٤٧
٢٠٠٨

رواق عربي

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

الانتخابات الأمريكية
ومستقبل العرب والخطاب الحقوقي

تجديد الخطاب الديني..
قراءة في خطاب التجديد

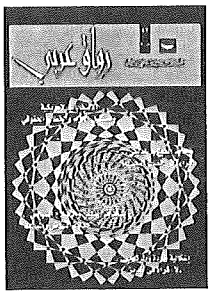
التجديد الديني والاصلاح السياسي..
جدلية النهوض والممانعة

إشكالية الردة والمرتدين..
«لا إكراه في الدين»

كتاب غير دوري يصدر عن مركز
القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

العدد ٤٧

٢٠٠٨



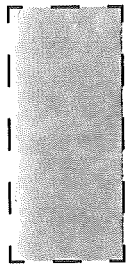
رئيس التحرير
د. محمد السيد سعيد

مدير التحرير
د. محمد حلمي عبد الوهاب

غلاف واخراج
هشام السيد

المراسلات
بأسم مدير التحرير على العنوان التالي:
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان،
القاهرة: ص.ب ١١٧ مجلس الشعب
E mail: info@cihrs.org

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان



رواق عربي

الاراء الواردة بالمجلة لا تعبر بالضرورة عن
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان هو هيئة علمية وبحثية وفكرية تستهدف تعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي، ويلتزم المركز في ذلك بكافة المواثيق والعهود والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان. ويسعى المركز لتحقيق هذا الهدف عن طريق الأنشطة والأعمال البحثية والعلمية والفكرية، بما في ذلك البحوث التجريبية والأنشطة التعليمية.

كما يتبنى المركز لهذا الغرض برامج علمية وتعليمية، تشمل القيام بالبحوث النظرية والتطبيقية، وعقد المؤتمرات والندوات والمناظرات والحلقات الدراسية. ويقدم خدماته للدارسين في مجال حقوق الإنسان .

ولا ينخرط المركز في أنشطة سياسية ولا ينضم لأية هيئة سياسية عربية أو دولية تؤثر على نزاهة أنشطته، ويتعاون مع الجميع من هذا المنطلق.

مدير البرامج
معتز الفجيري

المستشار الأكاديمي
محمد السيد سعيد

مدير المركز
بهي الدين حسن

الفهرس

الافتتاحية

•• الانتخابات الأمريكية ومستقبل العرب والخطاب الحقوقي(١-٢)

لا أظن أن ثمة جديدا سيحدث فى المنطقة خلال الشهور الباقية على رئاسة جورج بوش الابن. وأن الجديد فعلا، إنما يحدث فى أغرب انتخابات رئاسية فى تاريخ أمريكا على الإطلاق. بل وقد لا نبالغ إذا قلنا إن هذه الانتخابات قد تحدد مستقبل أمريكا بل ومستقبل العرب أيضا وربما مستقبل النظام العالمى. بل إن ثمة نوعا ما من الوعود بأن تبدأ ثورة ثقافية جديدة فى أمريكا تنهي هيمنة الأصولية الدينية والسياسية التى قادت أمريكا لهاوية أخلاقية وسياسية وضربت فى مقتل خطاب حقوق الإنسان.

د. محمد السيد سعيد ٥

دراسات

•• تجديد الخطاب الديني.. قراءة فى خطاب التجديد

من بين إشكاليات التعامل مع الخطاب الديني المعاصر تبرز قضية الخلط الشائع بين مفهوم "النص Text" ومفهوم "الخطاب "Discours، خاصة إذا كنا بصدد التحدث عن نص مقدس موحى به من قبل السماء. حيث يؤدي الخلط بينهما إلى إسقاط طابع القداسة وارتحالة من فضاء النص إلى عالم الخطاب ومن ثم تكتسب الاجتهادات التأويلية ذات الطابع البشري سمتا من القداسة، الأمر الذي يحول بالطبع دون تقويمها ونقدها ورفضها حينا والأخذ بها حينا آخر، ناهيك عن الاستغراق فيها بغض النظر عما إذا كانت ملائمة لسياق العصر الحاضر ورهانات العولمة والحداثة أم لا؟!.

د. محمد حلمي عبد الوهاب ١٧

ملف العدد

التجديد الديني والإصلاح السياسي.. جدلية النهوض والممانعة!!

٣٩

•• مقدمة الملف:

ثمة تساؤل يبدو من حين لآخر كلما تجدد الحديث عن التجديد الديني والإصلاح السياسي يتعلق، في الأساس، بتكرار أسئلة النهضة وانتكاستها كذلك. فلماذا لا نزال ندور في دائرة مفرغة منذ محمد عبده والأفغاني؟! ولما تتكرر لدينا، جيلا بعد جيل، الأسئلة ذاتها ونهتم بنفس الإشكاليات التي كانت مطروحة آنذاك، حتى ولو أنها تلبست لبوسا آخر؟!.

مدير التحرير ٤١

•• المواطنة فى الدساتير الإسلامية.. أطروحات وإشكاليات

يُعد مفهوم المواطنة Citizenship من المفاهيم الأساسية في البنى الدستورية والقانونية والاجتماعية في الفكر السياسي المعاصر، ويتكون من أبعاد ثلاثة أساسية، قانونية، سياسية، اقتصادية اجتماعية. تعني المواطنة القانونية المساواة بين المواطنين بصرف النظر عن الاختلاف في اللون أو الجنس أو الدين أو العرق. وعادة ما تكون رابطة الجنسية معيارا أساسيا في تحديد ماهية المواطن.

سامح فوزي ٤٥

•• المواطنة وسياقاتها فى التجربة الإسلامية

المواطنة مصطلح جديد لفكرة ليست جديدة، وهى فكرة التعايش السلمي بين أصحاب العقائد والمذاهب المختلفة في الدولة الواحدة، بحيث يكون لجميع الأفراد الحق في العضوية الكاملة في الأمة ذات الاستقلال السياسي.

د. منير جمعة ٧٣

•• التجديد الديني والإصلاح السياسي..
نحو استقلال السلطة الرمزية

إذا أردنا العودة إلى التاريخ الحديث للصراع بين «الإصلاحيين وبين «المحافظين» في بلاد الشام لطالعتنا حادثة ذات دلالة تاريخية وسياسية واجتماعية ودينية بنفس الوقت، وهى حادثة المجتهدين عام ١٩٠٥. حيث اتفق عدد من علماء دمشق فى ذاك الوقت، وهم الشيخ عبد الرزاق البيطار، و الشيخ سليم سمارة، والشيخ بدر الدين المغربي، والشيخ توفيق أفندي الأيوبي، والشيخ أمين السفرجلاني، والشيخ سعيد الفرا، والشيخ مصطفى الحلاق، والشيخ جمال الدين القاسمي، والشيخ احمد الحسني، وجميعهم ينتمون إلى ما يعرف بطبقة علماء الدين في بلاد الشام في تلك الفترة. قرر هؤلاء عقد حلقة مذاكرة للمدارسة والعلم، فانتهت بهم وشاية إلى تقديمهم للمحاكمة، وعقد المفتي من أجلهم مجلسا خاصا في المحكمة الشرعية لمحاكمتهم.

د. رضوان زيادة ٨٧

رؤى

•• إعادة تعريف العلمانية.. نحو مشروع توافق

ما إن ينظر المرء بعين الباحث -لا السياسي المنتمي- لإشكالية المواجهات الإسلامية العلمانية، وذلك الاستقطاب الذي استغلته القوى الرافضة للديمقراطية والمعادية لها، ومتتالية صعود وانهيار الحالة الحوارية بين الطرفين، حتى يدرك فداحة المسؤولية المشتركة لطرفي العلاقة حيال عدم تقدم أوطاننا، سواء على مستوى الإسلاميين أو العلمانيين.

وسام فؤاد ٩٥

قراءات

•• لا إكراه فى الدين.. الردة قراءة فقهية ومنهجية

لا تزال العلاقة بين الدين وقضايا الحريات وحقوق الإنسان من المسائل الشائكة في واقعنا الفكري المعاصر، وما تزال الاشتباكات الفكرية حولها قائمة دون حسم أو حتى توافق، ما أوجد نوعا من الخلل الثقافي في التواصل بين النخب وحالة من الاستقطاب الحاد جرى فيه تصوير أهل الأديان بأنهم من مناهضي حقوق الإنسان. ومن الناحية الأخرى، صور دعاة حماية حقوق الإنسان بأنهم من الذين يتخذون موقفا سلبيا وربما تفكيكيا من الدين...غير أن المشهد يبدو معروضا بعناصره المتطرفة وصوره الذهنية المغلقة لكل طرف عن الاتجاه الآخر، فلم يسع الأطراف المختلفة للتعرف على الرؤى والاتجاهات التجديدية عند كل طرف.

مصطفى عاشور ١٠٥

وثائق

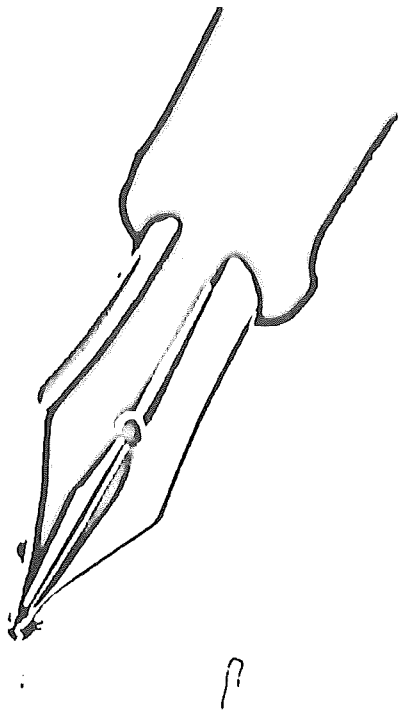
•• حيثيات الحكم فى قضية البهائيين

فلهذه الأسباب،

حكمت المحكمة

بقبول تدخل الخصوم المنضمين فى الدعوى وبرفض الدفعين بعدم اختصاص المحكمة ولائيا بنظر الدعوى وبعدم قبول الدعوى لانتفاء القرار الإدارى وبقبولها شكلا وبإلغاء القرار المطعون فيه مع ما يترتب على ذلك من آثار أخصها إثبات علامة شرطة أو التهشير عنها أمام خانة الديانة لنجلى المدعى (عماد، ونانسى) وذلك على الوجه المبين بالأسباب وألزمت الجهة الإدارية بالمصروفات.

محكمة القضاء الإداري ١١٣



الافتتاحية

الانتخابات الأمريكية ومستقبل العرب والخطاب الحقوقي (١-٢)

لا أظن أن ثمة جديدا سيحدث فى المنطقة خلال الشهور الباقية على رئاسة جورج بوش الابن. وأن الجديد فعلا، إنما يحدث فى أغرب انتخابات رئاسية فى تاريخ أمريكا على الإطلاق. بل وقد لا نبالغ إذا قلنا إن هذه الانتخابات قد تحدد مستقبل أمريكا بل ومستقبل العرب أيضا وربما مستقبل النظام العالمى.

بل إن ثمة نوعا ما من الوعود بأن تبدأ ثورة ثقافية جديدة فى أمريكا تنهي هيمنة الأصولية الدينية والسياسية التى قادت أمريكا لهاوية أخلاقية وسياسية وضربت فى مقتل خطاب حقوق الإنسان. ولكن هذه الوعود ليست من النوع البسيط، فثمة تعقيدات لا حصر لها فى قدرة القوى التقدمية على تحقيق النصر.

