مأزق الشريعة وتحديات التحديث*

عاطف أحمد**

الدكتور عبد الله النعيم استاذ قانون ومفكر إسلامى متمثل لروح العصر ومعارفه، وداعية نشط لحقوق الإنسان، وهو بصفاته تلك التى تكشف عن غنى الشخصية واتساع مجال الرؤية يقدم مشروعه الفكرى لتحديث الشريعة الإسلامية، التى يرى أنها فى جوهرها ذات طابع وضعى قابل لإعادة النظر فيها وصياغتها على نحو يزيل تناقضاتها مع قيم العصر ونظمه، ويجعلها تتواءم مع النظم الدستورية والقانون الجنائى والدولى الحديث، كما يجعلها تتبنى حقوق الإنسان التى أصبحت تحظى بإقرار عالمي.

وهو إذ يفعل ذلك، يقدم نقدا تفصيليا معمقا وجسورا لأوضاع الشريعة الراهنة، ويستحدث آليات مفاهيمية يعالج بها مصادر إشكالاتها مستهدفا تجاوزها. والهدف النهائى الذى يسعى إليه النعيم هو إضفاء الشرعية الدينية على القانون العام للدولة الحديثة. لكن مثل هذا المشروع الذى يهدف إلى إقامة دولة ذات شرعية دينية على أسس علمانية، يحمل فى داخله تناقضات يبدو أنها غير قابلة للحل. ذلك أنه يلتقى فى نهاية الأمر مع مشروع الإسلام السياسى فى تأسيس الدولة على الدين، ويعود بنا إلى إشكاليات الدولة الدينية بأكملها.

---

* هذا المقال تحليل نقدى لكتاب الدكتور عبد الله أحمد النعيم : نحو تطوير االتشريع الإسلامى . ترجمة وتقديم حسين أحمد أمين . سينا للنشر . القاهرة . الطبعة الأولى ١٩٩٤. والأرقام بين الأقواس تشير إلى صفحات هذا الكتاب، مالم يذكر اسم مؤلف اخر.

** كاتب ومفكر (مصر)

وقبل مناقشتى لأفكار النعيم سأقدم عرضا موجزا للأفكار الرئيسية التى تضمنها الكتاب، سواء فيما يختص بنقد الوضع الراهن للشريعة، أو بالآليات التى يستحدثها لتجاوز تلك الأوضاع، مبديا فى سياق ذلك بعض الملاحظات النقدية. ثم أعرض فى النهاية تصورا موجزا للفهم العلمانى لمسألة العلاقة بين الدين والسياسة من خلال تحليل طبيعة النص التشريعى فى القرآن.

***

يعتبر النعيم الشريعة الإسلامية أحد مكونات الهوية التى من حق الشعوب الإسلامية أن تختارها لنفسها، وفقا للحق الجماعى الشرعى فى تقرير المصيرالمكفول لكل الشعوب، شريطة ألا ينتهك هذا الحق نفسه لأفراد وجماعات أخرى (٢٥).

ويرى كذلك أن الشريعة ستظل ذات أهمية بالغة فى تكييف مواقف المسلمين حتى لو لم تكن القانون العام للدولة (٧٤).

لكن المشكلة تنشأ حينما يتفحص النعيم الشريعة الإسلامية بوضعها الراهن، بعقل موضوعى وضمير علمى لا يقبل المناورات ولا التبريرات الزائفة؛ فيرى أن القانون العام فى الشريعة يثير مشكلات أخلاقية وعملية بالغة الخطورة (٣١). وهى مشكلات تتعارض مع المبادئ المتعارف عليها والمقبولة حاليا على نطاق واسع، فى مجالات النظام الدستوري، والعدالة الجنائية، والعلاقات الدولية، وحقوق الإنسان: فى الدولة القومية الحديثة.

لذلك فالمسألة الأساسية بالنسبة للنعيم هى كيف يمكن إيجاد تواؤم بين الشريعة وبين هذه المبادئ داخل الإطار الدينى ذاته. ويبدو من الواضح أن حل هذا التناقض يتطلب رؤية منهجية جديدة. والنقطة المركزية فى هذه الرؤية عند النعيم هي: معالجة المصادر الأصلية والمعروفة من خلال المنظور التاريخى التحليلى القائم على فكرة تفاعلية العلاقة بين الوحى الإلهى والفهم البشري(١٧).

وهو يفعل ذلك على النحو التالي:

١ – أن الأصل الأصيل لأى فكرة أو تشريع إسلامى هو القرآن والسنة.

٢ – أن المصادر الإلهية (الوحي) لم ولن تجد سبيلها إلى التطبيق العملى فى سلوك المسلمين وإدارة أمورهم إلا عن طريق الفهم البشري.

٣ – بذلك يسقط التمييز الشائع بين ما يسمى بالتشريع الإلهى والقانون الوضعى فى الإطار الإسلامي.

٤ – الفهم البشرى لا يمكن أن يكون إلا فى الإطار التاريخى والمنظور المعرفى والتجربة العملية للبشر الذين يتصدون لفهم وتطبيق الوحى الإلهي. ويترتب على ذلك أن فهم المسلمين للمصادر الإلهية للتشريع الإسلامى لا بد أن يختلف باختلاف الزمان والمكان (١٧).

ويصور النعيم الإشكالية التى يتصدى لها

من خلال تلك الرؤية المنهجية فى نقطتين:

أولا: أن أية استجابة إسلامية مشروعة للتحديات التى تجابه المجتمعات الإسلامية الحديثة ينبغى أن تتخذ من القرآن والسنة أساسا لها. وهو مايعنى بالضرورة تفسير هذين المصدرين الأساسيين للإسلام بطريقة تتفق مع مجموع محتواهما ورسالتهما.

ثانيا: أن الآليات الداخلية للتكيف والإصلاح فى إطار الشريعة (التقليدية)، بما فى ذلك الاجتهاد، آليات لا تكفى لحل المشكلات الناجمة عن التطبيق الحديث للشريعة (٨١ - ٨٥).

ومع ذلك فإن ثمة ضرورة لاكتشاف مخرج إسلامى من هذا المأزق. فما هى معالم هذا المأزق على وجه التحديد؟ وما هى الآليات التى يستخدمها النعيم فعلا للخروج منه؟ وما هى التحديات - أو التناقضات النظرية والعملية - التى تطرحها هذه الطريقة فى تحديث الشريعة؟

مأزق الشريعة

يعرض النعيم بالتفصيل للنقاط التى يرى أن الشريعة التقليدية تتعارض فيها مع المبادئ المقررة فى النظام الدستورى والعدالة الجنائية والعلاقات الدولية وحقوق الإنسان. مما يجعل تطبيقها بصورتها الحالية مصدرا لكثير من المشكلات التى يصفها بأنها بالغة الخطورة.

وهو يبين ذلك على النحو التالي:

(أ) غياب النظام الدستورى فى الشريعة

يوضح النعيم هنا الأسس التى يقوم عليها النظام الدستوري، ثم يقارن بين هذه الأسس وبين تلك التى تستمد من الممارسة السياسية فى تاريخ الدولة الإسلامية، ومن الكتابات السياسية الإسلامية التراثية المعروفة بقلتها وببساطة موضوعاتها ومبادئها.

فالمبدأ الدستورى يتعلق بممارسة السلطة العامة وفق أحكام القانون، بحيث يكون الدستور مصدر مؤسسات الدولة والمؤسسات المدنية، والسلطات التشريعية والتنفيذية. فهو ينظم عمل الحكومة ويحكم ويوزع ويرسم الحدود لأوجه نشاط أجهزتها المختلفة، كما يحدد مدى وطريقة ممارسة سلطاتها السياسية.

والمبادئ المنظمة لتولى السلطة العامة ولحدودها ولتوزيعها على المؤسسات المختلفة ولتداولها وكذلك الآليات التى تضمن تنفيذ تلك المبادئ، تكاد تكون غائبة تماما فى الشريعة.

فطبيعة سلطة الخلفاء ومداها، ظلت امتدادا لما كانت عليه سلطة النبى رغم تفرده بتلقى الوحى الإلهي. فظل الخليفة كما كان النبى الرئيس التنفيذى والقضائى للأمة. وظل من وجهة النظر الدستورية الحاكم الفرد للدولة وصاحب السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية العليا.

كذلك، فرغم أنه كان يفترض أن يقوم حق الخليفة فى الحكم على أساس إيمان الناس باستقامة خلقه وإخلاصه لتعاليم النبي، فإنه لم

يكن ثمة وسيلة للتحقق من هذا الأساس الشرعية السياسية متى تم بالفعل تعيين الخليفة ومبايعة الناس له. فقد افترض أن سلطة الخليفة تنبثق عن تأييد شعبى دون أى مبدأ أو آلية لمنح هذا التأييد فى حرية أو لتقييده أو لسحبه.

والقول بأن الخليفة ليس حاكما مستبدا مطلقا بالنظر إلى أنه - كأى مسلم آخر - ملزم بأحكام الشريعة: لا يغير من الأمر شيئا طالما أن الحاكم نفسه هو السلطة العليا التى تحدد طبيعة الشريعة وكيفية تطبيقها بصدد قضية من القضايا. ولو أعطيت هذه السلطة لفقيه أو أكثر، فستكون أحكامه ملزمة للسلطة التنفيذية دون أن يكون هو نفسه مسئولا سياسيا أمام الخليفة أو الرعية بوجه عام، وتظل طبيعة السلطة ومداها واحدة.

كذلك فالقول بأن الشورى تجعل الحاكم يشاور كبار رجال الدولة بشأن أحوالها لا يضيف بدوره جديدا. ذلك أن الشورى، حتى فى حدودها هذه، لم تكن شاملة فى مجالها ولا ملزمة فى واقعها. ولو كانت الشريعة قد قالت بالفعل بالطبيعة الإلزامية للشورى لما ثارت الحاجة بعد عدة قرون إلى إثبات ذلك فى أيامنا هذه.

وإذا كانت شرعية السيادة تستمد من موافقة مجموع السكان الخاضعين له بالأسلوب النيابى المباشر، فإن الشريعة لاتنص على تطبيق هذا المفهوم عن الحكم النيابى المسئول.

فالشريعة لم توفر فى أى وقت من الأوقات الآليات والإجراءات المتصلة باختيار مجموع الأمة للخليفة، أو لمساءلته وهو فى منصبه أو لتنحيته عن الخلافة بطريقة منظمة سلمية.

