس بين مفهوم العدل الوضعي الذي نتج عن اجتهادات البشر والشرعي المنزل في كتاب الله وهو كون الأول يعبر عن التوقعات و ينحى منحى مثالي لا يلامس احتياجات البشر الواقعية، أو ربما قد يتبنى اقتراحات لا تصلح للتعميم لارتكازها على نموذج تجريدي موحد للإنسان أولظروفه أو

لكليهما. فيما العدالة الشرعية تنطلق من طبيعة الإنسان باختلافاتها وتناقضاتها وتحصيلا فهي تتبنى تلبية احتياجاته الواقعية. وبالعودة للربط بالمساواة موضع الجدل والمختلة ولو ظاهريا في أحكام الشريعة التي ترتبط ارتباطا وثيقا بالعدل الشرعي والذي يقول فيه الغنوشي:

> يتعامل مبدأ المساواة مع تعقيدات الواقع مهتديا بمبدأ العدالة وهي أشمل من مبدأ المساواة وذلك عند اختلال قاعدة التماثل في الوضع، من مثل تولية غير المسلم بعض المناصب الدينية كالإفتاء أو رئاسة الدولة حسب رأي معظم الفقهاء. (الغنوشي١٩٩٩، ٧٦)

وبناءً عليه ففي حال التماثل بين أي اثنين من البشر يكون هناك مساواة تامة بينهما، وهذا ما يجعل الناس متساوون بدءً في القاعدة الانسانية وما يترتب عليها من حقوق كما ورد، وفي الحالة الأكثر تقدما حين ينقسم الناس إلى جنسين مختلفين من ذكر وانثى كلٌ له احتياجاته ومتطلباته تختل قاعدة التماثل، فتحكمها العدالة المبنية على احتياجات كلٍ على حدة ، ومن ثم حين ينقسمون إلى شعوب وقبائل كلٌ له ملته وثقافته، تختل قاعدة التماثل ثانية، حينها يتم وبحسب الغنوشي الاهتداء بمبدأ تحقيق العدالة بحق الجميع. ويقارب ذلك تنظير خدوري حول ارتباط العدل بالمساواة في الإسلام اذ يرى العدل بمعنى المساواة يمكن التعبير عنه بمصطلحين كمي وكيفي، وأما الكيفي فيشير إلى مبدأ المساواة المجردة في الحقوق وأما الكمي فيؤكد مبدأ العدل في التوزيع ، ويعبر عنها العديد من المصطلحات التي يستخدمها النص الديني من مثل نصيب، قسط ،قسطاس ميزان، وغيرها (خدوري١٩٨١، ٢٢) وبإسقاط فكرته على ما سبق من

الغنوشي يكون الجميع متساويا بالمعنى الكيفي في القاعدة الإنسانية، فيما يضمن التوزيع الكمي العدالة للجميع . وقد يشير حكم عدم تساوي نصيب المرأة من الميراث مع أخيها الرجل لِ قُرأ مقرونا بنظيره الموجب على الرجل دفع الصداق للمرأة والإنفاق عليها إلى ذلك التوزيع الكمي العادل في حال عدم التماثل وصولا للعدل الكيفي. فميراثها لا يترتب عليه الإنفاق إلا ان تتصدق هي راغبة فتكون من المتقين، بينما يترتب ذلك الإنفاق علي ميراثه وجوبا والزاما دنيويا (القرضاوي ٢٠٠٦، ٢٣)، وهي نظرية لا تختلف في جوهرها عن كون المساواة المجردة لا تكتمل بالممارسة إن لم تسندها العدالة الواقعية إذ حين يستحيل التماثل التام بين كل البشر تصبح المساواة المجردة غير محققة للعدالة، هذا إن لم تصبح المسببة لاختلال ميزانها وهو ما يُفهم مما سبق إيراده.

وأما في تنظير البنا حول العدالة في الإسلام فإن خطوطه العريضة تنص على أن العدل يشغل الصدارة في الإسلام، ويحمل أحد أسماء الله الحسنى وينبثق عن الحق وهو أحد اسماء الله الحسنى، لذلك تنتفي عن جوهره النسبية ، ولكن تكون نسبيته في الارتفاقات الموصلة لتحقيقه، كما أن العدل أكبر مصدر لقواعد الشريعة إذ هو معيار الفصل بين الناس الذي أوجبه القرآن كميزان، ومن مقومات العدل بناءً على الآيات التي رصدها والتي تجعل الالتزام بالعدل والنهي عن الظلم منغرسا في كافة مجالات الإسلام عقيدة وشريعة وسلوكا عن طريق تلك الآيات محكمة الصياغة والتي أحصاها بحوالي الألف آية كل منها لا تقل عن السطرين في القرآن الكريم، من مقوماته أن الإنسان لا يحاسب أو يكافأ إلا على ذنبه أو فضيلته، وعليه تتبني

شخصية العقوبة والمكافأة، ولذلك يعاقب السارق الذي انطبقت عليه شروط إقامة الحد بقطع يده لا بحبسه، إذ في حبسه يكون وقع العقاب عليه وعلى أبويه و زوجته و أبنائه ناهيك عن التعطيل الحاصل في كافة مناحي حياته، والعمل حسب هذا الميزان هو سبيل الاكتساب وعليه انبنى تحريم الكسب بلا عمل كالربا، ولابد من الموازنة بين العمل وثمرته ثوابا وعقابا، ويجب أن يطبق ذلك على الجميع إذ "**لو سرقت فاطمة بنت محمد لقطع محمد يدها.**" (البنا ١٩٩٥، ١٣١-١٠٢)

فإن صح أنّ تلك هي السمات الرئيسة التي يتضمنها مفهوم العدالة والمساواة في فهل يمكن تتبعها في أحكام الشريعة الإسلامية المنوط بها إحقاق كليهما على مجتمعها وافراده بوصفها الشريعة الحاكمة لهم.

من الانسان الى المواطن، هل من تحول بعد الاسلام؟

ولأن جزء من الحديث في الفصل السابق جري حول الإنسان وشخصيته القانونية كمواطن فليكن السؤال امتدادا لما سبقه، هل أعطى الإسلام لأهله شخصية قانونية كتلك التي يمتلكها المواطن في الدولة القومية، والتي ستفرق بينه وبين غير المسلم كما تفرق جنسية الدولة القومية بين مواطنها وبين المقيم فيها. وبتعبير آخر، هل هناك أي أثر على حقوق غير المسلمين والمسّمون بأهل الذمة مترتبة على اختلاف دينهم كمقيمين في دار الإسلام المبنية على أساس عَقدي؟ سيحاول هذا الجزء من الفصل الثالث الإجابة على هذا السؤال عبر تحليله لبعض حقوق أهل

الذّمة في دار الإسلام، سواءً السياسية منها أو الاجتماعية أو الإقتصادية أو الأمنية. ورغم محاولة البحث بألاّ يفرد للمرأة جزئية خاصة بها على اعتبار أنها أحد المتعارفين بالتساوي مع غيرها في القاعدة الإنسانية المذكورة في الآية الكريمة من حيث المبدأ، إلا أّنه سيقوم بإعادة قراءة بعض النصوص المتعلقة بالمرأة والتي أحاط تحقيقها لمبدأ المساواة بين الرجل والمرأة الكثير من اللبس في نهاية هذا الجزء. ولن يتم ذلك عبر تناول الالتزام أو التجاوز الذي يبديه الناس على المستوى التطبيقي كما سلف في منهج البحث .

في أهل الذمة

الذّمة في تعريفات الجرجاني هي: "لغة، العهد، لأن نقضه يوجب الذم، ومنهم من جعلها وصفاً فعرفّها بأنّها وصف يصير الشخص به أهلاً للإيجاب له وعليه، ومنهم من جعلها ذاتاً، فعرّفها بأنّها نفس لها عهد، فإنّ الإنسان يولد وله ذمّة صالحة للوجوب له وعليه عند جميع الفقهاء بخلاف سائر الحيوانات". (الجرجاني١٩٨٥، ٥٩)

وأهل الذّمة كما يعّرفهم الدكتور الخربوطلي بأنهم المستوطنون في بلاد الإسلام من غير المسلمين، وفي سياق حديثه اللاحق يتضح أن المستوطنون في دار الاسلام عنده تتضمن كل من سكن دار الاسلام سواء أكان من سكان البلاد الأصليين أو من كان من المهاجرين إليها، إذ المحك أنه على دين غير الإسلام، و قد سّموا بأهل الذمة لأنهم أصبحوا في ذّمة المسلمين أي في عهدهم وحمايتهم، فأمنوا على أرواحهم وأعراضهم وأموالهم مقابل دفع الجزية، وكان

المسلمون عند فتح إقليم ما يطلبون من أهله اعتناق الإسلام، فمن استجاب منهم طُبّقت عليه أحكام المسلمين حسب الشريعة ومن امتنع فُرضت عليه الجزية. (الخربوطلي١٩٦٩، ٦٥) ويتطابق تعريفها عند زيدان مع سابقه فعقد الذّمة عقد بموجبه يصير غير المسلم في ذّمة المسلمين أي في عهدهم وأمانهم ويملك حق الإقامة في دار الإسلام (زيدان ١٩٨٢، ٢٢).

وفي أحد الرسائل التي كتبها الرسول صلى الله عليه وسلم إلى النصارى يدعوهم إلى الإسلام والتي يتشابه نصها مع باقي رسائله، رسالته إلى يوحنا ابن رؤبة صاحب أيلة، بعد غزوة تبوك وفيها:

بسم الله الرحمن الرحيم، هذه أمنة من الله ومحمد النبي رسول الله، ليوحنة بن رؤبة وأهل ايلة، سفنهم وسيارتهم في البر والبحر، لهم ذمّة الله وذمّة محمد النّبي، ومن كان معهم، من أهل الشام، وأهل اليمن، وأهل البحر، فمن أحدث منهم حدثا فإنّه لا يحول ماله دون نفسه، وإنه طيب لمن أخذه من النّاس، وإنّه لا يحل أن يُمنعوا ماءً يريدونه ولا طريقاً يريدونه من بر أو بحر. (الخربوطلي١٩٦٩، ٦٥).

ولا يرى زيدان غضاضة في اعتبار الانتماء إلى دار الإسلام شديد الشبه بالجنسية الممنوحة من الدولة في عصرنا، وبناءً على صريح قول الفقهاء حسب تعبيره ومنهم الإمام السرخسي بأنه بموجب عقد الذّمة صار من أهل دار الإسلام، وإذن فالمسلم والذّمي يتمتعون بالجنسية الإسلامية في دار الإسلام من ناحية استناداً إلى قول السرخسي السابق والكاساني في بدائعه،

ومن ثانية مستندا إلى أن تمتع الذّمي بعموم الحقوق كالمسلم حتى وان لم يقاسمه ما يعتبره الفقهاء فرض كفاية على المسلم كالولاية العامة وقيادة الجيش يقابله تمتع المواطنين بحقوق الجنسية القومية في أيامنا وإن اختلفت درجة التمتع بكامل الحقوق لبعض المواطنين أيضا في الدول الحديثة (زيدان ١٩٨٢ ، ٦٥).

اما القرضاوي فيسميهم المواطنين لا المستوطنين كما ورد عن الخربوطلي ولكنّ ذلك لا يغيِّر من انطباق تعريف الذمة عنده من حيث هي العهد والضمان والأمان فأهل الذمة سّموا بذلك لأن لهم عهد الله وعهد الرسول وعهد جماعة المسلمين بأن يعيشوا في حماية المجتمع الإسلامي آمنين مطمئنين ، ويرى أن عقد الذّمة هو لغير المسلمين بمثابة الجنسية السياسية التي تعطيها الدولة لرعاياها في عصرنا التي يكتسبون بها حقوق المواطنين ويلتزمون بواجباتهم. "فالذمّي على هذا الأساس من أهل دار الإسلام كما يعبر الفقهاء" (القرضاوي١٩٨٥، ٥) ويستشهد القرضاوي بقوله تعالى، "**لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرّوهم وتقسطوا إليهم ، إن الله يحب المقسطين، إنّما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم، ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون**" ، وهذه الآية يرتكز عليها القرضاوي وغيره ممن سبقوه من الفقهاء كالكاساني وابن قدامة في إرساء قواعد تعامل المسلمين مع أهل الذمة على أساس من البر والقسط ما لم يقوموا بخرق عهدهم مع المسلمين وقتالهم (القرضاوي ١٩٨٥، ٦)، وأما البر فهو عند ابن منظور يشمل الصدق والطاعة و خير الدنيا

والآخرة و الصلاح وما هو دون الاثم (ابن منظور ١٩٨١، ٢٥٢) وأما القسط فهو العدل وهو الحصة والنصيب..وتقّسطوا الشيئ بينهم أي تقاسموه على العدل والسواء (ابن منظور ١٩٨١ ،٣٦).

في الحقوق السياسية

يجمع الفقهاء أن لأهل الذمة الحق في تولي وظائف الدولة كالمسلمين، إلّا ما يعتبرونها ذات صبغة دينية كالإمامة ورئاسة الدولة والقيادة في الجيش، والقضاء بين المسلمين، والولاية على الصدقات، و ذلك أنها تختص بالمسلمين وحدهم وأحكام دينهم. فالإمامة ورئاسة الدولة يتم عبرها تنفيذ أحكام الشريعة الاسلامية، وهذه لا ينفذّها ويرعاها إلّا مسلم ، وقيادة الجيش هي قيادة للجهاد، والجهاد في ذروة سنام الإسلام أي قمة العبادات فيه، فهيليست عملاً مدنياً صِرفاً بل من أعمال العبادة في الإسلام، وأما القضاء فهو حكم بالشريعة الإسلامية، ليس مطلوبا من غير المسلم أن َيحكم بما لا يؤمن به. (القرضاوي ١٩٨٥، ١٧) كما ولم يتعامل الإسلام مع الولاية الكبرى وقيادة الجيش على أنها حقوق بل تكليف على المسلم لارتباطها بعقيدته (زيدان ١٩٨٢، ٧٨)

وحول هذا الحكم والذي بات من أكثر الأحكام إثارةًللجدل وتشكيكاً بإحقاق الشريعة للمساواة بين مواطنيها وبالتالي تشكيكاً في عدالتها، فالملاحظ أنه تم استحضار نموذج المواطن في المنظومات القانونية العلمانية لُيجعل هو نموذج فحص المساواة عند الشريعة الإسلامية، وفي

ذلك الإجراء إجتزاء تنظيري لجزيئات المنظومة الشرعية، يمكن إدراجه كأحد الأساليب التي تحدث عنها المستشار البشري في خضم وصفه لأساليب القتال الفكري العامدة الى تحطيم الخصم، فالمواطنون بشكلهم الحالي وبالشخصيات القانونية التي أُسبغت عليهم من قبل دولهم ليسوا هم رعايا دولة الإسلام من المسلمين وأهل الذّمة، كما أن استعارتهم لأجل إحداث المقارنة بين الشريعة الإسلامية التي حكمت في دار الاسلام والشرعة العلمانية التي تحكم عبر الدولة القومية الحديثة يسبب ما يبدو ظاهريا خرقا للمساواة لدى نصوص الشريعة، فالرعايا المواطنون في دولة القانون لا يتساوون مع المقيمين فيها ممن لا يحملون جنسيتها، حتى في أبسط أشكال المساواة كالمتعلقة بالحقوق الاجتماعية والمعيشية والتأمينات الصحية وغيرها والتي تحفل بها قوانين المواطنة في الدول الحديثة، ومع ذلك لا يتم تسمية ذلك على أنه نوع من اللامساواة باعتبار أن هذه الحقوق مصدرها الشخصية القانونية القائمة على الجنسية القومية، وأّما في الحقوق السياسية فأّنها تعطي لمواطنيها حق الترشح والانتخاب دون المقيمين فيها ولو أفنوا عمرهم في خدمتها وفي أرفع المجالات وأدقّها لأنها أيضا منبنية على امتلاك الشخصية القانونية. وحتى يتضح المقصود هنا فلنفترض أن أحد المقيمين في السويد وكان من حملة الجنسية الدنماركية –على سبيل المثال– خرج في مسيرة يحمل لافتة يطالب بها في حقه بالترشح والانتخاب لرئاسة السويد فإن أقل ردة فعل على سلوكه ستكون الاستهجان والاستنكار وذلك لا يختلف عن استهجان أحقية الذمي للولاية في دار الاسلام إلّا في المرجعية التي انبثقت عنها كلتا المنظومتين، فإن كانت الحقوق السياسية في حالة الدولة القومية مبنية على

الجنسية الممنوحة من قبل القانون الوضعي العلماني أو على الجامع الخيالي الوطني الذي ابتدعته العلمانية دينا لها كما سلف، فإنّ الحقوق في دار الاسلام مبنية على أحكام الشريعة الإسلامية الجامعة للمسلمين أينما كانوا والمستقاة من دينهم السماوي.

وحين تكون حرية المعتقد مكفولة ولا تمتلك المنظومة الحقوقية الشرعية الإسلامية الوصاية عليها كباقي الحريات، يكون التحاق الإنسان بالإسلام خياره الذي ينبني عليه رضوخه لمعايير الإسلام في العدالة، وحين يكون كذلك اختار البقاء على ملته فهو خياره الذي ينبني عليه احتكامه إلى دينه والتزامه بعهد الذمة مع المسلمين، وحسب ما ترويه كتب التاريخ وما يظهره حاضر الدول العربية والإسلامية، فقد دخل أهل البلاد المفتوحة طوعا في الإسلام لتصبح لاحقا دولا ذات أغلبية مسلمة بل ذات توجه نحو العودة لتطبيق الشريعة. فإن قام حزب سياسي منتخب في وقتنا الحاضر (وبعد أن غدت الدولة القومية واقعا مفروضا بأدواتها الديمقراطية الغربية من نظام انتخابي وصناديق اقتراع) بتطبيق الشريعة الإسلامية في دولته والتي لن تنتخِب ذلك المنادي بتطبيق الشريعة الاسلامية إلا أن تكون أغلبية مواطنيها من المسلمين، فهل يصير مستنكرا في ظل الإطار السياسي الحاكم بالشريعة الإسلامية، والذي اختاره أبنائها من الأغلبية المسلمة ألّا يتولى الذّمي أمر المسلمين؟ وهل يتوقع أيٍّاً كان إن جرت الانتخابات النزيهة أن يكون تصويت السواد المسلم لغير مسلم، حتى في دولة مسلمة عملت حكوماتها جاهدة طوال عقود طويلة على علمنة شعبها كتونس مثلا؟ ففي كل الأحوال سيحكم الدولة ذات الأغلبية المسلمة مسلماً لا ذمياً وان لم يتم تدوين ذلك بنص قانوني، وفي ذلك تحقيق للعدالة الواقعية

حين تختل قاعدة التماثل في الدين كما ذكر الغنوشي، فمن العدالة للأغلبية أن يتولى الحكم فيها من يطّبق شرعتها. إلّا أن يكون النقاش في الأساس حول مدى أحقّية أن يختار المسلمون الاحتكام للشريعة أو القانون الإسلامي مقابل أحقية الإرث الغربي العلماني بفرض شرعته على كل أرجاء المعمورة. وفي كل الأحوال فإنّ أي تغيير يطرأ على التزام المسلمين أحكام دينهم ينعكس على اختيارهم لرؤسائهم، وعليه لن تفرز صناديق الاقتراع من يطبق الشريعة إلّا في حال أن يكون ذلك خيار الأغلبية المسلمة وهو مالا يبتعد كثيرا عن مفهوم الديمقراطية وإن اختلفت المرجعية كليا.

وحسب نصوص الشريعة الإسلامية فإنّها وإن حكمت لا تلزم أهل الذّمة بأحكامها، إلّا أن يختاروا بأنفسهم الاحتكام إلى الشريعة الاسلامية لقوله تعالى:

فَإِن جَاءُوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ."[١١]

وذلك من باب العدالة الواقعية لانعدام التماثل في الدين، فيما ألزمت دولة القانون كل مواطنيها بل والمقيمين بها على اختلاف مشاربهم بقوانينها الوضعية وذلك من باب المساواة المجردة بينهم وإن اختلفت أديانهم، وربما كانت قوانين الزواج والطلاق مثال على ذلك، ومنها أن الملكية

[١١] سورة المائدة ٤٢

المالية للزوج في الإسلام منفصلة عن ملكية الزوجة وفي حال طلاقهما فإن ملكية كل منهما تؤول لصاحبها مع الاحتفاظ بحقوق الزوجة من مؤخر صداق ونفقة للأبناء إن وجدوا، ولكنّ هذين الزوجين في حال تواجدهما في أمريكا مثلا سينطبق عليهما القانون الوضعي الذي يقضي بتقسيم الملكية بينهما عند الانفصال وهو ما يخالف شريعتهما، ومثله ينطبق على مراسيم الزواج والطلاق الشرعيين وتعدد الزوجات وغيرها، وبالتالي فإن كان إتاحة خيار تطبيق الشريعة الإسلامية للمسلم المقيم بأمريكا يمثل بشرى له فإنه كان يمثل نفس البشرى لرعايا دولة الإسلام من أهل الذّمة احتكامهم إلى شريعتهم الكافلة لخصوصيتهم الثقافية وعدم ذوبانهم مع المسلمين أصحاب الأغلبية إلا في ما يتعلق بالحقوق العامة المرتكزة على التماثل في الأصل الإنساني والتي تلتقي فيها معظم الشرائع بما فيه الوضعية ويلتزمها المسلمون مع غيرهم من رعايا الدولة. وربما أمكن ربط ماسبق مع ما ورد في تنظير خدوري حول العدل الشرعي في الإسلام وبما يراه البشري نجاحاً للشريعة في الإختبار الواقعي لها فرغم صدور مصدريها الرئيسين وهما القرآن والسنة في مجتمع الحرمين مكة والمدينة الضيق بأرض الحجاز، ومن ثم انتشارهما مع الفتوحات الإسلامية، إلا انهما انطبقتا في رقعة جغرافية تمتد من الهند شرقا حتى الأندلس غربا في بضع عشرات من السنين، وهي بيئات متنوعة ومختلفة في لغاتها وتاريخها وعادات أهلها وأعرافهم، فمنهم مسيحيون ويهود ووثنيون واصحاب ديانات مختلطة ولكن فقهاء المسلمين تمكنوا في فترة وجيزة أن يلائموا بين الأحكام الكلية للشريعة وبين أوضاع تلك البيئات جميعها مع المحافظة على جذور الشريعة الراسخة وتنوع فروعها (البشري١٩٩٦ ، ١٠٢)،

وفي ذلك الاختبار الواقعي لمقدرة الشريعة على احتواء التنوع البشري الذي حكمته على اختلاف أعراقه وأديانه ولغاته تتبدى نقطتان، أولهما ثبات الشريعة والتي كانت حينها القانون الحاكم في دار الإسلام الحاوية لذلك التنوع دون أن ينال ذلك من ثوابتها بدليل استمرار العمل بها من قبل المسلمين في كافة أنحاء الأرض إلى يومنا وبالاستناد لنفس المصدرين الأساسين الذين صدرا من أرض الحرمين كما أشار البشري. وثانيهما أن الشعوب التي انضوت تحت حكم هذه الشريعة – وبرغم قوة الشريعة التي ضمنت لها البقاء في ظل العوامل الهادمة التي تم ذكرها – إلا أنّ الشعوب هي الأخرى بقيت محافظة على خصوصيتها سواءً منها التي دانت بالإسلام أو التي بقيت على دينها وإذا جاز لهذا البحث استخدام الإدراك بالمعايشة كمؤشر كما فعل البشري في بعض المواضع، فإنه يجوز القول بأن خصوصية تلك الشعوب لّما تزل متبدية إلى يومنا للعيان، حتى من أسلم منهم فليس الماليزي كالسوداني وليس الشامي كالمغربي ، وليس هنا لا يُقصد بها ممارسة التزامهم بالأحكام الشرعية فهي متقاربة عندهم جميعا، ولكن المقصود بها السمت الذي يميزهم كشعوب ، وهو ما لم تتحه الحداثة لمن التزمها من شعوب اذ رسّمت شكلا موحدا للإنسان في مأكله وملبسه ومشربه وغيرها من ممارساته اليومية، ناهيك عمن بقي منهم على دينه فاحتفظ بما يترتب على احتفاظه بدينه من كل التفاصيل الثقافية الخاصة ليتشكل نهايةً ما أسماه البشري "القدرة الهائلة للوحدة مع التنوع. " (البشري ١٩٩٦ ، ١٠٣)

والسؤال هنا، هل من علاقة تربط حرية كل من رعايا دار الإسلام في ممارسة دينه والاحتكام لشريعته دون الاضطرار لترك أي من شعائر ذلك الدين أو الخجل منها فيما لا يتعارض مع حرية الآخرين التي تقوم الدولة على ضبطها بمرحلة الانعتاق الإنساني التي سعى إليها ماركس وما زال يسعى إليها آخرون ؟

في الجزية

وبالعودة للأحكام التي غالبا ما كانت تثير الجدل حول عدم مساواة دولة الإسلام لرعاياها من المسلمين وغير المسلمين، فإن حكم الجزية كان من أبرزها، وسيتم تناوله هنا لاتصاله بقضية المواطنة. أما الجزية التي تُفرض على غير المسلمين (أهل الذّمة) فهي مبلغ من المال يترتب دفعه على من دخل في ذّمة المسلمين وعهدهم من أهل الكتاب، وروي عن علي رضي الله عنه أنه قال: "إنّما بذلوا الجزية لتكون دمائهم كدمائنا، وأموالهم كأموالنا." (سابق١٩٨٨ ، ٦٥)، وحول مقدارها فلم يكن ثابتا أو محددا، لكنه كان نابعا من مراعاة الإسلام لاختلاف المكان، والظرف الذي يعيشه الذمي، ومقدار ثرائه. فحين فكر عمر بن الخطاب رضي الله عنه بوضع نظام موحد للجزية يتّبعه العمال في سائر الامصار، فقد كان مراعيا لكل اختلاف ممكن، إذ جعل الجزية على الرجال دون النساء والأطفال والشيوخ، على الموسر منهم صاحب الحرفة المريحة كصاحب الضيع والتاجر.. ٤٨ درهم ، أّما الأقل كسبا منهم ٢٤ درهم، وأّما الفقير العامل بيده مثل الخياط والصباغ ١٢ درهم ، وأعفي من

الجزية النساء، والأطفال، والشيوخ، ورجال الدين، بل كانت الجزية على أهل الشام أكبر منها على أهل اليمن لاختلاف المستوى المعيشي (الخربوطلي ١٩٦٩ ، ٦٩)