توازن واستقطاب حرج:

أتصور مبدئيا أن ثمة توازن دقيق ومتحرك فى موجات قصيرة بين اليمين الأمريكى المتطرف الذى عبر عنه بوش وقد يعبر عنه ماكين المرشح الوحيد حاليا للحزب الجمهورى من ناحية والديموقراطيين من ناحية أخرى. أما داخل الديموقراطيين فالتوازن أشد دقة وحرجا بين أنصار مبدأ الأمن القومي ومذهب القوة لتأمين انفراد أمريكا بالقرار الدولى وتمثلهم السيدة هيلارى كلينتون والقوى التقدمية التى تريد أمريكا قادرة على قيادة العالم نحو السلام ونزع العسكرة والبولسة (من تسييد البوليس على حساب المجتمع السياسى وهو ما يحدث فى أمريكا بوش) وإيلاء الاهتمام لقضايا الفقر والبيئة والتنمية البشرية فى الداخل. وإن لم تنجح "المؤسسة" فى ترويض باراك أوباما فهو يعبر بحماس وبروح شبابية عن هذه القوى الأخيرة.

والواضح أنه لن يكون هناك تغيير كبير فى المبادىء العامة وأسلوب تنفيذ السياسة الأمريكية فى المنطقة التى يسمونها بالشرق الأوسط إن فاز ماكين أو فازت هيلارى كلينتون. ولكن الفارق يظهر فى الموقف من قضايا محددة وعلى رأسها قضية سحب القوات الأمريكية من العراق. فالسيدة كلينتون التزمت بإنهاء الاحتلال العسكرى للعراق وإعادة القوات الأمريكية لبلادها. وهذه تمثل واحدة من القضايا القليلة التى يتفق عليها المرشحان الديموقراطيان وإن بدرجات مختلفة وبمستويات متباينة جدا من المصداقية. حيث إن كلينتون ليس لها مصداقية تقريبا فى كل شئون السياسة الخارجية ومعرفتها بها محدودة، لدرجة أنها صارت مادة للسخرية أمام البرامج الحوارية وفن الكاريكاتير الصحفى. كما أن انتهازيتها فيما يتعلق بالولاء لإسرائيل أمر مثير للاشمئزاز وإن كانت سمة مشتركة وشبه اجبارية بين الساسة الأمريكيين.

ويعنى ذلك أن التغير المحتمل فى السياسة الأمريكية فى الشرق الأوسط ينصرف أساسا إلى حالة فوز أوباما ليس لأن لديه فلسفة مختلفة تماما للسياسة الخارجية بل لأن أجندته تقوم على الاستجابة السريعة وربما الحاسمة لمطلب الشعب الأمريكى بعادة التركيز على الداخل مقابل التركيز على السياسة الخارجية طوال عهد الجمهوريين وبالذات إدارة بوش. ومع ذلك فعلينا أيضا أن نأخذ فى الاعتبار الفروق المهمة ولكن المحصورة فى قضايا محددة بين ماكين وكلينتون.

دلالات الانتخابات الراهنة:

الانتخابات الأولية ومن ثم الرئاسية الراهنة هى الأكثر إثارة فى التاريخ الأمريكى على الإطلاق وهى شذوذ غير مسبوق عن النمط التقليدى منذ نشأة الولايات المتحدة. وقد لا نستطيع أن نحصر مفارقاتها وغرائبها. لنحاول إضاءة أهم هذه المفارقات على الإطلاق وهى صعود الأقليات بل وتحول نمط السياسات الأمريكية الداخلية بصورة تبدو مبشرة ومتجاوزة لمفهوم الأقليات نفسه.

شكليا تبدو الانتخابات الرئاسية هذا العام وكأنها تدور بين ممثلى أقليات وليس بين شخصيات تنتمى لما يسمى بالتيار الرئيس للحياة الأمريكية. وربما تكون الصياغة الأسلم أن العنصر الرئيسى فى بناء السلطة فى الدولة الأمريكية استبعد عمليا وفشل مبكرا قبل أن تصل الانتخابات الأولية إلى منتصفها. وهذا هو أعجب وأغرب سمات هذه الانتخابات والسر الرئيس وراء كونها الأكثر إثارة منذ تأسيس الدولة الأمريكية.

فالمرشح هيلارى كلينتون سيدة، وبالطبع حققت المرأة الأمريكية انجازات مهمة على الطريق نحو المساواة. ولكن المجتمع الأمريكى لا زال مجتمعا ذكوريا، أى مجتمع يرى ويستطيع فيه الذكور أن يبسطوا هيمنتهم التامة. وليس هناك غموض يذكر فى هذه المسألة. أما السيد باراك أوباما فهو مرشح ينتمى للأقلية السوداء فى الولايات المتحدة بل ولم يولد على الأراضى الأمريكية أى ليس سليلا لأسر قديمة فى هذا العالم الجديد الواسع. وحتى وقت قريب للغاية كان الأفارقة الأمريكيون محرومون

من الحق فى المواطنة. وهم يعدون الأقلية التى عانت أكثر من غيرها ربما على مستوى التاريخ والجغرافيا العالمية معا نظرا لأنها جاءت من تجارة العبيد.

السيد ماكين ينتمى لما يسمى بالتيار الرئيسى للمجتمع الأمريكى من الناحية العرقية والاجتماعية، وهم البيض البروتسانت ولكنه ينتمى أيضا إلى أقلية سياسية وأيديولوجية صغيرة وتكاد تكون معدومة التأثير فى المجتمع السياسى الأمريكى وتسمى بالحرياتيين أو "الليبرتاريانز". هذا التيار جزء قديم من الحزب الجمهورى ولكنه مكروه من تيار آخر دخل الحزب الجمهورى مؤخرا وبعد نفور شديد منذ الحرب الأهلية وهو تيار الأصولية المسيحية. المبدأ المركزى للعقيدة الليبرتارية هو رفض تدخل الدولة فى أى جانب من جوانب حياة الفرد. وهى بهذا المعنى تشارك تيارات الأحزاب الأخرى فى طلب دور صغير للدولة ولكنها تختلف معه إما فى شدة التطرف والتشدد فى تطبيق هذا المبدأ أو فى طبيعة الفلسفة. حيث يقف تيار الأصولية المسيحية الذى صار أقوى بكثير فى الحزب على الطرف المقابل من فكر الليبرتاريانيين فيما يتعلق بدور الدولة فى الحياة الشخصية. وبينما يرى الحراتيون أن من حق الفرد أن يختار أى أسلوب حياة يراه مناسبا، يناصب تيار الأصولية المسيحية أشد صور العداء للمثليين والليبراليين السياسيين والتيار النسوى ويرفض الإجهاض..إلخ.

حدود سياسات الأقليات:

لا تتوقف المفارقات عند هذا المستوى العام بالطبع. فالوجه الآخر للمفارقة أنه يستحيل على مرشحى الأقليات هذه أن تفوز دون الحصول على تصويت أبناء التيار الرئيس من الأمريكيين، أى الرجال البيض البروتستانت. ولن يكون هناك أدنى أمل لباراك أوباما إن لم يتمكن من نقل الإسناد الأساسى من السود إلى البيض ومن الشباب إلى الكهول بل والعجائز أيضا. فالأفارقة الأمريكيون يشكلون نسبة تتفاوت بين ١٢و١٥٪ من السكان. وهذه النسبة لا تكفى أبدا للفوز. وعند المرحلة الحاسمة من الانتخابات الرئاسية سيضطر الأمريكيون البيض للاختيار بين أيديولوجياتهم السياسية ومزايا أوباما الأخرى من ناحية والانتماء العرقى من ناحية أخرى. وعليهم أن يروا فى أوباما ممثلا "شرعيا" لهم أيضا. أوباما ذهب فى هذا الاتجاه مشوارا لم يقطعه سياسى إفريقى أمريكى قبله وذلك رغم أنه ليس من "الأبطال" وليس من "الآباء التاريخيين" لحركة الحقوق المدنية بل من جيل آخر تماما لم يعان من العنصرية الفجة. وعلى سبيل المثال، لم يقطع حتى القس جيسى جاكسون، وكان زميلا وتلميذا لمارتن لوثر كينج، خُمس المشوار الذى قطعه باراك أوباما حتى الآن فى الانتخابات الأولية رغم ترشحه فى أكثر من دورة رئاسية.

جانب آخر من المفارقات، هو أن اوباما مرشح مقبول من طيف واسع من الأشخاص والجماعات والأقليات إلا الأقلية الهسبانية أى الآتية من أمريكا اللاتينية الناطقة بالأسبانية. إذ يفضل هؤلاء التصويت لهيلارى كلينتون رغم أنهم ينحدرون من ثقافة أكثر تحيزا للرجال من الثقافة الأمريكية.

وقد يحدث هذا التفضيل إن استمر شرخا مهما فى العلاقات بين الأقليات. بل إنه يلقى بالشك حول معنى سياسات الأقليات وموقف أو دور الأقليات فى الصراع السياسى.

سياسات النساء:

وبالمقارنة، فهيلارى رغم انتماءها لما ينظر إليه كأقلية اجتماعية- أى النساء فى مجتمع لا يزال ذكوريا- هى الوحيدة التى قد لا تحتاج أكثر من ترجمة انتماءها هذا إلى أصوات. فالنساء الأمريكيات مثلهن مثل النساء فى كل بلاد العالم نصف السكان أو أكثر قليلا. وبالفعل اعتمدت السيدة هيلارى على تعبئة تأييد النساء بأكثر من أى شىء آخر. ولكن الطريف أنها لم تكن ناجحة فى انجاز هذه المهمة بالدرجة التى تصورها المراقبون فى البداية. صحيح أن هذا الانتماء أنقذها فى بعض الانتخابات الأولية من هزيمة مؤكدة. كما أن دموع المرأة أثبتت فعالية فى انتخابات أولية أخرى. ولكن هيلارى فشلت هنا تحديدا. فغالبية الشابات من المنتمين للحزب الديموقراطى يفضلن أوباما على هيلارى. ولا شك مطلقا أن الصفات الشخصية أو الملامسة والمقاربة الذاتية أى طبيعة الشخصية وما يمكنها أن تثيره فى الناس من عاطفة بغض النظر عن المصالح والانتماءات مسألة أساسية فى السياسات الانتخابية. والمعتقد أن أوباما يتفوق بصورة ساحقة على هيلارى فى مخاطبة واجتذاب الشباب عموما من النساء والرجال معا وهى مفارقة لطيفة أخرى.

نحن نعلم هذا كله. أما ما نعلمه ولا نعلمه معا فهو أثر "غيرة النساء" الشهيرة على مستقبل هيلارى السياسى. فمن مصلحة النساء انتخاب هيلارى كأول رئيسة للولايات المتحدة منذ نشأتها. وجانب أساسى من السياسات الانتخابية يتعلق بهذا المحور، أى حقوق المرأة وقضاياها. ومع ذلك فعندما يصل الأمر إلى المستوى العملى النهائى تفضل نساء كثيرات التصويت للرجال لا لشىء إلا لشدة مشاعر الغيرة! فبعض النساء يفضلن حرمان غيرهن من ميزة ما على ما يمليه الانتماء للجنس اللطيف من تضامن.