والنقطة الأخيرة التى يبرزها النعيم فى مسألة النظام الدستورى للشريعة هى المساواة أمام القانون. فيبين أن القانون الجنائى يميز بين المواطنين على أساس الجنس والدين (مقدار الدية، شروط إقامة حد القذف، الشهادة)، وكذلك قانون الأحوال الشخصية (تعدد الزوجات - الطلاق - زواج المسلمة - قوامة الزوج) وقوانين المواريث.

(ب) النظام العقابى فى الشريعة: نقص الضوابط وبدائية الإجراءات

قبل أن يناقش النعيم مسألة النظام العقابى فى الشريعة يوضح الجوانب الدستورية فى العدالة الجنائية.

والفكرة الأساسية هنا هى أن العقوبات الجنائية وإن كانت ضرورية للحفاظ على القانون والنظام والأمن إلا أنها تؤثر فى حياة الفرد وحريته وممتلكاته، وبالتالى تفرض الدساتير القومية والمواثيق الدولية قيودا خاصة عليها وتشترط النظر المتفحص الصارم لجميع جوانبها.

ومعظم هذه القيود تتعلق بالجوانب الخاصة بمسار العدالة فتشترط توافر حد أدنى من الضمانات لحل عادل سليم يحدد ما إذا كان المرء مذنبا أم بريئا. ومصدر شرعية العقوبات هو قيام المجتمع ككل بمهمة تحديد طبيعة

السلوك الذى يحظره القانون الجنائى وسبيل العقاب عليه.

فإذا جئنا إلى الشريعة وجدنا:

(١) أن القواعد والمبادئ المتعلقة بما يعرف فى المصطلح الحديث بالقانون الجنائى والبينات والإجراءات، لا يمكن استنباطها من المصادر الأصلية، وإنما فقط من المؤلفات الفقهية ذات الطابع العام.

(٢) أنه فيما يتعلق بالجوانب الإجرائية والعملية لتطبيق القانون الجنائي، فإن الشريعة تتسم بقدر بالغ من البدائية والعفوية. فالخليفة هو الذى يعين القضاة المتخصصين ويحدد سبل الإشراف على نشاطهم وتنظيمه. وهؤلاء القضاة أو من فى حكمهم لهم بدورهم سلطة تقديرية بصدد مجرى الإجراءات السابقة على المحاكمة وأثناءها.

أما فيما يتعلق بمسألة الحدود، فيرى النعيم أن ثمة مشكلات خطيرة عديدة تتصل بتحديد طبيعة هذه الجرائم وتعريفها. فلأن القرآن نص ديني، فإننا لانجد فيه ما قد يساعدنا على الوصول إلى تعريف قانونى وبيانى للمكونات الخاصة لكل حد، مما يعطينا مجالا أوسع للتقدير التشريعى فى تحديد تعريف ومكونات كل حد.

وتثير الحدود مشكلة أخرى، هى إذا ما كانت حكما من أحكام الدين أم أنه بالوسع مناقشتها فى النظرية والممارسات الجزائية والاجتماعية. والأمر سيان بالنسبة للمسلمين، أما بالنسبة لغير المسلمين، فمهما كان المنطق الدينى مقنعا للمؤمن، فمن الواجب الاعتراف بأن غير المؤمن قد لا يراه صائبا. ومالم تبرر الحدود على أسس منطقية، فلن يقبل العقل تطبيقها على غير المسلمين.

وعندما يناقش النعيم مسألة القانون الجنائى يكتفى ببيان أن الجنايات تقوم فى الشريعة على مبدأ القصاص. وعلى أن ثمة سلطة تقديرية واسعة معطاة للمجنى عليه أو أهله فى النص القرآنى مما يخرج الجنايات عن دائرة الحدود. وقد كانت هذه السلطة تفسر فى المجتمعات الإسلامية الباكرة على ضوء العرف القبلى السائد فيها. أما حاليا فيجب أن تخضع لقواعد قانونية مستقرة.

ويبرز النعيم كيف أن بعض القواعد المتعلقة بالعدالة الجنائية يبدو غير متفق مع مبدأ المساواة أمام القانون. فالنص القرآنى يجعل «الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثي» (البقرة ١٧٨). ودية قتل امرأة هى نصف دية قتل رجل فى رأى الفقهاء الأوائل. وهم يذهبون أيضا إلى أنه لا يجوز قتل المسلم لقتله غير مسلم. وإلى أن دية قتل غير المسلم تقل عن دية قتل المسلم.

وعلى ذلك يطرح النعيم السؤال: هل يجوز دستوريا التمييز بين الجناة (أو المجنى عليهم) على أساس العقيدة (أو على أساس الجنس أو الوضعية الاجتماعية) لكل منهم. وهل يمكن بالتالى إدراج الجنايات بالمفهوم الشرعى لها فى القانون الجنائى للدولة القومية الحديثة دون انتهاك مستلزمات الدستورية؟ (١٥٣ - ١٥٦).

كذلك ينتقد النعيم مسألة أخرى هامة فى

النظام العقابي. وهى مايعرف فى الفقه بالتعزير. وهى السلطة التقديرية الممنوحة للحاكم وقضاته ونوابه لإصلاح الرعية وتأديبها. أى السلطة فى فرض العقوبة (أحد أنواع العقاب التى وردت فى القرآن والسنة) وكيفية العقاب على مايرونه سلوكا شائنا لا تشمله القوائم المحددة للحدود والجنايات. فهذه السلطة التقديرية الواسعة فى تحديد ما إذا كان تصرف أو وضع معين (بعد حدوثه) يسئ إلى النظام أو مصالح الأمة بصورة تستدعى توقيع العقوبة (وتحديد مايمكن فرضه فى مثل هذه الحالات من بين مجموعة كبيرة من العقوبات الممكنة) هى بالضبط ما لا يمكن قبوله من وجهة نظر مبدأ الشرعية. (١٥٦ - ١٥٧).

ويطرح النعيم أيضا عددا من المسائل الواقعية التى لم يتم الفصل فيها فى الشريعة. منها الشروع فى الجريمة أو التحريض عليها أو المشاركة فيها. ومنها توافر الدفاع والاستثناء من المساءلة الجنائية مثل حالات الاضطراب النفسى العقلى دون مستوى الجنون، ومثل حالات الدفاع عن النفس، ومثل حالات رجال الشرطة وهم يؤدون واجبهم. وتطول قائمة المسائل غير المفصول فيها والتى لم يسبق التصدى لوضع حلول لها.

والسلطة التقديرية الواسعة فى المجال الجنائى بالإضافة الى ترك مسائل كثيرة دون تحديد دقيق هى التى تسمح بالاستغلال السياسى للشريعة.

فكما يقول النعيم، فطبيعة القانون الجنائى فى الشريعة، بنقائصه الخطيرة وتنافيه مع المعايير الحديثة، هى التى سمحت، إن لم تكن حتمت، بالاستغلال السياسى. (١٥٩ - ١٦١)

والملاحظ فى تحليل النعيم للنظام العقابى فى الشريعة، أنه تجنب مناقشة الأصول النظرية التى يتأسس عليها القانون و النظام العقابي. رغم أن نظرية القانون هى التى تضفى المشروعية و المنطقية والعقلانية عليه. فهى التى تفسر لماذا تعتبر أفعال معينة دون غيرها مجرّمة، كما تبرر نوع العقوبات التى نحددها لها، وتحدد الغاية من هذا النظام بأكمله.

وسكوت النعيم عن هذه النقطة المحورية، رغم أنه أقدر الجميع على تحليلها، إنما يعكس موقفا تهادنيا وراء رؤيته التحديثية فى مجملها، فهو يدرك أن طرح المسألة على هذا النحو قد ينسف الأسس التى يقوم عليها النظام العقابى فى الشريعة بأكمله. ولما كان النظام العقابى فى الشريعة، هو مايراه غالبية المسلمين علاقة مميزة له، وكان فى الوقت نفسه مدعما بنصوص صريحة، فقد أمسك النعيم عن الكلام فى أصوله النظرية، وآثر الصمت.

وحتى النقطة التى تبدو واضحة للجميع والتى لا تقتصر معرفتها على خبراء القانون وحدهم، وهى قسوة العقوبات فى الشريعة وانطواؤهاعلى الإهانة البالغة، يعالجها النعيم بطريقة تبرر له تجنبها، فهو يشير إلى أن بعض الدساتير والمواثيق الدولية تحظر العقوبات غير الانسانية والمعاملة المهينة

للشخص المدان، لكنه يعلق على ذلك بقوله: غير أن ثمة صعوبة واضحة فى تحديد معايير ذلك. على أننى أعتقد أن ما لا ينطوى على صعوبة كبيرة هو إدراك أن العقوبات التى توقع على الجسد مباشرة تنطوى على أكبر قدر من الإهانة يمكن أن توجه لإنسان، وأنها تتسم بأكبر قدر من البدائية والتخلف، كما أنها تبدو وكأنها عملية ثأرية أو انتقامية أو تأديبية بالمعنى الذى نجده فى سياق التعامل مع طفل عاق.

فأيا كانت صعوبات تحديد معايير القسوة فى العقوبة فإن عقوبات مثل الجلد والضرب والرجم وقطع الأيدى والأرجل، وفقا لأى معايير كانت، لا يمكن وصفها بأنها إنسانية بأية درجة من الدرجات.

وهذا النوع من العقوبات يطرح مسألة الهدف من العقاب أصلا: هل هو علاج السلوك الإجرامى أم الانتقام والإذلال الشخصى بغض النظر عن نتائجه على المستوى الفردى والاجتماعي.

أقول إن هذه المسائل لنظرية القانون ونظرية العقاب، وكيفية العقوبة وغايتها، رغم محوريتها فى موضوع التشريع عامة، والجنائى خاصة، لم يعبأ النعيم بطرحها للبحث المفصل أو حتى المجمل.

(ج) رفض أساس القانون الدولي

ينظم القانون الدولى الحديث العلاقة بين أعضاء المجتمع الدولى من الدول وفق مبادئ المساواة والعدالة فى ظل القانون من أجل تعزيز التعايش السلمي وخدمة أمن الدولة ورخائها هى والأفراد من رعاياها.

وينص ميثاق الأمم المتحدة على أن يمتنع جميع الأعضاء عن التهديد باستعمال القوة أو استخدامها ضد سلامة الأراضى أو الاستقلال السياسى لأية دولة.

وحين قامت أول دولة إسلامية فى الجزيرة العربية فى القرن السابع، كان العنف هو الوسيلة الأساسية فى مسار مايعرف اليوم بالعلاقات الدولية. لذلك كان من المحتم أن يقر الإسلام استخدام القوة فى علاقات المسلمين بغير المسلمين.

فنحن نجد فى القرآن آيات كثيرة نزلت بعد الهجرة، تؤكد التلاحم الداخلى لأمة المسلمين، وتسعى إلى تمييزها عن غيرها فى عبارات عدائية.