إذن الجزية مبلغ من المال يدفعه سنويا أهل الذّمة فتصير دماؤهم وأموالهم مساوية في الحرمة وبالتالي في الدفاع عنها لدماء المسلمين وأموالهم ويرتبط بمقدارها معايير تتعلق بعمر وجنس ودرجة ثراء الذّمي ويقابلها استحقاق مالي مشابه في معاييره يقع على المسلم وهو الزكاة، فالمسلم المؤمن يقوم بدفع الزكاة، والتي هي أحد أركان الإسلام الخمسة، ولا يستقيم له إيمان بدونها، إلى الدرجة التي جعلت أول خلفاء المسلمين أبي بكر الصديق يعلن الحرب على رافضي دفعها من المسلمين، وهي مبلغ من المال وجب على كل ما يملك المسلم من أموال، أو ذهب، أو فضة، أو زروع ، أو ثمار، أو عروض التجارة، أو السوائم (الثروة الحيوانية)، أو المعادن، أو الركاز. ولكل منها نسبتها المحددة حسب النصوص الواردة في الشريعة(سابق ١٩٨٨، ٢٨٦). وهي فريضة يقوم بها المسلمون المؤمنون حتى في غياب دولة الإسلام المنوطة بجبايتها، إمّا بأن يبذلها بنفسه لمن يستحقها حسب الشريعة الاسلامية، وإمّا بأن يوكل ذلك لجمعيات ومؤسسات إسلامية تعمل لهذا الغرض. وإلى جانب الزكاة أُمر المسلم المقتدر بإيتاء الصدقات سراً وعلانية، في وجود الدولة أو عدمها، لإنفاقها على الوجوه المبينة في النصوص الشرعية ومن انواعها والذي هو من الصدقات الأعظم أي الجارية التي لا ينقطع أجرها بعد موت الإنسان كما ورد في الحديث المشهور:"**إذا مات المرء انقطع عمله إلا من ثلاث ،**

ولد صالح يدعو له، وعلم بثه في صدور الرجال وصدقة جارية."[١٢]

ورغم ما أجمع عليه الفقهاء من مقابلة الجزية والخراج التي يدفعها الذمي بالزكاة والصدقات التي يبذلها المسلم، حيث وضعتها كتب المالكية في صلب أبواب الزكاة كما يذكر الشيخ القرضاوي، إلا أنه أيضا يذكر أن أبو عبيدة بن الجراح ردّ أموال الجزية لأهل الذّمة في الشام، حين لم يقدر جنوده على رد جحافل الروم عنهم ،وكتب إليهم يقول:

إنّما رددنا عليكم أموالكم لأنه قد بلغنا ما جُمع لنا من جموع، وأنكم اشترطتم أن نمنعكم(أي نحميكم) وأنا لا نقدر على ذلك، وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم، ونحن لكم على الشروط وما كتبنا بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم. (أبو يوسف في الخراج) وغيره انه **جاء أيضا في كتاب خالد بن الوليد لبعض أهل الذمة "إن منعناكم فلنا الجزية وإلّا فلا."** (الطبري في تاريخه). (القرضاوي١٩٨٥ ، ٢٧-٢٨)

وعليه فهل يستقيم أن يعيش الذمي في دولة الاسلام وهو يملك عهد الأمان على نفسه، وماله، وأملاكه ، تتوفر له الحماية التي لا ُيجبر على المشاركة بالجهاد، ومن ثم لا يترتب على ذلك مبلغ مالي يتساوى فيه مع المسلم دافع الزكاة والصدقات، ومن المحّير ألا يتم النظر للجزية بنفس العين التي ُينظر بها للضريبة والتي هي في بعض أنواعها تعسفية ترهق المواطنين والمقيمين والمهاجرين بل والمسافرين المارين في دولة القانون؟ هل تكمن المشكلة في

---

[١٢]. (رواه مسلم)"

المصطلحات (ضريبة مقابل زكاة وجزية) ؟ وهي في كل الأحوال قابلة للتغيير على الأغلب طالما لم يتغير الجوهر:

كما أني بحثت في كتابي" فقه الزكاة "مدى جواز أخذ ضريبة من أهل الذمة بمقدار الزكاة، ليتساووا بالمسلمين في الإلتزامات المالية، وإن لم تُسمَّ" زكاة "نظرًا لحساسية هذا العنوان بالنظر إلى الفريقين. ولا يلزم أيضًا أن تسمى جزية ما داموا يأنفون من ذلك. وقد أخذ عمر من نصارى بنى تغلب الجزية باسم الصدقة تألفًا لهم، واعتبارًا بالمسمّيات لا بالأسماء.(القرضاوي ١٩٨٥، ٢٥)

فالاجتهاد الفقهي هنا يحافظ على جوهر حكم الزكاة بحفاظه على التزام المسلم بأدائها حسب نصابها ومقدارها المقرر في الشريعة ، ويبحث إمكانية أن تصبح الضريبة التي يدفعها غير المسلمين مساوية لها في المقدار والنصاب مع التغاضي عن تسمية ما يدفعه غير المسلم بالزكاة أو الجزية في سبيل تجاوز حساسية التسمية مجتهدا بما يتلاءم مع العصر.

هذا في حال تعلقت الاشكالية بالمصطلح، فإن لم تكن، فهل تكمن الإشكالية في المرجعية التي صاغت المصطلح؟ حينها يكون التساؤل غير متعلق بالمساواة أو العدالة التي يحققها أي من نوعي الاستحقاقات المالية المفروضة على المواطنين والمقيمين والمارين في الدولة العلمانية أو تلك التي يدفعها الرعايا من مسلمين وذميين في دار الإسلام، بل في المرجعية التي انبنت عليها السلطة التي قامت بجباية كليهما. فهل تكمن الإشكالية إذن في قوة الخطاب العلماني

الذي فرض نموذجه في الحكم ومتعلقاته حتى غدا من الصعب استيعاب نموذجا آخر وبالتالي طريقاً آخر لتحقيق العدالة كالجزية التي يشكل حكمها في الشريعة الإسلامية نوع من إحقاق العدالة بين المسلم والذمي كل حسب طاقته وخصوصيته.

في الأمن والجهاد

والحديث عن الجزية يستدعي أيضا حديثا عن الأمن والجهاد، وقد سبق وعرضت الأحكام المتعلقة بالجهاد وقيادة الجيش المناطة بالمسلم لكون الدولة الإسلامية دولة عقائدية لا يقاتل دفاعا عنها إلا الذين يؤمنون بصحة مبدئها وسلامة فكرتها:

> وليس من المعقول أن يؤخذ شخص ليضع رأسه على كفه ويسفك دمه من أجل فكرة يعتقد ببطلانها، وفي سبيل دين لا يؤيده ولهذا قصر الإسلام واجب الجهاد على المسلمين لأنه يعد فريضة دينية مقدسة، وعبادة يتقرب بها المسلم الى ربه. (القرضاوي٢٠٠٦ ، ٢٦)

أما ما يذكره القرضاوي هنا فهو عموم الحكم إذ للحكم تفصيلات أخرى ذكرها هو وغيره من الفقهاء. أولها أن الجهاد على المسلمين فرض كفاية وليس فرض عين إلا في حالات محددة، وأما فرض الكفاية فالفرض الذي لا يجب على كل الافرد، وإنما يكفي أن ينهض به بعضهم ، فإذا فعلوا تحصلت بهم الكفاية وسقط الوجوب عن الأفراد جميعا وكان لهم أجرهم عند ربهم ، وإذا لم يقم به أحد أثموا جميعا، وأما فرض العين فما يجب على كل مسلم أن يقوم به ولا يسقط بإقامة البعض له وتتدرج تحته أركان الإسلام من صلاة وصيام وزكاة وحج وطهارة وغيرها

(سابق١٩٨٨ ، ٣٠) ، وأما الحالات التي يتحول فيها الجهاد إلى فرض عين فهي كما ذكرها سابق، أن يحضر المكلف صف القتال حينذاك عليه الثبات، أو أن يصل القتال إلى مكان تواجده فعليه المشاركة، أوحين يستنفره الحاكم فعليه الإجابة، من هذه التفصيلة يتضح أن الإسلام جعل الجهاد فرض كفاية فيكون بذلك – مبدئيا – خيارا يتجه إليه المسلم بإرادته وبناءً على درجة تقواه التي تدفعه لأن يبيع روحه لله تعالى، والذي توضحه الآية الكريمة في هذا الشأن إذ يقول تعالى:

"إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم و أموالهم بأنّ لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التوراة والإنجيل والقرآن ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم."[١٣]

وممّا يدلل على ذلك أيضا أن الرسول صلى الله عليه وسلم رد رجل تطوع للجهاد لّما علم أن له أبوان يقوم على خدمتهما:

قال ابن عمر "جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فاستأذنه في الجهاد فقال أحيٌ والداك؟ قال نعم، قال ففيهما فجاهد."[١٤]

بل إنّ من الشروط التي ذكرها سابق لمن يقع عليهم الجهاد أن يجد المجاهد من المال ما يكفيه

---

[١٣]" (الاية ١١١ سورة التوبة)

[١٤]رواه البخاري وابو داوود والترمذي النسائي وصحح

ويكفي أهله حتى يفرغ من الجهاد.(سابق ١٩٨٨ ، ٣٢) فإذا علمنا ذلك وعلمنا أن غير المسلمين لم ُيمنعوا من الالتحاق بصفوف الجهاد الإسلامية والمشاركة بفتوحاتها، فإنّ الفارق بين المسلم والذّمي على مستوى إلزام السلطة الحاكمة لكليهما لا يكون أكثر من أنّ خيار الذمي بالمشاركة في الجهاد مفتوح على إطلاقه، فيما خيار المسلم مقيد باعتبارات تتعلق به وبطبيعة الحرب القائمة وينقل زيدان عن الطبري تحت عنوان سقوط الجزية باشتراك الذميين في الدفاع عن دار الاسلام :

ما رواه الطبري عن ملك الباب في نواحي ارمينيا وأسمه شهربراز أنه طلب من سراقة بن عمرو أمير تلك المناطق أن يضع عنه وعمن معه الجزية على أن يقوموا بما يريده منهم ضد عدوهم فقبل سراقة وقال له " قد قبلنا ذلك ممن كان معك على هذا ما دام عليه، ولا بد من الجزاء ممن يقيم ولا ينهض" فقبل ذلك وصار سنّة فيمن كان يحارب العدو من المشركين وفيمن لم يكن عنده الجزاء إلا أن يستنفروا فتوضع عنهم جزاء تلك السنة وكتب سراقة إلى عمر بن الخطاب فأجازه وحسّنه . (زيدان ١٩٨٢، ١٥٦)

وعليه يكون الذمي مخير في هذا الشأن وغيره مما سبق بين أن يسلك تماما كالمسلم رغم احتقاظه بدينه وبين أن ُيعامل المعاملة الخاصة به كذمي. فكأنما أساس التعامل مع الذمي في مسألة الجهاد والذود عن الوطن هو ذات الأساس في مسألة الإحتكام إلى أحكام الدين الاسلامي أو الإحتكام إلى دينه، وهو حريته التامة في تحديد خياره فيها بنفسه .

في الحقوق العامة

حسب المتواتر من أخبار الفترات التي زخرت بالفتوحات وجرت فيها عقود الذمة، فإنّ أهل الأمصار من أهل الذمة رحبوا بالفتح الإسلامي، لما ترتب عليه من خلاصهم من ظلم الحكام وإعفائهم من الخدمة العسكرية والتمتع بالحريات الدينية مقابل دفع الجزية. (الخربوطلي١٩٦٩،٦٥) فتلك الحرية الدينية وغيرها من الحقوق جعلت النصارى من أهالي الشام على سبيل المثال ينحازون للمسلمين ضد النصارى من الروم في معركة فتح الشام، فقد كفلت الشريعة تمتع أهل الذّمة كما يورد الفقهاء بالحقوق التي يتمتع بها المسلم من حريات عامة كالتنقل والعمل وحرمة المسكن وحرية العقيدة والحفاظ على معابدهم وكنائسهم واقامة شعائرهم فيها وحرية الرأي والاجتماع والتعليم والتمتع بمرافق الدولة، كما وكفل لهم الحماية الداخلية بعدم تعرضهم للظلم القانوني والحماية الخارجية دون إجبار على المشاركة فيها، كما وكفلت لفقراءهم المعاش ولأسراهم الفدية من بيت مال المسلمين (زيدان ١٩٨٢ ، ٨٧-٩٧)

فحول الحقوق الإجتماعية المعيشية تحديدا، يورد كل من سابق والخربوطلي والقرضاوي وزيدان ما أبرمه خالد بن الوليد في صلحه مع أهل الحيرة زمن أبي بكر الصديق في هذا المجال:

"وجعلت لهم (مخاطباً الخليفة) أيّما شيخ ضعف عن العمل، أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنيا فافتقر، وصار أهل دينه يتصدقون عليه، طُرحت جزيته، وعيل من بيت مال المسلمين ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام".

ويعتبرون ما قام به خالد أساسا لإرساء نظام تكاملي للتقاعد والحيطة الاجتماعية :

وروى البلاذري في تاريخه عن عمر بن الخطاب، أنه كان في مقدمة الجابية من أرض دمشق، مر بقوم مجذومين من النصارى، فأمر أن يعطوا من الصدقات وأن يجري عليهم القوت." فكان هذا إجراءً ثانيا في الحيطة الاجتماعية عند المرض أو ما أصبح يعرف بالتأمين الصحي. وروى أبو يوسف في كتابه الخراج، " أن عمر مر بباب قوم وعليه سائل يهودي، شيخ كبير، ضرير البصر، فقال، ما أنصفناك إن كنا أخذنا منك الجزية في شبابك، ثم ضيّعناك في كبرك، قال ثم جرى عليه من بيت المال ما يصلحه. **(القرضاوي١٩٨٥، ١٢)**

عن المرأة

قد تنحصر إشكالية النصوص المثيرة للجدل والمختصة بأحكام المرأة بكونها لم تُقرأ بنزاهة من الكثيرين ، سواءً منهم العلمانيين الباحثين عن مقاتل للشريعة، أوبعض علماء المسلمين الذين كانت النصوص في بعض ظاهرها تدغدغ إحساسهم بالتفوق الرجولي المتناغم مع العرف السائد. كما سلف فالأنثى هي أحد أناسي قاعدة المساواة الإنسانية العامة لدى الشريعة الإسلامية وهي كذلك مع الذكر بيضاء أو سوداء، عربية أو أعجمية، مسلمة أو صاحبة أي عقيدة أخرى، ويعزز ذلك النص المدروس سابقا وغيره من نصوص أخرى .

فإن تناولنا بعض النصوص التفصيلية التي تختص بحقوقها وواجباتها والتي شكلت مدخلاً للنقد فسنجد أن النصوص تتحدث عن رجال ونساء لا عن ذكور وإناث كما في السابقة أي عن أدوار كليهما والتي تقتضيها الحياة الإنسانية بكافة تفاصيلها ومن هذه النصوص قوله تعالى:

"ولهنّ مثل الذي عليهنّ بالمعروف وللرجال عليهنّ درجة."[١٥] ومنها أيضا، **"الرجال قوامون على النّساء."**[١٦] فالرجل إذن له درجة زائدة على المرأة هي درجة القوامة، وهنا تجدر القراءة المعمقة لتلك النصوص والتي تُضيء لنا عدة جوانب من الآيات الكريمة :

أولها أن عموم الحقوق والمسؤوليات متساوية إذ "لهنّ مثل الذي عليهنّ" ويعدد أبوشقة هذه المسؤوليات والحقوق ويضيف إليها التعاون مع أدلتها من النصوص الصحيحة وتفاسير الأئمة، وأما مسؤوليات الرجل فهي القوامة على الأسرة والإنفاق عليها وأما مسؤوليات المرأة فحضانة الأطفال وتربيتهم وتدبير شؤون البيت وأما التعاون بينهما فيجري من كليهما بمعاونته للآخر على أداء واجباته في سبيل كمال أداء مسؤولية كليهما في كل من القوامة والإنفاق والحضانة و تدبير شؤون البيت، ما يعني أن على كل منهما أداء مسؤولياته فيما يقع على الآخر معاونته على إكمال أدائها من أجل أفضل النتائج للأسرة، ويسوق أبو شقة العديد من الأدلة من السّنة الصحيحة الدالة على كل بند من بنود المسؤوليات والتعاون. وأّما الحقوق المتماثلة وبناءً على الآية السابقة والأدلة الواردة في موسوعته، فأولها حق أساسي شامل يمنحه كليهما للطرف الآخر وهو حق الرعاية ويكمل هذا الحق بأداء كل منهما لحقوق الآخر الجزئية ومختصرها، حق اللطف وحق الرحمة وحق الإنجاب وحق الثقة وحسن الظن وحق المشاركة في الهموم

---

[١٥] (سورة البقرة ،الآية٢٢٨)

[١٦] سورة النساء ،الآية ٣٤)،

والأمور العامة والخاصة وحق التّجمل وحق المباشرة والاستمتاع الجنسي وحق الترويح وحق الغيرة. (أبوشقة ١٩٩٩، ٩٣-١١٣). وبعد التفصيل في لهنّ مثل الذي عليهنّيفّ صل أبوشقة في الدرجة الزائدة وأفضلية القوامة ويعرض بعض ما قاله الأئمة والعلماء في ذلك مدعما بالنصوص الصحيحة ومنها قول ابن عباس :"ما أحب ان أستنطف -آخذ- جميع حقوقي عليها لأن الله تعالى قال وللرجال عليهن درجة"، ويرى الطبري أن قول ابن عباس يدل على أن معناه ندب الرجال إلى الأخذ على النساء بالفضل ليكون لهم عليهنّ فضل درجة بالتغاضي عن بعض حقوقهم لا خبر عن فضل جعله الله مكتوبا وبذلك تكون تلك الدرجة نوع من التسامي الأخلاقي. (أبو شقة ١٩٩٩ ، ٩٥-٩٦) وأّما تفسير محمد عبده :

فالحياة الزوجية حياة اجتماعية ولا بد لكل اجتماع من رئيس لأن المجتمعين لابد أن تختلف آرائهم ورغباتهم في بعض الأمور ولا تقوم مصلحتهم إلا إذا كان لهم رئيس يرجع إلى رأيه في الخلاف...والرجل أحق بالرياسة لأنه أعلم بالمصلحة وأقدر على التنفيذ بقوته وماله. وعن الرياسة تلك يقول: "هي الرياسة التي يتصرف فيها المرؤوس بإرادته واختياره وليس معناها أن يكون المرؤوس مقهورا مسلوب الإرادة." (أبوشقة ١٩٩٩ ، ١٠٠)

ويُلاحظ هنا الفارق في تفسير ابن عباس الصحابي و ابن عم الرسول وأحد المقربين إليه وأحد أهم ناقلي سنته للدرجة والأفضلية التي له على زوجه ، مقابل تفسير عبده والذي يعتبر أحد أهم

الدعاة المجددين المتأخرين، مما يدلل على أن المجددين لم يعودوا بعد تمام العودة إلى منابع الشريعة الأساسية وخصوصا فيما يتعلق بأحكام المرأة.

ثاني الإضاءات أن الحديث يتعلق برجل واحد وامرأة واحدة داخل نطاق أسرة واحدة رغم صيغة العموم ، والتي إنما جاءت لتُفيد عموم الحالة لا عموم الرجال على عموم النساء، بدليل مسؤولية الإنفاق والتي يستحيل أن تتأتى لكل النساء على كل الرجال استحالة تتعلق بالعرف والأخلاق والمقدرة المادية ، وبدليل مسؤوليات المرأة المترتبة على تلك الدرجة تجاه الرجل، والتي يستحيل أن تتأتى لكل الرجال من قبل كل النساء استحالة أخلاقية وعرفية ومادية – وربما كانت الشريعة الاسلامية هي الأكثر تشددا في منع وقوع هذا النوع من اللا انضباطية– . فهي درجة لدور الرجل على دور المرأة في مؤسسة الأسرة الواحدة لا لجنس الرجال على جنس النساء وإلا لقال للذكور على الإناث درجة كما في آية التقوى.

أما ثالثها فأن هذه الدرجة الوظيفية مبنية على قبول المرأة دخول مؤسسة الزواج التي تجعل للرجل عليها درجة زائدة. فهي إنما تدخلها أو تستمر فيها باختيارها ، أو كما قال عبده هي مرؤوس بإرادته .

رابعها أن لا علاقة لها بالأفضلية التي هي غاية مبتغى كليهما والتي قررها الله للمؤمن بناءً على تقواه أو بتعبير آخر على درجة مخافته لله الباعثة لأداء أدواره بأمانة وإتقان،فقد تُحرز هذه

الأفضلية المرأة وقد يُحرزها الرجل، كل حسب أداءه. يقول أبو شقة "لا فضل للقيّم المقصّر أو الغافل عن أعباء مسؤوليته". (أبو شقة ١٩٩٩ ، ١٠٠)

أما الأخيرة فإن كانت الإدارات الحديثة في الدولة العلمانية تتبع نظماً وظيفية تراتبية، بها ما بها من التراتبية والدرجات الوظيفية،والتي من المفترض أنها لا تُخل بالمساواة بين الموظفين أو بكرامة أي منهم، فما المانع أن يتواجد مثل هذا النظام في الزواج الذي تعتبره الدولة العلمانية مؤسسة مدنية. وبوصف الزواج في الإسلام ليس كذلك بل هو ميثاق غليظ لا يحق لكلا طرفيه الإخلال به لقوله تعالى، "**وأخذن منكم ميثاقاً غليظا.**"[١٧] وهو قائم على المودة والرحمة "**وجعل بينكم مودة ورحمة.**"[١٨] ففي حال تطبيق نصوص الشريعة بكليتها كما هو مطلوب من المؤمنين تتبدى العدالة بمعناها لا المجرد القائم على المساواة التامة للافتقار للتماثل التام هنا ، بل بمعناها الحياتي الواقعي القائم على تجارب الناس اليومية والقسط في التوزيع بينهم والمشار اليه سابقا من قبل خدوري والبنا والغنوشي، ذلك أننا إن قرأنا النص المتعلق بالثلاثة درجات للمرأة كأم من قبل أبنائها مقابل درجة للرجل كأب بنفس الطريقة فسنجد الإضاءات نفسها وإن صارت الدرجة ثلاث لصالح الأم مقابل الأب في بر ابنائهما. وفيه:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللهِ فَقَالَ، مَنْ أَحَقُّ النَّاسِ بِحُسْنِ صَحَابَتِي؟ قَالَ، أُمُّكَ ، قَالَ، ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ، ثُمَّ

[١٧] (النساء ،٢١)

[١٨] (الروم ،٢١)

أُمُّكَ، قَالَ، ثُمَّ مَنْ ؟ قَالَ، ثُمَّ أُمُّكَ ، قَالَ، ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ، ثُمَّ أَبُوكَ".[١٩]

وأما حول النص الذي أثار الجدل كثيرا واعتُبر دليلا على عدم جواز تولية المرأة للولاية الكبرى في الإسلام، وهو الحديث الشريف الصحيح المروي عن أبي بكرة رضي الله عنه . وجاء فيه قول النبي صلى الله عليه وسلم، "**لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة**"[٢٠] وقد قاله حينما ولى الفرس عليهم بنت كسرى بعد وفاة والدها. يقول القرضاوي ردا على سؤال في أحد اللقاءات معه عن عينية الحالة التي يشير إليها النص النبوي، بمعنى اقتصارها على ابنة كسرى ، أجاب:

نعم، ولكن حادثة عين جاء فيها حديث بلفظ عام؛ لأنه قال "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" وهذه نكرة في سياق النفي، والنكرة في سياق النفي تفيد العموم، وإنما هناك بحث آخر، هل الأسباب لها علاقة بفهم ألفاظ العموم أم لا ؟ هناك خلاف في هذه القضية، والرأي الراجح فيها أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب....وأنا أرى أن هذا الحديث يجب أن يخصص، لأن القرآن ذكر لنا امرأة حكمت الرجال حكمًا عادلاً عاقلاً، وانتهت بهم إلى خيري الدنيا والآخرة، وهي ملكة سبأ "بلقيس"، فحينما جاءها الخطاب من سليمان (ألا تعلوا علي وأتوني مسلمين) قالت، (يا أيها الملأ أفتوني في أمري ما كنت قاطعة أمرًا حتى تشهدون) امرأة شورية تستشير في كل شيء، قالوا لها (نحن أولوا قوة وأولوا بأس شديد والأمر إليك فانظري ماذا تأمرين) فوكلوا لها الأمر، ونظرت في الأمر بغاية الحكمة وحسن التدبير، وانتهت إلى أنّها لم تدخل المعركة وأسلمت مع سليمان لله رب العالمين."

---

[١٩] رواه مسلم في الصحيح،

[٢٠] (رواه البخاري)

وعليه يجيز القرضاوي رئاسة المرأة للدولة بناءً على إجابة تساؤله،" هل القرآن يذكر هذه الأشياء عبثًا؟ أم يذكرها لننتفع بها (لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب) فلابد أنّ الإنسان يذكر له هذا النموذج، امرأة ومع هذا وصلت بقومها إلى النجاة من دخول حرب خاسرة لا معنى لها، وانتهت إلى الإسلام مع سليمان لله رب العالمين. **(القرضاوي ٢٠٠٩)**

وفي ذلك اللقاء يجيز القرضاوي وبناء على أراء الفقهاء التي يسردها عمل المرأة في القضاء والإفتاء ورئاسة الدولة لكنه يرى أن التدرج في إرساء هذه الأحكام مطلوب نظرا للثقافة السلبية السائدة .

في التجريد والعينية

في التنظيرات التي تم إيرادها في الفصل السابق سواء ما كان عن ماركس في تنظيره حول التجريد السياسي والتحرر الإنساني، والذي ارتكزت عليه ويندى براون وشابهتها تساؤلات فرانسيس أولسون بحثا عن حركة تحرر حقيقية للمضطهدين لا منظومة حقوق تداوي اصاباتهم وتعيد انتاجها ثانية، بحثا عن قوانين لا تجرد النساء من اختلاف تجاربهنّ وخصوصياتهنّ فتوقع الظلم عليهنّ ، كما لا تعّينهنّ بالاسم كقضايا لنساء مضطهدات فتعّمم حالاتهن لينتهي الأمر بتكريس كل النساء على أّنهن المضطهدات جنسياً . في تلك الاقتباسات كان لب المشكلة الأساسي والدافع للنقد يتمحور حول تجريد الانسان من خصوصية ظروفه، وتحويله كنموذج يتماثل مع غيره عبر شخصيته القانونية العمومية التي منحته إياها دولة القانون. وحسب هدف

البحث فإنّه في هذا الجزء سيتفحص الشريعة في الحيثية المختصة بالتوازن بين إحقاق حقوق وتحررالانسان دون أن يشكل ذلك خرقا لمبادئها في العدالة والمساواة.