وبالطبع ليست الغيرة هى السبب الرئيس لانصراف نساء كثيرات عن هيلارى. فربما يكون السبب الحقيقى هو انتهازيتها وكثرة تغييرها لآراءها ومواقفها وبالتالى استحالة الاعتماد عليها لتحقيق سياسة أو موقف التزمت به ولو لأيام معدودة.

الجمهورى المثقف:

المفارقة بالنسبة لماكين ستكون هذه المرة - واستثناءً- لصالحه. فالرجل خاض الانتخابات الرئاسية عدة مرات دون أن يغادر المحطة الأولى فى قطار السباق. ولأنه ينتمى لأقلية أيديولوجية ويملك شخصية مسنة بعيدة تماما عن الجاذبية كان المتوقع أنه سيعيد الكرة وسيرسب فى الامتحان من اللحظة الأولى. ولكن ما حدث عكس ذلك تماما؛ فمع أنه رسب بالفعل فى المحطة الأولى إلا أنه سريعا ما

انطلق كحصان جامح فى الانتخابات الأولية للحزب الجمهورى. وقد يعود ذلك إلى بعض المزايا الأخرى للرجل مثل خبرته العريضة بالسياسة الأمريكية، وربما....نقول ربما بقدر معين من الشك – لأنه يعد "عقلا" كبيرا بين الجمهوريين. بل يمكن القول إن ماكين أكثر ميلا للثقافة والمعرفة والتفكير السياسى عما يطيقه الجمهوريون المعروفون بكراهيتهم لها. ولكن هذا العامل ربما يكون قد أثر إيجابا هذه المرة لأن المنافسين من الحزب الديموقراطى يتسمون بنزعة وقدرات ثقافية وعقلية مهمة أو –بالنسبة لهيلارى– خبرات كبيرة. وربما يكون الجمهوريون قرروا التصويت لماكين لكراهيتهم للمرشحين الآخرين من الحزب أو لأن الرجل مثقف أو"عقل"، كما قلنا ينافس الديموقراطيين الذين احتكروا تقريبا سمت الساسة المثقفين. وبذلك يضطر حزب صارت القوة الرئيسية فيه أصولية دينية للتصويت لرجل يعارض تدخل الدين فى السياسة وتدخل السياسة فى الاختيارات الشخصية حتى لو كانت الشذوذ الجنسى والإجهاض!.

والواقع أن هذه المفارقة الأكثر غرابة والتى قد تحدد مصير الانتخابات كلها. فالمعركة الرئيسية للتيار الأصولى فى الحزب الجمهورى خلال السنوات الثلاثين الماضية كانت من أجل فرض "أخلاق مسيحية" بل إنهم حققوا شعبيتهم وشرعيتهم بسبب معارضتهم للإجهاض وكراهيتهم الشديدة للمثليين واهتمامهم بشعار العودة للأسرة. ويمكننا بالطبع أن نشير أيضا إلى رؤيتهم السياسية ورغبتهم العميقة فى نسف الدستور الأمريكى والتمكين لشعار "المسيحية هى الحل". هؤلاء الناس يواجهون الآن اختيارا صعبا ومفارقا بين التصويت لخصم أيديولوجى ولو من داخل نفس الحزب أو خسارة الانتخابات كلية.

وأنا من بين من يرجحون أن الأصوليين سوف يضطرون اضطرارا فى اللحظة الأخيرة للتصويت لرجل معروف بعدائه الشديد للأصولية حتى لا يخسروا البيت الأبيض كلية.

نهاية الأقليات وولوج عصر الأيديولوجيا:

أعظم مفارقات الانتخابات الرئاسية الأمريكية كما أشرنا أنها استبعدت فعليا المنتمين للتيار الرئيس للمجتمع الأمريكى وحصرت المنافسة بين شخصيات تنتمى لأقليات مختلفة: عرقية (باراك أوباما) واجتماعية (هيلارى كلينتون) وسياسية (ماكين).

هذه هى المرة الأولى فى التاريخ الأمريكى التى يستبعد فيها عمليا التيار الرئيسى للمجتمع أو حجر الزاوية فى بناء سلطة الدولة الأمريكية، أى البيض البروتستانت الذين تسود بينهم ثقافة الطبقة الوسطى بمحمولاتها التقليدية.

كيف حدث هذا؟ وما هى دلالاته بالنسبة للسياسات الأمريكية بل والأهم بالنسبة لمستقبل أمريكا الثقافى؟.

يمكن القول إن أمريكا عرفت تقليديا سياسات الأقليات العرقية والدينية وهى لا زالت تشكل

بعدا مهما فى الحياة السياسية والاجتماعية لأمريكا. ولكن ما نراه الآن فى الانتخابات الرئاسية ليس سياسات أقليات بل سياسات التحالفات.

سياسات الأقليات بالمعانى والممارسات التقليدية انصرفت إلى مفاوضات ومبادلات ومقايضات بين سلوك تصويتى معين من جانب أقلية ونصيبها فى العملية السياسية والاقتصادية. وفى المجال السياسى تعنى سياسات الأقليات أن يصوت المواطن تبعا للأقلية التى ينتمى لها: أى تبعا للعنصر أو اللون أو الطائفة الدينية ولأن الأقليات لا تحكم فإنها اعتمدت على مبادلة "الأصوات مقابل حق أو امتياز". والواقع أن سياسات الأقليات لعبت دورا يعده البعض هامشيا ويعده آخرون جوهريا فى دفع تطور الديموقراطية الأمريكية وخاصة من خلال التمكين لانتصار حركة الحقوق المدنية.

ولكن الأقليات ظلت مع ذلك هامشية. والأمر ذاته ينطبق على الأقليات التقليدية والمستحدثة معا. فدور الأفارقة الأمريكيين حتى الآن لم يتعد الحصول على موقع عمدة فى مدينة وفى حالات أقل بكثير منصب محافظ ولاية. ولكن لم يتصور أحد امكانية أن يفوز رجل أسود مثل أوباما بالرئاسة الأمريكية. بل ولم يتصور أحد إمكانية أن يفوز رجل مثل جون كيندى بالرئاسة الأمريكية فى بداية الستينات وهو الذى ينتمى للأقلية الكاثوليكية بل ولهؤلاء المتحدرين من أيرلندا تحديدا وعانوا من تمييز مضاد لهم استمر قرنين على الأقل. وحتى بالنسبة لحركة المرأة فى الولايات المتحدة والتى اكتسبت زخما وقوة كبيرتين بفضل التحول فى طبيعة سوق العمل والانجاز التعليمى لا يزال ينظر للمرأة باعتبارها أقلية اجتماعية.

والواقع أنه منذ الرئيس الأمريكى روزفلت الذى أنقذ بلاده من الركود العظيم فى عقد الثلاثينات وخاض بها الحرب العالمية الثانية اعتمد الحزب الديموقراطى على تحالف عريض بين تيار الوسط ممن يسمون بـ "الواسب" WASP، أى البيض البروتسانت الأعضاء فى الطبقة الوسطى من ناحية وعدد من أبرز الأقليات فى المجتمع الأمريكى، وخاصة الكاثوليك واليهود والسود من ناحية أخرى.

ومع ذلك اشتكت الأقليات الكبيرة وبالذات من السود من أن الحزب الديموقراطى يحصل على أصواتهم دون أن يعطيهم الكثير. فمظاهر التمييز ضدهم لا زالت كثيرة وإن بدت ناعمة. وهم لا زالوا الأكثر فقرا والأقل انجازا فى كل معايير النجاح فى أمريكا. وفيما بعد بدأت الأقليات الأخرى تكرر نفس الشكوى وخاصة المهاجرون من أمريكا اللاتينية.

وفى هذه اللحظة بالذات تأتى الانتخابات الرئاسية الحالية بمفارقتها المركزية: المرشحين الرئاسيين المنتمين للأغلبية من الواسب WASP صاروا خارج السباق الرئاسى.

وكالعادة فإن هذا الانقلاب ملحوظ بدرجة أكبر بكثير فى الحزب الديموقراطى الذى هو مظلة الأقليات القديمة والمستحدثة. ولكن هذه النتيجة لا يمكن فهمها من خلال نموذج الأقليات. فأغلب أصوات اوباما حصل عليها من البيض والشباب. وأغلب أصوات كلينتون حصلت عليها من رجال

وأغلب أصوات ماكين حصل عليها من خصومه الأصوليين الذين يمقتون أيديولوجيته الفردانية العلمانية المتشددة!.

هل تحل الأقليات المستحدثة فى الولايات المتحدة هذه المفارقة؟ ربما تلقى أضواءً إضافية. فالأقليات التقليدية لم تعد متجانسة. ولذلك صوتت نسبة عالية من الأقليات اليهودية واللاتينية بل والعربية لصالح بوش لأسباب متنوعة أثناء انتخابات الولاية الأولى عام ٢٠٠٠!.

وإضافة إلى الفقدان المتزايد للتجانس الداخلى، فإن محاور جديدة لسياسات الأقليات ظهرت فى هذا البلد العجيب. وبالطبع أهم هذه المحاور هى حركة المرأة. وقد يتلوها فى الأهمية حركة المثليين. ويرجع الفضل للأعداد المتعاظمة للمنتمين لهذه الحركة فى نجاح الرئيس كلينتون فى انتخابات الدورة الأولى عام ١٩٩٢. ومن المثير أن كون المرء "أبيض" أو "أسود" لم يعد العامل الحاسم بالضرورة فى جميع الانتخابات بالمقارنة بكونه منتميا للطبقة الوسطى أو الفقيرة أو -وهذا هو الأغرب- إن كان مستقيما أم مثليا!.

تغير بنية الاقتصاد والمجتمع:

والآن تتزايد أعداد الأقليات بهذا المعنى لأن كل جالية أو تجمع صار منقسما على ذاته وبدأت التحالفات الرأسية تصبح حاسمة بالمقارنة بالتحالفات الأفقية. المثليون البيض يلعبون دورا مهما للغاية فى صعود نجم أوباما لأسباب تتعلق بخطابه. وكذلك فإن كراهية الليبراليين الذين يعيشون فى السواحل وخاصة السواحل الشرقية للولايات المتحدة للمحافظين ولإدارة بوش وللأصوليين المسيحيين تفسر إلى حد كبير تبنيهم لباراك أوباما بأكثر كثيرا من كلينتون. ويشعر الليبراليون السياسيون، وهم من الفئات ذات النفوذ الكبير فى الحزب الديموقراطى، أن هيلارى وراء خيانة زوجها لهم: إذ صعد على أكتافهم ثم تركهم ليخاطب ويتحيز للتيار البراجماتى أو الواقعى أو المحافظ داخل الحزب.

وقد لا يستطيع هؤلاء الذين عاشوا فى الولايات المتحدة فى عقد الثمانينات فهم السياسات الانتخابية ولا بنية السياسية أو المجتمع الأمريكى التى اختلفت تماما الآن. ورغم ما قلناه عن تنوع وتعدد المحاور الجديدة لسياسات الأقليات قد لا يمكن أن تفسر ما يحدث فى هذه الانتخابات العجيبة بالإشارة للأقليات.