فالآيات ٢٨ من آل عمران و١٤٤ من النساء، و٧٢ -٧٣ من الأنفال، و ٢٣ و٧١ من التوبة، والآية الأولى من الممتحنة، تحظر على المسلمين اتخاذ الكافرين أولياء لهم. وتأمر الآية ٥١ من المائدة المسلمين بألا يتخذوا من اليهود والنصارى أولياء، حيث أن بعضهم أولياء لبعض.

أما الآيات الأولى التى تقرر بوضوح استخدام المسلمين للقوة ضد غير المسلمين، فهى الآيات ١٩٠ - ١٩٣ من البقرة، و٣٩ - ٤٠ من الحج. وهى مدنية.

أما سورة التوبة بأكملها، والمتفق عليه أنها من أواخر ما نزل من القرآن، فتحوى آيات

عـــديدة [٥، ٢١، ٣١، ٢٩، ٣٦، ٧٣، ١٢٣] تعتبر أصدق تصريح على استخدام القوة ضد غير المسلمين. والتفسير الشائع لهذه الآيات هى أنها تنسخ كافة الآيات السابقة التى تحظر استخدام القوة أو تحد منه. فالآية الخامسة بالأخص من سورة التوبة يقال انها نسخت أكثر من مائة آية قرآنية سابقة كانت تحض المسلمين على استخدام الوسائل السلمية و الحجة فى أقناعهم الكفار بإعتناق الاسلام. وأصبح حكم هذه الآية الناسخة هو المعمول به فى الشريعة. وتجيء هذه الآية فى سياق أمر الله للنبى بأن يتخلى عن عهده السابق للمشركين بعدم الاعتداء لمدة أربعة أشهر، أو حتى انتهاء أمد إتفاق صلح معين لم ينتهكه الطرف الآخر. فتقول: "فأذا انسلخت الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتوهم وخذوهم واحصروهم، واقعدوا لهم كل مرصد، فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم، إن الله غفور رحيم". والآية ٢٩، تطبق إستخدام القوة ضد أهل الكتاب، وهم أساسا من اليهود والنصارى، فتقول: "قاتلوا الذين لايؤمنون بالله ولابالليوم الآخر ولايحرمون ما حرم الله ورسوله ولايدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون".

والزعم بأن الشريعة لا تجيز استخدام القوة إلا فى حالة الدفاع عن النفس لا أساس له. إذ ليس مقنعا القول بأن المسلمين الأوائل كانوا يدافعون عن النفس حين غزوا وحكموا الشام والعراق وشمال إفريقيا وجنوبى إسبانيا فى الغرب، وإيران وشمال الهند فى الشرق. وتوضح ممارسات النبى فى أواخر حياته وكذا ممارسات الخلفاء الراشدين وتاريخ الفتوحات الإسلامية الأولى أن الشريعة تقر وتنظم استخدام المسلمين للقوة ضد غير المسلمين. وليس فقط للدفاع عن النفس، وإنما كوسيلة لنشر الإسلام.

كذلك لا يمكن الزعم بأن القوة لم تستخدم فى فرض الدين. فحيث أن غير المسلمين خُيروا بين اعتناق الإسلام والدخول فى ذمة المسلمين ودفع الجزية إن كانوا مؤهلين لهذا الوضع أو الدخول فى حرب ضد المسلمين فإنه لا يمكن القول بأنه لم يكن هناك إكراه فى الدين.

كذلك أيضا كان من حق المسلمين فى حال انتصار جيوشهم الاستيلاء على ممتلكات العدو باعتبارها غنائم، وذلك وفق العرف السائد - وقد أقر القرآن ذلك صراحة، ونظم توزيع مثل هذه الغنائم.

وليس مستغربا بعد ذلك أن نجد الفقهاء المؤسسين للشريعة ممن تعرضوا للعلاقات بين الطوائف والعلاقات الدولية يتحدثون عن حالة حرب دائمة بين دار السلام ودار الحرب. الأمر الذى يعنى رفض أساس القانون الدولى الحديث كله. (١٨٣ - ١٩٤)

(د) حقوق الإنسان

حقوق الإنسان العالمية تقوم من حيث المضمون والمحتوى على أساس نزعتين

أساسيتين من نزعات السلوك البشري، إرادة الحياة وإرادة الحرية.

وتوفر كل حضارة لأفرادها الحق فى السعى إلى إشباع المتطلبات المشروعة لهاتين النزعتين. وبالتالى فإن من الواجب توفير هذا الحق لأفراد الحضارات الأخرى بمقتضى مبدأ المعاملة بالمثل.

ومن أهم المسائل المدانة على النطاق العالمى مسألة الرق، ومسألة التمييز والاضطهاد على أساس الدين أو الجنس.

وقد تحدث الكثيرون فى مؤلفاتهم عن حقوق الإنسان فى الإسلام، غير أن معظم هذه البحوث المنشورة غير مجدية بالنظر إلى أنها تتجاهل مشكلات الرق والتمييز ضد النساء وغير المسلمين.

فإذا كان لا يوجد فى القرآن آية واحدة تقر بصورة مباشرة استرقاق أى شخص، فإن ثمة آيات توحى بذلك. كما فى حديث القرآن مثلا عن حق المسلم فى مباشرة جاريته جنسيا مما يفترض بوضوح وجود مثل هؤلاء الجوارى [كذلك حديث القرآن فى القصاص عن أن الحر بالحر والعبد بالعبد يعنى الإقرار بأن ثمة مرتبتين للبشر: أحرار وعبيد].

وكافة الحجج التى تحاول جعل القرآن يحظر الاسترقاق عن طريق التأويل المتعسف أو الانتقاء من مصادر الشريعة يؤدى إلى التشويه والخلط البالغين. فإذ نرى النبى نفسه وكبار الصحابة كانوا يمتلكون الرقيق، وأن فقهاء الشريعة الأوائل كانوا يعدون الرق أمرا مسلما به ووضعوا القواعد لتنظيمه، فإنه ليس بوسعنا اعتبار أن أجيال المسلمين التالية قد قصرت حين لم تنفذ نية القرآن فى إلغاء الرق، كما يذهب بعض الباحثين الذين يرغبون فى نفى إقرار الإسلام للرق.

وإنه لأمر شائن وغير مقبول أخلاقيا أن تستمر الشريعة اليوم فى إقرارها للرق بغض النظر عن احتمالات حدوثه فى الواقع.

كما أنه أمر بالغ الأهمية أن يكون القانون العلمانى لا الشريعة هو الذى ألغى الرق فى العالم الإسلامي.

وينطبق تحليل مماثل على التمييز ضد النساء وغير المسلمين بمقتضى الشريعة، وكلا النمطين من التمييز كان شائعا فى ذلك العصر. وقد قبلت الشريعة مثل هذا التمييز من حيث المبدأ، غير أنها قللت من حدوثه وضيقت من مجاله.

فالشريعة تقضى بجواز إقامة غير المسلمين داخل دولة إسلامية، إما فى وضع الذميين بالنسبة للرعايا غير المسلمين، أو بمقتضى الأمان بالنسبة للأجانب غير المسلمين.

وقواعد الشريعة التمييزية فى مجال قانون الأحوال الشخصية والمواريث تتضمن أيضا عديدا من الأمثلة على التمييز على أساس الدين وعلى أساس الجنس. (٢٠٨ -٢٢٣)

آليات التحديث

كانت تلك المعالم الأساسية لمأزق الشريعة. وكتاب النعيم يستهدف تجاوز ذلك

المأزق. وهو يدرك أن الآليات الداخلية للشريعة التقليدية لا تسمح بهذا التجاوز. لذلك يتبنى آليات يستمدها من الرؤية الحديثة التى تستوعب مفاهيم وقيم ومعارف العصر الحديث. وهى توجد متناثرة بطول الكتاب، ويستخدم واحدة أو أكثر منها بصدد الموقف الذى يستهدف علاجه، كذلك فهذه الآليات متداخلة مع بعضها البعض ومتشابكة لأنها تعبر عن رؤية منهجية مترابطة.

ويمكن إجمال هذه الآليات فيما يلي:

(١) تأسيس جديد لمبدأ النسخ (يتبنى نظرية محمود طه فى النسخ المعكوس)،

(٢) تجنب إشكالية الحديث النبوي،

(٣) تأويل النص الجزئى فى إطار النص الكلي،

(٤) فهم النص فى سياقه التاريخي،

(٥) إلغاء سلطة الفقهاء القدماء والمعاصرين،

(٦) التضييق فى التعريف وتضييق نطاق التطبيق.

وسوف أعرض لكل منها بشئ من التفصيل لتوضيح المقصود منها وكيفية توظيفها فى سياقاتها الخاصة.

* * * *

(١) مبدأ النسخ : تأسيس جديد

المقصود بالنسخ هنا، هو إلغاء حكم نص بنص آخر. ومبدأ النسخ كان محدود الدلالة لدى بعض صحابة النبى الذين عدوا الآية القرآنية اللاحقة استثناء من حكم الآية السابقة أو موضحة لها، أو محددة لمعان فيها. والأهم من ذلك أنه لم ينقل عن النبى شيء بخصوص أن ثمة آيات فى القرآن تنسخ حكم آيات أخرى دون أن تنسخ تلاوتها.

رغم ذلك فإن الغالبية العظمى من فقهاء المسلمين لم يختلفوا حول مبدأ النسخ ذاته. ذلك أنه بدون هذه الوسيلة التى توفق بين آيات قرآنية متناقضة فى ظاهرها لم يكن بالمستطاع تطوير وتنمية الشريعة، بوصفها نظاما قانونيا ومتسق الجوانب.

فلما كانت كافة الآيات المتناقضة قائمة وملزمة قانونيا، فما لم نسمح بقاعدة النسخ سينشأ السؤال: أية مجموعة من الآيات هى التى تمثل قانون الإسلام بصدد موضوع معين؟

وعلى ذلك فمبدأ النسخ هو إحدى الوسائل التى قد تمكن المسلمين من صياغة مبادرة خلاقة تسمح بتجاوز تعارض الشريعة مع الواقع المعاصر. وربما كانت نظرية المفكر الإسلامى محمود طه هى أهم الاسهامات فى هذا المجال.

ينطلق طه من أن النظرة المتمعنة فى محتوى القرآن والسنة تكشف عن مستويين أو مرحلتين لرسالة الإسلام. الأولى هى الفترة المكية، والثانية هى الفترة المدنية التالية لها. والرسالة المكية هى رسالة الإسلام الخالدة الأساسية. فهى تؤكد الكرامة الأصيلة لكافة البشر، دون اعتبار للجنس أو العقيدة الدينية أو

العرق أو غير ذلك، كما أنها ساوت بين الرجال والنساء، وأكدت حرية الاختيار الكاملة فى أمور الدين والعقيدة.