وربما كان التنظير حول درجة العينية والتجريد في التشريع الإسلامي هو الأسهل من بين كل النقاط التي تم وسيتم التعرض لها حول الشرعتين، وذلك لانطباقها على المسلم يوميا عبر معايشته للتراوح بين الثابت من الأحكام الأساسية الواردة في الكتاب والسنة والمتحول في الأحكام الفرعية المختصة بحال المسلم. فمثلا لا يتوقف المسلم المؤمن عن الصلاة، فهي ركن الإسلام الذي قد يتهم بالردة عن الدين كله إن هو تعّمد وجاهر بتركها، كما لا يصلي المسلم بغير الطريقة المحددة التي أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بتفاصيلها التي ثبتت في السنة الصحيحة وأوردها الفقهاء في كتبهم ، ومع ذلك فقد يصلي هذا المسلم المنهك بعد نهار شاق جالسا بدلاً من واقفاً كما ويصلي حين مرضه نفس الصلاة مستلقيا على سريره عند الضرورة ، ويصلي المحارب أو الخائف أو المسافر نصف الصلاة، وقد يجمع كل صلاتين في المسجد (صلاة الجماعة) سوية في حالة الظروف الجوية السيئة التي يصعب بها ارتياد المسجد، بل قد يجمعها في بيته مع ما يليها ان فاتته لسبب قاهر ففي الحديث الشريف:

"عن ابن عبَّاسٍ رضي الله عنه قَالَجَمَعَ رَسولُ الله بَيْنَ الظُّهر وَ العَصْر، وَبَيْنَ الْمَغْربِ وَ العِشَاءِ بالمَدِينَةِ، مِنْ غَيْر خَوْفٍ وَلاَ مَطَرٍ. فقِيلَ لِابْنِ عَبَّاسٍ،مَا أَرَادَ بذَلِكَ؟ قالَأَرَادَ أَنْ لاَ يُحْرِجَ أُمَّتهُ."[٢١]

[٢١] رواه الترمذي في السنن

ورغم أن الحديث في التجريد والعينية حديث في شؤون الدنيا وليس الدين، ولكن الصلاة كانت المثال الأول لأّنها ركن الدين الأهم في الإسلام:. "**بين الرجل وبين الكفر ترك الصلاة.**"[٢٢] (سابق ١٩٨٨ ،٨٠) فإن تّم تكييف أدائها على مركزيتها بحيث يتلاءم مع حال المؤمن الممارس لها برغم وجود نموذج ثابت لها فقد ينسحب ذلك على كافة شؤون الحياة الدنيا،

وإن كان ذلك هو التراوح بين الثابت والمتحول، وهو التناغم بين الاصول والفروع الذي أضفى على الشريعة القدرة المدهشة على الانتشار في المجتمعات الاسلامية (حلاق٢٠٠٧ ، ٨)، فهل يكون ثبات المنظومة العامة درجة من التعميم والتجريد الضامن لتساوى كل تابعيها أياً كانوا ؟ وهل تكون المرونة في إدارة تفاصيل الحياة اليومية حسب الشريعة الإسلامية درجة من العينية والخصوصية تتعامل بها الشريعة مع تابعيها؟ وهل يكون ذلك التناغم بين الثابت والمتحول هو التراوح بين التجريد والعينية في الأحكام حسب الحالة والزمان والمكان ؟

لمزيد من إيضاح الصورة حول ذلك التراوح بين ثوابت الشريعة ومتحولاتها سيتم عرض الحديث النبوي الشريف التالي وفيه:

عن أبي هريرة قال، جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال، هلكت يا رسول الله. فقال، وما أهلكك؟ فقال، وقعت على امرأتي في رمضان. قال، وهل تجد ما تعتق رقبة. قال، لا. قال هل تستطيع صوم شهرين متتابعين. قال، لا. قال، وهل تجد ما تطعم ستين

---

[٢٢] رواه أحمد ومسلم أبو داوود والترمذي وابن ماجة

مسكينا. قال، لا. ثم جلس، فأتى اليه بعرق تمر، قال، تصدق بهذا. قال هل على أفقر منّا ؟ فما بين لابيتها (أطراف المدينة) أهل بيت أحوج منا. فضحك النبي حتى بدت نواجذه فقال، اذهب فأطعمه اهلك.[٢٣]

من المعروف لدى كل المسلمين الملتزمين بصيام رمضان انه لا يجوز شرعاً بأي حال ممارسة الجماع بين الزوجين في نهار رمضان وأثناء الصيام. فإن قاما بذلك وجب على كليهما الكفارة، وهي عتق رقبة أو إطعام ستين مسكينا من أواسط ما يطعم المرء أهله، أو صيام شهرين متتابعين، فإن أجبر الرجل زوجته على ذلك، وقع الإثم عليه وحده، ووجبت عليه الكفارة السابقة. (سابق١٩٨٨، ٣٩٥) ومن ثّم فهذا النص كمعظم نصوص الأحكام الأخرى يظهر التراوح المذكور آنفاً. فمن الأحكام الثابتة حرمة ممارسة العلاقة الجنسية بين الزوجين في نهار رمضان أثناء صومهما، وهو حكم لا يتغير بتغير الزمان والمكان. يطبقه الملتزمون بصيام رمضان من المسلمين الأتقياء وحتى معظم المسلمين الغير ملتزمين بكامل الأحكام المطلوبة منهم دون أن تسول لهم أنفسهم مخالفته حتى في عدم وجود دولة الإسلام التي يلتجأون إليها لأداء كفارة الإثم الذي وقعوا فيه. وفي حال ذلك الرجل والذي يعرفه الرسول كأحد سكان المدينة الفقراء الضعفاء، بدأ الرسول بسؤاله عن مقدرته المادية وإن كانت كافية لشراء رقبة ومن ثم تحريرها؟ فلّما أبدى عجزه، قام بسؤاله عن مقدرته الصحية على صيام شهرين متتابعين، فلما أبدى عجزه سأله عن مقدرة مادية أقل تكلفة لإطعام ستين مسكينا ، فلّما أبد ى عجزه لم ُيسقط الرسول صلى الله عليه

---

[٢٣] رواه الجماعة

وسلم عنه الحكم، ولكن قام بمنحه من بيت مال المسلمين ما يمكّنه من أداء كفارة ذلك الإثم على المحتاجين . فلما أبدى الرجل أنه ليس في المدينة من هو أحوج منه، ذهبت تلك الكفارة لإطعام أهل بيته.

فالحكم ثابت لم يتغير، حرمة الجماع على جميع المسلمين على كافة تصنيفاتهم خلال رمضان وعقوبة مخالفة ذلك الحكم ثابتة لا تتغير، عتق رقبة أو إطعام ستين مسكينا أو صوم شهرين متتابعين حسب مقدرة المسلم المنطبق عليه الحكم . لكنّ الطريقة التي تم بها الحكم على ذلك الرجل هي التي اتسمت بالمرونة، وهي التي أدت إلى إطعام الكفارة لأهل بيته ومن بيت مال المسلمين دون أن تخل بثوابت ذلك الحكم إلى يومنا ودون أن تغفل خصوصية حال الرجل من ضعف وفقر، كما أنه لم ينبني على حالة ذلك الرجل استثناء قانوني شائع لدى المسلمين وبالتالي لم يتم تعيينه رغم عينية الحكم بحقه، وبالمقابل لم يتم تعميم حالته بدليل أن الملتزمين بصوم رمضان من المسلمين لا تسول لهم أنفسهم الوقوع في هذا الإثم نهار رمضان بحجة تلك المرونة التي أبداها الرسول في الحالة المذكورة الى يومنا أي بعد مرور أربعة عشر قرناً، رغم شهرة الحديث بالنسبة للمسلمين لكون الرسول ضحك حسب روايته حتى بدت نواجذه.

أما اللافت هنا، فهو إرساء مبادئ الاجتهاد في ما يتوافق مع جلب مصالح المسلمين ودرء الضرر عنهم منذ فترة الإتصال بالوحي السماوي، أي في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، فالإجتهاد الذي مارسه الرسول صلى الله عليه وسلم في تفسير أو تفصيل أو تخصيص أو تعميم

الأحكام الثابتة، في العديد من النصوص والحالات خلال تواجده بين المسلمين، سيشكل الضوء الأخضر لمن بعده للاجتهاد في الأحكام الخاصة أو الفرعية فيما يتواءم مع مصالح المسلمين. وإن كانت الشريعة قد وضعت قواعدها الثابتة ووجب احتكام دار الإسلام اليها، فإن ما يتم تفريعه من كافة الأحكام من فتاوى لتسيير حياة المسلم هي اختصاص الفقهاء والمفتون المفترض انتشارهم في دار الاسلام والمنضبطون ضمن قواعد عمل منبثقة في الأساس عن ثوابت الشريعة الحاكمة ومنبنية على فقه المقاصد أي مقاصد الشريعة التي هي غاياتها والتي يعرفها ابن تيمية بقوله:

الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها وأنها ترجح خير الخيرين وشر الشرين وتحصل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما. (الريسوني١٩٩٩، ٦٨)

وعبر عنها ابو حامد الغزالي بالمعاني فقال :

المعاني المناسبة ، ما تشير إلى وجوه المصالح وإماراتها....والمصلحة ترجع إلى جلب المنفعة أو دفع مضرة. والعبارة الحاوية لها أن المناسبة ترجع إلى رعاية أمر مقصود. (الريسوني ١٩٩٩، ٥٢)

ويبين الشاطبي أقسامها الثلاث على أنها: أولا المصالح الضرورية والتي لا بد منها حتى تتحقق مصالح الدين والدنيا ، ويقابل أي فقدان فيها فقدان تعطل وفساد في نظام الحياة، وهي

خمسة حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ النسل وحفظ المال وحفظ العقل. وثانيها المقاصد الحاجية وهي التي يتحقق بها رفع الضيق والحرج عن المكلفين والتوسعة عليهم، وأما ثالثها فهي التحسينية والتي من شأنها أن تتم وتحسن تحصيل المصلحتين الأوليين كمحاسن العادات ومكارم الأخلاق والآداب. (الريسوني١٩٩٩ ، ١٤٥)

وفي عموم الحديث الشريف يتضح أن الرسول صلى الله عليه وسلم بلّغ الأحكام مقترنة بعللها وأسبابها والمصالح التي تقتضيها منذ مطلع بعثته ، وهذا ما وضع الأساس لاحقا لارتباط الأحكام بالمصالح إذ غاية الشرع هي المصلحة ، وحيثما وجدت المصلحة فثم شرع الله ، وقد كان لهذه الروح أثرها على التشريع الاسلامي. بل إن اختلاف الإجتهاد بين الفقهاء ورغم الجدل الذي أنشأه إلا أنه لم يدفع لاتهام مجتهد منهم بأنه على غير حق، فالهدف تحقيق المصلحة والعدل لكافة المسلمين، ووسيلتهم هي اجتهاد الرأي الفقهي .(البشري ١٩٩٦ ، ٤٩)

وبالعودة لتطبيق نظرية الشاطبي في المقاصد على الرجل في المثال فإن تطبيق الحكم عليه حتى يسقط عنه إثمه كان مقصدا ضروريا لحفظ دينه، إذ تعلق الأمر بأحد أهم العبادات وأحد أركان الإسلام وهو الصيام، أما الطريقة المرنة التي اتبعها الرسول صلى الله عليه وسلم فكانت لتحقيق المقاصد الحاجية الهادفة للتوسعة على الرجل بحكم فقره وحاجته وضعفه. وربما كان هذا ما يحدِث الفرق بين الشريعة والقانون الوضعي في قضية التعميم والتخصيص والمؤدي للتجريد والتعيين موضع الجدل السابق. فالأحكام الثابتة مكتوبة وموثقة في أمهات الكتب وكذلك القواعد

الكلية للفقه الإسلامي والتي أُسس لها منذ عهد النبوة، ووضعها كبار الائمة بناءً على ذلك التأسيس، ومنها يستمد الفقهاء أحكامهم إلى يومنا ومنها الأحكام المتعلقة بمسلم بعينه والتي يبت الفقيه فيها مباشرة في مكان وزمان تواجده ما دامت لا تتعلق بالأحكام العامة التي يكون انفاذها من اختصاص الدولة فإن كانت كذلك فسيحوله بالضرورة إلي من يحكم في أمره ويقول البشري عن ذلك:

والفقه الإسلامي تتراكم أحكامه بالصلة المباشرة بين الجمهور والفقهاء، يقصد الناس بمشكلاتهم وأنزعتهم إلى من يتوسمون فيه العلم بأمور دينهم فيفتونهم. وارتبط الفقه على أيدي هؤلاء بالمشكلات العملية، واشتهر بالحس الواقعي، وارتبط بالمقاصد والغايات من جلب المنافع ودفع المضار. ورفض أن يُستدرج الى التهويمات والفروض الصورية التي تجتذب المفكرين المعزولين عن الناس، ونما هذا الفقه أيضا بجدل الفقهاء في المساجد وبقضاء القضاة. (البشري ١٩٩٦، ٨١)

وفي مثال يتعلق بأحكام أكثر دنيوية، يمكن هنا إيراد اجتهاد الخليفة عمر بن الخطاب في حد السرقة في سنة المجاعة (الرمادة) حيث أوقف العمل بحد قطع يد السارق ففيما يروى: "**عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ ، قَالَ،قَالَ عُمَرُ، (لَا طُقَعْ فِي عِذْقٍ وَلَا عَامِ السَّنَةِ)**"[٢٤]، وكانت حجته إذ ذاك أن الدولة حين تغدو غير قادرة على تأمين لقمة العيش لرعاياها، لن يندرج أخذ أحدهم ما يقيت به نفسه تحت باب السرقة، وعليه وجب علي الدولة

[٢٤] رواه عبد الرزاق في المصنف

وقف العمل بالحكم المترتب على مخالفة القانون المتعلق به، و يبني عمر حكمه ذاك على القاعدة الشرعية (الضرورات تبيح المحظورات). والتي تجيز فعل المحرم في حال الظرف القاهر الذي لا خيار إلاه، كأن يأكل المسلم الميتة المحرمة أو أخذ مال الغير لدفع الهلاك المحقق عن النفس(زيدان ١٩٨٦ ، ١٠٠)، وحسب ما سلف فإن عمر لم يعلق هنا نصا، ولم يعدل، ولم ينسخ، وإنما فهم أن أخذ المال في عام المجاعة لا يندرج تحت السرقة الموجبة لقطع اليد ، لأن الفاعل يرى لنفسه حقا فيما سرق والسرقة هي أخذ الإنسان ما لا حق له فيه خفية. ومن أصول الإسلام التكافل بين الناس كفرض كفاية على المجتمع بحيث يغيث أفراده المحتاجين، فإذا لم يقم المجتمع بهذا الواجب للمضطرين كان آثما، وكان للمضطر أن يأخذ ما يقيت به نفسه، ويدفع الضرر والمجاعة تُعتبر من أكثر الظروف التي يغلب فيه وجود أفراد مضطرين. والمصالح كما سبق هي ما قامت عليه الأحكام الشرعية (القرضاوي٢٠٠٠ ، ١٠٨).

وبغية التقاطع مع التنظير النسوي حول التجريد والتعيين وفي قضية ممارسة الجنس القسرية منها والإختيارية، فسيتم عرض حديثين يتعلق بهما، في الحديث الأول الذي رواه أحمد، عن وائل الكندي:

أن إمراه وقع عليها رجل في سواد الصبح، وهي تعمد إلى المسجد فاستغاثت برجل مر عليها وفر صاحبها، ثم مر عليها قوم ذوو عدة فاستغاثت بهم، فأدركوا الذي استغاثت به وسبقهم الآخر، فذهبت، فجاءوا به يقودنه إليها، فقال ، إنما أنا الذي أغثتك وقد ذهب الآخر. فأتوا به رسول الله صلى الله عليه وسلم فُأخبر أنه وقع عليها، وأخبره القوم أنهم أدركوه يشتد، فقال إنما كنت

أغيثها على صاحبها، فأدركني هؤلاء فأخذوني، قالت، كذب، هو الذي وقع علي، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم، أذهبوا فارجموه، فقام رجل من الناس فقال، لا ترجموه وارجموني، أنا الذي فعلت الفعل، فاعترف فاجتمع الثلاثة عند رسول الله صلى الله عليه وسلم، الذي وقع عليها، والذي أجابها، والمرأة، فقال، أما أنت فقد غفر الله لك، وقال للذي أجابها قولا حسنا، فقال عمر، أرجم الذي اعترف بالزنا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا لأنه قد تاب الى الله "احسبه قال توبة لو تابها اهل المدينة لقبل منهم.[٢٥]

هذه الحادثة (اغتصاب امرأة) في عتمة الفجر وهي خارجة لأداء الصلاة تضع ايدينا على عدة فوائد:

- كان هناك وضوح في الصورة فالمرأة استغاثت وأبدت لمن قاموا لإغاثتها أنها غير راضية عن الفعلة ولم يتم كثير تحقيق في ذلك، بل تم توجيه كافة التهمة للرجل الذي وقع عليها دون رضاها ولم تحّظى أي مسؤولية عن ذلك.

- لم ينجم عن هذه الحادثة أن صارت كل مسلمة قابلة لأن تتعرض للاضطهاد الجنسي، وإلا لتم سن قانون يمنع النساء من الخروج في ظلمة الليل، كما لم يُسن قانون خاص للرجل الذي يعتدي على إمرأة ، وكل ما يتعلق بهذا الأمر في الإسلام هو عقوبة الزنا لكلا الرجل والمرأة إن كانا مختارين لها، أما في حالة الاعتداء فيقع العقاب على

---

[٢٥] رواه البيهقي في السنن الكبرى

المعتدي فقط، وفي حال كهذه لا بد من توافر أربعة شهود وفي وضع الجماع الكامل، وليس في وضع مبدأي أو وضع يوحي بذلك. ومن أهم أدلة خروج المرأة إلى الصلاة في جُنح الظلام أنه:

عن عبدالله بن عمر قال، كانت امرأة لعمر بن الخطاب تشهد صلاة الصبح والعشاء في الجماعة في المسجد فقيل لها، لم تخرجين وقد تعلمين أن عمر يكره ذلك ويغار! قالت، وما يمنعه أن ينهاني؟ قال، يمنعه قول رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا تمنعوا إماء الله مساجد الله.[٢٦]

- حلل بعض العلماء حد الزنا بأنه لم يُ شرّع لفعلة الزنا نفسها رغم أنها فاحشة إذ أن لها عقابها الأخروي من الله عز وجل. ولكن للمجاهرة بها والتي أتاحت لأربعة شهود رؤيتها وبكامل تفصيلاتها والذي هو شرط إقامة الحد، فإن قام أحد باتهام رجل أو امرأة بذلك دون أن يكون معه ثلاثة شهود آخرين يعاقب هو بتهمة القذف ويقام عليه حد القذف وإن كان القاضي نفسه.(سابق١٩٨٨، ٣٥٦) ومما يدل على ذلك بعض الأحاديث المتعلقة برجال ونساء اعترفوا بأنفسهم بما قاموا به، فقام الرسول أو الخليفة بردهم إلا من إلّح منهم ثلاث وأحيانا اربع مرات على إقامة الحد عليه أو تطهيره حتى لا يقابل ربه بإثمه كما سيأتي ، وفي حال كهذه يكون المذنب هو من أقام الحد على نفسه.

---

[٢٦] رواه البخاري

- توفر الشريعة الحماية للمجتمع بإقامة الحدود وتضمن حريته في الحفاظ على أخلاقياته بعدم تعريض أفراده على اختلاف شرائحهم لمشاهدة الفواحش العلنية، وتقيه من آثار تفشيها. كما تضمن للفرد عدم اقتحام خصوصياته إذ لا تقيم الحدود إلا في حال المجاهرة أو الاعتراف رغم أنها تدين الفعلة وتعتبرها أحد الكبائر، ورغم ذلك فليس من كثير أحكام أساسية تتعلق بالمرأة في هذا الشأن، ذلك أن لكل حالة حلها الخاص والذي يجتهد به الفقيه بحسبها، فلا تراكمية وتالياً ليس هناك من تكريس لأحد كمضطهِد ومضطهدَ. وحالها في ذلك حال معظم الأحكام الفرعية .

- فإن كان من الممكن المعرفة بجريمة الزنا وغيرها برقابة السلطة القائمة المعروفة حاليا فإنها بالتعبير القرآني تُسمى بالتجسس الذي تنهى عن ممارسته الآية المتضمنة له:

وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ[٢٧].

وفي حادثة تفقُّد عمر بن الخطاب للمسلمين، حين استشعر سكر رجل داخل بيته، كان ما قطع على عمر الطريق لتطبيق الحد على ذلك الرجل رغم أنه شهد بنفسه مع عبدالرحمن بن عوف على سكره هو الاستشهاد بهذه الآية ، وفي نص الحادثة:

عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ أَنَّهُ حَرَسَ لَيْلَةً مَعَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَبَيْنَا هُمْ يَمْشُونَ شَبَّ لَهُمْ سِرَاجٌ فِي بَيْتٍ ، فَانْطَلَقُوا يَؤُمُّونَهُ،

[٢٧] سورة الحجرات ١٢

حَتَّى إِذَا دَنَوْا مِنْهُ إِذَا بَابٌ مُجَافٍ عَلَى قَوْمٍ لَهُمْ فِيهِ أَصْوَاتٌ مُرْتَفِعَةٌ وَلَغَطٌ، فَقَالَ عُمَرُ وَأَخَذَ بِيَدِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، (أَتَدْرِي بَيْتُ مَنْ هَذَا؟) قَالَ، قُلْتُ، لَا، قَالَ، هُوَ (رَبِيعَةَ بْنِ أُمَيَّةَ بْنِ خَلَفٍ وَهُمُ الْآنَ شُرَّبٌ، فَمَا تَرَى؟) قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ، أَرَى قَدْ أَتَيْنَا مَا نَهَانَا اللَّهُ عَنْهُ، نَهَانَا اللَّهُ فَقَالَ، وَ(لَا تَجَسَّسُوا) [الحجرات، ١٢] فَقَدْ تَجَسَّسْنَا فَانْصَرَفَ عَنْهُمْ عُمَرُ وَتَرَكَهُمْ)[٢٨] .

مما يؤكد حماية الخصوصية لدى الشريعة الإسلامية حتى فيما يتعلق بما يخالف أحكامها أحيانا ، ذلك أن الفيصل في إقامة الحد على العديد من مخالفات الأحكام أن يتقصد مرتكبها المجاهرة بها أو أقله ألا يبالى بالتستر حتى ليتوفر لرؤيتها الشهود المطلوبين بحسب الحكم لما لذلك من أذىً يقع على المجتمع .