وربما يقع التفسير السليم فى نموذج مضاد تماما لسياسات الأقليات وهو نموذج الاندماج الثقافى السياسى. ويعنى ذلك أن الأقليات لم تعد مهمة أو على الأقل لم تعد حاسمة بالمقارنة بالانتماءات الطبقية وأن ما كان يشكل أسطورة يشكك بها الكثيرون، أى أن الرأسمالية الأمريكية وثقافتها التبشيرية القائمة على مفهوم الحلم الأمريكى و"بوتقة الصهر" صارت حقيقة. لم يعد مهما أن يكون المرء أبيضا أو أسودا أو رجلا أو امرأة فى الانتخابات العامة والرئاسية تحديدا. المهم هو أن يكون لديه أفكار وبرامج عمل أو رؤى تلبى ميول ومصالح قطاعات واسعة من كل المجتمع بمستوياته الطبقية

وأيديولوجياته وأساليبه المفضلة فى الحياة. وقد حدث هذا التطور المذهل بالفعل بفضل التحول المدهش وواسع النطاق فى الاقتصاد بل وفى بنية المجتمع الأمريكى.

الذى اختلف فى أمريكا خلال العقدين الماضيين ليست السياسة بل المجتمع كله. لم يعد مجتمعا صناعيا بل مجتمع خدمات ومعلوماتية، ولم يعد بالضرورة مجتمع ثقافات موروثة ومتنوعة بل مجتمعا ينشد تلمس مستقبل مختلف ويرفض الهيمنة. بل ولم يعد مجتمعا "جماهيريا" بل مظلة لمجتمعات غاية فى التنوع صارت تختار بعضها البعض ولا تكتفى بما ترثه من انتماءات.

قانون الصدفة؟:

وقد لا تكون النماذج السياسية والتحولات الثقافية هى التى تفسر النمط العجيب للانتخابات الرئاسية هذه المرة، وإنما السياسات الطبقية. وبينما سقطت فكرة الطبقات من ذاكرة السياسة فى العقدين الأخيرين، إلا أنها تعود الآن للظهور بقوة بسبب التحولات فى بنية الاقتصاد.

الانتخابات الرئاسية الأمريكية الحالية قد تكون الأغرب والأكثر شذوذا عن النمط التاريخى لأسباب لا صلة لها بكل ما قلته بل لتلاقى طائفة عجيبة من الصدف!.

هل تستحق الانتخابات الأمريكية الاهتمام؟:

كثيرون فى العالم العربى والإسلامي سيعارضون الاهتمام بالانتخابات الأمريكية. إذ صار مجرد إيلاء الاهتمام لهذه الانتخابات أو بما يقوله الأمريكيون ويعملوه سلوكا معيبا بمعنى معين ربما لدلالته على استمرار عقيدة التبعية لأمريكا والتى جسدها أو بررها الرئيس الراحل أنور السادات عندما ادعى أن ٩٩٪ من أوراق اللعبة بيد أمريكا. وبوجه عام، يبدو أن العقل العربى انقسم بين دعاة دبلوماسية ورأى عام عالمى وسياسات التفاوض من ناحية ودعاة الحل العسكرى والمقاومة والتعبئة الداخلية ورفض المفاوضات والبدء بالحد الأقصى من ناحية أخرى.

وواقع الأمر أن السيطرة الطويلة لمدرسة التفاوض والدبلوماسية وفشل النظم العربية المخجل فى تحقيق أى انجاز فى أية قضية عربية، وعلى رأسها قضية فلسطين وانطلاق التطرف الأمريكى والإسرائيلى من عقاله، دفع لتحقير شديد حتى لأبجديات السياسة وفنون الدبلوماسية فضلا بالطبع عن معنى القانون. ومن المحتمل أن العقل العربى غير الرسمى سواء كان منظما فى تيارات أو غير منظم صار يمقت السياسة والتفاوض ويحتقر القانون طالما تعنى له استمرار الظلم والكيل بمكيالين.

ومع تقديرنا لأسباب هذا المزاج أو الموقف، إلا أنه يخطئ فى نواح جوهرية للغاية. فليس ثمة خصومة بين المقاومة والنضال من أجل الحقوق العربية من ناحية والحساب الدقيق للتوازنات والمواقف الدولية من ناحية أخرى. ويجب على المقاومين أكثر من دعاة التبعية حساب وتقدير الانتقالات فى السياسة الدولية بل ودفعها أو صنعها عند اللزوم. ومن هذا المنظور فالاستعداد بأجندة ومواقف سياسة

طازجة ومصاغة جيداً للاشتباك مع الواقع الأمريكى الذى قد تسفر عنه الانتخابات هو أفضل خدمة ممكنة لمدرسة المقاومة بل ولمدرسة الاعتماد على الذات. فانتظار أن تنتج أمريكا مواقف وسياسات ما بعد الانتخابات الرئاسية يعنى أننا نستمر مفعولا به نتلقى ولا نصدر خطابا ونرد ولا نبادر ونصد ولا نمنع الأسوأ.

وبوجه عام، فما كشفت عنه "موجة أوباما" وعلامات عديدة قبلها وبعدها أن الولايات المتحدة لم تعد تستطيع الانفراد بالشئون العالمية وأن مكانتها النسبية فى النظام الدولى تتراجع وأن هناك قوى داخلية كبيرة تريد تحولات عميقة فى المواقف الأمريكية من الصراعات والقضايا الدولية تجعلها أكثر إنسانية وتعاونا مع العالم وأقل عدوانية.

مبادرة من أجل العراق:

وما ندعو له فى الحقيقة هو الاستعداد لصياغة استراتيجية تتفاعل مع القوى التقدمية فى أمريكا والتى تساند أوباما حتى لو لم يكن أفضل تعبير عنها بل وحتى لو تصرف بصورة انتهازية نسبية مثلما فعل الرئيس السابق بيل كلينتون من قبله حيث صعد على أكتاف القوى التقدمية ثم صرفها وخانها وتحيز للقوى الوسطية والبراجماتية فلم يصنع فرقا باقيا فى السياسة الأمريكية ومهد لهزيمة الديموقراطيين أمام بوش الابن واليمين الأصولى المتطرف.

ولكن ما هى الأجندة الجديدة التى نقترحها وهل الوقت الآن مناسب لطرحها وعلى من نطرحها سواء فى أمريكا أو على المستوى الدولى؟.

بكل أسف ليست هناك نماذج ملهمة فى الساسة العربية. ولكنى أتصور أننا يمكن أن نفيد كثيرا من مبادرة عدد من الساسة العراقيين الذين يطلقون الآن مبادرة جديدة لإنهاء المحنة الممتدة للعراق. وهم يطالبون بوضع العراق تحت إشراف مؤقت للأمم المتحدة وانهاء الاحتلال الأمريكى وتولى حكومة جديدة ومحايدة لمسئولية إدارة الانتقال فى العراق وإجراء انتخابات برلمانية جديدة.

الجديد فى مبادرة أو "أجندة" واضحة من هذا النوع هو تأكيد الدفع نحو النضال السلمى بعد أن نزف العراق كل دمه تقريبا سواء نتيجة للغزو الأمريكى أو باسم المقاومة ذات الفلسفة القاعدية. ويعنى ذلك المزاوجة الدقيقة بين المقاومة والحق فى السلم الأهلى بالنسبة لبلد عانى كل هذا القدر من العنف. ومن زاوية المقاومة يتحدث هؤلاء الساسة العراقيون عن "حل سعيد" يقوم على إنهاء الاحتلال وتأسيس دولة ديموقراطية فى نفس الوقت. وكانت السياسة العراقية قد شهدت نفس الاستقطاب والانقسام الأحادى بين دعاة ديموقراطية يؤيدون الاحتلال أو يريدون إبقاءه أطول فترة ممكنة ودعاة مقاومة ولكنهم أبعد ما يكونوا عن قبول الفكرة الديموقراطية. ويطرح هؤلاء الساسة العراقيون صيغة تشبه التفويض الذى حصل عليه الوفد المصرى بقيادة سعد زغلول عام ١٩١٩ وهو ما يدفعهم للدعوة لجمع التوقيعات الشعبية. ولو كان لدى هؤلاء قدرة تنظيمية لأمكنهم أن يعبئوا الأغلبية الشعبية كما

تظهر فى جميع الاستطلاعات (الأمريكية) والتى تريد إنهاءً سريعا للاحتلال الأمريكى وبناء دولة ديموقرطية فى نفس الوقت.

صياغة مثل هذه الأجندة وطرحها مبكرا على المجتمع الأمريكى يمكن أن يكون بدوره حلا سعيدا لأمريكا ذاتها لأن القوى التقدمية الأمريكية تريده ويمكن أن تلزم به أوباما بل وكلينتون، إن وصل أحدهما للمقعد البيضاوي فى البيت الأبيض.

أما بالنسبة للقضية الفلسطينية فالأمر يبدو أكثر تعقيدا؛ فالحركة الصهيونية تهيمن تقريبا على مؤسسات الحكم وبالذات الكونجرس والرئاسة. ويبدو أن المرشحين الثلاثة للبيت الأبيض يتفقون على استمرار التحالف مع إسرائيل. ومع ذلك، فإن ثمة جديدا فى الأمر. فلأول مرة يترشح رجال ونساء لهذا المنصب لم يعيشوا حياتهم السياسية فى ظل الحركة الصهيونية. ورغم حرصهم على الظهور بمظهر الولاء للصهيونية وإسرائيل فهم فى الحقيقة قادرون على كسب شيء من الاستقلال الذاتى والقدرة على المناورة. هل هذا ما نريده؟ ليس هذا هو ما يجب أن نراهن عليه كعرب وكمواطنين. فيجب أن نراهن فقط على قدرتنا الذاتية. وبافتراض أننا تمكننا من تعبئة هذه القدرات وامتلكنا الرغبة فى حسن إدارة الصراع مع الحركة الصهيونية وآلة الحرب الإسرائيلية فإن أي تغيير ولو جزئى فى البيئة الخارجية يمكن أن يعدل كثيرا موازين القوى وبالطبع موازين التعاطف العالمى.

ويهمنا فى هذا الإطار أن نفهم الانتخابات الأمريكية ليس باعتبارها "منافسة" بين مرشحين بل هى فى الحقيقة أعلى مستويات الصراع حول مستقبل أمريكا وربما مستقبل العالم أيضا. وتبدو هذه الانتخابات بالذات مؤثرة على نحو غير مسبوق فى اختيارات أمريكا الداخلية والخارجية معا.

د. محمد السيد سعيد

دراسة

تجديد الخطاب الديني.. قراءة فى خطاب التجديد

د. محمد حلمي عبد الوهاب*

مقدمة:

يمكن القول إن قضية تجديد الخطاب الديني تعد من أهم القضايا المعاصرة التي باتت تشغل المهتمين بالفكر الإسلامي المعاصر، إسلاميين أو علمانيين على حد سواء. وفي الواقع، تكمن مشكلة الخطاب الديني في أنه عبارة عن Monologue وليس بالطبع Dialogue، أي أنه خطاب ذو اتجاه واحد يصدر من أعلى إلى أسفل ولا يتضمن مبادئ التغذية العكسية، تلك التي تقوم عليها عمليات التدريب المعاصرة.

أيضا من بين إشكاليات التعامل مع الخطاب الديني المعاصر تبرز قضية الخلط الشائع بين مفهوم "النص Text" ومفهوم "الخطاب "Discours، خاصة إذا كنا بصدد التحدث عن نص مقدس موحى به من قبل السماء. حيث يؤدي الخلط بينهما إلى إسقاط طابع القداسة وارتحالة من فضاء النص إلى عالم الخطاب ومن ثم تكتسب الاجتهادات التأويلية ذات الطابع البشري سمتا من القداسة، الأمر الذي يحول بالطبع دون تقويمها ونقدها ورفضها حينا والأخذ بها حينا آخر، ناهيك عن الاستغراق فيها بغض النظر عما إذا كانت ملائمة لسياق العصر الحاضر ورهانات العولمة والحداثة أم لا؟!!.