وحين رفض المشركون هذا المستوى الرفيع للرسالة فى عنف وبغير منطق، وبدا واضحا أن المجتمع ككل ليس مستعدا بعد للأخذ بها، جاءت الرسالة الثانية الأكثر واقعية فى الفترة المدنية ونفذت أحكامها.

وهناك سببان لتنزيل رسالة مكة غير العملية:

الأول: هو أن القرآن آخر الرسالات ومحمدا آخر النبيين، وبالتالى فقد كان لابد للقرآن أن يحوى كل ما أراد الله أن يبلغه للأجيال القادمة.

والثانى: هو أن الله بمقتضى الكرامة والحرية التى أسبغهما على البشر، شاء أن يتعلم الخلق من خلال تجربتهم العملية الخاصة عدم قابلية الرسالة المكية للتطبيق، مما أدى إلى تعليقها وإحلال الرسالة المدنية الأكثر واقعية محلها. مما يشير بوضوح إلى أن الرسالة المدنية ذات طابع عملى يتواءم مع الظروف القائمة بالمدينة، بينما الرسالة المكية ذات طابع مثالى وإنسانى عام. ففى الرسالة المكية نجد إقرارا بمبدأ حرية الاختيار الكاملة (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن) ١٢٥ النحل. و (قل الحق من ربكم من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر). كما نجد الخطاب يوجه للبشر كافة «يا بنى آدم» و «يا أيها الناس»، مما يعنى المساواة الكاملة بينهم. وهذا المحتوى تغير مع الهجرة ليصبح موجها بالدرجة الأولى إلى المسلمين كأمة من المؤمنين أجاز لها القرآن استخدام القوة، فى بداية الأمر دفاعا عن أنفسهم وردا على ما لحق بهم من ظلم، ثم من أجل نشر الإسلام وتوسيع رقعة الدولة الإسلامية. كما أصبح هناك تمييز بين الرجال والنساء وبين المسلمين وغير المسلمين، فيما يتصل بوضعهم وحقوقهم أمام القانون.

فالاختلاف بين القرآن المكى والمدنى هو اختلاف مستوى المخاطبين. فالمدنى يتميز بتكييف رسالة الإسلام وفق احتياجات المخاطبين وقدراتهم، بينما المكى يوجه للإنسانية عامة.

وإذا كان الفقهاء أقاموا الشريعة وفقا للقرآن المدنى إعمالا لمبدأ النسخ فمن الممكن إعمالا للمبدأ ذاته إقامة الشريعة وفقا للمكي. (٨٥ - ٨٩)

يقول المفكر محمود طه:

«وتطور الشريعة كما أسلفنا القول، إنما هو انتقال من نص إلى نص، من نص كان هو صاحب الوقت فى القرن السابع فأحكم، إلى نص اعتبر يومئذ أكبر من الوقت فنُسخ. قال تعالى «ما ننسخ من آية أو ننسئها نأت بخير منها أو مثلها. ألم تعلم أن الله على كل شئ قدير». (البقرة ١٠٦) قوله «ما ننسخ من آية» يعنى ما نلغى ونرفع من حكم آية. قوله «أو ننسئها» يعنى نؤجل من فعل حكمها. «نأت بخير منها» يعنى أقرب لفهم الناس وأدخل فى حكم وقتهم من المنسأة. «أو مثلها» يعنى

نعيدها إلى الحكم حين يحين وقتها. فكأن الآيات التى نسخت إنما نسخت لحكم الوقت، فهى مرجأة إلى أن يحين حينها، فإن حان حينها فقد أصبحت هى صاحبة الوقت، ويكون لها الحكم، وتصبح بذلك هي الآية المحكمة، وتصير الآية التى كانت محكمة فى القرن السابع منسوخة الآن»(٩٢)

فهو يعالج تطوير الشريعة انطلاقا من مبدأ لا ينتهك الحجية أو المشروعية الإسلامية للقانون، متخذا معيارا واضحا لتحديد النصوص الواجب تطبيقها اليوم ودواعى تطبيقها.

وبطبيعة الحال فإن الأخذ بالمكى فى القرآن دون ما يتعارض معه من المدنى ينطبق على الكثرة الغالبة من التشريعات التى تطلبتها عملية تأسيس الدولة والمجتمع الإسلامى فى المدينة.

(٢) تجنب إشكالية الحديث النبوى

لا يتحدث النعيم مباشرة عن تجنب إشكالية الحديث النبوى باعتباره إحدى آليات تحديث الشريعة التقليدية. لكن سياق الكلام فى أكثر من موضع فى الكتاب يجعله يشير إلى بعض النقاط التى تؤدى إلى هذا الاستنتاج. بالإضافة إلى أنه فى مناقشته لبعض الجوانب ذات الإشكالية فى الشريعة يتعامل مع النص القرآني وحده دون غيره من المصادر بما فيها الحديث النبوي، مثلما فعل فى استبعاده لما يسمى حد الردة (١٤٧).

وتأسيسا علي ذلك يقول النعيم: يحوط المرحلة الأولى من تطور الفقه الإسلامى خلاف حول إذا ما كانت الآراء والأحكام المنسوبة إلى النبى والصحابة صحيحة النسبة، أم مجرد اختلاق من قبل أهل القرن الثانى الهجرى الذين نسبوها إلى النبى ولصحابته، من أجل سند أقدم وأقوى لأحكام شرعية تمت صياغتها فى مرحلة متأخرة. ويعقد من هذا الخلاف الافتقار إلى مصادر مستقلة موضوعية تعيننا على التحقق من صحة وقائع وتطورات تاريخية مزعومة. (٤٤)

فالغالبية العظمى من تلك الأحكام والآراء ظلت فى صورة روايات شفهية عفوية لعشرات السنين قبل القيام تدريجيا بجمعها وتدوينها من أجل دراستها المنظمة وتطويرها فى القرن الثانى الهجري. أما خلال القرن الأول فقد كان المقصود بالسنة، كلا من سنة النبى والروايات عن شخص مسلم بعينه أو الأمة بوجه عام.

وهو يوافق «فضل الرحمن» فى أن طبيعة العلاقة بين الصحابة والنبى جعلت من الصعب على المحدثين الشكليين، أى العلماء الذين قاموا بجمع وتدوين سنة النبي، وعلى الأجيال التالية استخلاص الأحاديث الخاصة بالنبى وحده من مجموع الأحاديث المنسوبة للصحابة (٤٩).

ويأخذ النعيم على المعايير الدقيقة التى استخدمها علماء الحديث الستة الذين قبلت غالبية المسلمين كتبهم، أنها كان يعيبها بشدة ماظل يعيب نظرية البينة الإسلامية حتى يومنا هذا، وهو افتراض أن الإنسان الفاضل الذى

يأبى تعمد الكذب هو بالضرورة ولهذا السبب صادق فى قوله. ذلك أنهم كانوا غافلين تماما عن احتمال أن يكون هذا الإنسان الفاضل ضعيف الذاكرة أو شديد الرغبة فى أن يكون رأيه صادقا أو لديه ميل إلى إسقاط الحاضر على الماضي، أو صبغ الحقائق بصبغة رأيه، أو متأثرا بإيحاء وتوجيه الأسئلة الموجهة إليه.

ويصل من ذلك إلى أنه من المحال اليوم النهوض بمحاولة التمييز بين الصحيح والزائف، أو إعادة الاعتبار لما سبق رفضه من الأحاديث المنسوبة للنبي. (٥٠) والنعيم يستخدم هذه الآلية عموما بالتركيز على النص القرآنى وعلى الأخص فى مسألة الحدود.

(٣) تأويل النص الجزئى فى إطار النص الكلى

تحدث النعيم عن أن الاجتهاد وفقا لآليات الشريعة الداخلية، لا يستطيع - بمقتضى هذه الآليات ذاتها - أن يحل المشكلات الناجمة عن تطبيقها فى ظل الدولة القومية الحديثة وفى إطار القانون الدولى الحديث.

رغم ذلك فهو يرى أن ثمة نوعا آخر من الاجتهاد يمكن أن ينهض بتلك المهمة. ذلك هو الاجتهاد الذى تمثل فى موقف الخليفة الثانى عمر بن الخطاب، حين رفض تطبيق نصوص واضحة قاطعة من القرآن والسنة بسبب قناعته بأن أحكام تلك النصوص قد استنفذت أغراضها.

فرغم أن الآية ٦٠ من التوبة تبين على نحو قاطع أوجه الإنفاق من الصدقات وتحدد المستفيدين منها ومن بينهم المؤلفة قلوبهم فقد ألغى عمر حصتهم لأن المسلمين أصبحوا أقوياء ولم يعودوا فى حاجة إلى تأييدهم.

كذلك فبمقتضى الآيات ٦-١٠ من الحشر، كان يجب توزيع الأرض التى استولى عليها المسلمون خلال الحملات على العراق والشام بوصفها جزءاً من الغنائم التى للمقاتلين حق فيها، لكنه رفض ذلك لأن من شأن توزيع الأراضى حرمان الدولة من الموارد المهمة اللازمة للانفاق على الجيوش من أجل الدفاع عن نفسه.

ودلالة هذا الموقف ذات مغزى بالغ الأهمية بالنسبة لفهمنا المعاصر لمدى إلزامية النصوص القطعية ولإمكان تجاوزها تأسيسا على أن أوضاعا جديدة قد نشأت من شأنها أن تجعل النصوص خارج السياق التى وردت فيه والذى استمدت منه مقاصدها. والشرط الذى يضعه النعيم لهذا التجاوز هو أن يكون متفقا مع جوهر رسالة الإسلام كما يراها المسلمون أنفسهم. (٥٦)

ولا يوضح النعيم ما هو هذا الجوهر والذى يسميه فى مكان آخر «النصوص ككل»، والذى يتيح الاتفاق معه إمكانية تجاوز النص أو النصوص الجزئية. غير أن سياق الموضوع يسمح لنا بأن نتصور أن ما يمكن أن نسميه جوهرا أو كلية للنص الديني، هو المبادئ الإنسانية العامة التى لا يختلف عليها أحد: مثل العدالة والمساواة والحرية والتضامن الإنساني. وهى مبادئ لا ينفرد بها دين دون

سواه، ولا تنفرد بها الأديان دون الفكر الإنسانى العام.