- من وظائف التقوى والتي محلها القلب وقاية الإنسان من الوقوع فيما يغضب الله كما ورد حسب تعريفها حتى وإن غابت عنه الرقابة الأرضية أيا كان نوعها، وهي المحك فمن لم تمنعه تقوى قلبه فلن تمنعه السلطة الأرضية إلا في حال تعريضه غيره للأذى أو اعترافه. وهي التقوى أيضا التي وإن لم تردعه بدءً فقد دفعت الرجل الذي جامع زوجته في رمضان للجوء إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ليقضي في أمره رغم عدم إمكانية انكشاف أمره بدون اعترافه ، وكانت دافع ماعز والغامدية في الحديث الذي يرد هنا

[٢٨] رواه عبد الرزاق في المصنف،

لتعلقه بممارسة الزنا من رجل وامرأة اعترفا بممارسة الزنا برضاهما وكليهما كان متزوجا بمعنى أن الحد على كليهما هو الموت رجماً. وفي نص الحديث:

- عن بريدة عن أبيه أن ماعز بن مالك الأسلمي أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال، يا رسول الله إني قد ظلمت نفسي وزنيت وإني أريد أن تطهرني فرده فلما كان من الغد أتاه فقال، يا رسول الله إني قد زنيت فرده الثانية فأرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى قومه فقال، أتعلمون بعقله بأسا تنكرون منه شيئا فقالوا، ما نعلمه إلا وفي العقل من صالحينا فيما نرى. فأتاه الثالثة فأرسل إليهم أيضا فسأل عنه فأخبره، أنه لا بأس به ولا بعقله فلما كان الرابعة حفر له حفرة ثم أمر به فرجم. قال، فجاءت الغامدية فقالت، يا رسول الله إني قد زنيت فطهرني وإنه ردها فلما كان الغد قالت، يا رسول الله لم تردني لعلك أن تردني كما رددت ما عزا فوالله إني لحبلى. قال، أما لا فاذهبي حتى تلدي فلما ولدت أتته بالصبي في خرقة قالت هذا ولدته. قال، اذهبي فأرضعيه حتى تفطميه، فلما فطمته أتته بالصبي في يده كسرة خبز فقالت، هذا يا نبي الله قد فطمته وقد أكل الطعام فدفع الصبي إلى رجل من المسلمين ثم أمر بها فحفر لها إلى صدرها وأمر الناس فرجموها فيقبل خالد بن الوليد بحجر فرمى رأسها فتنضح الدم على وجه خالد فسبها فسمع نبي الله صلى الله عليه وسلم سبه إياها فقال، مهلا يا خالد فوالذي نفسي بيده لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له، ثم أمر بها فصلى عليها ودفنت.[٢٩]

---

[٢٩] رواه مسلم

ومنه يتضح ما سبق من حماية للمجتمع بإنفاذ الحكم الشرعي والذي يتساوى فيه جميع المسلمين، وإعطاء الفرصة الكافية للمعترف للتراجع، والاحتفاظ بحياته بحسب حوادث عديدة في حال عدم نضج توبته ، وأيضا أخذ حالة الغامدية بالاعتبار وإعطائها مهلة للولادة والتي تمكنها بالإضافة لوضع وليدها من التراجع عن قرارها والاحتفاظ بحياتها ومن ثم فرصة ثالثة لإرضاع وليدها والاحتفاظ بحياتها، وهوما يمثل الوجه المرن للحكم الثابت الذي تم تطبيقه على الحالتين. وإجمالا يصف أبو شقة تصرف الهدي النبوي حيال تلك الحوادث:

إن الهدي النبوي بعيد كل البعد عن الحذر المفرط والتوجس المسرف من فتنة المرأة ، فرسول الله صلى الله عله وسلم لم يتطير من حوادث معدودة تعكر صفو أمن الفتنة، ولا يخلو منها مجتمع بشري ويكفي إزاءها الإنكار ولفت الأنظار إلى خطرها، أي يكفي مقاومتها بالتربية والتوجيه فضلا عن توقيع العقوبات الزاجرة على مرتكبيها وليس بسن تشريعات جديدة تضيق على الناس وتحرجهم " (أبو شقة ١٩٩٩ ،١٤٥)

المجتمع الاسلامي بين الديني والمدني

كما سبق فالمجتمع المدني هو المجتمع المنظم طوعيا إلى حد بعيد، فمن الناحية السياسية لا تكون هناك سلطة قاهرة، فالدولة فيه وظيفية مستخدمة من الشعب لأداء وظائف معينة أو بمعنى آخر هي دولة خدمات موظفة لدى مجتمعها. (الغنوشي ١٩٩٩ ،٨١) ومن معايير المجتمع المدني في التصور الإسلامي التي يضعها الغنوشي الانتماء الطوعي المبني على

اختيار الفرد لا الغريزي المبني على الأصر القومية أو القبلية، كما أن الانتماء فيه لا يتأسس على الخوف، فالعلاقة بين هذا المجتمع ودولته تقوم على البيعة، أي على العقد الحر الذي يستمد الحاكم السلطته منه، وهي سلطة محدودة بأحكام الشريعة الإسلامية المستمدة من نصوص القرآن والسنة، التي لا يملك الحاكم أن يتخطاها أو يحتكر فهمها ، أو يفرض على الناس فهمه لها، بل تلك هي سلطة العلماء، الغير مؤطرة في مؤسسة تحتكر فهم الدين: "إذ أن فكرة الاله المفارق تمنع من حلول الإلهية في أي شخص، أو كنيسة ، أو دولة ". (الغنوشي ١٩٩٩ ،٨٦-٨٧)

فيما سبق أثار الغنوشي عدة قضايا ترتبط بالنقطة موضع الجدال في هذه الجزئية فهو يوصف الدولة الحاكمة بالشريعة على أنها مدنية، من ناحية لكونها قامت بدايةً لا على الانتماء العرقي أو القبلي بل على الإنتماء العقائدي الذي يؤدي لمبايعة الحاكم الذي تتوفر فيه الشروط الشرعية، والبيعة هي المبايعة و العهد على الطاعة (ابن منظور ١٩٨١ ،٤٠٢) وهي واجبة على المسلمين للحديث المروي عن **الإمام مسلم في صحيحه:**

عن زيد بن محمد عن نافع قال ، جاء عبد الله بن عمر رضي الله عنه إلى عبد الله بن مطيع حين كان أمر الحرة ما كان زمن يزيد بن معاوية فقال، اطرحوا لأبي عبد الرحمن وسادة . فقال، إني لم آتك لأجلس أتيتك لأحدثك حديثاً ، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوله، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول، من خلع يداً من

طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية .[٣٠]

ومن ثم فمن خلال البيعة يكون اختيار المسلمين للحاكم مبنيا على الاختيار العقدي لا على الاختيار العرقي أو القبلي، و هي ملزمة للمسلمين وتظل كذلك إلى أن يخرج الحاكم عن الالتزام بحكم بالشريعة التي اختير على أساسها والتي لم يكن هو أو السلطة التي يرأسها واضعي أحكامها. وقد نظّر عبده لذلك حين قارن بين الإسلام والسلطة الدِّينية التي عرفتها أوربا، فالسلطة الدينية في الإسلام هي سلطة الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير، والتنفير عن الشر. وهي سلطة خوَّلها الله لكل المسلمين، أدناهم وأعلاهم،وأما في الحكم فالأمة هي التي تولي الحاكم وهي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها:

فهو حاكم مدني من جميع الوجوه. ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة، عند المسلمين، بما يسميه الإفرنج (ثيوكرتيك)، أي سلطان إلهي ... فليس للخليفة - بل ولا للقاضي، أو المفتي، أو شيخ الإسلام - أدنى سلطة على العقائد وتحرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية، قدرها الشرع الإسلامي... فليس في الإسلام سلطة دينية بوجه من الوجوه ... بل إن قلب السلطة الدِّينية، والإتيان عليها من الأساس، هو أصل من أجَلِّ أصول الإسلام." **(القرضاوي ٢٠٠٨)**

---

[٣٠] رواه مسلم في صحيحه

وحسب عمارة فإن كل مذاهب وتيارات الفكر الإسلامي –باستثناء الشيعة– تنكر وجود السلطة الدينية، وتنفي أن يكون من حق أي فرد أو هيئة إضفاء القدسية الإلهية على ما تصدر من أحكام وآراء، وهو ما يصفه عمارة بالموقف المدني المتقدم للتراث الاسلامي الحقيقي إن تم التماسه من مصادره النقية الاصيلة. (عمارة ١٩٨٨، ١٤). و ذلك لسلوك الرسول الحاكم ابتداءً:

أما الجانب الدنيوي الذي توجه له الرسول عليه الصلاة والسلام في سبيل تبليغ رسالته الأساسية ومهمته الدينية، عندما أسس الدولة وساس الأمة ونظم المجتمع وقاد تنمية العمران، فلقد كان فيه بشرا مجتهدا عند غياب النص القرآني الصريح ، ومن ثم فلقد كانت اجتهاداته وآراؤه في هذا الجانب موضوعاً للشورى، أي البحث والأخذ والعطاء والقبول والرفض والإضافة والتعديل،لأن العصمة غير قائمة له في هذا الجانب من جوانب الممارسة والتفكير، ومصداقا لهذا التمييز (ولا نقول الفصل بين ما هو دين وما هو سياسية ودنيا). قال صلوات الله عليه وسلم، (ما كان من دينكم فإلي وما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم به). وقال، (إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به وإذا امرتكم بشيء من رأيي فأنا بشر) وقال (إنما أنتم أعلم بأمر دنياكم). (عمارة ١٩٨٨، ١٤)

ولذلك كان موت الرسول صلى الله عليه وسلم يعني ختام دور النبوة، وانتهاء مرحلة النقل المتجدد من السماء، ولم يعد لبشر بعد ذلك الحديث باسم الخالق أو يدعي صلته بالسماء، وبموت الرسول ينقطع السلطان الديني وليس لبشر الحق في ادعاء وراثة ذلك السلطان (عمارة١٥،١٩٨٨)، فإن اقتصرت صفة الرسول صلى الله عليه وسلم الدينية على نبوته ونزول

الوحي عليه ، وانتفت عنه كحاكم للدولة الإسلامية أثناء حياته، حيث خضعت فيها قراراته المتعلقة بشؤون الدنيا للشورى بل تم ترجيح رأي الصحابة في بعضها كنزول المسلمين في بدر، فهي أدعى إذن أن تنتفي بعد مماته إذ انقطع الوحي والاتصال بالسماء.

وللغوص في الأسباب الدافعة ممن سبقوا لاعتبار الدولة القائمة على الشريعة ليست بالدينية ومجتمعها مدني، فإن العامل الأول الذي يتطرق اليه الغنوشي هو المبدأ الأساس الذي تقوم عليه العقيدة الإسلامية وهو التوحيد، والذي يستدعي بالضرورة الإيمان بالإله الواحد الأحد المفارق لمخلوقاته، المتجاوز لها، المنزه عن صفاتها، وهو عكس الحلولية التي يحل بموجبها الإله أو بعض صفاته في أحد مخلوقاته كتجسد الإله عند المسيحية في جسد السيد المسيح عليه السلام، فالعقيدة الإسلامية القائمة على التوحيد أساسا وعدم الشرك بالله ، كفيلة بمنع أي اعتقاد حلولي يسمح للدولة أو الكنيسة أو الحاكم بادعاء تمثيل السلطة الإلهية المطلقة ، أو التماهي معها. بالاضافة لذلك فالتوحيد يقدم مصدرا لسلطة الشريعة التي تعلو الجميع حاكما ومحكوما (الغنوشي١٩٩٩ ، ٥١)

والشريعة إذ هي ليست من صنع البشر وإن أمكنهم الاجتهاد في استخلاص أحكام توائمهم ضمن ثوابتها فإنها بتلك الأحكام تصبح منفصلة عن السلطة التي تتيحها، بمعنى أنها منفصلة عن منفذيها، متعالية عليهم، لا قدرة لهم على التغول عليها أو التغول على المسلمين المبايعين لهم– في حال التزامهم الحكم بها– وبهذا يكون كل من الحاكم الذي تّمت له البيعة ومبايعيه

يخضعون لحكمها، ولا فضل لحاكمهم على محكومهم إلا بالتقوى، فلا يترتب على البيعة للحاكم الملتزم أفضلية وإن ترتبت له طاعة بمقتضى وظيفته كحاكم. وخضوع كلا الطرفين لحكم الشريعة هو ذات خضوع كلا الزوجين لأحكامها الخاصة بهما والأفضلية بينهما للأتقى وإن اقتضت الأدوار المنوطة بكليهما تراتبيات معينة. وما سبق يظهر جليا في ثوابت الدين الاسلامي المحتواة في نصوصه القرآنية والسنية، والتي من نتيجتها أنّ كل نفس بما كسبت رهينة فليس من متحدث باسم الله يملك أن يمنح الغفران، أو ينزل غضب الرب، سوى عمل النفس البشرية. فالشرعة التي أنزلها الإله المفارق وكان فيها: "**قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها.**"[٣١]، وكان فيها: "**إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا.**"[٣٢] وفيها تبيان لطريقين واضحين، والإنسان كامل الأهلية وحده هو المسؤول عن اختيار أحدهما. فيما بقي الله مرشدا علويا فحسب، عن طريق الرسل وما حملوا معهم من كتب سماوية للإنسان المخير المسؤول، الذي لم يحل الإله في مسجده ليملك من بعد زمام أمره ومصيره من غفران أو عذاب، على اعتبار أنه المتحدث باسم الرب، ولم يحل الإله في دولته الحاكمة لتشكل إلها بقوانينها بما تملك من حقوق التشريع والإلغاء والتنفيذ والخرق، فتملك بذلك كامل ناصية أمره، بل تتملّك حياته بإلزامه خوض حروبها ولو على غير يقين، ومن مبدأ توحيده لله تعالى امتلك الإنسان المسلم من المساحة ما يجعله يتحرك وبكامل خياراته، حتى في وجود

---

[٣١](الشمس، ٩،١٠)

[٣٢](الإنسان، ٣)

خليفة للمسلمين، بل وفي وجود امبراطورية شاسعة مارست ما مارست من عدل وجور، ولم يمنع ذلك من أن يكون جزء لا يستهان به من أراضيها وبالتالي من مصدر سطوتها ملكا للوقف الذي تصدق به المسلمون وأداره علماؤهم.

وفي عامل آخر يسرده الغنوشي يتعلق بأن كل الإنسان خليفة الله في الأرض، مما يفضي لعدة نتائج منها أن هذا الاستخلاف يعني أن الناس جميعا متساوون رجالاً ونساءً وعلى اختلاف أعراقهم وأديانهم، وكلهم يتمتع بالأهلية التي تلقي عليهم المسؤولية المترتبة على استخلافهم، وينبني على ذلك عامل ثالث هو أن الاستخلاف في المجال العام إنما هو للجماعة وليست الدولة إلا نائبة لها وموظفة عندها ، وهذا العامل أي استخلاف الجماعة هو ما يجعل المسلمين والمسلمات مسؤولون أمام الله في أداء رسالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو كذلك الدافع وراء العديد من الأعمال الخيرية على مدى التاريخ الإسلامي أهمها مشروع الوقف الذي شكل مصدرا هاما لسلطة الجماعة، ومكنها من تحويل المبادرات الفردية والجماعية لخدمة الجماعة ودعم سلطتها (الغنوشي ١٩٩٩، ٥٨) والوقف كما يعرفه لغويا ابن منظور: "وقف الأرض على المساكين وفي الصحاح للمساكين وقفا، حبسها" (ابن منظور،١٩٨٥) ويعرفه قحف بأنه: "حبس مؤبد ومؤقت لمال للانتفاع المتحرر أو بثمرته، هي وجه من وجوه البر العامة أو الخاصة" (قحف ٢٠٠٦، ٦٢) ويوضح بأنه صدقة جارية ما بقيت أو بقي أصلها، سواء كان هذا البقاء طبيعيا يحدده العمر الاقتصادي للمال الموقوف، أم إراديا يحدده نص الواقف وارادته، وكانعكاس اقتصادي

على المجتمع يري بأنه تحويل للأموال عن الإستهلاك واستثمارها في أصول رأسمالية انتاجية، تنتج المنافع والإيرادات التي تستهلك في المستقبل جماعيا وفرديا، ويضرب مثلا لذلك مكان الصلاة في المسجد ومكان السرير في المستشفى أو مقعد الطالب في المدرسة، وهذه قابلة لإنتاج خدمات تباع للمستهلكين وتوزع عائداتها الصافية على أهداف الوقف، فهو وقف لرأس المال نفسه، ووقف للمنافع المتكررة الاقتصادية كذلك، فالوقف الإسلامي حين يكون وقف مؤبد فهو أشبه بمؤسسة اقتصادية ذات وجود دائم تتضمن الاستثمار للمستقبل أي عملية تنموية بحكم تعريفه (قحف٢٠٠٦، ٦٤) وقد بدأت دولة الاسلام أساسا من وقف، فالمكان الذي هو موقع البناء الأول في دولة الإسلام (المسجد) والذي ما يزال قائما ليومنا، يؤمه الملايين في كل عام يقول قحف عن بنائه:

ولقد بدأ الوقف في العصر الإسلامي مع بدء العهد النبوي في المدينة المنورة، وذلك ببناء مسجد قباء، المسجد الذي (أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ) (التوبة، ١٠٨) ليكون بذلك أول وقف ديني في الإسلام ."**. (قحف ٢٠٠٦ ، ١٩).**

وليست القصة هنا فقط، فالقصة الأهم في دور ذلك المسجد والذي صار دور كل المساجد التي توالى بنائها من بعده. ليس المسجد في الإسلام مكان للعبادة فحسب، فالمسجد وإن كان هو موضع سجود المسلمين، فهو موضع سجودهم مجتمعين، ولذلك صار له اسما آخر عبر التاريخ هو(الجامع)، فصلاة المسلم على كافة أشكالها تجوز في أي مكان فأينما صلى المسلم فثّم وجه الله الذي يتوجه إليه في صلاته ، وأجرها يكتب على مقدار الإخلاص القلبي والخشوع فيها،

فلماذا هذا الإصرار من الشريعة الإسلامية، وفي نصوص ثابتة على أن تكون في جماعة ولخمس مرات يومياً . بمعنى أن هناك خمس لقاءات ولتكن أربع أو ثلاث ستتم بين أهل المدينة أو القرية أو الحي الواحد وستتيح لهم كافة أشكال التفاعل الديني والدنيوي مما سيكون له كبير الأثر على تشكل المجتمع الإسلامي المدني الذي بدأ في يومه الأول من أرض الوقف.

في هذه الحيثية سيستعرض البحث استخدامات المرأة للمسجد، ومن الممكن حينها قياس حقيقة دوره بالنسبة للمجتمع المدني الإسلامي برجاله ونساءه وأطفاله، وذلك بناءً على دواعي خروج المرأة للمسجد في عصر الرسالة التي ساقها أبو شقة موردا الدلائل عليها من صحيحي مسلم و البخاري في أغلبها وهي، الاعتكاف في المسجد بما فيها الصلاة المتأخرة ليلا كالعشاء، والمبكرة جدا في جنح الظلام كالفجر، وفيها الجمعة والجنازة والكسوف والعيدعلى ما فيها جميعا من تجمع هائل للمسلمين، والاعتكاف وهو البقاء في المسجد ليلا نهارا أي مع النوم بقصد العبادة ولمدة قد لا تقل عن العشرة أيام، وسماع دروس العلم، وزيارة زوجها المعتكف في المسجد، وتلبية الدعوة للاجتماع العام الذي كان يعقد في المساجد من قبل الحاكم، تمضية الوقت وإزجاء أوقات الفراغ مع المؤمنات وحضور الاحتفالات، وعرض المرأة نفسها على الرجل الصالح (خطبة بمبادرة المرأة) وحضور مجالس القضاء المعقودة في المسجد، وتمريض الجرحى، وخدمة المسجد، والنوم في المسجد كمأوى. (أبوشقة ١٩٩٩) [٣٣]

[٣٣] (في احد الغرف الصفية في جامعة بير زيت واثناء محاضرة حول المؤسسات غير الحكومية وعملها اشار احد الطلاب مستنكرا الى استخدام حماس للمساجد من اجل تحقيق اهداف سياسية واجتماعية وانها جعلت من مكان العبادة وسيلة لتحقيق مآربها، والسؤال

ولكل ما سبق يخلص الغنوشي إلى أن: "مركز الثقل في البناء الاجتماعي الإسلامي ليس الدولة وإنما المجتمع بأفراده وعقائده ومؤسساته" (الغنوشي ١٩٩٩، ٦١). ولذلك فالدولة الحاكمة بالشريعة دولة مدنية وان لم تستخدم المصطلح إذ لم يكن حاجة لاستخدامه كما يقول . وكما يتضح يرتبط ذلك ارتباطا وثيقا بما سبق الإشارة إليه من كون المسلم مخاطب بأحكام دينه في يومه هذا بتعبير البشري . فالمزايا المتضمنة في نصوص الشريعة الإسلامية من قرآن كريم وسنة نبوية وسيرة صحابة، كان لها الفضل في إتاحة الفرصة للمجتمع المدني الطوعي كي ينمو، وتصير له مؤسساته الخاصة به والمستقلة عن الدولة كالمساجد، والتكايا، والمستشفيات، والمدارس، والأراضي الزراعية، والنصوص في هذا الاتجاه لا حصر لها وهي الدافع الأساس في تشكيل المجتمع المدني الإسلامي ومنها،

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ) التوبة ٧١٢

عن أنس رضي الله عنه قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "ما من مسلم يغرس غرسا أو يزرع زرعا فيأكل منه طير أو إنسان أو بعير إلا كان له به صدقة" رواه البخاري ومسلم.

هنا هل المسجد حقا والذي تم ارساء قواعده منذ اليوم الاول لبناء دولة الاسلام في المدينة كان مكانا للعبادة فقط او بتعبير أدق مكانا للتعبد فحسب)

عن جرير بن عبد الله قال،" أتيت النبي صلى الله عليه وسلم، قلت، أبايعك على الإسلام، فشرط علي والنصح لكل مسلم فبايعته على ذلك". (رواه مسلم) قال الحافظ من حجر النصيحة لعامة المسلمين، الشفقة عليهم والسعي فيما يعود نفعه عليهم وتعليمهم ما ينفعهم ويكره لهم ما يكره لنفسه.

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، "كل سلامي من الناس عليه صدقة كل يوم تطلع فيه الشمس. يعدل بين الاثنين صدقة ،ويعين الرجل على دابته فيحمل عليها أو يرفع عليها متاعه صدقة، والكلمة الطيبة صدقة، وكل خطوة يخطوها الى الصلاة صدقة، ويميط الأذى عن الطريق صدقة" رواه البخاري ومسلم.[٣٤]

ويتجلى في هذه الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة وغيرها مما جمعه أبوشقة في موسوعته (أبوشقة ١٩٩٩، ٣٩٤-٣٩٦) الحرص الشديد على العمل المجتمعي، وعلى الوشائج الكفيلة بإحكام الترابط المجتمعي، سواء كانت اجتماعية أو اقتصادية أو بيئية..وغيرها. ولكن الأهم أن هذه النصوص في معظم الحالات كانت موجهة للمسلم أو المؤمن نفسه مطلوبة منه شخصياً، هو المحكوم بالتقوى التي ستضمن له الأفضلية على من سواه، ولذلك كانت كفيلة بتحريكه باتجاه تطبيق ما في شريعته من أحكام يكفل التزامه بها زيادة نصيبه من الصدقات، التي ستدخله الجنة وتجنبه النار، وهي في مجملها أنشطة مجتمعية تطوعية لا دخل للدولة بها.

---

[34] السلامي، عظام الاصابع في اليد والقدم قيل كل عظم مجوف

استنتاجات

تركز النصوص المتعلقة بالحكم بالشريعة الإسلامية بحسب ما سبق على عدة نقاط من أهمها وجوب الطاعة للحاكم المسلم الذي عادة ما يكون الإمام في الصلاة والقائد الأول للجيوش، والذي يترتب عليه تعريض الخارجين عن طاعته للعقاب الدنيوي والأخروي إلا في حالات محددة، مما أهّل الدولة القائمة على الشريعة الإسلامية أن تمتلك الأسباب التي تمنحها صفة الدولة القوية، وربما كان انتشار الاسلام وبسط نفوذ دولته في رقعة جغرافية تمتد من الهند شرقا حتى الأندلس غربا، ومن الجزيرة العربية جنوبا حتى بحر قزوين شمالا في بضع عشرات من السنين (البشري١٩٩٦، ١٠٢)، وقدرته على هزيمة أكبر امبراطورتين في عصره الرومانية والفارسية عسكريا والتفوق عليهما حضاريا لهو الدليل الأدل على مدى قوة دولة الإسلام ، فإن أُخذ بالاعتبار أن أصحاب تلك الدولة من حاكم ومحكومين كانوا قبل تلك السنين أي قبل مجيئ الإسلام ودخولهم فيه هم الحلقة الأضعف في منطقتهم والمضطرة للخضوع للقوتين العظميين بموالاة الفرس في الشرق والروم في الغرب، إن تم اعتبار ذلك أمكن الربط بين تلك القوة التي تمتعت بها دولتهم وحكمها القائم على الشريعة الإسلامية، ما يمكن بعده من قياس حقيقة القدرة على التغيير المأمول بأحوال العرب والمسلمين إن تمت العودة للحكم بالشريعة الاسلامية. وأما المجتمع المأمور بطاعة الحاكم بحسب شريعته فبناءً على ماسبق لم تسبله تلك الطاعة قوته

وحيويته فمن ناحية أن تلك الطاعة مشروطة بطاعته لله والتزامه احكام الشريعة ومبنية على اقامته العدل والتزامه الشورى ، ففي أول خطبة لخليفة المسلمين الأول أبي بكرالصديق يقول:

"إن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوِّموني. أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم." كما قال عمر بن الخطاب الخليفة الثاني يقول قولته المعروفة:" من رأى منكم في اعوجاجا فليقومني." (القرضاوي ٢٠٠٩)

ومن ناحية أخرى فجزء لا يستهان به من أحكام الشريعة مضمون التطبيق من قبل المسلمين الملتزمين أنفسهم ، ومن ثالثة تسّيِر الفتاوى التي يصدرها الفقهاء للناس بحسب أحوالهم جزء لا يستهان به أيضا من أمور حياتهم إذ " لم يكن الفقه الإسلامي قط آلية بيد الدولة إن جاز استعمال الدولة في غير سياقها التاريخي" (حلاق٢٠٠٧، ٢٧٨)، وأما من رابعة فكما وفرت الشريعة للحاكم مصادر قوته في نصوصها كذلك وفرت للطرف المقابل أي للمجتمع مصادر قوته في الكتاب والسنة، فأفراده هم خلفاء الله في الأرض والمأمورين بعمارتها بكل معاني اعمارها مما سبق التعريج عليه، فإن تم تجميع فاعلية أولئك الأفراد وما امتلكوا من سلطة تّولدها أملاكهم الموقوفة وأعمالهم الخيرية، مع استقلالية الفقهاء وما يصدر عنهم من اجتهادات فقهية، مضاف إليهم أهل الشورى الذين يحيطون بالحاكم، وما يُقيد طاعة الحاكم من شروط، فسيتحصل المجتمع القوي والذي من المفترض فيه بحسب النصوص أن يكون متعاونا مع الحاكم لا مناوئا له أيا كان شكل الحكم

الذي يمارس السلطة من خلاله ، فالسلطة بالمحصلة هي سلطة الشريعة النافذة أحكامها على كلا الطرفين والسامحة عبر نصوصها لكليهما بالقوة والنمو، وأما من خامسة وأخيرة فالأحكام الشرعية الضامنة لأمن المجتمع وسلامه الاجتماعي بما لا يتعارض وتحقيق أفراده لغاياتهم واحترام خصوصياتهم هو من الأسباب الفاعلة والمؤثرة في تقوية المجتمع وزيادة تماسكه، ولذلك انعكاسه بالضرورة على الدولة التي لن تضطر لصرف بعض مقدراتها في تقوية مجتمعها وعلاج أمراضه على أشكالها.

وبالمحصلة فإن سؤالا يتولد مما سبق من استنتاجات: هل كان انطبق النموذج الأول من نماذج مجدال والغير متحقق حاليا بحسبه والذي تتوفر فيه القوة لكل من الدولة و مجتمعها على الدولة الإسلامية المطبقة لصحيح الشريعة سابقا ؟ وهل هو قابل للتحقق في حال أتيح لها العودة للحكم؟

كونية الشرعة العلمانية مقابل قابلية الشريعة للحكم

مقدمة

ربما كان هذا العنوان مثيرا لبعض النقد، فمن باب الموازنة بين أي متقابلين كان الأولى أن يتعلق الثاني بكونية الشريعة الإسلامية كما تعلق الأول بكونية الشرعة العلمانية، فلا ُيناقش وصول الأول لمداه الأعلى في التحقق الكوني في حين ما زلنا نتساءل عن قابلية الثاني للحياة إن اخذنا بعين الاعتبار تساؤلات كالتي أطلقها وائل حلاق حول "موت الشريعة " حين تحكم عبر دولة الحداثة (٢٠١٢). ولكن لّما كان السؤال حول كونية الشرعة العلمانية لم تحسم إجابته بعد، وما زالت رياح النقد التشكيكية تتقاذفه بين النفي والإيجاب كما سيتضح، ولّما كانت الشريعة الإسلامية لم تعط بعد الفرصة كي تحكم ضمن أدوات حداثية، أو حتي رجعية بل لّما لم يزل يوضع في طريق الساعين لتطبيقها كل العراقيل الكونية، وليس ما يجري للإخوان المسلمين في مصر بعد فوزهم في انتخابات ٢٠١٢، وما جرى لسابقتهم حماس في فلسطين بعد فوزها في انتخابات ٢٠٠٦ إلا من قبيل الأمثلة على ذلك، فنموذج الديمقراطية الغربية العالمية الموعودة انقلبت على رأس ممارسيها في فلسطين حين ناقضت نفسها من خلال موقف الغرب تجاه فوز حماس، إذ كان الواضح أن القلق على الحكومات الإسرائيلية أكبر من القلق على المستقبل الديمقراطي في العالم وأهم من المبادئ الديمقراطية نفسها (أسد ٢٠١٢) . وأما ما يجري في مصر بعد فوز الإخوان المسلمين بالانتخابات، فموقف الغرب حوله لا يختلف كثيرا:

"وبالتالي فالانحياز للمَصالِح الغربيَّة من خِلال ديكتاتور علماني، قد اعتُبر أمرًا مفضلاً عن تشجيع إجراءات ديمقراطيَّة قد تَتناسَب مع مَصالِح غير المعتمد عليهم والخَطِرين ممَّن يُسمَّون بالإسلاميين." (هيرد ٢٠١١) ما يعني أن النماذج العلمانية في الديمقراطية وإن كانت قابلة للتحقق العالمي فهي على الحقيقة رهن بمدى انسجامها مع المصالح الغربية .