وفي هذا السياق يثور العديد من التساؤلات حول كيفية تجديد الخطاب الديني من جهة، وخطاب التجديد الذي يروّج له من جهة ثانية؟. وكيف ساهم الحديث عن تجديد الخطاب الديني في إعادة التساؤل من جديد حول إخفاقات الحركات الإصلاحية بعد محمد عبده؟ وأين صار المشروع الإصلاحي الإسلامي في عصر ما يسمى بالصحوة الإسلامية، وفي عصر الأصولية والجهادية المعاصرة؟ وإذا كانت كافة الحركات الإسلامية تدعي تبنيها للتجديد باعتباره قرارا إستراتيجيا بالنسبة لمشاريعها الدينية والسياسية على حد سواء، فما هي المساحة المتاحة للاجتهاد، والذي يعد عنصرا ومكونا رئيسيا في عملية

* مدير تحرير رواق عربي.

التجديد؟!. وهل نساوي بين كل من التأصيل والتجديد، ومن ثم العودة المباشرة لمضمون ومنطوق القرآن والسنة وما يتبع ذلك من تجاوز المذاهب الفقهية التقليدية والقراءات القديمة والراديكالية لنص القرآن والسنة أم لا؟!.

خاصة وأنه، بدلا من أن يكون الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يأت نص بالتحريم، انقلبت القاعدة الأصولية على رأسها فإذا بالنزعة والذهنية التحريمية تسود كافة تفاصيل الحياة وفقا للرؤية السلفية المتشددة. وبدلا من العمل وفق المتعارف عليه من تدرج الأحكام على خمس مراتب بين الحل والحرْمة، لم تكن ذهنية السلفيين لتمكنهم من الأخذ بالكراهة أو بالاستحسان أو بالإباحة وإنما بالحل والحرمة غالبا، مع اعتبار هذه الدرجات من قبيل المساومات والتسْويات على حساب دين الله وشرعه.

ليس غريبا إذا أن تكتسب الدعوة إلى التجديد ظلالا تشكيكية ويمكن مراقبة ذلك من خلال المبحثين الأساسيين لدى هؤلاء وهما: مبحثي الكفر والإيمان، ومبحث الجهاد. ×

ففي المبحث الأول، ما احتاج الأمر إلى التطعيم السلفي، للوصول إلى التكفير، ذلك أن نظرية أو رؤية الحاكمية بحد ذاتها، والمستندة إلى آيات الحكم المنزوعة من سياقها (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون)، والتي اشترك في إنتاجها المودودي وسيد قطب، كفت لدى الكثيرين – في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي– للقول بجاهلية هذا القرن، وضلال أكثر المسلمين وسط حنادس تلك الجاهلية الجهلاء.

وحتى أولئك الذين لم يصرحوا بكفر المجتمعات الإسلامية، وإنما أقروا فقط بغفلتها أغفلوا أيضا عامل الجماعة لحساب الشريعة ويتبدى ذلك في مسألتين مهمتين: إحداهما فقهية، والأخرى عقدية.

أما المسألة العقدية، فتتمثل في ذهاب سائر الإحيائيين (حتى المعتدل منهم) إلى أن أصل المشروعية في الإسلام يقوم على الشريعة، وليس على الجماعة. وقد رأى الفقهاء المسلمون قديما أن الجماعة المعصومة التي تحتضن الشريعة هي الأصل في المشروعية. فهي التي آمنت بدين الله، وتتمسك به، ويعصمها إجماعها من الضلال دون أن يشمل ذلك أفرادها بالطبع. فالقول بأن الشريعة هي أصل المشروعية، إنما يعني وضعها خارج الجماعة، وارتهان جماعة المسلمين لحاكم أو قلة تزعم أن الشريعة بيدها.

هذا الفارق كان السبب في الخلاف الكبير بين كل من الخليفة المأمون، والإمام أحمد بن حنبل وجماعته. فقد اعتقد الخليفة أن القرآن بيده باعتباره «خليفة الله»، لا باعتباره «خليفة المسلمين» وأنه يستطيع فرض تأويل معين للقرآن وطبيعته (مخلوق أو غير مخلوق). ومن ثم لجأ الفقهاء والأصوليون إلى الإجماع باعتباره السلطة الحامية (رمزيا ونظريا للدين ولبقاء الجماعة التي تحتضن شرع الله).

× راجع في هذا السياق: رضوان السيد: الإصلاح الإسلامي: المفاهيم والآفاق ستة عشر حلقة في جريدة الشرق الأوسط، الفترة من ٣١/ ١٠/ ٢٠٠٣ إلى ٢٩/ ١١/ ٢٠٠٣.

أما المسألة الفقهية، فتتمثل في الاختلاف حول مفهوم الشريعة أو الأحكام الشرعية، وما إذا كانت بمقاصدها أم بعللها؟. فقد اعتقد أكثر الفقهاء المبكرين أن الإشكال ينحل بالقول: إن الأمر مشترك بين العلل والمقاصد، الأمر الذى أدى إلى وصول فقه العلل إلى أفق مسدود!!. ليس لأن الأحكام غير معروفة العلل أحيانا؛ وإنما لتحرج كثيرين من العلماء في اللجوء إلى الاجتهاد المطلق عند عدم الوصول إليها، وبالتالي صعوبة استخدام القياس أو استحالته - أو تحرجهم في توسيع منطقة الفراغ التشريعي التي تعطي الاجتهاد أفقا كبيرا في ظل أوليات الشريعة وليس خارجها أو بسبب محدوديتها!.

وليس هذا الاستطراد في سياق بحث إشكالية التجديد عبثا، وإنما هو أمر مرتبط تماما بقلب هذه الإشكالية وروحها؛ فالثابت تاريخيا أن فقه المصالح أو فقه المقاصد، جرى استكشافه وتطويره من جانب المالكية والحنابلة بالذات، والذين كانوا الأكثر اعتبارا لظواهر النصوص. فقال المالكية بالمصالح المرسلة باعتبارها أصلا فرعيا أولا، وقال الحنابلة بفقه المصالح من ضمن تحقيق المناط في مباحث العلة. وقد تبعهم في ذلك الشافعية (ابتداء بالقرن الخامس)؛ حيث ضيّق الشافعي المسألة من قبل عندما رد على الأحناف بسبب أخذهم بالاستحسان.

وبعد القرن السادس الهجري صار فقه المقاصد شاملا لدى كل الذين ظلوا يقولون بالاجتهاد، ويحملون على التقليد الذي علت دعوته بعد استتباب المذاهب الفقهية، واعتقاد كفايتها واستغنائها عن التجديد والتغيير. وإلى فقه المصالح والمقاصد لجأ الإصلاحيون المسلمون منذ أواخر القرن التاسع عشر استنادا إلى نصوص ابن قيم الجوزية (الحنبلي) ثم الشاطبي (المالكي، صاحب الموافقات).

إذن فقد أدى التأكيد على أن مرجعية الشريعة مفصولة عن الجماعة إلى شيوع التكفير لدى الإسلاميين المتشددين، وبخاصة استنادا إلى مبدأ الحاكمية الذي ذاع صيته في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي.

وفيما يتعلق بمسألة الجهاد، فإنها مترتبة على ما سبق وإلى حد كبير، فالجهاد، حسبما فهمه فقهاء المذاهب من القرآن، ومن مسالك تجربة جماعة المسلمين ودولتهم في عالم القرنين السابع والثامن للميلاد، علته العدوان (من جانب الأمم الأخرى) أو الخوف من حدوثه. فيما ينزع الإسلاميون المعاصرون، والذين ألغوا عصمة الجماعة أو بالأحرى مرجعيتها، إلى تعميمه ليصبح ضد الجميع، ما دامت الجماعة ليست قائمة.

نخلص من ذلك إلى أن انتهاء مرجعية الجماعة إنما يعني أنها صارت مقصودة بالدعوة، مثلها في ذلك مثل الخارج غير المسلم؛ وحتى عندما يقال: إن الحكومة هي الضالة، وليس الرعية، فإنه لا تصبح هنالك تفرقة أصلية تحول دون مقاتلة الناس باسم الشريعة، خاصة مع افتقاد المرجعية، حيث لا ضمان لعدم شمول الضلال والإضلال معا.

أولا: الانقسامات حول مشروع التجديد والإصلاح الديني

لقد اعتقد الإسلاميون أن علة العلل في انحطاطهم وضعفهم إنما هي في انهيار مشروع الدولة في عالم الإسلام، وضرورة إحيائه وتجديده. كما كان بعضهم يعتقد أيضا أن التجديد الديني (فتح باب الاجتهاد، وإطلاق فقه المصالح) يعين على انتصار المشروع الجديد للدولة.

ومن ثم قيل إن التجديد الديني ضروري؛ لأن التخلف له أسباب ذاتية متعلقة بالأفكار والممارسات الدينية. ولاحقا، قيل إن كل هذه الأفكار والمحاولات لم تؤد إلى تقوية مشروع الدولة؛ فضلا على أنها تهددت الدين والهوية في آن، وهدمتْ وعي المسلمين بالوحدة. ومن ثم، فإن المطلوب ليس التجديد الديني، وإنما الحفاظ بالوسائل والطرق الملائمة على الهوية الدينية والثقافية للناس.

ثم قيل فيما بعد، أن أقوى الأسباب لحفظ الدين، تكون باستيلائه على الدولة، لكي تفرضه سلطة شرعية على الناس من أجل خيرهم وسعادتهم!!. وتشهد الساحة الثقافية الآن انقساما بين الفرقاء، حيث يقول الغلبة من القوم: إنه لا أمل في شيء قريب، والأفضل الانصراف عن محاولة أي تغيير حتى لا يستفيد الخصوم من انكشافنا واعترافنا بالضعف.

فيما يقول فريق آخر: إن الغرب -وفي طليعته الولايات المتحدة الأمريكية- هاجم على الإسلام، ولا بد من الدفاع عن النفس، بالوسائل المتاحة: بيانية وثقافية وبالقوة المسلحة، حسب الإمكان في كل حالة.

ويقول فريق آخر: إن الإصلاح الديني ضروري للخروج من المأزق، الذي لا يقتصر على الهجمة الأمريكية؛ وإنما يتناول أيضا الاتجاهات الأصولية والمحافظة في الفكر الديني، وفي الممارسة الدينية.

فيما يسلم فريق رابع بأطروحات المصالح وضروراتها؛ لكنه يرى أن الإصلاح الديني عملية طويلة ومعقدة وتتطلب عملا بعيد المدى وعلى مستويات متعددة، وأن المطلوب في المدى القصير والمتوسط، ولكي يكون الإصلاح الديني ممكنا وناجحا، الانصراف بكل الطرق والوسائل للإصلاح السياسي الذي يؤدي -وبلا شك- إلى تحقيق الإصلاح والتجديد الديني.