ويمكن توظيف هذه الآلية عموما فى النصوص التى تتعارض مع مبادئ مستقرة مثل النصوص المنطوية على إقرار الرق، أو فى نصوص تشير إلى مبادئ تتعارض مع الدستورية مثل طاعة أولى الأمر، أو تشير إلى مفاهيم إشكالية مثل الحاكمية أو السيادة الإلهية التى أولها النعيم فجعل وكيل السيادة الإلهية هو الأمة بمجموعها.

(٤) فهم النص فى سياقه التاريخى

يتحدث النعيم عن طبيعة القرآن قائلا بأن ماهو فى حاجة إلى إعادة النظر إنما هو اتخاذ القرآن أساسا للقانون الذى يحتكم إليه الناس فى حياتهم الدنيا. ذلك أن مفتاح فهم دور القرآن فى صوغ الشريعة هو إدراك أن القرآن إنما سعى أصلا إلى إرساء معايير أساسية معينة لسلوك الفرد والجماعة، لا إلى التعبير عن هذه المعايير بوصفها حقوقا وواجبات. فهدفه الرئيسى هو تنظيم علاقة الإنسان بخالقه لا علاقة الإنسان بأقرانه من البشر. فهو ليس بمجموعة قوانين، ولا حتى بكتاب قانوني، ولا هو يصف نفسه بذلك.(٤٧ – ٤٨)

فإذا أردنا أن يكون القرآن مصدرا للتشريع فعلينا ترجمة المبادئ إلى حقوق للبشر، عن طريق التفكير المنطقى والتجربة العملية للمسلمين. ويضرب مثلا لذلك التحليل الذى قدمه المفكر محمود طه للآية ٣٤ من سورة النساء، حيث قرأها من خلال الواقع التاريخى للوضع الاجتماعى الذى كان قائما آنذاك، وجمع بين ذلك وبين النصوص المكية الأكثر أساسية، فتوصل من ذلك إلى المساواة الكاملة بين الرجال والنساء. (١٣٦)

كذلك يفعل النعيم فى تحليله لإقرار الإسلام استخدام القوة ضد غير المسلمين لنشر العقيدة قائلا إن استخدام القوة كان له مايبرره فى السياق التاريخى للعلاقات العنيفة بين المجتمعات والدول فى ذلك الوقت، لكنه لا يجد تبريرا فى السياق الراهن حيث أصبح التعايش السلمى ضرورة حيوية لبقاء البشرية.(١٨٥)

والنعيم هنا يفضل الإقرار بمثل هذه المظاهر من الشريعة ثم تفسيرها فى سياقها التاريخي، بدلا من محاولة إنكار الحقائق التاريخية المعروفة للجميع (١٩١)

والشيء نفسه يفعله لرفع التناقض بين الاسلام وبين حقوق الانسان، قائلا بأن الوسيلة الفعالة الوحيدة لتحقيق إصلاح كاف للشريعة بصدد حقوق الانسان العالمية هى ذكر النصوص فى القرآن والسنة التى لا تتفق مع حقوق الانسان وتفسيرها فى سياقها التاريخي، وذكر النصوص فى هذين المصدرين التى تؤيد حقوق الانسان بوصفها أساساً للمباديء والقواعد القابلة للتطبيق قانونيا فى القانون الاسلامى اليوم. (٢١٨)

وطبيعى أن يستشعر النعيم أن فتح الباب واسعا أمام التفسير التاريخى للنصوص، قد

يصل به إلى نتائج غير التى يرجوها. لذلك يبادر بالقول: إنى لا أقول هنا أن على القانون الاسلامى إقتفاء أثر التطورات فى التاريخ البشرى دون التفات إلى أحكام القرآن والسنة، وإنما أقول أن القرآن والسنة كانا مصدرى الشريعة بوصفها الاستجابة الاسلامية للواقع الملموس فى الماضي، وإنهما يجب أن يكونا مصدرى الشريعة الحديثة بوصفها الاستجابة للواقع الملموس اليوم. (١٨٦)

(٥) إلغاء سلطة الفقهاء القدماء والمعاصريين

الفهم التاريخى للظروف والكيفية التى تمت بها صياغة مجموعة الأحكام والآراء التى تكون ما يسمى بالشريعة، يجعلنا نضع إسهام الفقهاء فى حجمه الطبيعى من حيث هو محاولات فردية تمت داخل شروط معينة، واستمدت مادتها الخام من أقوال المسلمين الأوائل والعرف بالإضافة إلى القرآن والسنة.

ويقول النعيم فى ذلك: قام صرح الشريعة فى القرن الهجرى الثانى على أساس جهود أفراد من الفقهاء و القضاة خلال القرن السابق فى عدة مراكز فى الدولة الاسلامية. وقد نجم عن الطبيعة المستقلة الفردية لجهود الفقهاء والقضاة الأوائل أن تميزت تلك الجهود باختلافات محلية واسعة النطاق، تلقاها الناس بالقبول بإعتبارها أمرا طبيعيا مشروعاً. وكان مؤسسوا المذاهب السنية الأربعة الراهنة فى الفقه الاسلامى فقهاء فرادى، يعمل كل منهم فى دائرته المحلية الخاصة، لأسباب سياسية وإجتماعية عديدة، وهؤلاء الفقهاء المؤسسون كانت تفصل بينهم وبين زمن النبى مدة قرن ونصف قرن على الأقل. ومنذ ذلك الوقت ظلت الأجيال المتتالية من المسلمين والفقه قانعة بالتقليد وبالتزام كلٍ بالمذهب الذى ينتمى إليه.

أما المجددون فكانوا ينهضون بنشاطهم فى إطار المبادئ الفقهية المستقرة، ولم يأتوا بجديد ذى بال بصدد المصادر أو المناهج أو المفاهيم العامة ومبادئ الشريعة. (٤٥ - ٤٧)

ويوافق النعيم «فضل الرحمن» فى قوله بأن العلماء المتمرسين فى الفقه، عاجزون عن الإسهام فى عملية التحديث، حيث أن تعليمهم واتجاهاتهم تربطهم بالمواقف التقليدية، بل وتحول بينهم وبين رؤية المشكلة نفسها. وهذا هو السبب فى أن التحديث (إن وجد) هو من صنع مسلمين تلقوا تعليما ليبراليا وليس من صنع رجال الدين. (٩٤)

ويذهب النعيم إلى أن معظم المفكرين المسلمين المحدثين الذين تلقوا العلم فى الإطار الليبرالى للجامعات الحديثة، يفتقرون إلى الثقة اللازمة لتحدى دعاة تطبيق الشريعة الذين يتمتعون بالجرأة والثقة والمبادرة. وحيث أنه لا كهنوت فى الإسلام ولا تمييز فيه بين رجال الدين وغيرهم، فليس ثمة أساس للسلطة التى يضفيها المفكرون المسلمون المحدثون على علماء الدين وتطبيق الشريعة. (٩٤) وقد استخدم النعيم هذه الآلية فى الاقتصار على المصادر الأصلية للشريعة دون الدخول فى متاهات الآراء والتخريجات الفقهية.

(٦) التدقيق فى التعريف وتضييق نطاق التطبيق

يستخدم النعيم هذه الآلية على وجه الخصوص فى مسألة الحدود. ذلك أن أهم مايميز الحدود هو ثبات العقوبة على حالة واحدة، أى إلزامية فرض عقوبة معينة متى وصل خبر الجريمة إلى علم السلطة، وأثبتت الأدلة اكتمال وقوعها وفق أحكام الشريعة. إذ لا توجد حجية قرآنية لإلغائها من حيث المبدأ، طالما أنه قد نص على عقوبات محددة لها فى نصوص قرآنية واضحة قاطعة.

لذلك فما يمكن عمله من وجهة النظر الإسلامية هو تقييد تطبيقها من الناحية العملية، والتدقيق فى التعريف القانونى وبيان المكونات الخاصة لكل حد، مستندين فى ذلك إلى أن القرآن بوصفه نصا دينيا لم يقدم مثل هذا التعريف ولا بين هذه المكونات مما يتيح مجالا أوسع للتقدير التشريعى فى هذين الأمرين.

ويمضى النعيم قائلا أنه يبدو أن الرغبة فى الحد من تطبيق الحدود عملا هو السبب وراء الشروط الفنية المعقدة التى وضعها الفقه الإسلامى فى المراحل التاريخية المختلفة لتطوره. وبالنظر إلى الافتقار إلى تعريفات واضحة لكل حد، وإلى تحديد صريح للشروط العامة لتطبيق الحدود، فالواجب - كما يقول النعيم - أن تسعى جهود المحدثين فى هذا الصدد إلى استيعاب فحوى المعارف الحديثة الخاصة بعلم النفس وقانون العقوبات، وعلم الاجتماع وغير ذلك من فروع المعرفة. وأن يسعوا بالأخص إلى وضع أضيق التعريفات وأشد الشروط لتطبيق الحدود. (١٤٥ - ١٥٣)

بل يصل النعيم إلى أبعد من ذلك حين يقول: إن ثمة شكوكاً حول الحدود، واحتمالات كبيرة لإساءة استخدامها، تجعل من غير المصلحة تطبيقها فى ظل المفاهيم القائمة الآن فى الشريعة عنها. (١٥٣)

تحديات التحديث

١- نقد نظرية النسخ المعكوس

نادرا ما نستطيع تأويل نص من النصوص الإحاطة بكافة تفاصيل هذا النص، أو إستنفاذ إمكانية تأويلات أخرى. والتأويل الذى يقدمه المفكر الإسلامى محمود طه لآية النسخ - والذى يتبناه النعيم - لا يخرج عن ذلك الإطار. فهو يفسر تعبير «أو مثلها» بأنها تعني: نعيدها هى نفسها إلى الحكم حين يحين وقتها. ولكن هناك فرق بين أن يكون الشئ مماثلا لشئ آخر وبين أن يكون هو نفسه. والنص يقول نأت بخير منها أو بمثلها. ونأتى غير نعيد. ومن يرد أن يقول نعيدها لا يقول نأتى بمثلها. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فحتى لو كان المعنى هو: نعيدها، فهل عادت فى نص قرآنى تال. إذا كانت الإجابة بالإيجاب فسيتحول الموضوع إلى هذا النص التالي، وإذا كانت بالنفى فمعنى ذلك أنه لم يتم إعادتها. فمن الناحية التحليلية اللغوية يبدو تفسير محمود

طه غير مقنع.

أما من الناحية التاريخية، فإلغاء حكم لحكم يفترض بداهة أن الحكم اللاحق هو الذى يلغى الحكم السابق. وافتراض العكس أمر عسير الفهم. فالمفروض أن سبب الإلغاء، أى إلغاء، هو أن الحكم السابق لم يعد صالحا لسبب من الأسباب، وأن الحكم التالى يتلافى عدم الملاءمة هذه.