ومرة أخرى لّما كان لم يثبت صلاحية كونية الشرعة العلمانية وأدواتها، ومازالت قابلة للفحص، وفي ذات الوقت لم تُمكّن الشريعة بعد في أرضها، فإنّ هذ يجعل احتمالية قدرتها على الحكم حتى من خلال الأدوات الحداثية ما زالت قائمة. وهذا ما قد يسوغ المقابلة، أن يثبت عدم صلاحية النماذج العلمانية بالضرورة لكل حالات الدول الساعية للتحرر والعدالة والتقدم في حين تتضح قدرة الشريعة عند الاحتكام إليها في بلادها على تحقيق تلك المساعي وبأي نموذج متاح للحكم وان كانت الدولة الحديثة . في هذا الفصل سيتم استعراض بعض التنظيرات حول حتمية التطبيق الكوني للعلمانية أو أحد نماذجها وذلك عبر تنظير طلال أسد حول حقوق الإنسان بالإضافة لدراسة محمد الموقت حولها، كما سيقوم بقراءة دراسة صبا محمود حول النساء التقيات في مصر والمتعلق بالنموذج التحرري العلماني للمرأة. وحول الشريعة سيدرس إن كانت عودة الاحتكام إليها تستدعي بالضرورة العودة إلى شكل الخلافة الراشدية أو الأموية أو أيا من الأشكال التي سادت قبل نموذج الدولة القومية الحداثية، سيدرس إن كانت مرونتها في التعامل مع أفرادها حسب زمانهم ومكانهم وطبيعة حياتهم هي ذات المرونة التي تمكنها من البدء من

جديد كدولة حديثة كما بدأت سلفاً من رحم النظام القبلي. وإن كان شكل الحكم الذي ستطبق من خلاله الشريعة الإسلامية في حال فرض النموذج الحداثي للدولة سيتمكن من قولبتها بالشكل الذي يؤدي إلى خسارتها لأيٍ من ثوابتها، وهل لكون أحكامها في الأساس مطلوبة من أتباعها الملتزمين بالتقوى والساعين للأفضلية علاقة بمدي تكيف الشريعة مع نموذج الدولة الحديثة في الحكم؟ وهل لمقاصد الشريعة دورها في ذلك التكيف إن ثبتت إمكانيته؟ ستتم محاولة الإجابة على الأسئلة السابقة في سياق محاورة مقولة حلاق بعدم إمكانية تلازم الشريعة مع الدولة الحديثة .

أولاً ، عن كونية العلمانية وكونية ادواتها

كما سلف قدمت العلمانية نفسها ومن خلال تعريف هوليوك وغيره على أنها دين وضعي طبيعي جامع للمشترك القيمي الإنساني الغير متضمن للغيبيات والهادف لإصلاح حال الإنسان، وربما كان اسمها المنبثق من كلمة عالم، أو دهر، أو دنيا لهو المؤشر على ذلك، وقد استخدم لها منظروها مرجعية واسعة (المشترك الإنساني) جعلتها تبدو كونية بحسب التعريفات سواءً في هدفها المتمثل بمنفعة الإنسان، وبالتالي في النطاق الجغرافي المتواجد فيه الإنسان المستهدفة منفعته والذي عبر عنه إعلان حقوق الإنسان بالأسرة الإنسانية، أو في الأساليب المتبعة لتحقيق ذلك الهدف عبر الوسائل الدنيوية العلمية أيا كانت وأينما كانت، وفي سبيل فحص هذه الكونية سيدرس هذا الجزء كونية كل من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ومدى قابلية بنوده للتحقق

الكوني الفعلي، والنموذج العالمي لتحرير المرأة ومدى انطباق فرضياته وحلوله على المرأة المسلمة كمثال، وأما كونية الدولة القومية فسيتم في الجزء الثاني المتعلق بقابلية الشريعة للحكم لارتباطه به .

كونية حقوق الإنسان

وأما السياق الذي خرج منه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان فهو الكفاحات السياسية لتوسيع الحقوق في الدول الأوروبية – الأمريكية المبنية على الأولويات الوطنية الخاصة بمجتمعاتها وأما المستعمرات والمحميات والمناطق الواقعة تحت الانتداب والمناطق والمستعمرات فكانت خارج نظرياتها الحقوقية، ومن ثم انتقل من سياقه الأصلي إلى السياق التجريدي العالمي المسمى بالأسرة الإنسانية. (أسد ٢٠٠٣) يسعى الإعلان بحسب بنوده الثلاثين والمنشورة على الموقع الرسمي للأمم المتحدة [٣٥]إلى إرساء حقوق موحدة للإنسان في كافة أنحاء الكون في الوثيقة الصادرة عن الأمم المتحدة عام ١٩٤٨، وعليه سوف يتحقق للإنسان الحرية والمساواة والتمتع بكافة الحقوق دون تمييز، الحق في حفظ الكرامة، وعدم الاستعباد وعدم التعرض للتعذيب، والتمتع بالشخصية القانونية، والتحصل على حقوقه المنتهكة قضائيا، إلى جانب عدم تعرضه للظلم القضائي، وممارسة العديد من حقوقه الاجتماعية في الزواج وتكوين الأسرة والتعليم الفني والمهني، وحقوق اقتصادية من قبيل العمل والعيش اللائق والتملك والتأمينات الصحية

[35] www.un.org/ar/documents/udhr

والاجتماعية، وحقوق دينية وعقائدية في الفكر والدين وإقامة الشعائر، وحقوق سياسية في الاشتراك في الجمعيات وإدارة شؤون البلاد والانتخابات والترشح، حتى حقوقه في الرفاهية لم ينسها الإعلان، من استمتاع بالفنون، ومشاركة في الحياة الثقافية، وقضاء أوقات فراغه وراحتة بما يلائمه، كما لم ينس الطفل والشيخ ناهيك عن المرأة والرجل.

وكان من الممكن لهذا الإعلان أن يكون صادقا وحقيقيا ولكن على فرض عدم وجود إنسان في كل من آسيا وأفريقيا وأمريكا الجنوبية أو ما أسماه الرجل الأبيض ب "العالم الثالث"، إذ كيف لما سبق من معاني تحملها بنود الإعلان أن تتحقق والدول المؤسسة وصاحبة القرار في المنظمة العالمية التي أنتجته تقوم باستعمار ما تبقى من العالم حولها (والاستعمار هنا سنة ٤٨ يتضمن العسكري الذي كان ما يزال قائما في العديد من الدول كما يتضمن الفكري أو الاقتصادي أو الاجتماعي والمهيمن هيمنة تامه على تلك الدول)، فإذا لم يأت هذا الإعلان في أي من مواده الثلاثين على إلغاء الاستعمار بكافة أشكاله ومن جذوره ، كما وغض الطرف عن الإنسان الذي يرزح هو وثروات بلاده تحت سيطرة ذلك الاستعمار، ناهيك عن استحالة القابلية للتحصل على الحقوق النموذجية التي أقرها الإعلان في ظل الوجود الاستعماري أياً كان نوعه، فعن أي إنسان إذن كان يتحدث؟ يكفي أن تتذكر بعض الأحداث المواكبة للإعلان، والتي تذكرها فيوليت داغر رئيس اللجنة العربية لحقوق الانسان فتقول:

عند خروج الإعلان كان قرار تقسيم فلسطين قد سبقه بعدة أيام صادراً عن هيئة الامم المتحدة نفسها، التي أصدرت الإعلان ودعمت

وجود إسرائيل مما ترتب عنه إحباط وأزمة ثقة بهذه الهيئة الأممية، إضافة الى أن الإعلان لم يتطرق لمسألة نزع الاستعمار وحق تقرير المصير. (المرزوقي 2006 ، 5)

فإن لم يُصغ هذا الإعلان وغيره للإنسان في كل أنحاء المعمورة، وان أسقط حقوقا كالتحرر من الاستعمار وتقرير المصير والتي تشكل أساسا جوهريا لباقي الحقوق كما و يحول افتقادها دون تحقق كل ما تضمنه الإعلان من حقوق، فلماذا وُصف بالعالمي؟

يتحدث الموقت حول أربعة مناظير عبرها تتضح الإشكاليات التي تعرقل إمكانية تحقق الكونية لحقوق الإنسان، أولها المنظور التاريخي فأصل هذا المفهوم ونسبيته الثقافية يزعزع كونية محتواه، وثانيها منظور فلسفي إذ البعد العام والمجرد للحقوق أُعطيت لفرد عام غير محدد في هويته الاجتماعية والسياسية والعرقية والجنسية مما يشكك بكونية تلك الحقوق، وثالثها منظور قانوني تُقاس فيه الكونية بضمان أو عدم ضمان التزام الأنظمة القانونية للدول بالحقوق الإنسانية، والتزام الأدوات والإجراءاتها القانونية الدولية المتعلقة بها، فإلى أي مدى يمكن ضمان ذلك، أخيراً فالمنظور السيسيولجي يتعلق بحقيقة فاعليتها لكل الإنسان، والمستفيد الحقيقي من التأكيد على كونيتها: تتباين هذه المنظورات إلى حد لا يمكن الجمع بينها والمجازفة بتحديد عالمية حقوق الإنسان، ذلك أن التطبيق إذا افترضنا أنه تحقق إلا أنه لا يضمن بالضرورة عالمية تلقيها ثقافيا أو التمتع بها فعليا (الموقت ٢٠٠٠، ١١٠)

فهي إشكاليات أربع، إن تم تجاوز أولها والمتعلق بمنبتها الأوروبي المختلف كليا في تجربته عن غيره، وأمكن استنساخ تلك التجربة في كافة أنحاء العالم، فهل بالإمكان تجاوز ثانيها المتعلق بعمومية تلك الحقوق وتجريدها على حساب هوية الإنسان وخصوصيته؟ وهو ما تم نقده في الأدبيات الغربية كما سبق، والذي أظهر أنها اشكالية يعاني منها نسيج نفس الثقافة التي انبثقت عنها المنظومة ناهيك عن ثقافات القارات الأخرى، فان افترضنا جدلا تجاوز الخلل من المنظور الفلسفي السابق، فما الضامن كما يتساءل الموقت على تبنيها من قبل الأنظمة القانونية في كافة أنحاء العالم؟ وإن تم تبنيها فما الضامن لتطبيقها في الواقع اليومي المعاش للإنسان على مستوى العالم؟ فإن قفزنا عن الإشكالية القانونية حول عالميتها، فسيبقى هناك سؤال عالق، لماذا يجب أن يكون هناك حقوقا موحدة كونيا حتى وان كانت قابلة للتحقق؟ إذ لو توافرت المقومات الذاتية لأي سلطة قائمة أيا كان مسماها لإحقاق حقوق إنسانها لالتزمتها دون الحاجة لنموذج موحد مفروض عالميا، والعكس صحيح إذ لا جدوى من فرض النموذج الموحد دون توافر مقومات تنفيذه الذاتية لدى النظم القائمة؟ من المستفيد كما سأل الموقت من التأكيد على كونيتها؟ أو ربما جاز السؤال من المعني بالإمساك بتلابيب الحقوق الإنسانية على المستوى الكوني؟ فيعظّم بعضها ويهمّش أخرى؟ كأن يكون إنهاء كافة أشكال العنف ضد المرأة أولوية تُشّرع لإنهائه القوانين وتُصاغ المعاهدات ، والأهم تُرصد الميزانيات الطائلة لبرامج المؤسسات الدولية العاملة عليه عملياً ، وعلى أهمية هذه القضية لكن لا بد من تساؤل حول ترتيب العنف الممارس–على سبيل المثال –

ضد المجاهدين الفلسطينيين في السجون الإسرائيلية أو السجناء السياسيين في سجون الديكتاتوريات العربية بين أولويات المنظمة الراعية لحقوق الإنسان .

وبالعودة إلى دراسة الموقت والنظر التفصيلي عبر كل منظور من مناظيره على حدة نجد من المنظور التاريخي أن هذه المنظومة ترتكز على تصورات وقيم النهضة والتنوير الأوروبيين مما يجعلها تتصف بنسبية ثقافية قد لا تؤهلها للتوصيف الكوني، ففي تعقب إتش مارشال لتاريخ الحقوق في بريطانيا منذ العصور الوسطى وصولا لذروتها في القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر يجد أن اللحظات الحاسمة في تكوينها كانت بصورة منتظمة في القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر أي بالضبط عندما كان يتم إنشاء الدولة الحديثة. وكانت المطالبة إذ ذاك بحقوق المواطنة وأهمها الحقوق المدنية، كحرية الفرد وحرية التعبير والتفكير والاعتقاد وحق التملك والحق في إبرام العقود الشرعية القانونية والحق في العدالة، والحقوق السياسية كالحق في المشاركة في ممارسة السلطة السياسية كعضو أو كمنتخِب للأعضاء، والحقوق الاجتماعية كالحق الرمزي في الرفاهية والأمان الأقتصادي والحق في العيش ككائن متحضر وفق المستويات السائدة في المجتمع. ما يعني باختصار أن :

هذا التصنيف الذي جاء من التقاليد القانونية الإنجليزية الأمريكية ومن التقاليد الثورية الفرنسية الأمريكية وجد طريقه عام ١٩٤٨ ليصل إلى إعلان حقوق الأنسان. (أسد ٢٠٠٣)

وعليه فهذا المفهوم الذي وُلد من رحم احتياجات ومصالح وطنية أوروبية محضة تختلف في تفاصيلها المستدعية لتوليده كلياً عن تفاصيل تجارب ومعاناة غيره من الشعوب، والتي يختلف كل منها عن الآخر بطبيعة الحال، ما كان وبأي حال ليصلح تعميمه على الكون. ليس لخصوصيته الثقافية فحسب، وتلك مشكلة، ولكن المشكلة الأهم هي ما ينطوي عليه ذلك من معاني الهيمنة الغير متسعة للخصوصيات الثقافية الأخرى . وينبني على ما سلف السؤال التالي: كيف يتم تعميم نموذج أوحد للحقوق وعقده البدء لدى النظرية المولدة له هي الحقوق الطبيعية بدلاً من السماوية التي أقرتها الأديان، والمشرع فيها هو الإنسان لا الله عز وجل. فهذه الحقوق التي نشأت في سياق تشكل الدولة القومية والتي كان مبتدأ التنظير لها من قبل علماء العلمانية المؤسسين يرتكز على الأفراد ذوي السيادة في الدولة الطبيعية أي أنها كانت علمانية النشأة:

إن دولة الطبيعة التي بنيت عليها هذه النظريات والتي أصبحت مهمة جدا في مرحلة التنوير اللاحقة كانت ظرفا علمانيا من حيث أنه لم يستلزم مفهوم الله لكنه استلزم جدلا حول الأصول وفي الحقبة الحديثة فقد تم إهمال دولة الطبيعة شبه التاريخية كأساس لحقوق الإنسان. (أسد ٢٠٠٣)

وإن تطورت الدولة الطبيعية إلى الحداثية فإن ذلك لا يغير من الأصول التاريخية الفلسفية التي نشأت حقوق الإنسان في كنفها. فكيف إذن يتم الفرض الكوني للحقوق الوضعية التي استدعاها الظرف العلماني الأوروبي ؟ في حين يسعى إنسان شعوب أخرى لا يُستهان بعددها للحصول علي الحقوق السماوية أو حتى غير السماوية المتضمنة في تعاليم ديانته أو معتقداته، ومن ثم

لُيؤكِد بعد ذلك الإعلان على حرية الدين والمعتقد؟ وعلى سبيل المثال ولمزيد من التوضيح، كيف يستوي أن تتحقق للمسلمين حرية الدين والمعتقد الذي من أحكامه في حالتهم أن تحصل المرأة على ميراث يساوي نصف ميراث أخيها في حين كان الإعلان يقرر طبيعةً للمساواة المطلوبة بين الرجل والمرأة تقتضي أن يتساويا في الميراث، ما يجعل حرية الدين والمعتقد في حالة كهذه بالنسبة للمسلم الملتزم بأحكام دينه تعرقل تطبيقه لمعايير حقوق الإنسان العالمية، وفي الحالة المعكوسة ما يجعل إلزامه بتلك المعايير يشكل خرقا لأحكام دينه الذي هو حر بالتزامه بحسبها، وبالتالي اعتداءً على حريته في المعتقد. فكيف يستوي المبدآن وتحت ظل نفس المنظومة وأحدهما يعرقل تطبيق الآخر؟ وينطبق ما سبق على حكم وجوب إنفاق الرجل على زوجته الذي لا تقتضيه المساواة سالفة الذكر في حين عدم إلتزام الرجل المسلم به يوقعه في مغبة مخالفة دينه الذي يُفترض امتلاكه حرية الالتزام به، وللحالة أمثلة عديدة لو جازت الإطالة.

هذا عن إشكالية المنشأ التاريخي للمفهوم ونسبيته الثقافية، أما من المنظور الفلسفي فهذه المنظومة أو إعلانها تتوجه إلى الإنسان من منطلق صفته في الدولة العلمانية القومية التي أسبغت عليه القداسة كما ينقل أسد عن أرندت ولكن تلك القدسية ليست ميزة الأحياء الحقيقيين بل الإنسان المتصور أو المتخيل "إنه فقط المواطن المعاصر المجرد الذي هو مقدس بفضل مساهمته التجريدية في السيادة الشعبية" (أسد٢٠٠٣) فقد ضمن له الإعلان حقه في الشخصية القانونية التي عبرت عنها ارندت بالمساهمة التجريدية في السيادة الشعبية، لكنه لم يتطرق للإنسان الحي الحقيقي فيه والمختلف عن غيره من

المساهمين التجريديين المتساويين افتراضيا معه، مختلف في جنسه ربما أو لونه، أودينه، أو ثقافته، أو حتى درجة ثرائه أو فقره أو تعليمه، فهل يوضع الأسود الموغل تاريخه في الاستعباد على قدم مع السيد الأبيض دون أن يثير ذلك تساؤلا حول فعالية ما جاء في الإعلان من حقوق تحديدا للفئات المستغلة تاريخيا، يذكرنا الموقت بنقد ماركس لإعلان ١٧٨٩:

> والتمييز الذي وضعه ماركس بين الحريات الحقيقية والحريات الشكلية لم يكن يعني شيئا آخر غير ضرورة تمكين الحريات الشكلية بالوسائل لكي تغدو حريات حقيقية. **(الموقت ٢٠٠٠، ١١٢)**

وقد مثّل الإعلان المذكور بالنسبة للغالبية العظمى : "مجرد أيديولوجية لتغييب واقع استغلال الناس فيما بينهم" **(الموقت ٢٠٠٠، ١١١)** وربما لا تمثل تلك الأيديولوجية إلا مساهمته التجريدية في السيادة الشعبية والتي هي شخصيته القانونية الممنوحة له، فهل ترفع عنه تلك الشخصية التمييز الذي ينال من كرامته ويمارس ضده في تفاصيل الحياة اليومية والمعيشية، ففي أحد خطابات مالكوم اكس حول حقوق السود على ذلك أكد أن الانسان من حيث هو المواطن الذي يحمل حقوقا غير قابلة للمساس منذ ولادته لا يعني بالضرورة أنه يتمتع بها فعليا، بل لايزال أمامه طريق يكافح خلاله حتى يتحرر ويمارس تلك الحقوق. (أسد٢٠٠٣) والنقطة هنا في كلام إكس أن الكفاح للتحرر ضرورة سابقة للتمتع بالحقوق وممارستها، إذ لم يكن كافيا بحسبه للسود الأمريكيين توسعة حقوقهم المدنية دون وسائل عملية

تضمن التمتع الفعلي بها أولها التحرر الفعلي، فتلك هي الحقوق الشكلية التيتُمنح لإنسان عام مجرد، والتي يتوجب التعامل معها عمليا بما هو اكثر من مجرد حقوق عامة .

ومن جهة أخرى حين يسعى الإنسان لإحقاق حقوقه إنما يسعى بالتوازي معها إلى إحقاق السلام والرضا داخل نفسه، والكفيلين ببعث الحيوية والإقبال لممارسة حياته وتحقيق ذاته، وهو ما حرص الإعلان عليه في بنوده الأخيرة، وعليه فقد يكون هذا الإنسان ممن شكل لهم حصولهم على الشخصية القانونية الوسيلة للتحصل على حقوقهم وبالتالي تحقيق ذواتهم من وجهة نظرهم، وقد يبدو لهم تجريدهم من بعض خصوصيتهم غير ذي ضرر مقابل الحصول على حقوق حرموا منها تاريخيا فكانت شخصيتهم القانونية الكافلة لحقوقهم منفذا للتقليص من ذلك الحرمان، وقد نظرت باتريشيا ويليامر لما يشبه ذلك بقولها:

بالنسبة للمستضعفين والمجروحين تاريخياً فإن التباحث هو رمزي لجميع الأطراف المجروحة إنسانيتها، فالحقوق تنطوي على الاحترام المتبادل، الذي يضع الشخص في نطاق مرجعي للذات والآخرين، والذي يرفع مكانة الشخص من كونه جسد إنساني إلى كائن اجتماعي. (براون ١٩٩٥)

ولكن بالمقابل قديحمل هذا الإنسان عقيدةً او إيماناً -أياً كان مصدرها- ويشكل حفاظه على مبادئها مصدر أمنه وسلامه الخاص به، ولا يرضى أن ُيجرد بأي حالٍ منها، فكم امرأة على سبيل المثال لا تُبدي اهتماما بما تمنحه لها الحقوق القانونية الساعية لمساواتها المجردة مع الرجل

إذ تتجلى مصالحها من وجهة نظرها بالحفاظ على أنوثتها وممارسة الأدوار المترتبة على هذه الأنوثة وعبرها تتحصل على ما تحقق به ذاتها وذلك مما يُلاحظ بالمعايشة .

واشكالية كونية منظومة الحقوق من المنظور الفلسفي وإن بدت قريبة من تلك النابعة من المنظور التاريخي، إلا أنها تتخطاها في درجة إقصائيتها، فإن كانت خصوصية المنبت التاريخي لمفهوم الحقوق قد أقصت ثقافات شعوب أخرى كما يرى الموقت، فإنّ هذه تتيح لها أن تقصي بعموميتها الاختلافات القائمة بين أبناء الثقافة الواحدة كما أظهرت الأدبيات الناقدة لها .

أماعن كونية التطبيق الفعلي للمنظومة الحقوقية والذي يمكن رؤيته عبر المنظورين القانوني والسوسيولوجي، مبدئيا فقد أسس الإعلان عبر بنوده الأولى لذلك الرابط بين الحقوق الإنسانية وبين قانون الدولة المناط به تطبيقها، ويقول أسد حوله:

إن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يبدأ بالتأكيد على الكرامة المتأصلة وعلى الحقوق المتساوية وغير القابلة للمس لجميع أعضاء الأسرة الإنسانية ثم يتحول فورا إلى الدولة، وبهذا فإنه يقبل بصورة ضمنية الحقيقة التي مفادها أن الصفة العالمية لحاملي حقوق الإنسان هي مسؤولية الدول ذات السيادة، والتي لها السلطة القضائية الحصرية على مجموعة محددة من الأسرة الإنسانية. (أسد ٢٠٠٣)

وإذن الموضوع يتعلق بتعريف الإنسان المستهدف فيه والذي يعتبره أسد مفارقة بل معضلة ما يجعل تطبيق حقوقه مفارقة بل معضلة أيضا، فحقوق الإنسان العالمية تتحدث عن الحالة

الطبيعية له والتي هي غير قابلة للتحويل لأنها لصيقته من حيث هو إنسان، وفي بنود نفس الإعلان فإن حقوقه لن يتسنى لها التطبيق بمعزل عن المؤسسات القضائية التابعة لدولته، والتي تعرفه على أنه المواطن المالك للحقوق المدنية، أو صاحب السيادة الخيالية، فكأنما يعني أسد بالمعضلة أن الحالة الطبيعية للحقوق لا ترى النور على أرض الواقع إلا عبر الدولة القومية أو كما أسماها التنويريون بدايةً بالمجتمع السياسي، والتي بدورها حولت حقوقه الطبيعية إلى مدنية مصانة لشخصية قانونية هي المواطن، والتي بدورها أيضا لا تمثل الإنسان الحي الحقيقي فيه بمعاناته في الواقع اليومي المعاش ليبقى دائما: "هناك توتر لا يمكن حله هنا بين الالتزام الأخلاقي للإنسانية العالمية وبين سلطة الدولة وتطبيق الحفاظ على القوانين." (أسد ٢٠٠٣) فهل تنتهي السلسلة السالفة بحقوق إنسانية صورية أو شكلية لا أكثر؟[٣٦]

وأما تطبيقه دوليا والذي تحكمه مصالح الدول الخارجية وتكون فيها تلك المصالح فوق كل اعتبار، إذ يصير استخدام القوة المفرط ضد المدنيين من خلال القصف الجوي مختلفا عن استخدام العنف الذي يقترفه مسؤول معين ضد ضحايا أفراد في بلاده مثلا، ففي الثانية اعتداء على حقوق الإنسان فيما الأولى ليست كذلك ولكنها خسائر مدنية لا مهرب منها. (أسد ٢٠٠٣) واستعمال حقوق الإنسان كوسيلة مبررة لتنفيذ غايات الدول الخارجية هو أمر متكرر الحدوث ذلك

[٣٦] يستحضرني هنا مثل أبدعته الثقافة الفلسطينية الشعبية بات ينطبق على معظم حياتنا مفاده أن حماةً قالت لكنتها حين جلست على مائدة الطعام "صحيح لا تقسمي ومقسوم لا توكلي وكلي تا تشبعي" ويبدو أن الكنة بقيت جوعى بسبب حيرتها بين التزامها الأخلاقي الذي أوجب عليها عدم قسمة الرغيف الصحيح وبين حقها الطبيعي في عدم تناول الفتات منه وهو مثل بليغ يختصر معاناة الإنسان بين ما توفره له القوانين الرسمية وما تعطيه على أرض الواقع.