والواقع، أن لهذه الأطروحات جميعا وجاهتها وأدلتها من ناحية، كما أنها تكشف مدى اليأس والإحباط الذي يعتور المثقفين والعرب والمسلمين بشكل عام. ولا علة لذلك إلا هذين الأمرين الحاضرين، واللذين يذكرهما الجميع في كل مناسبة: الحملة الأمريكية الشرسة على العروبة والإسلام، وخاصة بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، وعجز الأنظمة عن التغير والتغيير للخروج من حالة الضعف والاستضعاف. إضافة إلى ضعف إرادة التغيير لدى جموع المثقفين، بحيث بات الأمريكيون، وصارت الأنظمة، بمثابة العذر في كل شيء.

ومع ذلك، فإن سوء الأوضاع الحالية لا يعني أن شيئا لم يحدث على الجبهات الدينية والثقافية والسياسية في عقود القرن العشرين. ذلك أن هذا القرن يبدو ضائعا ومأساويا بالنسبة للعرب بالذات،

أو قرنا للاشيء! كما قال غسان تويني.

ومن ثم يمكننا القول إن ما يجري في المجال الإسلامي بالذات، مخاض كبير؛ فقد حدث التحول من الإصلاحية إلى الإحيائية على خلفية تحطم التقليد الإسلامي. وقد أنجزت إنجازات كثيرة في هذا المجال، حتى من جانب الإحيائيين أنفسهم. ولسنا الآن بين أحد خيارين، النجاح أو الفشل في المجال الإسلامي؛ فيما يؤكد رضوان السيد، وإنما الأحرى القول: إننا نواجه مشكلات كبرى، قابلة للحل، وإنه لولا الجهود السابقة لما أمكن أن تكون لهذه المشكلات حلول بالأساس وبغض النظر عما حدث، فإن ثمة أوضاعا جديدة الآن، وما عاد الرجوع للوراء ممكنا.

وفي هذا الإطار، ثمة توجهان أساسيان:

الأول، التوجه الذي يحاول تجديد التقليد، والمزاج الإسلامي العام قريب من هذا التوجه. والثاني، التوجه الذي لا يرى أملا في العودة للتقليد ولو بقصد تجديده، أو العودة للإصلاح بالمعنى الذي عمل له محمد عبده ومدرسته.

والواقع، أن الإسلام السني يعاني منذ عقود من مسألة غياب المرجعية، ومن تراجع التقليد الإسلامي الذي ترعاه المؤسسات العريقة، مثل الأزهر والقرويين والزيتونة وديوبند. لأن المرجعية في الإسلام السني بالذات لا تقع على عاتق مؤسسة محددة؛ بل هي روح عامة، كانت تسمى من قبل بـ «الجماعة».

وهو المقصود بالقول إن الإحيائية جددت هذه الروح وأطلقتها من عقالها. بيد أنها وهي تفعل ذلك، للأسف الشديد، ضربت التقليد والإصلاح على حد سواء! والمطلوب الآن أن تزول الأصولية أو تتراجع لكي لا يفقد هذا العالم الضخم المنفتح في الأصل حيويته الجامعة، والإمكانيات الكبرى التي يمتلكها للسلام مع النفس والعالم.

وفي هذا السياق بالذات تأتي مسألة الدولة. فالدولة الحقيقية مطلوبة الآن، لتدبير الشأن العام بما يصون الوجود والمصالح، فباستقامة مشروع الدولة في عالم الإسلام، أو اتجاهه للانتظام، تتغير بالتأكيد وظائف المشروع الإسلامي وتوظيفاته.

ذلك أن الخوف على الهوية ناجم عن ضعف مشروع الدولة أو قلة نجاحه، واعتقاد الإسلاميين أنهم يستطيعون بالاستيلاء على الدولة إنجاح المشروع، لاستناده آنذاك إلى الشريعة المعصومة.

بيد أن الباقي من الإصلاحية الإسلامية (وهو ما لم يستطع المودودي تبديده) أن السلطة مدنية في الإسلام، وأن الجماعة هي التي تتولى الأمر من خلال الممثلين الذين تختارهم.

فالمقصود وضع الأمور في نصابها، والنصاب يقتضي -بحسب رضوان السيد أيضا- العمل على أربع جبهات:

١- جبهة التجديد الديني والفقهي.

٢- جبهة تجديد وإعادة تحديد مرجعية الجماعة وآليات عملها.

٣- جبهة الإصلاح السياسي.

٤- جبهة العلاقة بمعارف العصر والعالم.

غير أن الذي سيشغلنا هنا، وبالدرجة الأولى، هو الجبهة الأولى، والتي تعد أهم الجبهات وأشدها تأثيرا في نظرنا. فعلى سبيل المثال إذا بحثنا إشكالية الخطابات الدينية وحقوق الإنسان، لتبين لنا الأثر الهائل لهذه الخطابات في الجماهير العريضة من المسلمين من ناحية، ومدى المعوقات التي تنهض على طول الطريق، وتحول دون تبني ثقافة حقوق الإنسان.

ثانيا: خطاب التجديد وتجديد الخطاب

منذ أن تولى د. محمود حمدي زقزوق وزارة الأوقاف المصرية، وهو لا يكف عن الحديث عن ضرورة تجديد الخطاب الديني، وفقا لإرشادات السيد الرئيس!!. وتبعا لهذا الاهتمام الموسمي بالمناسبة أصدرت الوزارة خمسة كتب بهذا الصدد وهى:

١- تجديد الخطاب الديني لماذا وكيف؟، سلسلة قضايا إسلامية، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

٢- تجديد الخطاب الديني، تأليف د. سالم عبد الجليل.

٣- تجديد الخطاب الديني الفكري والدعوي، تأليف د. السعيد محمد علي.

٤- دليل الإمام إلى تجديد الخطاب الديني، للشيخ محمد زيدان والدكتور/ سالم عبد الجليل.

٥- دليل الإمام إلى تجديد الخطاب الديني، إعداد د. محمد عمارة، د. بكر زكي عوض، د. سالم عبدالجليل، تقديم د. محمود حمدي زقزوق.

والأخير ظهر في نهاية أكتوبر ٢٠٠٧، وهو الذي سنعرض له بالنقد والتحليل طوال هذه الدراسة.

وفيما كنت مستغرقا في قراءته عانيت من مدى التردي الذي لحق بالخطاب الديني فأحاله كيانا جامدا مصمتا يستعصي على كل تجديد، وسأكتفي هنا بالإشارة إلى ذكر حادثتين:

الأولى: جاء في خطبة الإمام حول "طاعة الوالدين أن أحد الشباب سأل عكرمة، قائلا: إن أبي يطلب مني أن أدع "أطلق" زوجتي، فماذا أفعل؟. فرد عليه قائلا: لقد سمعت رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يقول: الوالد باب من أبواب الجنة. فإذا أردت أن تدخل الجنة من هذا الباب فأطع أباك!!.

الثانية: وفي اليوم ذاته تصفحت موقع أحد رموز الفكر السلفي، وهو الشيخ محمد حسين يعقوب، وفوجئت بما يلي: ثمة سؤال من أحد الأشخاص حول حكم الذهاب إلى الكنائس لحضور حفل عُرس أو ما شابه ذلك؟، فكان جواب الشيخ: لا يجوز الذهاب إلى الكفرة في أماكن عبادتهم لأن السخط ينزل عليهم!!! زاعما أن عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، قد نهي عن ذلك!!.

كلا الحادثتين تبرهن على كارثية الوضع الحالي وتؤكد، من جهة أخرى، أن الإشكاليات التي تواجه عملية التجديد برمتها تتزايد يوما بعد يوم، في الوقت الذي تتعالى فيه أيضا حدة خضوع الجماهير العريضة لمثل هذه الخطابات في مجتمعاتنا العربية الإسلامية بصفة خاصة. لذا سنعمل في محاولتنا هذه علي قراءة الدليل بغية التعرف على موقع التجديد فيه ومنطلقاته ومباحثه/مجالاته ورؤيته للخطاب الديني ومحدداته... إلخ.

(١) بنية الدليل وتجلياتها[××] :

يتكون الدليل من مباحث عشرة تقع في حوالي ٣٦٥ صفحة من القطع المتوسط، وهي على التوالي:

المبحث الأول: تعريف التجديد وتحديد ماهيته.

المبحث الثاني: مجالات التجديد.

المبحث الثالث: مقاصد الشريعة.

المبحث الرابع: قضايا معاصرة.

المبحث الخامس: العقل والعقلانية في الإسلام.

المبحث السادس: من القيم الإسلامية: السماحة بين النظرية والتطبيق.

المبحث السابع: التجديد من خلال خطبة الجمعة.

المبحث الثامن: التجديد من خلال المناسبات.

المبحث التاسع: وسائل التجديد.

المبحث العاشر: البصيرة وتجديد الخطاب الديني.

وقبل البدء في تحليل مضمون الدليل ينبغي النظر أولا إلى بنيته تبعا للمشاركين فيه ونصيب كل واحد منهم في إعداده. فإذا نظرنا إلى توزيع المباحث، للاحظنا أن الدكتور: سالم عبد الجليل، احتل فيها المركز الأول حيث أعد بمفرده مباحث خمسة، أي ما يعادل نصف الدليل، وهي "الأول والثاني والرابع والتاسع والعاشر"، بواقع ١٣٤ صفحة، أي ما يعادل قرابة ٤٠٪ من صفحات الدليل.

فيما أعد د. بكر زكي المبحثين "السابع والثامن" فقط بواقع ٧٧ صفحة، وبما يعادل ٢٢٪ من محتويات الدليل. أضف إلى ذلك وجود المبحث الثالث وهو مقتبس من كتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية وضرورة التجديد" للدكتور: محمود حمدي زقزوق، ويقع في ٥٢ صفحة وبما يعادل ١٤,٤٪ من الدليل.

ماذا بقي من الدليل بعد ذلك؟ المشاركة الوحيدة من خارج أروقة الوزارة خاصة بالدكتور: محمد

[××] نشر هذا الجزء بتصرف في موقع وسطية أون لاين على حلقتين، انظر، www.wasatiaonlin.net، وذلك تحت عنوان: تجديد الخطاب الديني.. قراءة في «دليل الإمام».

عمارة، حيث شارك في إعداد مبحثين فقط هما "الخامس والسادس" بواقع ٧٢ صفحة، أي بما يعادل ٢٠٪ ليس إلا من حجم الدليل.

لقد آثرنا اللجوء إلى العمليات الحسابية لنحدد ونقيس حجم التناول العقلاني بالنسبة إلى الاتجاه الراديكالي الذي يسود معظم مباحث الدليل. وفي كل الأحوال، يعكس الدليل، وبقوة مدى تضارب خلفيات واعتقادات ورهانات معديه، ففيما ينحاز الدكتور: محمد عمارة شيئا ما إلى العقلانية ومبادئ الحرية الإنسانية والتأكيد على أن علاقة الإنسان بربه هي في الأساس من شأن الضمير الإنساني في المحل الأول والأخير، يعيد الشيخ الدكتور: سالم عبد الجليل ذات المقولات الراديكالية حول التجديد معرفا إياه بأنه عبارة عن إحياء السنة وإماتة البدعة، وهو مفهوم مجتزأ لا يتفق والعصر الحديث، ولا يمكن أن يتم توجيه الدعاة به ما دامت مسألة التجديد مرتبطة قبل كل شيء بالاجتهاد، وهو ما يتنافى والتعريف السابق، على نحو ما سنعرف لاحقا.