والأستاذ طه يفسر سبب عدم ملاءمة القرآن المكى الذى تطلبت أن يستبدل به المدني؛ بأنها مثاليته التى لم تكن توافق المخاطبين. لكن القرآن العملى الذى تلافى فى رأيه سبب عدم الملاءمة لم ينزل بمكة بل نزل بالمدينة، أى لم ينزل إلى المخاطبين الذين لم يكن الخطاب الأول يلائمهم، بل وجه إلى مخاطبين آخرين: وهم على وجه التحديد المخاطبون الذين قبلوا الخطاب الأول المكى حين دعوا محمدا إلى أن يرأسهم فى المدينة، بالإضافة إلى المهاجرين الذين كانوا أيضا قد قبلوا مثالية الخطاب المكى فى حينه ومعنى ذلك أن القرآن المدنى نزل لمن كانوا قد قبلوا القرآن المكى وليس لمن كانوا قد رفضوه.

والأستاذ طه لا يطرح للمناقشة - فيما أعلم - التفسيرات التاريخية لرفض المكيين دعوة محمد. إذ يبدو أن رفضهم لها لم يكن لمضمونها الاعتقادى فى حد ذاته: أى لفكرة التوحيد، وإنما لسببين: أولا: لتهجم محمد على آلهتهم التى كانت محور مكانتهم الاجتماعية والاقتصادية، وثانيا: لأن قبول فكرة تفرد محمد بالوحى الإلهى، يعنى تسليم السلطة الروحية والسلطة الزمنية له بالكامل، وهو أمر خطير عموما وتزداد خطورته خصوصاً فى المناخ القبلى. (إبن هشام ٢٣٨ - حسن إبراهيم ٧٠ - مونتجمرى وات٢١٣/٢١٤)

كذلك لا يتساءل الأستاذ طه لماذا لم يذكر القرآن صراحة أن الرسالة المكية هى الحقيقية، وإن كانت المدنية أكثر ملاءمة لحياة العرب. ولم يتساءل لماذا لم تجئ الرسالة الحقيقية بتفصيل وتحديد واضح للمفاهيم والأحكام، بل جاءت فى تعبيرات مجازية تحتمل تأويلات عديدة. وإذا كان الاستاذ طه يبرر نزول الرسالة المكية رغم عدم ملاءمتها، بأنها تذكير للناس بأنها الرسالة الحقيقية التى لا يتحملها واقعهم آنذاك، فالسؤال يظل مطروحا لماذا إذن كان ذلك التوقيت بالذات لنزول تلك الرسالة فى ذلك المجتمع بالذات، طالما أنه لا يتقبل بطبيعته مثالية الرسالة مما يؤدى إلى التخلى عنها فى مرحلة لاحقة.

لذلك أتصور أن الأستاذ طه قد صاغ نظريته فى النسخ قبل أن يتفحص وجوهها المنطقية بدقة. المسألة فيما يبدو أنه وجد فى التشريعات القرآنية ما يتعارض مع مبادئ إنسانية حديثة تلقى قبولا عاما، ورأى أنه ليس معقولا أن يكون النص القرآنى الموجه إلينا متناقضا مع تلك المبادئ وأنه لابد من أننا لا نفهم دلالتها على نحو صحيح. فبدت فكرة النسخ ذات الاتجاه العكسى مخرجا ملائما من هذا التناقض.

لكن النسخ بأى معنى يشترط أن يكون النص الناسخ يعالج نفس الموضوع الذى

يعالجه النص المنسوخ لكن بحكم مغاير. ونحن حين نقارن النصوص المدنية بالمكية لانجد تقابلا فى كثير من الموضوعات، ذلك أن طبيعة موضوعات ومواقف أحداث الفترة المكية تختلف نوعيا عن المدنية. ولعل هذا هو مصدر الاختلاف بينهما.

فجماعة المسلمين بمكة كانت جماعة فى طور تكونها الأولى وسط مقاومة أقوى منها، بينما جماعة المسلمين فى المدينة احتلت منذ البداية مركز قيادة مجتمع المدينة، فمهام الفترة المكية كانت مهام نشر الدعوة وكسب الأنصار دون أية شروط تتعلق بالمكانة أو الانتماء، وكانت موضوعاتها ذات طابع عقائدي، وكان أسلوبها يتسم بأعلى خصائص جذب الأنصار وتخويف المناوئين، معتمدة فى ذلك على تكثيف الصور المجازية وعلو الإيقاع فى عبارات قصيرة منغمة مسجوعة متدفقة، تعبر عن أقصى حالات التوتر الوجدانى مصاغة بلغة متمكنة تعرف طريقها مباشرة إلى وجدان عرب الجزيرة المتمرسين بلغة الشعر وسجع الكهان، وبالخصائص الأخرى التى تتصف بها اللغة الشفاهية. والمثالية التى ينسبها الأستاذ محمود طه للرسالة المكية تجد تفسيرها فى هذا السياق: فهى ليست متعالية عليه ولا متجاوزة له وإنما هى متوائمة تماما معه.

أما مهام الفترة المدنية (حسن إبراهيم ٨٥) فكانت - بحكم الواقع - تنظيم مختلف جوانب حياة المجتمع الجديد الذى أصبح يمتلك إمكانية إدارة حياته على نحو مستقل، فاستمرت هذه المهمة تتعقد بتعقد الأوضاع والمواقف والأحداث مع تطور المجتمع الجديد. وتحولت هذه المهام من التركيز على البناء الذاتى الداخلى إلى السيطرة والتوسع خارج نطاق المدينة، وهى العملية التى استمرت حتى سيطرت على جزيرة العرب فى عهد النبي، وعرفت طريقها، بحكم منطق التوسع ذاته المعتمد على القوة، إلى غزو مناطق فى القارات المحيطة. وبذلك كان من الطبيعى أن نجد فى المرحلة المدنية تركيزا واضحا على التشريعات العملية التى لم يكن ثمة بديل لها.

من هنا يبدو القول بأن الرسالة المكية لمثاليتها التى لم يقبلها المخاطبون، تحولت إلى الرسالة المدنية العملية التى يقبلونها؛ مفارقا للوقائع التاريخية.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فالرسالة المكية بطابعها العقائدى المجازى الأسلوبي، لا تصنع تشريعا مؤسسا على حقوق وواجبات محددة، لا تصنع تشريعا سياسا ولا مدنيا ولا جنائيا ولا اجتماعيا. وتبنيها كأساس للتشريع يعنى مباشرة أن نحل تشريعاتنا نحن محل التشريعات المدنية. وهذه نتيجة إيجابية دون شك، ودليل على عمق ونفاذية رؤية الأستاذ طه للطبيعة التاريخية العملية لتشريعات القرآن الدنيوية، لكن تأسيسها على نظرية النسخ المعكوس يكاد يسلبها مصداقيتها.

(٢) تناقضات التأسيس العلمانى لدولة دينية

يحدد النعيم الهدف من مشروعة الفكرى على أنه المساهمة فى مهمة تغيير مفاهيم المسلمين ومواقفهم وسياساتهم على أسس «إسلامية» لا على أسس علمانية. ذلك أنه مالم يقم الدفاع عن إصلاح حقيقى ذى مفاهيم حديثة على أساس دينى مقبول، فإن المسلمين سيواجهون فى الحاضر والمستقبل بديلين لا ثالث لهما: إما تطبيق القانون العام للشريعة رغم نقائضها أو مشكلاتها، أو التخلى عنه وتطبيق قانون علماني.

ويواصل قائلا: وفى رأيي أن البديلين غير مقبولين، وأملى هو أن أوفق إلى المواءمة بين التزام المسلمين بالقانون الإسلامى، وبين إنجازات وثمار العلمانية، فى إطار ديني. وقد يبدو تناقضا أن نتحدث عن الحفاظ على ثمار العلمانية فى إطار ديني، بالنظر إلى أن العلمانية تعرف بأنها قصر الدين على مجال العقيدة الشخصية. غير أننا متى شخصنا وعالجنا المشكلات التى أسهمت فى ظهور العلمانية، قد يتسنى لنا إضفاء الشرعية الدينية الإسلامية على القانون العام فى الدول الإسلامية بعد استئصال المشكلات المتصلة تاريخيا بالربط الوثيق بين الدين والسياسة. والخطوة الأولى فى هذا الاتجاه هى إيضاح كيف أن القانون العام فى الشريعة كما طوره الفقهاء المسلمون المؤسسون له، هو فى حقيقته نظام وضعى ولا ينبغى أن يكون مقدسا دينيا، فإذا وضح لنا ذلك فسنرى أن لنا حق تنحية بعض جوانب الشريعة دون المساس بالمقدسات الدينية لدى المسلمين. (٣٤ - ٣٥)

(أ) الهوية بين الدين والدولة

والمبرر - العلمانى - الذى يستند إليه النعيم فى إعطاء القانون العام، أى الدولة، صيغة دينية هى حق المسلمين - كجماعة بشرية - فى تقرير مصيرهم واختيارهم الإسلام هوية لهم. وهذا حق، بطبيعة الحال، مكفول للجميع، ولا خلاف عليه. إنما موضع الخلاف هو مفهوم «الهوية» وما إذا كانت تشمل النظام السياسى والاجتماعى والاقتصادي، والنظم المعرفية، أم تختص بمجال العقيدة وبعض جوانب الثقافة والقيم الأخلاقية الشخصية.

فإذا لم نرفض منجزات المعارف والحضارة الحديثة، فسنجد أولا أن النظم المعرفية تخضع للتقدم العلمى والتكنولوجى ولا شأن لها بالهوية الذاتية، وسنجد ثانيا أن النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية، أصبحت تنظمها هذه المعارف نفسها، بحيث أصبح لها معاييرها وأساليبها الموضوعية التى تخرجها، نظريا على الأقل، من دائرة الهوية الذاتية. تبقى بعد ذلك دائرة الاعتقاد بما يرتبط بها من طقوس وشعائر، والفنون المختلفة والأخلاقيات والطباع الشخصية؛ وهى

الدوائر التى تسمح بالذاتى بل تتطلبه.

لكن النعيم حدد الهوية منذ البداية بأنها هوية دينية، وهى بصفتها تلك مفهومة تماما، فما الذى يحولها إلى هوية نظام سياسى واجتماعى واقتصادى وقانوني، يتأسس وفقا للديني. المسألة هنا هى أن مفهوم الدينى - الإسلامى لدى النعيم - يظل، كما هو لدى الدينويين (دعاة تسييس الدين)، يعنى إقامة الدولة على أساس ديني. ومعنى ذلك أن النعيم يتبنى سائر المفاهيم العلمانية، عدا مفهومها السياسى القائم على الفصل بين الدين والدولة. ومن الواضح أن علمانية كهذه علمانية مبتورة ومعوقة.