أن الصبغة المثالية التي تتصف بها حقوق الإنسان تصطدم بميكيافيلية السياسات الخارجية للدول المتمثلة بأولوية مصالحها الوطنية ، واستغلال اللاتوازن في القوى، واستعمال القيم لأغراض ذاتية، ومنح الأسبقية للأهداف العسكرية. في اطار كهذا لا يمكن للحقوق أن تندمج في السياسة الخارجية للدول دون أن تكون مهددة باستغلالها كأدوات لتحقيق أهداف معينة، واخضاعها للتبرير الاقتصادي والتجاري والاستراتيجي (الموقت ٢٠٠٠، ١١٥) او باختصار كما يقول ريمون أرون:

بإمكاننا أن نعيش هوس الدفاع عن الحقوق الإنسانية، أما إذا تعلق الأمر بسياسة خارجية فلا، ليس بوسعنا أن نتبع سياسة خارجية ترتكز على فكرة احترام الحقوق الانسانية. (الموقت ٢٠٠٠، ١١٥)

وفي ظل ما سبق عن القابلية الفعلية للتحقق الكوني للنموذج العلماني الأهم على صعيد تحقيق منفعة الإنسان والمتمثل بمنظومة حقوقه، فمجمل التشكيك يتمحور حول أمرين أولهما: ما يكتنف حقوق الإنسان من اشكاليات ذاتية منبعها الجوهر المشكل لها والمتمثل بأصولها الفلسفية الأوروبية وتلك ناحية تمثل مشاكلها الذاتية المنبع، وأما ثانيها فإن شككت النقاط السابقة بالمبدأ فستشكك هذه النقطة بتطبيقاته، فمن حيث هي قوانين وضعها ويضعها الإنسان، وحدد لها ويحدد لها وسائلها الإنسان، ونفذها وينفذها الإنسان فقد أصبح مصيرها معلق بذلك الإنسان، بحضور ضميره وموازنته بين مصالحه الفردية والمصالح الجماعية ناهيك عن تعلق مصيرها بمدى أجادته

وإتقانه والتزامه حتى في حضور قيم لديه، وللتوضيح سيتم إيراد المثال الذي ساقه أسد في خضم تنظيره حول من يمتلكون القدرات الإنسانية الرئيسية المستقلة، والمبنية على أنهم الأكثر تعليما وخبرة، ولأنها ليست قدرة يمكن أن يمارسها الجميع ببساطة، فهي تخول أصحابها تعريف بقية البشر– أصحاب القدرات الإنسانية العادية– بنوعية وكيفية ممارسة قدراتهم الخيرة، ومنعهم من ممارسة قدراتهم المؤدية للرذائل، وأما مثال أسد فكان حول اجتماع بين مفاوض يمثل التجارة الامريكية وآخر صيني والموضوع يتمحور حول دخول الصين إلى منظمة التجارة الدولية إذ رد مندوب التجارة الأمريكي بصورة عفوية على سؤال صحفي بخصوص ذلك قائلا:"إن الإصلاح الديمقراطي السياسي وزيادة التمسك بحقوق الإنسان تستمد الدعم من خلال الانفتاح إلى الغرب وإلى القيم الغربية" (أسد ٢٠٠٣) ولا يُعتبر ما سلف من فرض القيم الغربية الخاصة على الصين اشكالية في التطبيق الكوني العادل لحقوق الإنسان، بل هي اشكالية في قابليتها للتنفيذ العادل أيا كان منفذها، فليس المثال مثال أمريكا والصين، بل مثال الإنسان المخول صاحب القدرات الرئيسية المستقلة حسبما نقل أسد مقابل الإنسان صاحب القدرات الإنسانية المراد تقنينها من قبل الأول، إذ لن يتسنى في منظومة ترتكز على فرضيات تتمايز فيها قدرات بعض البشر مقابل بعضهم الآخر أية كونية باستثناء كونية الهيمنة وإن اُلتُزِم إجادة التطبيق الحرفي لها من قبل منفذيها. وسيظهر هذا جليا في تحليل حلاق في الجزء الثاني .

كونية نموذج التحرر النسوي

ثاني النماذج العلمانية : حركة تحرير المرأة الذي كان له انتشاره الواسع حول العالم والذي حاولت محمود دراسة حقيقة عالميته أو كونيته بدراسة مدى انطباقه على نساء المساجد التقيات في مصر، من حيث تمثيله للرغبة الأساسية للفكر الليبرالي التقدمي في السعي إلى الحكم الذاتي، وحرية التعبير عن القيمة الذاتية، والّمولد بالضرورة لشرارة المقاومة فالتحرر من علاقات التبعية ومن الهيمنة الذكرية بالنسبة للمرأة. (محمود ٢٠٠٥) هذه الكونية لحركة تحرر المرأة والتي يحاول الفكر الليبرالي الترويج لها عبر خطوات موحدة وان اختلقت الثقافات للنساء المستهدفات، فالداء هو خضوع المرأة للهيمنة الذكورية، والعلاج هو مقاومة تلك الهيمنة والحصول على الحكم الذاتي، الذي هو هدف لنظريات وسياسات التحرر النسوية، والوسيلة هي تهيئة الظروف للحرية النسبية التي تمكن المرأة من صياغة أهدافها وتحقيق مصالحها الذاتية فهي وصفة متكاملة الأركان إذن (محمود ٢٠٠٥)، ولكن محمود في دراستها حول نساء التقوى في المساجد المصرية وصلت فيما يختص بالنموذج العالمي لتحرر المرأة إلى النتيجة التالية:

أود الاقتراح ألا نفكر بالفاعلية كمرادفة لمقاومة علاقات الهيمنة ولكن كمقدرة على العمل الذي تمكنه وتخلقه العلاقات التاريخية المحددة .... سوف أجادل بأننا إذا أردنا أن نطبق الموضوع التحرري للنظرية النسوية عندها علينا أن نفصل مفهوم القدرة على المقاومة لكي نتمكن من استكشاف بنيات أخرى للرغبة والخيارات السياسية والسلطة الاجتماعية والشخصية .**(محمود ٢٠٠٥)**

فتحرر المرأة كما تقول أخد شكلاً كونيا انحصر في مقاومة الهيمنة المسلطة عليها، ولكنها تكشف مقدرة أخرى للتحرر والفاعلية غير مستدعية بالضرورة للمقاومة وبالتالي غير متطابقة مع النظرية النسوية في التحرر. فالحرية الليبرالية والمرتكزة على المنظور العلماني تقتضي من الفرد ممارسة ذاته والسعي لاستقلاليتها، ويتم ذلك عبر المقاومة التي يبديها ضد القوى التقليدية الموروثة التي تحاول فرض هيمنتها عليه كالأعراف، والتقاليد، و الدين وغيرها، ومن ثم يتم تعريف الفاعلية بناءً على قدرة الفرد على ممارسة حريته المتحصلة عبر مقاومة سلطة القوى التقليدية المهيمنة، فالفاعلية تُفهم إذن كنظير للمقاومة مقابل الخضوع . محمود فصلت في دراستها بين مقاومة الذات لخضوعها والفاعلية التي تبديها، ورأت فاعلية أخرى قادرة على الإتيان بسلوكات تمكينية واضحة في سياق العلاقات المتضمنة لخضوعها، وبالتالي قادرة على خلق نوع من الاستقلالية والتحرر الخاصان بها والمختلفان عن النموذج الكوني . وقد كانت الثنائية التي قامت بدراستها جوهر السؤال الذي كانت وجهته لأسد حول نقده الحاد لعلماء الاجتماع الذين يصرون على التوسل بثنائية الإخضاع والقبول لتحليل علاقات الهيمنة وقد ضّمن إجابته التفصيلية عليها بمثل لاعب الشطرنج الذي لا يُعتبر قيامه بخطوة لصالح خصمه في اللعبة خضوعا، وإنما يكون فرضها السياق التي جرت عليه اللعبة، وبإن الوله بالفاعلية مرده المبدأ الليبرالي حول التمكين للنزعة الفردية والذي يعطي الأولوية لتشكيل الأفراد لأنفسهم على العلاقات التي يتشكلون ضمنها ويتموضعون ويستمرون في إطارها إن توفرت لهم الإرادة القوية الكافية (أسد ومحمود ٢٠١٠) .

وبالعودة لنموذج التحرر النسوي المبني على المرجعية الوضعية العلمانية، وفي سبيل تفحص تطبيقه – كمثال– على المرأة المسلمة الملتزمة بمرجعيتها الشرعية المبنية على الوحي السماوي والذي من خلال نصوصه سيقوم البحث بتفحص إن كان ينطبق على علاقة الرجل والمرأة في الإسلام ثنائية المضطهِد والمضطهَد الكونية، وان كانت تنطوي في جوهرها على علاقة خضوع، أو إن كانت النصوص الصحيحة منها والمحددة لتلك العلاقات تأسّس لأي نوع من الهيمنة المستدعية لتطبيق النموذج العلماني العالمي. فبدايةً وفي مرحلة التشخيص الذي سيخرج عن نموذج التشخيص التحرري النسوي حيث سيستند إلى النصوص الثابتة والسنة الصحيحة وممارسة المسلمين الأتقياء ممن تكون علاقتهم مع الآخرين محكومة بالعديد من الأسس أهمها بالنسبة لهذه الجزئية المبنية على الحديث :(**عن علي رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال، لا طاعة لبشر في معصية الله، إنما الطاعة في المعروف**)[٣٧]. و يفيد الحديث هنا عدم طاعة المسلم لغيره إلا أن تنطوي تلك الطاعة على معروف والمعروف هو كل ما يحسن في الشرع (الجرجاني ١٢١) والحث على المعروف أيضا تكرر ذكره في القرآن الكريم كأهم مهام المسلمين والمسلمات" و(**الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ**)،[٣٨] وبناءً على ما سبق يكون الخضوع لله الواحد ومن قِبل المسلمين جميعا رجالا ونساءً، فمثلا تلبي المرأة

---

[٣٧] **اللفظ المذكور رواه الإمام أحمد في (مسنده)، وروى البخاري ومسلم**

[٣٨] التوبة ٧١

رغبات زوجها الجنسية طاعةً لله وأداءً للمعروف بحق نفسها وحقه والمتمثل بالاشباع الصحي المشروع لرغبتها ورغبته والذي تترافق معه أحكام ضابطة تضمن حقوق الطرفين، ولكنها تعصيه إن تجاوز الطريقة الشرعية في أداء ذلك، فالطاعة ليست على إطلاقها إذ هي طاعة للزوج إن أطاع الله، فإن أطاع الله فسيكون بطبيعة الحال مؤديا لنفس المعروف بحقها والمضبوط كما سبق بأحكام مترافقة لضمانه، ويندرج تحت ذلك كافة الأحكام الشرعية ما تعلق منها بالعبادات أو المعاملات، فالعلاقة علاقة خضوع للخالق من قبل كليهما، وأما العلاقات بينهما فهي المبنية على الطاعة المحصورة بتلبيتها للمعروف بحسب شريعتهما، والمنطوي على تحقيق مصالح الطرفين، والذي من المفترض بكليهما أن يحرصا على أدائه وعلى أحسن وجه ليكونا الأفضل بميزان التقوي، هذا من ناحية التشخيص ، وأما من الأخرى المتعلقة بالوصفة العلاجية المبنية على التشخيص السابق وبالتالي على الآية الكريمة السابقة وما ورد من تنظير في الفصل السابق حول أولوية الجماعة في الإسلام فلن يشكل الأساس الضروري الُمعَبر عنه بالتمكين الفردي و الذي انبنت عليه المقاومة المؤدية للتحرر النسوي ضرورة للتحرر في حالة المرأة المسلمة، وتصير الجملة التي ذكرها أسد حول التمكين الفردي لا محل لها من الإعراب في الدين الإسلامي، الذي يعمل على تمكين الفرد رجلا أو إمرأة في سياق مصالح الجماعة لا بمقاومتها، ومحصلة انهيار الأساس الذي تستند عليه النظرية الغربية لتحرير المرأة في حال كهذه يعنى عدم صلاحيتها كونيا، فليست الحالة هنا نموذج الخضوع المفترض وليست العلاقات علاقات الهيمنة

المعهودة. وعليه فالنص الذي ألزمت المرأة نفسها هو مصدر الفاعلية الذي تمتعت به نساء المساجد والذي تأسست عليه سلوكاتهن.

ثانيا: حول قابلية الشريعة للحكم

أن نقول حول قابلية الشريعة للحكم فهذا يعني أن نختبر قابلية الشريعة للحكم بأدوات حديثة أوضمن الدولة القومية لا مطلق قابليتها للحكم، فاختبار قابليتها الذاتية للحكم يعني التشكيك بما لا يقل عن ثلاثة عشر قرنا حكمت فيها الشريعة في بلاد الإسلام. وهي مدة من الزمن ربما لم يتسن لأي شرعة سماوية أو غير سماوية أن تحكم فيها وبهذا التواصل وتلك القوة . ولا ينفي ذلك بالطبع ما تخلل تلك القرون الثلاثة عشرة من تروا ح بين القوة والضعف، بين الامتداد والانحسار الجغرافيين وبين العدل والجور السياسيين وبين الازدهار والانحطاط الحضاريين. ولكن لّما كان تّم استعراض كونية نموذجي حقوق الإنسان وتحرر المرأة في الجزء الأول من هذا الفصل، فقد أمكن التعريج في بداية الجزء الثاني على الكونية التي تحصّلت للدولة القومية حتي أضحت نموذجاً أوحداً للتنظيمات السياسية، لكون تنظير حلاق الذي سيكون موضع الجدل في هذا الجزء حول قابلية الشريعة للحكم بالتلازم مع الدولة القومية يتضمن تحليلا لآلية فرضها كونيا. ففي تنظيره حول إدخال أوروبا لنموذج الدولة القومية بمؤسساتها وإداراتها وقوانينها إلى مستعمراتها، يفسر الكونية التي تحققت لتلك النماذج والتي بالمحصلة ليست الا كونية الآفاق المفتوحة أمام الرجل الأبيض والتي ستّيسر تحقيق أهدافه الاستعمارية وتعظّم أرباحه ومنافعه، لا كونية ُمثل ومزايا

تتعلق بتلك الدولة أوجبت تعميمها في الآفاق. فمنذ القرن الثامن عشر وما بعده أظهرت الدول الأوروبية بصورة متزايدة قوتها في العديد من المجالات، وسيطرتها في مستعمراتها على تحديد وتصنيف القضاء، وفصل المجالات العامة والخاصة طريق تعداد وتصنيف السكان وفرض تسجيل المعاملات مثل بيع العقارات، واستبدال المؤسسات الدينية في مجالات سجلات الولادة والزواج والوفاة، وترخيص بعض النشاطات وجعلها قانونية من قبل الدولة فيما قامت باضطهاد وقمع نشاطات أخرى واعتبرتها لا أخلاقية أو غير قانونية ... وبنمو التعليم العالي ومراسيمه والذي أدى الى ترسيم النماذج التي ينبغي أن تكون عليها الأمور كافة بما فيها طبيعة الدولة :

"وفي النهاية فقد أصبح يُنظر إلى الدولة القومية على أنها الكينونة الطبيعية للتاريخ والأرض والمجتمع".(حلاق٢٠٠٩)

وقد سبقه البشري في تأريخ التغيرات القانونية والإدارية التي جرت في مصر في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بفعل الاستعمار الأوروبي الذي عني بإدخال نماذجه الإدارية في المحاكم والقضاء وغيرها من أدوات الدولة القومية الحديثة وصولا لإحلال القانون الوضعي الغربي وتحديدا الفرنسي مكان الشريعة الإسلامية في سبيل إحكام هيمنته الاستعمارية .(البشري ١٩٩٦) .

وقد كان فرض الثقافة والسياسة من قبل الاستعمار الأوروبي مرتبطا دوما بالقانون ، فالبيروقراطية والأدوات الأوروبية كان يُلجأ إليها لتنظيم كل من المجال التجاري والجنائي في المستعمرات . غير أن التنظيم وفق الخطوط الغربية لا يمكن فصله عن الأرض التي خرج من

تربتها أي الدولة القومية، بمعنى أنه من الضرورة الملحة وجود البنية التحتية البيروقراطية والإدارية لإقامة نظام فعال للربح التجاري والذي هو الهدف الإستعماري الأهم ، وهذه بدورها لا يمكن إدخالها إلى المستعمرات والمحميات بدون النظام الذي أنتجها ونظمها واحتواها، والمستخدم للتكنولوجيا الحديثة عالية الفعالية ألا وهو الدولة القومية. "لذا أصبح واضحا وبسرعة ولكي تتكون آلية طويلة الأمد، وفعالة للاستعمار الاقتصادي للمستعمرات، كان يتعين تصدير نظام الدولة القومية مع كافة ذخائرها القانونية كمبادرة أولية مهمة". (حلاق ٢٠٠٩) وفي كلا الدراستين لحلاق والبشري يتضح أن تحول الدولة القومية إلى نموذج الحكم الأوحد كونيا لم يكن ناجما إلا عن فرضها إبان المرحلة الاستعمارية الأوروبية على الدول المستعمرة بهدف ايجاد آلية طويلة الأمد بتعبير حلاق تقوم بتيسير استنزاف ثروات تلك البلاد[٣٩].

وبالعودة إلى النقاش الأساسي لهذا الجزء والذي سيدور حول قابلية الشريعة الإسلامية للحكم من خلال أدوات الشرعة العلمانية. فقد يكون مجهود وائل حلاق من أهم ما بذل فكريا في هذا الصدد ولذلك سيرتكز عليه هذا الجزء إذ سيبدأ من حيث سأل حلاق وأجاب بشكل قاطع حول التقاء الشريعة الإسلامية مع الدولة القومية بقوله، "بصورة أكثر تحديدا كونهما كائنين لهما نفس التخصص؟ والجواب المختصر لا". (حلاق ٢٠٠٩)

[٣٩] يمكن الاطلاع على ما جاء في دراسة خرافة الندرة أو صناعة الجوع للباحثان فرانسيس مورلاييه وجوزيف كولينز، والذي نشرته مترجما سلسلة عالم المعرفة في ثمانينيات القرن الفائت، والتي تظهر كيف عيث فسادا بالنظم الزراعية والرعوية في المستعمرات لمصلحة احتياجات أوروبا التصنيعية من المواد الخام والمرتبطة لابد بالخلل الحاصل في أيامنا للنظام البيئي للأرض التي تضمنا جميعا.

ولحلاق العديد من الأسباب التي تجعله يؤمن بأن من أهم المشاكل في التاريخ القانوني في العالم الإسلامي الحديث هي إدخال الدولة القومية وتلازمها مع الشريعة. ولا يَعتبِر قوله مبالغا حين يقرر عدم وجود مشكلة فعلية أو قضية في تاريخ العرب والمسلمين لا تعود جذورها إلى الخلاف المفهومي والبنيوي والمؤسساتي بين القوانين الإسلامية الأصلية العريقة، وبين المستوردات القانونية النابتة في الغرب والتي كانت لاحقة محتومة للدولة القومية كما يقول . (حلاق ٢٠٠٩) وهو ماسبق و أشار إليه البشري في معرض تعداده لأسباب الاضطراب الذي اعترى هياكل وأنساق البناء التشريعي الاسلامي (البشري١٩٩٦، ٥)

لا تلازم إذن بين الشريعة الإسلامية والدولة القومية بأي حال، بمعنى إن كانت الدولة القومية واقعا مفروضا، فلا قدرة للشريعة على الحكم بل الحياة بالتلازم معها، ويبرر ذلك أسباب سبعة يقدم خلالها حلاق تحليلا عميقا يقارن من خلاله بين مواصفات الدولة القانونية ومواصفات الشريعة الإسلامية، والكفيلة بعرقلة أي تلازم بينهما كوسيلتين للحكم و شرعتين كما يراهما.

والجدال في بدايته هنا ليس حول ما جاء من تحليل في تلك النقاط وإن كان البحث سيأتي عليها كاملة، ولكن الجدال حول تصنيف حلاق لكل من الدولة القومية والشريعة الإسلامية، ففي تساؤله حول تعايشهما يقرر حلاق أنهما كائنين لهما نفس التخصص وكلاهما آليات ذات انتاجية قانونية واضعة للقانون، فالدولة كائن عضوي قانوني والشريعة الإسلامية هي القانون الإسلامي نفسه، وهنا أعود لاستخدام منهجية البشري في المقارنة والتي تقضي بتحرير المسائل موضع المقارنة

وبيان حقيقة وضعها قبل الشروع بالمقارنة حتى لا تتم كما يقول إلا بين أمور تقف على مستوى واحد من تسلسل الأصول والفروع أو في تتابع العموم والخصوص، أي على مستوى واحد من التجريد والتفصيل كما سبق (البشري ١٩٩٦، ٣٢) فهل تقف الشريعة الإسلامية والدولة القومية على نفس المستوى الذي يمكننا من المقارنة بين خصائصهما لنقرر لاحقا إمكان التلازم بينهما؟.

سبق وتم تعريف الشريعة الإسلامية، فهي مجمل الأحكام السماوية التي أوحى بها الله عز وجل إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم عبر كتابه القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، وأما الفقه فهو اجتهادات العلماء وتفسيراتهم وتفريعاتهم على تلك الأصول الثابتة السابقة، بما يحقق مصالح المسلمين، فهي إذن لب القانون أو هي القانون نفسه في الدولة الإسلامية. وأما الدولة فيجمل البشري تعريفها بأنها هيئة وهيكل تكوين وأسلوب أداء واضعاً حدا فارقا بينها وبين العاملين بها حين يقول: "يجدر بنا أن نفرق ونميز بين الدولة من حيث هي هيئة وهيكل تكوين وأسلوب أداء، وبين العاملين بها من ناس متخصصين تتوزع عليهم التخصصات". (البشري ١٩٩٦، ١١٩) وفي موضع آخر من تنظيره حول فقه الشريعة وفقه القوانين الوضعية لايري ما يمنع من اعتناء فقه الشريعة الآن بالعديد من النماذج الحديثة، وإن أنتجتها حضارات أخرى. ويقصد بتلك النماذج تلك الأصناف المستحدثة من أبنية المؤسسات التي تلائم أنواع الأعمال المطلوبة والأنشطة الاجتماعية المبتغاة في زماننا الحاضر لكنه يشترط لذلك معايير ثلاثة: أولها وجود استفادة حقيقة للبيئة المحلية من النموذج المطلوب استحضاره فلا يكون محض تقليد لمجتمعات أخرى أو حضارات غازية، وتتحدد حقيقة

الفائدة بمدى حاجتنا لهذا النموذج ودوره الفعال في الاستجابة لأحد التحديات الأساسية التي تواجهنا. وثانيها:

أن يفصل بين النموذج التنظيمي المطلوب استدعائه، وبين الأساس العقدي والأيديولوجي الذي تولد عنه في بيئته الأصلية. فالنظام النيابي هو نموذج تنظيمي يمكن استدعاؤه، ولا وجه لأن يشمل هذا الاستدعاء الأساس الأيديولوجي الذي قام هذا النموذج عليه في الغرب، وهو الأساس العلماني المتضمن في فكرة سيادة الأمة بالمعنى الغربي المقصود منها، وثالثها، وصل هذا النموذج التنظيمي وربطه في السياق العقدي والحضاري السائد في البيئة المستدعى اليها. (البشري١٩٩٦، ١١٣)

الدولة إذن هيكل أو شكل من أشكال التنظيم السياسي الذي قد ينطوي على أي نوع من الأيديلوجيات، رغم أن مبدأ انطواء شكله الحديث أي الدولة القومية كان على مبادئ وقوانين الشرعة العلمانية التي أنتجته، فالدولة القومية هي الوعاء الحاوي لمجمل ذخائرها التي كانت لاحقة محتومة لها بتعبير حلاق. وقد كان للمسلمين أيضا خلال القرون الثلاث عشر التي حكمت فيها الشريعة الاسلامية السماوية دولا أو أشكالا للحكم، سواءً منها الخلافة الراشدية أو الخلافة الوراثية أو ما عرف بالسلطنات والإمبراطوريات، تلك كانت هي الأوعية التيسهّلت انسياب الأحكام الشرعية في جسد المجتمع المسلم. فالخلافة بولاياتها والتي يقف على رأس كل منها وال أو نائب للخليفة والتي شكلت ما يمكن تسميته بالجهاز الإداري أو التنفيذي، جنبا إلى جنب مع جهاز مكتمل من القضاة والفقهاء والمفتين الذين يشكلون جهازا تشريعيا وقضائيا، وجنبا

إلى جنب مع جهاز أمني يتشكل من جيش منظم من قادة وجنود وألوية وكتائب كل حسب اختصاصه، جنبا إلى جنب مع أفراد المجتمع المسلم أو المجتمع المدني الإسلامي الذي كان شريكا فاعلا متنفذا وجزءً هاما من مكونات الدولة الإسلامية ، كلها ومنذ المراحل الاولى وبمرور الزمن شكلت المعالم والأركان والدوائر والأدوات التامة التي تؤهلها لتُوصّف كدولة قياسا على العصر والواقع الذي قامت فيه، وبهدف تنظيم شئون وتلبية احتياجات رعيتها، وإن كان لها تسميتها الخاصة بها في زمانها : "ولقد كان المصطلح المعبر عن الإمارة والسياسة وشئون الدولة في ذلك التاريخ هو مصطلح الأمر،ومنه كان الائتمار والأمير ولتمييزالأمر عن الوحي والدين الخالص." (عمارة١٩٨٨، ٢١٨)

ولعل الانتقال من مكة إلى المدنية وبناء المجتمع المدني من رحم المجتمع القبلي ومن ثم بناء دولة الاسلام لهو أكبر دليل على وجوب التفريق بين أحكام الشريعة نفسها وبين شكل الحكم الذي كان لا بد من بنائه من أجل تيسير الالتزام بأحكام تلك الشريعة المنزلة والعمل بها.