(٢) في ضرورة التجديد وأهميته:

يمكن القول إن ثمة اتفاقا وتأكيدا عاما بين جميع المؤلفين حول ضرورة تجديد الخطاب الديني، وإن كان قد غلب على أكثرهم الخلط كما قلنا بين كل من مفهومي "النص" و "الخطاب" الأمر الذي يعد حاسما في طبيعة النظر إلى الخطاب الديني من جهة، باعتباره نتاجا بشريا ليس إلا قابلا للصواب والخطأ، وتحديد مجالي المقدس وغير المقدس من جهة ثانية.

أيضا يعكس الاتفاق حول ضرورة التجديد اعترافا ضمنيا بأزمة الخطاب الديني المعاصر، وإن كان عدم الاستشهاد ببعض هذه الأخطاء يحول دون وضع الأزمة في سياقاتها الأساسية، سواء ما يتعلق بالسياق الديني أو السياسي-الاجتماعي، أو بسياقاتها المعرفية التارخية بوجه خاص. وفي كل الأحوال يمكننا الوقوف على ملامح هذا الاتفاق وذلك التأكيد من خلال العناصر التالية:

- التجديد بمعناه العام سنة كونية من سنن الحياة وأحد قوانين الوجود وضرورة عصرية لا غنى عنها.[١]
- تجديد الخطاب الديني ليس فقط ضرورة دينية، وإنما أيضا هو ضرورة حياتية واجتماعية ودينية في الوقت ذاته.
- التجديد ضرورة حياتية لأن الدين الإسلامي صالح لكل زمان ومكان، ومن ثم فإن الوقوف والثبات على معنى واحد يضر بالدين مثلما يضر أيضا بحركة الحياة.
- مهمة الفقه الأساسية تتمثل في مواجهة متطلبات الحياة المتجددة والاجتهاد بشأنها.
- ليس التجديد عبثا في مجمله ولا أمرا عشوائيا ولا ينطلق من فراغ، وإنما يتوقف على فهم الواقع من أجل الكشف عما فيه من سلبيات والانطلاق من هذا الفهم نحو تصحيح المفاهيم الحاكمة للسلوك الديني وتصحيح الأوضاع الخاطئة.

• التجديد ضروري لفك أسر الدعاة من الوقوف عند ظواهر النصوص وعدم استكناه بواطنها البعيدة ومراميها الحقيقية والتي ترتبط دائما بمصالح العباد الدينية والدنيوية على حد سواء.

• التجديد ضرورة لأن وسائل الخطاب غير محصورة وقابلة للتجديد تبعا لتفاوت الأزمنة واختلاف الأمكنة.

• النبي، عليه الصلاة والسلام، هو أول من تحدث عن التجديد مبشرا الأمة الإسلامية بأن الله يبعث على رأس كل مائة عام من يجدد دينها.

• تجديد الخطاب كان موجودا وحاضرا في الغالب طوال تاريخ الإسلام، وبخاصة عند الفقهاء الأربعة ويكفي المقارنة بين تفاوت واختلاف آراء الشافعي في مذهبيه القديم والحديث للدلالة على ذلك.

(٣) تعريف التجديد:

طرح الدليل، في عمومه، مفهومين لتجديد الخطاب الديني: أولهما، معنيّ بتصحيح المفاهيم وإيقاظ ما ضعف من همم المسلمين، والعمل على إعادة تشكيل وبناء وعي إسلامي حضاري قوامه العقل، يدعو إلى تعليم الناس جوهر الدين وحقيقته وعدم التقوقع في تابوت التاريخ.

المفهوم الثاني الذي طرحه الدليل، يتعلق في شقه الأكبر بمسائل العقيدة وضرورة تخليصها من الشوائب والإضافات البشرية، فيما يهتم في شقه الثاني بأمر العبادات من حيث بيان مفهومها ومقاصدها، فضلا عن شرح منظومة الأخلاق الإسلامية على مستوى كل من الفرد والمجتمع.

بداية، ينطلق الشيخ سالم في تعريفه التجديد من المعنوى اللغوي للكلمة، مستعينا بكل من لسان العرب لابن منظور وتاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي. فتجدد الشيء «صار جديدا وأجده وجدده واستجده، أي صار جديدا، والجديدان: الليل والنهار، وذلك لأنهما لا يبليان أبدا».[٢] ثم ينتقل بعد ذلك للتعريف المصطلحي للمفهوم مؤكدا أن تجديد الدين يعني "إعادة نضارته ورونقه وبهائه وإحياء ما اندرس من سننه ومعالمه ونشره بين الناس".

وفي الواقع، يكشف هذا التعريف، والتعاريف اللاحقة له، عن عدم تحديد دقيق وواضح لمفهوم التجديد، والذي لم يوضح، لا جملة ولا تفصيلا، كيف تكون عملية الإحياء هذه؟ وهل يقتصر التجديد على العناصر الواردة فيه من إعادة النضارة، وإحياء ما اندرس من السنن، ونشر التعاليم الدينية بين الناس؟! أم أن المهم ليس نشر الثقافة الدينية وإشاعتها بقدر ما أنه تحديد ما هو مناسب للزمان والمكان من هذه الثقافة؟!.

من جهة أخرى، ينهل الشيخ سالم في كافة التعريفات التي أوردها حول التجديد من بطون الكتب التراثية، مع أن التجديد، في جزء كبير منه، يعني الاستفادة مما هو معاصر وتجاوز القوالب التراثية الراديكالية. وهي ملاحظة سنعود إليها مرة أخرى عند تحليلنا للمصادر التي عول عليها المؤلفون في

إعداد الدليل.

وبالمثل، يكتنف تعريف العلقمي لمعنى التجديد العديد من الصعوبات حيث يعرفه بأنه "إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما". فمن يحدد ما اندرس ووفق أي أساس؟ وإذا كان بديهيا أن جميع النصوص الواردة في الكتاب والسنة صالحة لكل زمان، ألا يبدو الخلط هنا واضحا بينها وبين الخطاب الديني الذي هو مجرد فهم بشري لهذه النصوص ومن ثم فمنها ما هو صالح لزماننا هذا ومنها مالا يجوز قبوله مطلقا والأخذ به؟!.

سأضرب لذلك مثالا تقريبيا، هل من المعقول الأخذ بآراء الإمام مالك المتعلقة على سبيل المثال بـ «الحمل المستكن» والقول بجواز بقاء الجنين في بطن أمه أربع سنوات كاملة !!! في عصر الأشعة المقطعية والتلفزيونية؟ ألم تكن تلك الفتاوى ترتهن إلى سياق حركة المجتمع العربي وحدود فضاءاته الحضارية؟!! ألا يزيد التمسك بها من اتهامنا بالثبات والجمود عدم التطور وهي ألفاظ كلها تقع بالمناسبة في التضاد من معنى «التجديد»؟!

أيضا يبدو اللبس واضحا من خلال شرح الشيخ سالم لتعريف التجديد والذي يقول فيه: «ويكون التجديد بإحياء الفرائض... وتخليص العقيدة من الإضافات البشرية»، فوفقا للتعريف الصحيح لمفهوم الخطاب، يعد الخطاب نتاجا بشريا، ومن ثم فمثل هذه الإضافات البشرية التي يرغب في تخليص العقيدة منها هي خطاب ديني في الأساس وعادة ما يتم الاستناد فيها إلى أدلة شرعية.

لكن النقطة الأشد غموضا وتكرارا في آن هي تلك التي تتعلق بتحديد الثوابت والفروع، ففي أكثر من موضع في الدليل يتم التأكيد على أن التجديد لا يعني بحال من الأحوال إضافة ما هو جديد إلى ثوابت الدين[٣] وكفى!! وهكذا لا يتم تحديد أو توضيح مثل هذه الثوابت، وما إذا كان المقصود بها الأركان الخمسة المتعارف عليها؟ أم لا؟ وما الذي يدخل ضمن المعلوم من الدين بالضرورة وما الذي يخرج عنه؟ ألا يوجد اختلاف حول تحديد ما هو ثابت وما هو متغير(الاختلاف حول مسألة النقاب على سبيل المثال)؟!، وهل يتساوى في ذلك كل من الإنكار عن جهل والإنكار عن عمد؟. كل هذه مسائل بقيت دون توضيح وفي تركها هكذا إخلال منهجي يحسب على الدليل.

وفي السياق ذاته، يعرف د. حمدي زقزوق التجديد بأنه «تجديد يتوقف على فهم الواقع من أجل الكشف عما فيه من سلبيات للانطلاق من ذلك الفهم إلى تصحيح الأوضاع وتمهيد السبيل لإثراء الحياة بالمزيد من الإبداع الذي يضيف جديدا إلى دنيا الناس في جميع المجالات، الأمر الذي من شأنه أن يصلح لهم دينهم ودنياهم على السواء».[٤]

في مقابل ذلك، يطرح د. عمارة مفهوما آخر للتجديد يعبر في مجمله عن تيار الوسطية الإسلامية «الذي يقيم عقلانيته على كتابي «الوحي» و «الوجود» على نور الشرع ونور العقل، لتكون عقلانيته هذه عقلانية مؤمنة متوازنة، العقل فيها هو الأساس، والدين فيها هو البناء على هذا الأساس».[٥]

وفي كل الأحوال، يغلب الطرح السلفي لمفهوم التجديد على الطرح العقلاني، والذي لم يسلم هو

الآخر من بعض الهفوات كاستخدام المعايير المزدوجة في الحكم على بعض الفرق والآراء وما إلى ذلك على نحو ما سنعرف لاحقا.

(٤) أهداف التجديد:

يمكن تحديد الأهداف من وراء تجديد الخطاب الديني في النقاط التالية:

• التجديد يهدف إلى إعادة تشكيل وعي المسلم وفهمه وتصوراته ورؤاه وفق عقيدة الإسلام من جديد، تمهيدا لإعادة بعث النموذج الإسلامي المفقود وفق مقتضيات الحاضر ومتطلبات الأمة.(٦)

• استلهام التاريخ الإسلامي واستيعاب سنن التطور والتغير دون التقوقع على مرحلة تاريخية باعتبارها النموذج الأفضل حضاريا، أو الانزواء عن هموم العصر.

• بناء وعي إسلامي قوامه العقل والوحي معاً.

• تعليم الناس جوهر الدين وحقيقته بعد أن حادوا عنه واختلت لديهم الموازين فجعلوا الفرض نافلة والنافلة واجبا.(٧)

• إنزال الفقه على الواقع وإفساح مجال الاجتهاد أمام العقل الإنساني.(٨)

• فتح باب الاجتهاد والذي يعد ضرورة اجتماعية إسلامية والاهتمام بالأصول ومقاصدها العليا.(٩)

• إبراز الوسطية الإسلامية وتميزها عن الغلو النصوصي، الذي يقف أصحابه عند حدود «الأثر» وعن الغلو العقلاني الذي يصطنع أهله التناقضات بين العقل والشرع.(١٠)

• تنقية التراث الإسلامي، بشقيه المكتوب والمسموع، ومحو ما علق به من شوائب وإجلاء الرابطة بين المحفوظ في العقل والموضوع في الحكم.(١١)

وقبل أن نبحث هنا أهم مجالات التجديد وقضاياه الدينية بالدليل، سنعمل بداية على إبراز نقطتين رئيستين في معالجتنا هذه، الأولى: تتعلق بنقد رؤية الدليل لمفهوم التجديد وماهيته. والثانية: تتمثل في نقد بعض الأهداف المأمولة من وراء التجديد، كما هي واردة في الدليل.