(ب) الأمة وكيلا للسيادة الإلهية

رغم ذلك فالنعيم يقيم مشروعه التطويرى بأكمله على ثمار هذه العلمانية. فالآليات التى يستخدمها: من القراءة التاريخية للنص إلى تأويله فى إطار الكلية العامة، إلى استبعاد ما عداه من مصادر؛ هى فى مجموعها ثمرة من ثمار التوجه العلمانى. كذلك فالمفاهيم التى يؤسس عليها تقييمه للشريعة مثل الدستورية والمساواة أمام القانون، ونظم وآليات القوانين والنظام الدولى وحقوق الإنسان؛ هى مفاهيم علمانية. لكن مفهوم الدولة ذاته، وحده دون سواه، يقف بمنأى عن ثمار العلمانية، فيظل دينى الطابع.

ولنر كيف يحول النعيم مفهوما دينيا إلى مفهوم علمانى داخل إطار ديني. فهناك مفهوم الحاكمية أو السيادة الإلهية الذى يستند إليه الفكر الدنيوى فى التأسيس الدينى للسياسة. هذا المفهوم يعالجه النعيم بأن يجعل الأمة فى مجموعها هى وكيل السيادة الإلهية. وبالتالى فهى التى تقرر نظم حياتها. ويبدو هذا الحل نموذجيا إلى أن نفكر فيه بعمق أكثر قليلا.

فالوكالة هنا، إما أنها تعنى تفويض سلطات، بحيث تصبح الأمة هى نفسها مصدر السلطة، مما يعنى نفى أية مرجعية لا يكون مصدرها الأمة، وهنا نجد أنفسنا إزاء دولة علمانية.

وإما أن تعنى الوكالة إنابة فى التنفيذ، أى أنها توكيل بتنفيذ مهام محددة بكيفية محددة، بحيث تصبح الأمة، ليست مصدراً للسلطات، وإنما ذات مسئولية تنفيذية بحتة ولا حق لها فى التشريع المستقل النابع من قناعتها هى. وما عليها تنفيذه هنا هو النصوص المقدسة التى لا خيار لها فيها. وتطرح الإشكاليات بكاملها من جديد. من له حق التفسير والفهم، وكيف يتم إختياره ومساءلته ومحاسبته إذا كان هو الذى يحدد معيار ذلك كله، وكيف نعالج التناقضات بين نصوص تختص بواقع مختلف كلية عن واقعنا، وبين هذا الواقع الذى يفرض علينا شروطه. فالمسألة هنا تظل كما كانت قبل فكرة وكالة الأمة: كيف يمكن لنص مفارق ذى طابع مجازى وعام ولا يتحدث عن واقعنا الحالى ولا يفسر نفسه لنا ؛ أن يفهم ويطبق على نحو صحيح؛ وما علاقة ذلك بنشأة

السلطات المفسرة للنص وفقا لمصالحها الخاصة ولزاوية رؤيتها الخاصة التى تضفى عليها، من خلال احتكار تفسير النص، طابع الشريعة الحقة. هل يتصور النعيم - حقا - أن الأمة بأكملها يمكن أن تقوم بتفسير وفهم النص وتحويله إلى حقوق وواجبات ونظم متفق عليها. هل يمكن لفكرة الأغلبية والأقلية أن تكون ذات فاعلية هنا. هل يمكن إقناع الأقلية - خاصة إذا كانت متميزة فى التعليم أو الثقافة أو المكانة أو النفوذ - بأن تسلم بتفسير الأغلبية للنص. وهل يمكن أن يحدث ذلك فى كل مسألة من المسائل التى يطرحها الواقع يوميا وبلا انقطاع. هذا ما أعنيه بأن فهم وكالة الأمة للسيادة الإلهية على أنها إنابة فى التنفيذ يطرح مشكلات الدولة الدينية بكاملها ولا يحل شيئا فى الواقع.

(ج) شرعية دينية لشريعة وضعية

يصر النعيم على أن الشريعة كما طورها الفقهاء وضعية وليست دينية. فكيف نفهم هذا القول: هل يعنى ذلك أن هناك شريعتين: شريعة النص الدينى التى هى، بحكم مصدرها، دينية، وشريعة الفقهاء التى هى - لكونهم بشرا - وضعية! أم يعنى أن الشريعة لكونها نظاما للحقوق والواجبات الحياتية هى بطبيعتها، أى بطبيعة موضوعها، وضعية، حتى لو كانت نصا دينيا. هذا مالم يوضحه النعيم صراحة.

لكن مشروع النعيم الفكرى يقوم بأكمله على إضفاء الشرعية الدينية الإسلامية على القانون العام فى الدولة الإسلامية. والسؤال هو: كيف يمكن إضفاء شرعية دينية على الشريعة الوضعية؟ الجواب المتوقع هنا هو إثبات أن هذه الشريعة متفقة مع أحكام الدين. لكن هذا الاتفاق ذاته يعنى أنها متضمنة فى حكم محدد من أحكام الدين أو فى مبدأ عام من مبادئه. مما يجعل النص الدينى له الأولوية على الشريعة التى عليها أن تستمد منه. فإذا كان الأمر كذلك، فما الفرق إذن بين أن نضفى شرعية دينية على شريعة وضعية وبين أن تكون هذه الشريعة دينية، طالما أن الشرعية الدينية للقوانين هى مصدر شرعيتها فى كل الأحوال.

ويزيد الأمر التباسا حديث النعيم عن طبيعة القرآن. فهو يحدد طبيعة القرآن بأنه كتاب دينى وليس كتاب قوانين. وأن هدفه الرئيسى هو تنظيم علاقة الإنسان بخالقه لا علاقة الإنسان بأقرانه من البشر. وأن ماهو بحاجة لأعادة النظر هو استخدام القرآن أساسا للقانون الذى يحتكم إليه الناس فى حياتهم الدنيا هذه. (٤٧ - ٤٨) فإذا كان الأمر كذلك، فلنا أن نتساءل: لماذا يسعى النعيم إذن إلى إضفاء شرعية دينية على القوانين التى يحتكم إليها الناس فى حياتهم.

ويمكن هنا أن نعود إلى ما يذكره النعيم عن حق المسلمين فى تقرير مصيرهم واختيارهم للهوية الدينية الإسلامية. فهو يشعر أن هذه رغبة عامة لدى شعوب الدول

الإسلامية. ويرى فى الوقت نفسه ضرورة أن تتبنى الدولة القومية الحديثة مفاهيم الدستورية والقانون الحديث والقانون الدولى وحقوق الإنسان. وأن إضفاء الشرعية الدينية على القوانين المؤسسة على هذه المفاهيم يحل المشكلة. ويستخدم لأجل ذلك آليات تمكن فى النهاية من فهم النص الدينى فهما يجعله متفقا مع تلك المفاهيم.

(د) الدولة العلمانية الملتبسة

والسؤال الآن، ليس خاصا بالتناقضات النظرية للتأسيس العلمانى للدولة الدينية، بقدر ماهو خاص بنوع الدولة التى يمكن أن يؤدى إليها ذلك. فقد فسر النعيم غياب النظم الدستورية فى الحكم فى الشريعة، وماتتضمنه من عدم المساواة أمام القانون فيما يختص بالنساء وغير المسلمين ودعوتها لقتال غير المسلمين، بأسباب تاريخية تجاوزها الواقع، وأرجعها للفترة المدنية التى اعتبر تشريعاتها منسوخة بمبادئ القرآن المكي؛ وفسر السيادة الإلهية بأنها موكول بها إلى الأمة فى مجموعها. وجعل الحدود من الناحية العملية خارج التطبيق وتبنى التنظيمات الحديثة الخاصة بالعدالة الجنائية، ودعا إلى حرية الاعتقاد تأسيسا على إحدى فقرات النص الديني، واستبعد سلطة الفقهاء القدماء والمعاصرين، وتجنب إشكالية الحديث لاستحالة التحقق من صحته، وحدد طبيعة القرآن بأنها دينية تتعلق بسلوك الأفراد والجماعات وليس بالقوانين التى تحكم حياتهم. وهذه الآليات والمفاهيم جميعا إنما هى محصلة توجه علمانى لتحديث الفكر الدينى. لكن حينما يضع النعيم هذه المفاهيم والنظم جميعا داخل إطار دينى تستمد منه الدولة شرعيتها تفقد المسألة مصداقيتها لدى الجميع.

فالعلمانى لن يقبل أن يقوم نظام الدولة على شرعية دينية. والدنيوى لن يقبل المفاهيم والآليات التى يتأسس عليها فهم تلك الشرعية. ذلك أننا هنا أمام دولة علمانية ملتبسة، مفتقدة للاتساق الداخلي، مبنية فى واقع الأمر على روح برجماتية تحاول التوفيق – على المستوى العملى البحت – بين ما لا يتفق على مستوى المفاهيم والمنهج. وتعود إشكاليات الدولة الدينية بكاملها إلى الظهور: المرجعية المقدسة للصفوة المهيمنة على تفسير السياسات وفقا للنص، وتحالفها مع الصفوة السياسية لتنفيذ سياسات تعبر عن مصلحة وتوجهات تلك الصفوة، واستبعاد مشاركة قوى المجتمع فى صنع سياساته، وإلغاء التعددية السياسية والفكرية، وفرض الوصاية على حياة أفراد المجتمع وحريتهم وسلوكهم، وتكفير الرأى الآخر: كل ذلك باسم الشريعة الدينية المقدسة. فإضفاء الشرعية الدينية على الدولة، إذا لم يكن مجرد قناع خارجى مرسوم له حدود لا يتجاوزها، يفرز تلقائيا بحكم ميكانيزماته الداخلية، أشكالا للاستبداد لاحصر لها ويطيح

بكل ثمار العلمانية التى يتغنى بها النعيم.

(هـ) غياب الاتساق المنطقى فى مشروع النعيم

ذكرت أن المفاهيم التى يؤسس النعيم عليها مشروعه التحديثى هى مفاهيم علمانية لأنها مستمدة من الفكر الإنسانى ومن الخبرة التاريخية البشرية.