تلك الدولة، دولة الإسلام أو دار الإسلام هي من تقف على نفس المستوى للمقارنة مع الدولة القومية كنموذج للحكم أنتجته الشرعة العلمانية، وألحقته الاحتكام إلى مبادئها الحقوقية والقانونية الوضعية التي أبدعها مفكرو ومنظرو وفقهاء وعلماء الشرعة العلمانية الأرضية على مر قرون النهضة والتنوير وما قبلهما، وعليه فالشريعة الإسلامية لا تقف على نفس المستوى مع الدولة القومية. وحين نقارن بين الدولة القومية والشريعة الإسلامية نكون كمن قارن بين وعاءٍ ما مع

المادة التي يحتويها وعاءٍ أخر، في حين تقف الشريعة الإسلامية على نفس المستوى مع الشرعة العلمانية – وهو ما انبنت عليه المقارنة السابقة – كما تقف أشكال الدولة التي احتكمت للشريعة على نفس المستوى مع الدولة القومية. ولّما كانت هذه الدراسة لا تعتني بهذه المقارنة بين شكلي الحكم، بل تنصب عنايتها حول الشريعة مقابل العلمانية والمجتمع الذي تبنيه كليهما. فإنه من الأولى لها أن تتفحص إن كانت هذه الشريعة تمتلك القابلية للعودة إلى الحكم لتلبية احتياجات إنسانها المسلم المعاصر، وعبر المتاح من الأدوات التي ورثها المجتمع المسلم من العهود السابقة وإلا فما نفع المطالبة بعودة الإحتكام إليها إن لم تمتلك تلك القدرة ، وإن لم تستطع العيش داخل الوعاء الذي أنتجته العلمانية محافظة على ثوابتها وعلى غايتها الرئيسة في إحقاق مصالح المسلم المطالب بعودة الاحتكام اليها ؟ وباستخدام أسباب حلاق ذاتها والتي كانت دافعة ل" لا" التي أجاب بها عن تساؤله، سيحاول هذا الجزء الإجابة على سؤاله الخاص به، هل تحكم الشريعة الاسلامية بأدوات الشرعة العلمانية ؟ .

في أول الصفات وأخطرها كما يقول حلاق: "كلاهما مصمم لتنظيم المجتمع ولحل النزاعات التي تحاول الإخلال بنظام كل منهما مهما اختلفت هذه النظم، ومهما اختلفت الأسباب ووسائل تطبيق هذه النظم." (حلاق ٢٠٠٩) فأول هذه الصفات أن كليهما مصمم لتنظيم المجتمع وحل النزاعات وقد كان تعبير حلاق (مصمم) دقيقا، ذلك أن الدولة القومية هيكل أو نموذج بناه وصممه الإنسان العلماني، ولكنها ليست هي مصدر التنظيم وجوهره، ما هي إلا الهيكل التنظيمي الذي سيتم من خلاله

وبوساطة القوانين الوضعية حل النزاعات والتنظيم . وبالعودة إلى الحوار الإسلامي العلماني وفي الجزء الذي تحدث فيه البشري عن دخول المؤسسات الحديثة والتي بدأت تتغلغل في مصر على عهد التنظيمات في الدولة العثمانية وتحديدا في عهد الوالي محمد سعيد في عام ١٨٥٦، وتمكنت في عهد خلفه الخديوي اسماعيل عام ١٨٦٣:

> وحتى ما أخذناه من نظم الغرب في السياسة والإدارة والاقتصاد إنما اخذناه أساليب ونماذج وليس فكرا ومعتقدا. أخذنا النموذج التنظيمي وقتها مجردا من النظريات السياسية والاجتماعية التي لابسته عند أصل شرعته بالغرب. فمثلا النظام الدستوري الذي أقامته حركة مدحت باشا في استنبول عام ١٨٧٦ والدستور الذي وضعته الثورة العرابية في مصر ١٨٨١، أي من هذه النظم كان محاكاة أو اقتباس لأساليب تنظيمية، تعالج ما قدر أهل الزمن أنه من أمراض مجتمعهم. (البشري١٩٩٦، ١٦)

ورغم أن الأمر مجرد محاكاة أو ثوب أو أسلوب عمل أو نموذج، ولكنه أنشا فيما بعد أرضا فكرية جديدة كما يقول البشري، وهو ما يتطابق بعده من تنظير حلاق حول استقدام نماذج الدولة العلمانية من ثم استقدام ذخائرها القانونية، يّوصف البشري المؤسسات الغربية التي هي جزئيات وأجهزة الدولة القومية بأنها نماذج فرضت نفسها عبر الاستعمار بدايةً، ثم استقدمت فكرها فزرعته عبر تلك النماذج، وقد أقره ضمنيا حلاق حين يعتبر أن اهتمام الاستعمار المباشر بالوسائل التي يتم من خلالها تحويل قوانين البلاد المستعمرة، بحيث يمكن جعلها مطيعة صاغرة للأوامر الاقتصادية والتجارية الاستعماري هو ما حدث. (حلاق٢٠٠٩).

وفي ما سبق إيراده عنه من أنه تعين تصدير الدولة القومية مع كافة ذخائرها لبسط الاستغلال الاقتصادي على المستعمرات (حلاق٢٠٠٩) تضمين واضح لاعتباره الدولة القومية نموذج النظام الذي يعمل بوساطة ذخائره القانونية، والتي تقوم بدورها بالتشريع وتوليد القوانين، بل إنه عزا كل قضية أو مشكلة في هذا التاريخ عزاها إلى الخلاف المفهومي والبنيوي والمؤسساتي بين القانون الاسلامي الأصيل وبين تلك المستوردات النابتة في الغرب والتي كانت لاحقة محتومة للدولة القومية، وعليه فالدولة القومية ليست المصدر الذي يعزو حلاق حقيقة الإشكال إليه بل المستوردات النابتة في الغرب هي مصدر المشكلة. وما الدولة سوى هيكل تنظيمي أُنشأ لتعمل تلك المستوردات النابتة في الغرب أو القوانين الوضعية من خلاله .

وبالمقابل فإن الشريعة الاسلامية هي المحتويات القانونية التي قد تُستقدم أو تُستبعد أو تُستبقي فإن تم استبقائها فسيتم بناء مواد دستور الدولة على أسسها ، وهنا يطفو التساؤل: هل يستوعب الدستور كأداة علمانية لشمولية واتساع الشريعة الاسلامية، وبالتالي هل نقع عند كتابتها في مغبة التنازل عن بعض ثوابتها؟

الإجابة لا. إذ لا حاجة لتفاصيل الشريعة الواسعة أن تكتب في دستور أصلا ، ويكفي الدستور أن يأخذ منها الكليات العامة التي يعرفها الريسوني بأنها:

الكليات العامة هي الكليات النصيّة والكليات الاستقرائية فالكليات النصّية هي التي جاءت في نصوص القرآن والسنة الصحيحة ...وأما الاستقرائية فهي التي يُتوصل إليها عن طريق استقراء

عدد من النصوص والأحكام الجزئية كحفظ الضروريات (الريسوني١٧٠،١٩٩٥)

وهي حسب أمثلة الريسوني حاوية لمقاصد الشريعة التي هي مصالح العباد، والدستور لن يكتب على أسس الكليات الشرعية إلا في حال صوّت أغلبية مسلمي دولة ما لصالح من يحمل المشروع الإسلامي (عبر الانتخابات أو الاستفتاءات)، وفي حالة كهذه ستُكتب خطوطها الرئيسية فحسب فيما سُيترك تفصيلاتها للقانون والذي سيشكله الفقه، فالتقوى لدى أفرادها الذين انتَخبوا والذين انتُخِبوا هي الدافع لتطبيقها لا تدوينها. وفي الإبقاء على دور الفقهاء والمفتين المؤهلين والمخولين من قبل الدولة والذين يقومون بتسيير الحياة اليومية للناس عبر إصدار الأحكام والفتاوى المناسبة لمشاكلهم الخاصة أو نزاعاتهم البينية ما يخفف الحاجة لتوثيقها في القانون الرسمي إذ هي وليدة لحظتها وإن ارتكزت على القاعدة الشرعية الكلية الملاءمة لإصدارها والمدَونة بالضرورة في قانون البلاد التفصيلي والملزمة للأفراد. وقد ذكر البشري أهمية هذا الدور والذي كان وما يزال أشد إلزاما للناس من القانون الرسمي في بعض المسائل والنزاعات:

يجري كل ذلك سهلا يسيرا بالرضا المتبادل، وبخاصة الالتزام لدى الفرد بالانصياع لحكم الشرع، يجري دون حاجة لمحاكم وقضاء وإجراءات وسلطة لدولة وكان هذا ما يخفف الكثير من الأعباء عن المحاكم (البشري١٩٩٦ ،٨٣)

هذا من ناحية ومن ناحية ثانية فإن العديد من الثوابت منوط تطبيقها بالمسلم نفسه لا سلطته الحاكمة. فالخطاب السماوي وُجه إلى " يا أيها النبي " وفي أحيان أخرى " أولي الأمر منكم" وفي

ثالثة " يا أيها الذين آمنوا " وفي رابعة " يا أيها الناس"، وفي ظل عدم مركزية تنفيذها فلأي مدى ممكن أن تقوم الدولة باحتكار هذه الشريعة، بمعنى احتكار السلطة بإسمها، إلا أن تكون هذه الدولة على المذهب الشيعي ذلك أنه المذهب الإسلامي الوحيد الذي يؤسس لدولة دينية يحكم فيها الإمام باسم الله:

وفيما يتعلق بالفكر الإسلامي فإن كل مذاهبه وتياراته الفكرية باستثناء الشيعة تنكر وجود السلطة الدينية، وتنفي أن يكون من حق أي فرد أو هيئة إضفاء القدسية الإلهية على ما تصدر من أحكام و آراء. (محمد عمارة ١٩٨٨ ،١٤) ويؤكد مقولته بآراء العلماء حول الإمامة ، يقول إمام الحرمين الجويني: "إن الكلام في الإمامة ليس من أصول الإعتقاد" وعضد الدين الايجي والجرجاني يقولان: "أن الإمامة ليست من أصول الديانات والعقائد، بل هي من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين." ويتفق الشهرستاني مع كل هؤلاء فيقول:"إن الإمامة ليست من أصول الاعتقاد." أما ابن خلدون فإنه يرفض قول الشيعة بأن الإمامة من أركان الدين ويقول: "وشبهة الشيعة الإمامية في ذلك إنما هي كون الإمامة من أركان الدين ... وليست كذلك." (عمارة١٩٨٨ ،٢١١-٢١٠)

وللاقتباس السابق من أقوال العلماء أهمية وثيقة الصلة بالموضوع فالإمامة الحاكمة ليست من أصول الاعتقاد، وبالتالي فشكل الحكم يعود للعباد ومصالحهم ما دام يحافظ على الكليات الشرعية لا إلى الإمامة، فتاريخيا كانت:

الدولة الإسلامية ترعى الشريعة الإلهية وتلتزم بالحدود القرآنية القطعية الدلالة والثبوت، ومن ذلك يتكون لها اطار ديني يقف عند الكليات والمقاصد والغايات والفلسفات، وفي داخل هذا الاطار تجتهد الأمة بواسطة الدولة لتساير بإبداعها الفكري في النظم والقوانين حركة الواقع المتغير والمتطور دائما وأبدا. (عمارة ١٩٨٨، ٢١٨) وسواءٌ فرضت أحكام الشريعة عبر القانون المكتوب، أم لم تُفرض فإن ذلك لن يُسقط تفاصيلها عن المسلم المكلف بها، ولا يسجل فروقا في درجة التزامه بها أصلا.

وفي ثاني تلك الصفات والتي يقول فيها حلاق: "إن كلاهما آليات ذات إنتاجية قانونية أو ببساطة واضعة للقانون". (حلاق٢٠٠٩) وهي نقطة تكميلية للنقطة الأولى، فإن كانت الأولى تتحدث عن كونهما مصممتان للتنظيم وحل النزاعات، فان الثانية تفيد أنهما واضعتان للقوانين مولدتان له، وهو ما يستدعيه التنظيم وحل النزاعات، وجود القوانين التي تضبط وتحل. ونعم، الشريعة ولكونها قانونا سماويا يغطي كل شؤون إنسانها، فهي ذات إنتاجية قانونية عبر الفقه الذي يقوم بإصدار الفتاوى والأحكام اللازمة لمواكبة المستجدات من تلك الشؤون. مرتكزا على الأصول السماوية الثابتة من الكتاب والسنة. ولكن هل نموذج الدولة القومية بإداراتها وأقسامها هو المشرع، أم المشرع هم واضعوا الدستور من القانونين المنتخبين الذين يرتكزون على الإرث العلماني الزاخر بالنظريات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وما انتهت إليه تلك النظريات من مبادئ قانونية وحقوقية وضعية تراكمت منذ نشأت العلمانية، ومرة أخرى قد يصلح أن نطلق على الشريعة أنها آلية لإنتاج القانون، على اعتبار أنها القواعد التي ينبني عليها

الفقه بأحكامه الفرعية المتجددة ولكن لا يصح ذلك عن نموذج الدولة القومية، التي هي آلية لتطبيق المنظومات القانونية والحقوقية أياً كان منبتها لا لتوليدها .

وعودة إلى تنظير حلاق حول هذه الحيثية، والتي يشرح فيها قوة الشريعة الإسلامية وقدرتها على الاستقلال عن مؤسسات الحكم الاسلامية لكونها متسامحة بعض الشيء مع المنافسة الإدارية إلا أنها قليلة التسامح مع التدخلات القانونية الجوهرية. بمقابل الدولة القومية التي أضحت عبر تطورها التاريخي أقل تسامحاً مع منافستيها التشريعية والادارية، بسبب مركزيتها، وكانت هذه الصفة لديه مبرراً لاستحالة تلازمها مع الشريعة .

ولكن إن سلمنا بأن الدولة القومية راعية لتطبيق القوانين لا مولدة لها كما سبق، فإن الشريعة حينها كمولدة للقوانين هي التي ستفرض استقلاليتها في حضرة الدولة إن أُتيح للمؤمنين بها من القوانين ما يكفل الحرية لهم وعدم الملاحقة كغيرهم ، ولمزيد من ايضاح هذه النقطة سأعود لحكم عدم جواز ولاية الذمي لأمر المسلمين، في هذا الحكم وفي ظل الدولة القومية كنموذج للدولة وبدستور وضعي (وهو على كل الأحوال كذلك)، فسواء أُدمج هذا الحكم في دستور الدولة أم لم يُدمج لخرقه مبدأ المساواة في المواطنة فإن المسلم الذي اختار الاحتكام للشريعة والذي هو مناط القرار فيمن سيتولى الحكم في بلاده عبر الانتخابات كأداة علمانية ، سوف لن تسمح له تقوى قلبه سوى الالتزام بحكم شريعته والذي لا يجيز تولي الذمي أمر المسلمين الذين يشكلون

السواد الأعظم. وبهذا يكتب المسلمون المؤمنون النص تطبيقاً عملياً في بلادهم، وإن لم تدونه دساتيرهم.

ومثله يُقال فيما هو أعظم وما هو منوط تنفيذه بالدولة نفسها. مثله حكم حرمة الزنا وشرب الخمر وغيرها. والتي لم يعاقب عليها الحاكم المسلم إلا في حال ممارستها الجهرية أو إرادة صاحبها . هذه الأحكام وإن لم تكتب في نص قانوني فإن المسلمين المؤمنين في أغلبهم الذين وصلوا الى مرحلة تحكيم شريعتهم عبر الانتخابات سيلتزمون أحكامها وليس المقصود هنا الحدود المنوط تنفيذها بالدولة ولكن التزام تحريم الفواحش على أنفسهم وإن لم يُدونه القانون ، سوف يقومون بتنظيم أنفسهم بأنفسهم لنشر الفضيلة، ومنع المجاهرة بالرذيلة بالحكمة والموعظة الحسنة بناءً على أنهم مأمورون رجالاً ونساء بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وكل ذلك مبني على قوله تعالى في خطابه للمؤمنين كافة، "**المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض، يؤمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**". (الغنوشي١٩٩٩)

في ثالث المبررات من مواصفات الشرعتين، يتحدث حلاق حول السيادة القانونية المهيمنة للشريعة الإسلامية إلى جانب الحكم السياسي الذي لم يستطع إخضاعها عبر التاريخ، وإن كان هناك مصالح مشتركة بينهما في أحيان عديدة، وكذلك الدولة القومية التي لا تصلح أبدا بدون سيادة قانونية، فكيف لهما أن يتلازما. (حلاق٢٠٠٩) وكأنما حلاق هنا يشير ضمنيا الى أن الدولة شيء وقانونها شيء (الدولة القومية لا تصلح بدون سيادة قانونية) فسيادة القانون ضرورة

حتى تتمكن الدولة من أداء مهامها، في حين أنه حين وصف سيادة الشريعة القانونية قال "السيادة القانونية المهيمنة للشريعة الاسلامية" ذلك أن الشريعة نفسها هي جوهر القانون وهو ما يقول به لاحقا، والسيادة القانونية لها هي أحد سماتها الأساسية لا ضرورة لاحقة بها، فيما السيادة في الدولة لقوانينها الوضعية اللاحقة بها. وعلى كل حال فهذا الشكل من الدولة اصطلح على تسميته ومن قبل منظريه بدولة القانون أو دولة سيادة القانون، فهو إذن نموذج للدولة التي تكون السيادة فيها للقانون، وأما من يقوم بإقراره عبر بنود الدستور فهم أفراد منتخبون من الأمة حسب الشرعة العلمانية، فإن استبدلنا الشرعة العلمانية بالشريعة الإسلامية وفي حضرة دولة القانون أو الدولة القومية، فسيكون القانون حينئذٍ هو الشريعة الإسلامية صاحبة السيادة الذاتية، فلا تناقض في التلازم بل زيادة في السيادة بمعنى أن تفريغ الدولة ّمما يتنافى مع الشريعة الإسلامية من القانون العلماني الوضعي واستبداله بما يتوافق معها، دون إقصاء لنموذج الدولة، يعني إبقاء سيادة القانون فيما القانون هو الشريعة الاسلامية صاحبة الصفة السيادية الذاتية والأمة هي الأمة الإسلامية الفاعلة مجتمعيا بما في ذلك رعاياها من غير السلمين كما ورد في التعريفات سالفا.

وأما في رابع الأسباب، فتتفق هذه الدراسة مع رؤية حلاق، إذ يتحدث عن هرمية في القانون الإسلامي، وهرمية في الأنظمة القضائية للدولة القومية، وإن كان الفارق شديداً كما يرى، وتتعلم منه هذه الدراسة في تحليلاته لهرمية القضاء الاسلامي (والتي أبدع في تفصيلاتها من خلال دراسته حول السلطة المذهبية) فهي هرمية معرفية لا تعرقل طبيعة العمل الأفقي للقضاء

الإسلامي الذي تكون فيه مرجعية القاضي هي القضاة الآخرون والمفتون، وليست بالهرمية السياسية أو الرسمية، وإن كان من تعيينات فهي رمزية أو إسمية، وبهذا تتسم الشريعة بأنها طاردة عن المركز. وأما هرمية الأنظمة القضائية في الدولة القومية فهي هرمية في نهاية المطاف ترجع الى الرتب السياسية العليا وعملها يدفع باتجاه مركز حصري نهائي. (حلاق ٢٠٠٩) وهذا التحليل لحلاق يؤكد على أن هناك منظومتان مختلفتان تمام الاختلاف في جوهرهما وطريقة أداءهما، عملتا داخل نموذج هرمي متشابه، دون أن يؤثر على سلوك وأداء كل منهما، والنابع من جوهرهما، فهل هو إيحاء بأن الدولة وأجهزتها إنما هي نماذج أو هياكل يجري العمل خلالها بأي منظومة تصل لسدة الحكم وفق طبيعة تلك المنظومة ؟ وكذلك كان لدولة الاسلام هياكلها التي تمارس التشريع من خلالها، والتي تشابهت الى حد بعيد مع بعض الهياكل الحداثية.

وأما خامسا والذي يشير فيه حلاق إلى أهم صفات الدولة القومية، والمتعلق بالأيديولوجية التي تختفي وراءها هذه الدولة، (أو تختفي وراء الدولة ربما)،فتُخفي بذلك هيمنة طبقة معينة على الطبقات الأخرى، وقد قال فيها البشري:

ليس غير التوجه العلماني هو ما يكفل للدولة إمكان تحقيق كل هذه الوظائف، لأنها لابد لقيامها بكل هذه المهام، لا أن تمتلك السلطة منفردة فقط، ولكن أن تمتلك مصدر السلطة، لا أن تمتلك مكنة التشريع فقط، ولكن أن تمتلك مصدر التشريع. (البشري١٩٩٦،١١٩)

بمقابل الشريعة الواضحة التي لا تخفي نفسها خلف أيدولوجية لا يمكن النفاذ منها، وبفضل أساسها المنبني على الفقه المتجدد لم تشجع هيمنة طبقة على أخرى. (حلاق٢٠٠٩)

في هذه النقطة يشير حلاق إلى المشروع الأيديولوجي للدولة القومية المتمثل بممارسة التشريع، إذن فهناك أيديولوجيا هي مصدر التشريع، وما الدولة إلا المنفذ للقوانين المرتكزة على تلك الأيديولوجيا، أو كما يصفها البشري "مكنة "، ولكن البشري يراها أيضاً لا تقف عند ذلك وإنما تسعى لامتلاك مصدر التشريع، وكان رآها سابقاً مجرد هيكل، فهل من تناقض؟ ليس من تناقض لا بين ماقتُبس له سابقاً وما اقتبُس له لاحقاً، ولا بين جوهر نقطة حلاق هذه، فما تدعيه الدراسة في الحيثية موضع التحليل، أن الأيديولوجيا الخفية والتي تتيح للدولة الهيمنة عبر منحها سلطة التشريع عند حلاق ليست إلا التوجه العلماني عند البشري، والذي يتيح للدولة أن تصبح مصدر التشريع، وهي الصفة الحلولية لشرعة العلمانية، والتي تمتلك الدولة بموجبها مزايا السلطة الإلهية ومن ثم صلاحياتها العالية لاضفاء الهيمنة الخفية على طبقة معينة – والتي هي كما يظهر طبقة المشرعين والقانونيين– دون باقي الطبقات الأخرى التي ينوه إليها حلاق.

وأما الشريعة فما يمنحها سلطة التشريع حين تحكم كونها منزلة من الإله الواحد المفارق الذي ترك لعباده مساحتهم الكافية لممارسة خياراتهم الخاصة على كل المستويات دون أن يكون لأحدهم فضل على الآخر،وحين تُجرّد الدولة القومية من الإله الذي أحلته الشرعة العلمانية فيها، حين يختفي الإله الأرضي اللصيق الجاثم على صدر عباده، والذي كان يمنح الهيمنة لطبقة على

الأخريات، فلن يكون من مانعٍ للتلازم بين هيكل الدولة القومية الفارغة من الأيديولوجيا المذكورة والشريعة الإسلامية الحاكمة بكلياتها. وأما دور الفقه فهو الحركة الدؤوبة في تلك المساحات الواسعة بين السماء والأرض أو بين النص السماوي الثابت الذي يرتكز عليه "فقهاء أتقياء" كما يسميهم حلاق والأرضي المتحول مما يبدعونه من أحكام وفتاوى تحقق المصالح الأرضية لإنسانها أياً كان وأينما كان ولأي دولة انتمى.

وفي سادس وسابع الأسباب وحيث يرى حلاق سابعها مرتبطا بسابقيه، وكذلك ترى الدراسة، فسيتم نقاشها سوية وبالربط مع الخامس. فمن نتائج هيمنة الدولة عنده أنها صارت الكيان الوحيد في التاريخ الإنساني الذي استطاع أن يسخّر لنفسه حقوقا حصرية، وعبر مبدأي الانضباط والعقوبة قامت بخلق "المواطن الصالح"، الذي يجب أن يكون مطيعا للقوانين منضبطا، مجتهدا، ومنتجا، ولخدمة الدولة، وكما سبق ليس مصدر هذه الهيمنة والحقوق الحصرية سوى مبادئ الشرعة العلمانية التي أحلت الإله في دولتها، ومن ثم في قوانين دولتها، واخضعت المواطن لها قسرا، دون أن تترك له أفقاً كافياً، ومن هنا تأتّى لها أن تصبح ذلك النظام المحكم الذي يتحرك من الأعلى الى الأسفل مسيطراً على كافة وحداته الصغرى، وصولاً إلى المواطن، الذي لم تتح له ولا لمؤسساته المدنية، أن تتشكل خارج النمذجة العلمانية بمعنى انها بقيت (رغم ما يبدو من ظاهر حريتها) تدور في فلك الدولة المركزية وقد ناقشت الدراسات الناقدة للدولة القومية والتي تم استعراضها ذلك بإسهاب . وبالمقابل يتحدث حلاق عن القانون الإسلامي المتجدد والمتواجد عمليا في العالم الاجتماعي حوله، مما يجعله يتحرك أفقيا وإلى الأعلى مؤثرا بكافة الدرجات

والأشكال على طرق عمل الدولة فالقانونيين ليسوا طبقة مهنية، بل نبعوا من نفس الثقافة المجتمعية:" وبفضل توجهات الشريعة الواضحة المعالم التعددية وبتوجهاتها لكل معالم الحياة مع أشكال ممارساتها الغير محدودة من الاختلافات الإقليمية والجغرافية." كل ذلك أتاح لها، "ألا تحصر نفسها في خلق المواطن الصالح." (حلاق٢٠٠٩) وبالربط مرة أخرى مع كون الشريعة منزلة من الإله المفارق الذي ترك لأتباعه من الفقهاء مساحتهم الكافية للإفتاء والاجتهاد، كما وترك لأتباعه من المؤمنين مساحتهم في حرية تطبيق الجزء الاكبر من شرعتهم بأنفسهم، ومراقبة أولي الأمر في تطبيقهم للشريعة. مما لم يجعلهم جميعا مضطرين للدوران في فلك حكم مركزي، بل ودون أن يمس ذلك من هيبة الدولة وقوتها، فالعلاقة اختصرتها جملة أبو بكر الصديق "أطيعوني ما أطعت الله فيكم". فللحاكم الطاعة ولكن في إطار طاعته لله، والتي لا تتناقض مع طاعتهم لنفس الإله. وبهذا التراوح بين الطاعة واللامركزية أمكن للمسلم المؤمن ولدرجة كبيرة بالتعاون مع الجماعة المأمور معها فيما لا حصر له من النصوص على مساعدة الضعيف والمسكين وإعمار الأرض، والعدالة، ورعاية الحيوانات، والاهتمام بجيرانه، والحفاظ على البيئة ... وغيرها، أن يشكل مجتمعا مدنيا قويا على اختلاف تخصصاته. أما وكيف تلتقي الدولة الأمة في آن مع الشريعة الإسلامية عبر هاتين الصفتين اللتين أوردهما حلاق، فهما كما سبق مرتبطتان بالسبب الخامس والرد على عدم التلازم المبني عليهما تكرار للرد السابق، فمركزية الدولة القومية إنما مصدرها كمون الإله والمعبود فيها، وهي سمة أكسبتها إياها الشرعة العلمانية،

فإن تم الحكم للشريعة الإسلامية فسوف تتحرر الدولة، ومن ثم الإنسان من هذا الإله الأرضي. فيكون الإنسان المسلم المؤمن متوجه في عمله إلي إله متجاوز وبدافع مسؤوليته الفردية في موضع والجماعية في مواضع أخرى، محتكماً إلى شريعته التي من أهم سماتها القوة المرنة الكامنة في جوهرها، سواءً ضمن النموذج الذي حكمت به سابقا أو ما يتاح لها لاحقاً. كما سيحتكم كذلك غير المسلم لشرعته الخاصة وفيما لا يمس الآخرين ، فكلاهما يملكان أن يكونا صالحين أو غير صالحين بمعايير شرعة الواحد منهما طالما لم يتجاوز القوانين المتفق عليها بحق الجميع. وعليه فقد تكون الشريعة الإسلامية وبجمعها بين القدرة على تطويع الشكل التنظيمي الذي تعمل من خلاله والمحقق للتحرر السياسي، والقدرة على الانصياع لمصالح إنسانها المؤمن، والقدرة على استيعاب الانسان المخالف لها محققة للتحرر الإنساني الكوني الذي بحث عنه ماركس.

خاتمة

حاول هذا البحث جاهدا أن يلتزم عدم الانفلات من التنظير للفكرة وقابليتها للتحول واقعا يخدم حياة الإنسان الحقيقية المعاشة إلى التنظير لطرائق تطبيقها أو درجات اتقانه من قبل الأشخاص أو الدول المنوط بها مهمة التطبيق، وذلك خدمة لهدفه المتمثل بتفحص المبادئ النظرية للعلمانية عبر ما أمكن من النصوص الفكرية المؤسسة لها، وما أمكن من النقد الموجه لذات المبادئ، وكذلك الحال بالنسبة للنصوص الثابتة للشريعة الإسلامية، ورغم ما تمثله ممارسة المبدأ من أهمية سواءً منها الرسمية أو الشعبية إلا أن هذا البحث يرى أنه وصل عبر التزامه هدفه إلى العديد من الاستخلاصات :

- قد يبدو بعض المبادئ على درجة من المثالية عالية نظريا إلا أنه عمليا غير قابل للتطبيق بحق الجميع، وفي حال كهذه لا تقتصر إشكاليته على عدم القابلية للتطبيق بل تتعداها لما هو أصعب منها إذ تكون القناة القانونية لتحقيق تلك المساواة هي القناة الوحيدة المتاحة لتحصيلها، وما دونها سيكون خروجا عن القانون وهو ما عناه روسو بتجريد الفرد من قواه فلا يمكنه استخدامها إلا بوسيط مخلص هو الدولة، فلا هو امتلك حقا سهل الاستعمال في كل الأحوال ولا هو امتلك حرية تحصيله بطريقته إن لم يؤّاه، فإن أُخذت المساواة المجردة بين جميع المواطنين كمثال على ذلك، وإن لم ترتبط هذه المساواة – وفي صلب النظرية المقرة لها لا تابعا محتملا لاحقا عليها – بما يُمكنُّها من

النظر إلى كل الاختلافات القائمة بين الأفراد كحقيقة واقعة وأخذها بالاعتبار ، فإنّ من لم يمتلك ما يكفي من المهارات وبغض النظر أكان ذلك راجعا لقدراته الشخصية الوراثية أو حظوظه التعليمية أو غيرها، كما ويصاحبه من لم يمتلك القدرات المادية على أنواعها لا يمتلك بالمحصلة آليات المنافسة في ظل السباق المحموم الذي يعيشه الجميع لتحقيق مصالحهم، ولنا أن نتخيل من سيصل سريعا ومن سيصل بطيئا ومن سيتعثر فيعاود المحاولة، ومن لا يتمكن من معاودتها فتدوسه أرجل البقية المتساوون قانونيا معه ، ولنا أن نعرف مصيره في ظل مبدأ القانون لا يحمي المغفلين ، ورب رد على ما سبق بوجود العديد من الإعانات والضمانات توفرها الدولة كما و يترافق معها وجود القوانين الضامنة لتحصيلها في حال استحقاقها، وهنا أعود للشرط المذكور أعلاه وهو ضرورة أخذ النظرية وفي صلبها لعامل الاختلافات الانسانية القائمة حقيقة على أرض الواقع وفارق بين أن تتضمن النظرية ذلك وبين ألا تفعل كالفارق بين صفة جمالية يتصف بها شخص ما منذ الولادة، فيما افتقدها آخر فأُكسبها بعملية تجميلية، وأما الأول فلم يتكبد المعاناة أو الخسائر للحصول عليها وليس من تأثيرات لما بعدها، كما وسيتم توارثها تلقائيا لأنها محمولة على جيناته، وأما الثاني فناهيك عن المعاناة والخسائر من قبل ومن بعد فهو حل لحالة لا يتم انتقاله بالتوارث، ووجب لاكتساب تلك الصفة عملية تجميلية في كل مرة. وما حقوق المرأة والطفل والحيوان والبيئة بل وبعض المصطلحات من قبيل

قبول الآخر وغيره وعلى غراره إلا نماذج للعمليات التجميلية التي استوجبها اخفاء التشوه الذي أحدثته المنظومات العلمانية على مستوى الانسان والبيئة بكل مكوناتها .

- ولاحقا لما سبق تبدو تلك المساواة في بعض حيثياتها استعراضية لا أكثر في مواضع يُعلم أن لا مساواة فيها على الحقيقة فلا ضير إذن من توكيدها، كأن تكون رئاسة الدولة حقا مفتوحا للجميع ممن تنطبق عليهم شروط المواطنة فناهيك عن تلك الشروط المبنية على الانتماء الوطني التي قد لا تختلف عن الموانع لأسباب الانتماء الديني في نهاية المطاف، إلا أنّ النقطة الجوهرية هنا هي الهالة التي تحيط بالنخبة الحاكمة فتجعلها طبقة منفصلة عن العامة، حتى وإن كان نظام الحكم ديمقراطيا وكان من على رأسه عرضة كغيره للمساءلة القانونية، وهو ما تأكده تحليلات شميت وأسد وحلاق وغيرهم، فقد حاكت الديمقراطية العلمانية مساواة فضفاضة في قاعدة الهرم اتسعت لكل الفئات، لكنها وإن أكدت تساوي فرصهم في الصعود وصولا لرأس هرمها عبر قوانين مدونة إلا أن الهالة القدسية للصفوة الحاكمة سالفة الذكر التي لا تتأتى لأيٍ كان والتي رسمها الفكر المؤسس تُؤكد أنه تدوين استعراضي لا أكثر.
- يتعلق ما سبق من النقاطبالمبدأ فإن تُفحصت ممارسته اتضح للعيان لماذا يرى جمال البنا العدل متبديا في الغرب في تنظيره حول مفهوم العدالة هناك، إذ لم يكن ذلك إلا لضيق المسافة بين النظرية والممارسة في بلادها، فتطبيق القانون على الجميع

والممارسات المؤسساتية العادلة وعدم تفشي ظاهرة الواسطة والتمييز وغيرها من الظواهر المنطوية على الظلم كانت كفيلة بالإيحاء بعدالة الدول القومية العلمانية ولذلك يُطالب البعض بتطبيق نموذجها، وقد فاتهم أن الممارسة العادلة لحذافير نظرية يشوبها الظلم هو ممارسة للظلم بل هو أنكى من ذلك، إذ ينطوي على قوننة ومأسسة للظلم وهذا ما يدعو براون لأن ترى في الشخصية القانونية المتساوية التي تهبها دولة القانون لمواطنيها إعادة انتاج وتكريس لأصحاب الهويات المصابة. فحين تكون العلة في صلب المبدأ لزم الانقلاب على النظرية نفسها وتغييرها من الجذور وهو ما قد لا يستطيعه أو حتى يدركه السواد الأعظم من بسطاء الناس وإن انهكتهم آثار الظلم الواقع عليهم والمتولد عن اشكالية في المبدأ النظري لا عن جودة تنفيذه العملي. وهذا ما يجعل العلة المرتبطة بذات وفحوى المبدأ صعبٌ ادراكها إذ يتم كما قال ماركوز استلاب الإنسان من قبلها وانعدام مقاومتها والتماهي معها بالمحصلة.

- وبالعودة إلى المبادئ النظرية وهي هنا مبادئ الدين الإسلامي وبالتالي مبادئ شريعته، و بتذكر أنّ الأفضلية عند الله بحسبها هي للتقّي الورع وهو بحسب تعريفات التقوي الملتزم بنواياه القلبية وسلوكاته الخارجية أحكام شريعته من الكتاب والسنة، فقد تبين استحالة اتخاذ معيار كهذا لا يسهل انكشاف حقيقة تواجده ومقدار هذا التواجد كمعيار للأفضلية في الحياة الدنيا وبالتالي لا رأس للهرم هنا رغم وجوب طاعة الحاكم طالما هو مطيع لله، ورغم ذلك فالنقطة الجوهرية هنا هي أن الالتزام بتلك الأحكام يعني التزاما بنص كمثل

المروي: "**عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال، لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه.**"[٤٠] وهو واحد من كثير أحاديثٍ صحيحةٍ تدور في سياقات كون المحافظة على حقوق الغير كما المحافظة على حقوق الذات هي من شروط الإيمان بالله بل ومن شروط تقواه، إذ ناهيك عما يترتب على المؤمن تجاه نفسه وأسرته وسائر أخوته من أحكام سلوكية تفصيلية عملية فالشرط القلبي "يحب" يبقى قائما، كما ويبقى مرتبطا بالتقوى كسبيل المؤمن الموثوق نحو الأفضلية الأخروية، فإن كان الحاكم مقيد بهذا الشرط القلبي وكذلك السلوكي، ويزيد على ذلك تقييده بسؤاله يوم القيامة عن كل تلك الرعية التي كان يدير شؤونها بناءًعلى الحديث الشريف: "**عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلي الله عليه وسلم أنه قال، ألا كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته، فالأمير الذي على الناس راع، وهو مسئول عن رعيته..** "[٤١]، وإن كان مؤمنا تقيا ومُجيدا ُمتقنا لتطبيق أحكام الشريعة، كما وإن كان من المؤمنين من هم أتقياء صلُح أمرهم وطبقوا قاعدة أبو بكر:" **إن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني**" [٤٢]، فهل يبقى حينئذٍ من هالة قدسية حول ذلك الحاكم؟ بل هل من مجال بالأساس لوجود تلك الهالة؟ هل يستوي منطقيا أن يحب

---

[٤٠] رواه البخاري ومسلم

[٤١] رواه البخاري ومسلم

[٤٢] سيرة ابن هشام

لهم ما يحب لنفسه ويعمل راعيا على مصالحهم ومن ثم يتموضع على رأس الهرم في طبقة من دونهم؟[٤٣] تبدو الشريعة هنا تصوغ مبادئ بسيطة لا تدعي إحداث الانقلاب في المجتمع لجعل جميع أفراده على قدم المساواة التي تمكنهم من الوصول لسدة الحكم لكنها بالمقابل وعبر الأحاديث العملية الصحيحة قابلة للتحول المرن إلى سلوكات واقعية يومية تحقق للإنسان العدالة دون كثير ضجيج رغم ما يبدو عليه ظاهر بعض أحكامها من الإخلال بتلك المساواة.

- ونعم، التاريخ الإسلامي زاخر بفترات الحكم التي تراوحت بين العدل والجور ولكن ما من تناقض، والسبب هنا على شعبتين، أولاهما أن النقطة السابقة تمحورت على المبدأ وقابليته للتحقق الكفيلة بتحقيق المنفعة للإنسان، وذلك ما تم قياس بعضه نظريا في الفصول السابقة ويمكن قياسه عمليا وباستفاضة في العصور التي يرى علماء التاريخ الإسلامي أن مبادئ الشريعة قد طُبقت فيها كعهد الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين والبعض ممن تلوهم، وأما ثانيهما. فبكون علة الممارسة الظالمة أو غير الملتزمة أو غير الوافية للمبدأ الواضح العادل والتي كثيرا ما وردت في تاريخ الحضارة الإسلامية تعتبر ملموسة واقعيا وسهلة الاكتشاف عمليا بل ومهضومة ادراكيا بالنسبة

[٤٣] يبدو لي كمثال على ذلك ما يمكن ملاحظته اعلاميا في التجاذبات المصرية على الساحة المصرية السياسية حاليا ، فالشعور بالهيبة والفخامة بل والرهبة الذي قد يحمله الناس ويتعاملون على أساسه تجاه الشخصيات الموصوفة بالنخب المصرية العلمانية والتي خاضت غمار السياسة سابقا أعظم بكثير من ذلك الذي يبدو أنهم يحملونه ويتعاملون على أساسه تجاه الرئيس محمد مرسي رغم أنه رئيس الدولة من ناحية ومن أخرى فهو رجل حزبي سياسي ناهيك عن كونه عالم في تخصص دقيق وناهيك أيضا عن عمله السابق في مؤسسة أمريكية عالمية يُشار اليها بالبنان هي ناسا مما يؤهله أن يكون في مصاف تلك النخب .

للعامة، ولذلك أمكن دوما تجاوزها بتغيير القائمين على التنفيذ من الظلمة أو المقصرين ولو قسرا بالثورات أو الانقلابات الدموية أحيانا. وذلك لا يلغي بالتأكيد مغبات التطبيق الغير عادل للمبدأ العادل، فّما لا يمكن انكاره على مستوي الأحكام المتعلقة بالمرأة على سبيل المثال الجور الذي لحق بالمسلمة لعقود بل لقرون، والراجع لاحتكام عديد علماء المسلمين المتأخرين منهم على وجه الخصوص للعرف الذكوري السائد في تفسير تلك الأحكام والاشتقاق عليها رغم ما قد يعانيه العرف بالمجمل من تناقض في بعض مواضعه مع الشريعة الاسلامية، وربما ظهر ذلك جليا في الفارق بين تفسير ابن عباس لدرجة الرجل على المرأة كنموذج للعلماء المتقدمين بمقابل تفسير محمد عبده كنموذج للمتأخرين رغم تحرره إن جاز التعبير– بالقياس على غيره منهم، وهو ما أشار اليه أبو شقة في معرض تناوله لقاعدة سد الذرائع. وبالربط مع ما تنظّر له النقطة في أولّها فإن هذا التطبيق الجائر للحكم الشرعي العادل في حال أسهم فيه جهل المرأة بصحيح الأحكام الخاصة بها فسيتم الانفلات منه بمجرد المعرفة والالتزام بتلك الأحكام من قبلها والكفيلين باعانتها على ردع أي تطبيق جائر إن شاءت ، ولا يبتعد عنه ما أسهم فيه ضعف حيلتها وتواضع قدراتها إذ سيكون في تطويرهما وتقويتهما ما يردعه كذلك .ولذلك قد لا يكون تفسير محمود لفاعلية النساء التقيات في المساجد المصرية دقيقا ، إذ يدعي هذا البحث أن النص الديني على ما يراه البعض من بساطة محتواه الظاهرية على صعيد تحرير المرأة لكنه مفعم بفاعلية تكتسبها المرأة حال معرفتها للنص ففهمه فتطبيقه بل

وتتسلح به في وجه الرجل والمجتمع سلاحا لا يُهزم ، من ناحية لكون الرجل – من المفترض – أنه يسعى هو الآخر للإلتزام بنفس النص ، ومن أخرى كون قائل النص ليس الرجل أو المجتمع بل هو الله عز وجل وعليه فلا تبديل ولا إنقاص ولا زيادة ولا إلغاء إن هي امتلكت ناصية المعرفة بصحيحه وتفسيره .

- الحاكم في مجمل المقارنة بين الشرعة العلمانية والشريعة الإسلامية هي عقدة البدء كما يقول البشري، فالعلمانية ويلحق بها ما انبنى عليها من نظام الحكم المتمثل بالدولة القومية الحديثة بكافة ذخائرها كما أسماها حلاق من منظومات حقوقية وقانونية واقتصادية وادارية تحتكم الى عقدة بدئها الأولى المتمثلة بإقصاء فاعلية الدين عن الحياة العامة بكل ما تحفل به من سياسة واقتصاد وعلوم وفنون...واحلال الانسان بعقله المنبثق عنه تشريعاته وانجازاته كمركز لتلك الحياة العامة، والتي يقول فيها حلاق: "كل مشكلة اليوم ترجع إلى هذا الفصل وهو بمثابة الانشقاق بين الروح والجسد، أي ابعاد الأخلاق عن كل المجالات الأخرى." ويستطرد حلاق: "هذا التطور وجدناه متماشيا مع العديد من المبادئ في عصر التنوير بأنّ الله قد توفى، فموت الله لم يكن فعليا وإنما كان موتا أخلاقيا، فالموت الحقيقي هو موت المبادئ الملزمة التي لا تتغير." (حلاق ٢٠١٢) وبالنتيجة بحسب حلاق فإن الدولة المشرعة لم تعد ملزمة بأي أخلاق أعلى منها ، كما سقط الرادع الأخلاقي بأن الانسان

لا يملك الكون بل هو خليفة الله فيه فكان ما كان من المشاكل البيئية الكارثية (حلاق،٢٠١٢)

بمقابل احتكام الشريعة الاسلامية الى نقطة بدء ترتكز الى الإيمان بالله عبر شهادة أن لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله، هذا في ناحيتها الروحية والموكول أمرها إلى الله إذ هي بين العبد وربه ، وأما في ناحيتها العملية فتستمد أحكامها من كتاب الله المنزل القرآن الكريم والسنة الثابتة الورود عن نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، لا تقف الأمور هنا فإن أكملنا مع الشريعة فإنها تعود لتقرر أن غايتها هي تحقيق مصالح الانسان وذلك عبر كم عظيم من الأحكام الضامنة حين تنفيذها لاحقاق الفاعلية له، لكنها فاعلية لا يمثل هو مركزها إذ يتوجب فيها أن تتحقق أيضا لأخيه الانسان، كما ولابد من اعتبار السياقات الاجتماعية الحاضنة لهم كما يسميها أسد، بل إن فاعليتهم جميعا لابد وأن تتوائم مع الحفاظ على فاعلية البيئة الأرضية بكل مكوناتها والتي جُعل الانسان خليفة الله فيها و يُدلل على ذلك قوله تعالى: **" إنّي جاعل في الأرض خليفة ."**[٤٤] بالخلاصة المقصود هنا أن محصلة تطبيق الشريعة السماوية هو تحقيق مصالح الانسان الدنيوية بكافة مناحيها فيما لا يتعارض مع مصالح مجتمعه وبيئته الأرضية .

[٤٤] سورة البقرة ، الآية ٣٠

المراجع

- ابن منظور، أبو الفضل .١٩٨١. *لسان العرب* .القاهرة: دار المعارف.
- أبو شقة، عبدالحليم .١٩٩٩. *تحرير المرأة في عصر الرسالة المجلد الثالث* . الكويت: دار القلم، القاهرة: دار القلم
- أبو شقة، عبدالحليم .١٩٩٩. *تحرير المرأة في عصر الرسالة المجلد الخامس* . الكويت: دار القلم، القاهرة: دار القلم
- البشري، طارق. ١٩٩٦. *الحوار الإسلامي العلماني* . القاهرة: دار الشروق
- البشري، طارق .١٩٩٦. *الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي*. القاهرة: دار الشروق.
- البنا، جمال . ١٩٩٥. *الإسلام والحرية والعلمانية*. القاهرة: دار الفكر الإسلامي.
- البنا، جمال.١٩٩٥. *نظرية العدل في الفكر الأوروبي والفكر الإسلامي*، القاهرة: دار الفكر الإسلامي .
- الجرجاني، عبد القاهر .١٩٨٥. *كتاب التعريفات*. بيروت: مكتبة لبنان.
- الخربوطلي، علي حسني .١٩٦٩. *الإسلام وأهل الذمة*. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية .

- الريسوني، أحمد. ١٩٩٥. *نظرية المقاصد عند الشاطبي*. لندن: المعهد العالي للفكر الإسلامي.
- الشاطبي، أبو اسحق. ٢٠١٠. *الموافقات في أصول الشريعة ، الجزء الثالث، شرح دراز، عبدالله*. بيروت: دار المعرفة .
- الغزالي، محمد.٢٠٠٥. *حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة* . القاهرة : شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.
- الغنوشي، راشد .١٩٩٩. *مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني*. لندن: المركز المغاربي للبحوث والترجمة.
- القرضاوي، يوسف. ١٩٩٣. *مدخل لدراسة الشريعة الاسلامية*. بيروت : دار الرسالة.
- القرضاوي، يوسف. ١٩٨٥. *غير المسلمين في المجتمع المسلم* . بيروت: مؤسسة الرسالة.
- القرضاوي، يوسف. ٢٠٠٦. *دراسة في فقه مقاصد الشريعة* . القاهرة : دار الشروق.
- الكيالي، عبدالوهاب. ١٩٨٥. *الموسوعة السياسية*. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر
- المرزوقي، المنصف. ٢٠٠٦ . *الانسان الحرام، قراءة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان*. القاهرة: اللجنة العربية لحقوق الإنسان.

- المسيري، عبد الوهاب و العظمة، عزيز. ٢٠٠٠. *العلمانية تحت المجهر* دمشق: دار الفكر ، بيروت: دار الفكر المعاصر.
- المسيري، عبد الوهاب. ٢٠٠٢. *الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان*. دمشق: دار الفكر ، بيروت: دار الفكر المعاصر.
- المسيري، عبد الوهاب. ٢٠٠٢ . *العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية المجلد الأول*. القاهرة: دار الشروق.
- المسيري، عبد الوهاب. ٢٠٠٢ . *العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية المجلد الثاني*. القاهرة: دار الشروق.
- الموقت، محمد. ٢٠٠١ .*المجتمع الدولي وحقوق الشخصية الانسانية*. الدار البيضاء: مؤسسة الملك عبدالعزيز ال سعود للدارسات.
- أولسن، فرانسيس. ١٩٨٤. *اغتصاب القاصرات، تحليل لنقد الحقوق النسوية*.
- بدوي، عبدالرحمن. ١٩٧٩. *فلسفة العصورالوسطى* بيروت: دار القلم، الكويت: وكالة المطبوعات.
- بدوي، عبدالرحمن. ١٩٨٤.*الموسوعة الفلسفية*. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- بدوي، محمد طه.٢٠١٠. *النظرية السياسة. القاهرة:المكتب المصري الحديث*.

- بشارة ، عزمي. ٢٠١٢. *المجتمع المدني* . بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات .
- بلكليف، سمير. ٢٠١١. *إيمانويل كانط ،فيلسوف الكونية.* ، الرباط: منشورات الاختلاف.
- حلاق، وائل. ٢٠٠٧ . *السلطة المذهبية* . بيروت: دار المدار الإسلامي.
- حلاق، وائل .٢٠٠٧ . *نشأة الفقه الإسلامي وتطوره*. بيروت: المدار الإسلامي.
- خدوري، مجيد .١٩٩٨. *مفهوم العدل في الإسلام*. دمشق: دار الحصاد للنشر والتوزيع.
- دراز، عبدالله. ٢٠٠٨. *الدين*. الكويت: دار القلم.
- زكريا، فؤاد. ١٩٨٩. *العلمانية ضرورة حضارية.* الكتاب الثامن من سلسة قضايا فكرية
- زيدان، عبدالكريم .١٩٨٢. *أحكام الذميين في دار الإسلام*. بيروت: مؤسسة الرسالة
- زيدان، عبد الكريم. ١٩٨٦. *المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية الطبعة التاسعة*. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- سابق، السيد. ١٩٨٨. *فقه السنة*. القاهرة: الفتح للإعلام العربي.
- طرابيشي، جورج. مترجم. ١٩٨٨ . *الإنسان ذو البعد الواحد* . بيروت: دار الآداب .
- عارف ، نصرمحمد. ٢٠٠٢. *ابستمولوجيا السياسة المقارنة*. بيروت:المؤسسةالجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

- عارف ، نصرمحمد.٢٠٠٦. *الاتجاهات المعاصرة في السياسة المقارنة* عمان: المركز العلمي للدراسات السياسية.
- عمارة، محمد. ١٩٨٨. *الدولة الاسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية*. القاهرة: دار الشروق.

- قحف، منذر. ٢٠٠٦. *الوقف الإسلامي، تطوره ،إدارته ، تنميته*. دمشق: دار الفكر ، بيروت: دار الفكر.
- مجمع اللغة العربية . ٢٠٠٤.*المعجم الوسيط الطبعة الرابعة* . القاهرة: مكتبة الشروق الدولية.
- ناصر، مصطفى. مترجم. ٢٠١٢ . مختصر *تاريخ العدالة*. الكويت:المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

المراجع الانجليزية ،

- Asad,Talal & Brawn, Windy & Butler, Judith & Mahmoud, Saba. 2009.*Blasphemy injury and free speech*. Berkley:University of California,

- Asad,Tala .2003 .*The formation of the secular*. California: Stanford University press.
- Brown, Windy.1995. *Rights and losses.* Princeton: Princeton universit press.
- Hallaq, Wael.٢٠٠٩.*The sweep of modernity in Shari'a، Theory, Practice, Transformation .* Cambridge:Cambridge university press
- Holyoake, George J. 1871. *The principles of Secularism third edition.* , London: bookstore.
- Mahmoud, Saba.2005 .*Politics of poity، the Islamic revivaland the fiminest subject*. Princeton university press

محاضرات ،

- بشارة، عزمي.2012. *السياقات التاريخية لنشوء العلمانية وأنماطها*. تونس: قصر قرطاج
- حلاق، وائل. ٢٠١٢ . *وهميات الحداثة و دين العلمانية*. بيرزيت: معهد دراسات المرأة
- هيرد، اليزابيث شاكمن٢٠٠٣ . *العلمانية والديمقراطية غي الشرق الأوسط*. واشنطن: المؤتمر السنوي الرابع لمركز دراسة الإسلام والديمقراطية.

المواقع الالكترونية،

- أسد، طلال. ٢٠١٠. *السلطة الحديثة وإعادة تشكيل التقاليد الدينية.* مقابلة أجرتها صبا محمود .جامعة ستانفورد.
  //www.stanford.edu/group/SHR/5-1/text/asad.html،http
- القرضاوي ، يوسف. ٢٠٠٩. *للمرأة تولي الإفتاء والقضاء ورئاسة الدولة.* الموقع الرسمي للقرضاوي //www.qaradawi.net،http
- كيلة، سلامة.٢٠١٢. *حول المسالة اليهودية.* الحوارالمتمدن-العدد٣٨٢٣
  http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=129178
- هيرد، اليزابيث شاكمن٢٠١١ . *الغرب يفضل الدكتاتوريات العربي.* موقع الالوكة
  //www.alukah.net/Translations/0/33812،http

- Asad,Talal.2012.*Asingle history?*
  www.arabmaoists.wordpress.com/2012/06/24/talal-asad/
- www.alifta.net/Fatawa/fatawa تخريج الاحاديث عن موقع
- www.britannica.com
- www.catholic.org