فإذا جئنا للآليات، وجدنا أن آليتين منها هما تجنب إشكالية الحديث النبوى وإلغاء سلطة الفقهاء تستهدفان العودة إلى النص الموثوق بصحته وجعله المرجعية العليا، وأن آليتي التحليل التاريخى للنص وتأويل النص الجزئى فى إطار النص الكلى تستهدفان إمكان تجاوز النصوص المرجعية العليا فى حد ذاتها وفهمهما وفقا للمبادئ العامة لجوهر النص ككل. وأن الآلية الخامسة تستهدف إيقاف التطبيق العملى لنصوص بدت غير قابلة للاستجابة للآليات السابقة، وهى نصوص الحدود على وجه الخصوص. فجميع الآليات، ربما باستثناء واحدة، ذات طابع علمانى من حيث أنها تستهدف تجاوز سلطة النص. أما الآلية المستثناة فهى نظرية النسخ المعكوس التى تبدل نصا بنص. وبذلك تحافظ على سلطة النص لكنها تحدد له نطاقا خاصا. فإذا جئنا إلى هذا النطاق الخاص وجدنا أنه – إلى جانب المسألة الاعتقادية التى ليست ذات صلة بموضوعنا – مبادئ إنسانية عامة شكلت خصائص الدعوة فى مرحلتها المكية. فكأن الآليات جميعا تستهدف إضفاء شرعية على إمكان تجاوز النصوص التى لا تتفق مع المبادئ الإنسانية العامة. وطالما أننا نحتكم إلى مبادئ إنسانية عامة، حتى لو كانت متضمنة فى نص ديني، لا يحق لنا أن نضفى عليها صبغة دينية تجعلنا نستمد شرعية النظام السياسى من الدين. لكن هذا بالتحديد هو ما فعله النعيم. فأطاح بالاتساق المنطقى لمشروعه التحديثي، ووصل إلى نتيجة تتناقض مع المقدمات وتلتقى موضوعيا مع رؤية الإسلام السياسى التى تهدف إلى إقامة الدولة الدينية.

(٣) الفهم العلمانى للظاهرة الدينية

تتناول العلوم الاجتماعية (Peacock & Kirsch) الظاهرة الدينية من منظورات مختلفة وبمناهج مختلفة، لكنها جميعا تحاول رصد الأشكال المتنوعة التى اتخذها الدين منذ المجتمعات البدائية إلى المجتمعات القديمة إلى المجتمعات التاريخية إلى المجتمعات ما قبل الحديثة ثم الحديثة، والوظائف المتعددة التى يقوم بها فى كل سياق. والسمة العامة التى ترصدها خلال هذا التطور هى تمايز الاختصاصات وتعقد الظواهر وشمولية مداها على مستوى النظام الاجتماعى نفسه، ويتضمن تمايز الاختصاصات بدء انفصال الدينى عن الدنيوى تدريجيا، فبعد أن كان الدين متواجدا (بمظاهر مختلفة ملائمة لمستوى التطور) فى كل مكان فى أرض المجتمع وكائناته، أصبحت

له أماكن محددة وأشخاص متخصصون، ثم فى مراحل لاحقة تمايز عن السياسى ثم أصبح يعمل فى دائرة خاصة به تشكل نطاقه الطبيعى هى دائرة المعنى والرموز والقيم الشخصية. وهى دائرة ذات أهمية قصوى بالنسبة للإنسان، على عكس ما نجد لدى الدنيويين من استخفاف بها (مثلا القرضاوى والمودودي).

ويوضح هذا المنظور تأسيسا على معارف العلوم الإنسانية سياق التطور الطبيعى للظاهرة الدينية فى المجتمع الإنساني. فالإنسان خلال تطوره التاريخى يبدأ فى إدراك موضوعية الواقع وإمكان السيطرة عليه ويكتسب من خلال الممارسة العملية التاريخية الجمعية خبرات ومعارف وأدوات تمكنه من هذه السيطرة. لكن دائرة المعنى والرموز والدلالات تظل بمنأى عن السيطرة المعرفية والعملية لأنها تتعلق بمعنى الوجود الإنسانى فى حد ذاته، وفى كليته، والدين وحده هو الذى يجيب على تساؤلات المعنى ويمد الإنسان بالطقوس والشعائر التى تؤكد الجوانب المختلفة لذلك المعنى، ويجعل حكاية الحياة والموت قابلة للتصور، ويوجه الأفراد لضبط سلوكهم وفقا للقيم الأخلاقية الشخصية التى ترتبط بباقى مكونات المعتقد الديني.

وهذا هو الأساس المعرفى لتحديد دائرة فعالية الدين داخل النطاق الشخصي، الأمر الذى يرفضه النعيم دون إبداء الأسباب. رغم أن هذه الوضعية الخاصة للدين، فضلا عن أنها تؤكد طبيعته الروحية المحملة بالمعنى، تفتح المجال أمام قدرات الإنسان وإمكاناته المعرفية والتكنولوجية والحضارية لتنظيم حياته وفقا لأعلى مستوى تصل إليها الإنجازات المتحققة فى تلك المجالات، مما يعنى اختيارا مفتوحا دائما أمام الإنسان للارتقاء بأسلوب حياته وممارستها على النحو الذى يحقق إنسانيته بدرجات متزايدة الاكتمال.

* * * *

فإذا جئنا إلى إشكالية ارتباط الدينى بالسياسى فى الإسلام، وجدنا أن بعض الآليات التى يستخدمها النعيم فى مشروعه لتطوير الشريعة، يمكن أن تلعب دورا هاما فى فض ذلك الاشتباك. فإلغاء سلطة الفقهاء القدماء والمعاصرين؛ وتجنب إشكالية الحديث النبوي، يجعلنا نتعامل مباشرة مع النص الدينى الأعلى، الذى نفهم دلالاته من خلال السياق اللغوى والتاريخى بما فيه الوقائع التى استلزمت ورود آياته على هذا النحو فى هذا الوقت. فالورود المنجم لآيات القرآن حيث تتالى آياته متفرقة على مدى يزيد على العشرين عاما، ليس بلا معنى. وارتباط تلك الآيات أو مجموعة الآيات بالواقع الفعلى وسياق الأحداث، أيضا، ليس بلا معنى. وتحليل الآيات القرآنية الخاصة بالتشريعات الدنيوية داخل ذلك الإطار يكشف عن دنيويتها الواضحة.، أى يستبعد منها الخاصية الدينية، ويبين أنها كانت موجهة لعرب الجزيرة

بالتحديد لتنظيم أمور حياتهم هم وفقا لمعطيات التاريخ والجغرافيا والثقافة والمعارف والقيم والنظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الخاصة بهم. (عصام عامر/محرر- ٢٢٨)

فإذا فهمنا النصوص التشريعية فى القرآن على أنها دنيوية بحتة وموجهة لجماعة محددة من البشر، أدركنا أنها بلا سلطة دينية علينا. ويظل ماهو دينى فى القرآن يمارس تأثيره كاملا على المؤمنين به فى حرية كاملة. ويظل هذا الحق مكفولا بنفس المستوى لكل المؤمنين بديانات أخرى.

فالتعددية الدينية مثلها مثل التعددية السياسية والتعددية الفكرية، هى ثمار الفكر العلماني. وهذه التعددية التى مصدرها حق أى إنسان فرد فى أن يعتنق أى دين يشاء أو لا يعتقد فى أى دين إذا شاء، هى الوجه الآخر لحرية الاعتقاد الحقيقية، وهى حرية وحق يصادران بادئ ذى بدء فى مجتمعاتنا، بمنح المولود حين مولده ديانة، تلازمه مدى الحياة، الأمر الذى يعنى إكراها أصليا يمارس على شخص مازال فى حالة البيولوجية البحتة.

* * * *

لقد حاول النعيم، كما ذكرت، أن يوفق بين ما لا يتفق بدافع رؤية برجماتية بحتة يتصور أنها السبيل الوحيد الفعال لضمان الحداثة والهوية الدينية معا. وإذا كان ذلك هدفا نبيلا فى حد ذاته، وإذا كان النعيم قد قدم نقدا متمكنا للشريعة التقليدية، إلا أن حلوله وقفت فى منتصف الطريق. فالمفاهيم التى يقيّم من خلالها الشريعة ويسعى إلى مواءمتها معها مثل النظام الدستورى القائم على التعددية والديمقراطية والقانون الجنائى الحديث والقانون الدولى وحقوق الإنسان: هى مفاهيم علمانية. والآليات التى يعالج بها مشكلات الشريعة ربما باستثناء النسخ المعكوس، والتى يصل بها إلى تصفية النص بحيث يكاد يقتصر - إلى جانب المعتقدات - على المبادئ الإنسانية العامة، هى آليات علمانية. والتسلسل المنطقى الطبيعى يجعل الدولة المتكونة من خلال تلك المفاهيم والآليات دولة علمانية. غير أن النعيم يقطع هذا التسلسل فى حلقته الأخيرة لتقفز أمامنا الشرعية الدينية للسياسة فتحيل الدولة إلى دولة دينية، الأمر الذى يعود بنا من جديد إلى الإشكاليات المتأصلة فى الدولة الدينية بحكم ميكانيزماتها الداخلية.

وأتصور أن المخرج الفعلى من تلك الاشكالية هى فهم النصوص التشريعية فى القرآن، على أنها نصوص دنيوية ليس لأن موضوعاتها دنيوية بحتة فحسب، بل أيضا لأن سياقها التاريخى وخصائصها اللغوية والمضمونية أيضا دنيوية بحتة. فهى خطاب موجه إلى عرب الجزيرة فى القرن السابع وليس إلينا نحن فى القرن العشرين. وتبقى النصوص القرآنية الاعتقادية والخاصة بالمبادئ العامة لتشغل النطاق الحقيقى للدين

داخل كل فرد: نطاق الاعتقاد والمعنى والقيمة والرمز. وداخل هذا النطاق تجد الهوية الدينية معناها الحقيقى.

المراجع

١ – ابن هشام: السيرة النبوية. مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة. الجزء الأول.

٢ – حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة. دار الجيل. بيروت. الطبعة الثالثة عشرة. الجزء الأول.

٣ – مونتجمرى وات: محمد فى مكة. تعريب شعبان بركات. المكتبة العصرية. بيروت. الفصل الخامس. وإن كان «وات» يرى أن رفض عبادة الأوثان خارج الكعبة لا يستلزم رفض عبادتها داخل الكعبة إلا أنه لا يلاحظ أن رفض الأصنام يعنى رفضا لهذا الشكل من أشكال العبادة أيا كان مكانه. وإلا فما معنى مساومة قريش للنبى للاعتراف بآلهتم مقابل الاعتراف بدعوته.

٤ – Peacock & kirsch The Human Direction. N.Y., Appleton - Century - Crofts.1973

٥ – عصام عامر (محرر): الإسلام السياسى وظاهرة العنف والإرهاب. دار الخلود. القاهرة ١٩٩٥ ■