بداية يمكن القول إن ثمة انتكاسة حقيقة في فهم ماهية التجديد في الجزء الأكبر من الدليل. حيث يسوي الشيخ سالم عبد الجليل بين كل من معنى السلفية والتجديد!! وفي هذا يقول: «إن اكتمال الدين وتجديده.. وبتعبير آخر «السلفية» و«التجديد» مصطلحان يرمزان- في عرف بعض الباحثين- إلى نسقين متقابلين، بل ومتناقضين، في الرؤية والمنهج والتفكير والثمرات ولا يتصورون علاقة وفاق أو اتفاق أو تكامل بين «اكتمال الدين» وبين «تجديده» أو بين «السلفية» وبين «التجديد».(١٢)

فما المقصود بالسلفية هنا: هل المقصود بها ما يُتعارف عليه باسم مذهب أهل السنة والجماعة؟ أم المذهب الوهابي؟ أم المقصود بها الالتزام الحرفي بنسق القيم والعادات والتقاليد السلفية والتي بات البعض يختزلها في إطالة اللحى وتقصير الملبس؟. وفي حالة الاحتكام الكلي إلى مرجعية واحدة

داخل المُدرك الإسلامي في الواقع، كالمذهب السلفي في حالتنا هذه، فما موقف هذه المرجعية من باقي المرجعيات الأخرى الشيعة والمتصوفة وغيرهما؟!! هل سيتم النظر إليها باعتبارها كافرة وخارجة عن حدود الإسلام ومن ثم يتم إعلان الحرب التكفيرية عليها؟ أم سيتم النظر إليها، وفي أحسن الأحوال، باعتبارها فرقا ضالة عن الهدي الإسلامي وتدعو لها بالرشاد؟! .

نعم نحن نؤكد هنا أنه لا يوجد أدنى صلة بين السلفية والتجديد، لأن المنطق الذي يحكم تفكير هؤلاء يتمثل بمنتهى البساطة في النقاط التالية:

- البشرية بعد عهد النبي، صلى الله عليه وسلم، تواصل مسيرتها نحو التراجع والنكوص وليس باتجاه التقدم والتطور.

- كل ما يخرج عن حدود النسق القيمي الحاكم لسلوكياتهم وقراراتهم الاجتماعية والدينية والفكرية يُنظر إليه باعتباره من قبيل الابتداع في الدين.

- هناك حالة من يوتوبيا الهيمنة تبعا لهؤلاء تسيطر على كافة مفردات الحياة صغيرها وكبيرها وفي كل الأحوال ليس في الإمكان أبدع مما كان.

فهل من الممكن تصور إمكانية التجديد في ظل سيادة مثل هذه التصورات؟ وهل من الممكن إنزال الفقه على الواقع في ظل إنزال الواقع على الفقه وبدونة الإسلام؟ كيف يمكن النظر إلى الحاضر والمستقبل باعتبارهما أملا في التطور فيما الفكر والعقل مشدودان إلى عقال وأسر لحظة تاريخية تبدو بزعمهم غير قابلة للتكرار؟! . أين موقع الحديث إذن عن سنن الحياة وضرورة عدم التقوقع في مرحلة تاريخية محددة دون غيرها في منظومة هذه التصورات الجامدة؟! ألا تعكس النظرة الاستاتيكية للحظة عصري النبوة والخلافة الراشدة بدورها جمودا يقع على الضد من معنى التجديد؟!.

إن محض النظرة المنتبهة المتيقظة لسياق السلفية وارتباطها بالرغبة في التجديد لتفتح بوابات الجحيم السبع على تساؤلات لا تنتهي مما يؤكد تعارضهما وعدم إمكانية الربط بينهما، وآية ذلك أن السلفيين ينظرون دائما وأبدا لمحاولات التجديد بعين الشك والريبة متهمين القائمين بها بأنهم ينفذون مخططا غربيا لهدم الإسلام وأنهم ليسوا سوى أداة من أدوات أمريكا في بلاد الإسلام. ويكفي التذكير بالهجمات المتلاحقة ضد تطوير المناهج الدراسية بالأزهر الشريف.

وإذا انتقلنا إلى النقطة الثانية، والمتعلقة بتعارض الأهداف، للاحظنا مدى التعارض الكائن بينها، فعلى سبيل المثال، تبدو الغاية الوحيدة من وراء التجديد ممثلة في التمهيد لإعادة بعث النموذج الإسلامي المفقود، أي الإسلام في صورته الأولى المحددة بعهد الرسول، صلى الله عليه وسلم، وعصر الخلفاء الراشدين، رضي الله عنهم. وهو ما يتعارض بدوره مع تأكيدهم أن التجديد يعني في المقام الأول والأخير "استيعاب سنن التطور والتغير دون التقوقع على مرحلة تاريخية باعتبارها النموذج الأفضل حضاريا".

من ناحية أخرى، فيما يبحث البعض عن إبراز تيار الوسطية الإسلامية، يحاولون تأكيد نواحي

الغلو في كلا الطرفين: الأول، " الغلو النصوصي، الذي يقف أصحابه عند حدود "الأثر". والثاني "الغلو العقلاني الذي يصطنع أهله التناقضات بين العقل والشرع!!". ومع إقرارنا بوجود الغلو في كلا الطرفين لكن ذلك لا يجعل منه قاعدة أو نقطة انطلاق لبناء مخالف لمجرد المغايرة والمخالفة ليس إلا!!، خاصة وأن الدليل شهد العديد من المغالاة في بعض نقاطه فضلا عن التنكر لبعض الآراء العقلانية ثم العودة للإشادة ببعض الفرق القائلة بها في سياق آخر مخالف تماما.[١٣]

وفي الواقع، لم يكن العقلانيون في الإسلام، وعلى رأسهم المعتزلة والفلاسفة، يصطنعون وجود التناقضات بين العقل والشرع، وإنما كانوا يشيرون في الغالب للتناقضات الكائنة بين العقل والخطاب الديني، كما هو موجود لدى الفقهاء والمفسرين وغيرهم، ومن ثم يخلط الدليل عن وعي أو دون وعي مرة أخرى بين الخطاب والنص/الشرع.

(٥) مجالات التجديد:

في المبحث الثاني الخاص بمجالات التجديد يؤكد الشيخ سالم عبد الجليل أن «التجديد يشمل الدين كله»، وهو ما يتعارض مع قولهم بأن الأصول والثوابت تبقى بعيدة وبمنأى عن التجديد والذي ينال فروع الدين دون أصوله.[١٤] كما ينطلق من آية البر[١٥] والتي تشتمل، برأيه، على خمس عشرة خصلة تنتظم جميعا في جوانب أربعة تمثل في حقيقتها مجالات التجديد وهي:

١- جانب/مجال العقيدة، وتنطوي على خمس صفات هي الإيمان بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين.

٢- جانب الأخلاق، وهي المعبر عنها هنا في سياق الآية بإتيان المال لذوي القربى واليتامى... إلخ، وما تحيل إليه من أخلاق أخرى تنتظم جميعا ضمن بوتقة القيم الإسلامية باعتبارها الهدف الرئيس للبعثة النبوية الشريفة كما أكد المصطفى، عليه الصلاة والسلام، في حديثه الشريف «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق».

٣- جانب العبادات، والمعبر عنه بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وما يتضمنه من باقي الأركان الأخرى، كالحج والصيام، والمذكورة في حديث النبي، صلى الله عليه وسلم، «بني الإسلام على خمس... إلخ».

٤- جانب المعاملات، والمعبر عنه في سياق الآية بالوفاء بالعهود والصبر في السراء والضراء، وإن كان كلاهما ينتظم أيضا ضمن الجانب الثاني الخاص بالأخلاق، إلا أنهما أيضا يتصلان اتصالا وثيقا بالمعاملات فالوفاء كقيمة يمارسه المسلم مع نفسه تارة، بالتزامه مبادئ الإسلام، ومع مجتمعه تارة أخرى بغض النظر عما إذا كان أفراد هذا المجتمع يدينون بالإسلام أم لا.

غير أنه حين شرع في تفاصيل هذه الجوانب وقع في تناقضات حادة، فعلى سبيل المثال حين تحدث عن التجديد في مجال العقيدة أعاد نفس المقولات الراديكالية حول وجوب تنقيتها «من الإضافات

البشرية لتصبح نقية صافية ليس فيها أثر لصنع البشر وآرائهم وفلسفاتهم، ولتُفهم بالبساطة والوضوح التي فهمها سلف هذه الأمة». (١٦) الأمر الذي يثير العديد من التساؤلات حول مغزى هذا التجديد!!.

فإن كان يعني ألا يدخل الدعاة أثناء خطبهم ودروسهم في تفاصيل كلامية وآراء فلسفية كيلا تضطرب العامة وتحار عقولهم، فهو أمر مقبول، لكن إذا كان يعني على المستوى العام أن يتبرأ المسلمون من تراثهم الكلامي والفلسفي والذي يشكل عصب الحضارة الإسلامية في جوانبها الإنسانية فهو أمر مرفوض جملة وتفصيلا وينم عن سوء علم بالأياد البيضاء لعلم الكلام في الحفاظ على العقيدة وتطهير الذات الإلهية مما لحق بها من صور التشبيه والتجسيد، اللذين برزا على نحو خاص وكانا سائدين في البيئة السنية وقبل أن تتعرف ممالك الإسلام على التراث الفلسفي في مفارقة، لمن يعلم، على جانب كبير من الأهمية بمكان.

ومن جهة أخرى، في شرحه لضوابط عرض النصوص الشرعية أكد على وجوب التسليم والتعظيم لها، وهو أمر لا جدال فيه، لكن الإشكال الحقيقي هو أنه بسبب الخلط الكائن بين النص الشرعي والخطاب الديني فإن مصدر الخوف يتفاقم من ارتحال القداسة والتعظيم من النص إلى الخطاب، وهو أمر واقع بالفعل للأسف الشديد.

أضف إلى ذلك إشكالية تقديم العديد من الإسرائيليات والأحاديث الموضوعة باعتبارها نصا شرعيا يجب الإذعان له والخضوع لمعناه كلية وما يترتب على ذلك أيضا من أحكام فقهية حتى لو خالفت تلك الروايات صريح القرآن وجاوزت حدود المعقول. فهل من الممكن مثلا التسليم لحديث شائع مفاده أن من قال لا إله إلا الله بنى الله له سبعون ألف قصر في الجنة في كل واحد منها سبعون ألف غرفة في كل غرفة سبعون ألف سرير وفوق كل سرير سبعون ألف حورية؟!!!.

ومع ذلك نلحظ في أغلب صفحات الدليل عداء باطنا للعقل وأحكامه، شيئا ما يذكرنا بما كان ذائعا بين السلف من القول بأن من تمنطق فقد تزندق!!، ومن ثم لا يرد مفهوم الجدل إلا بمعناه السلبي وعادة ما يتم الاستشهاد بالآية الكريمة «يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم وإن تسألوا عنها حين ينزل القران تبد لكم عفا الله عنها والله غفور حليم». (١٧)

النقطة الأخيرة المتعلقة بمجال تجديد العقيدة تتعلق بالنهي عن إشاعة الرخص بين العامة. حيث يؤكد الشيخ سالم عبد الجليل في العنصر الخاص بتحقيق البلاغ المبين لها (العقيدة) مع مراعاة أحوال المخاطبين، نقلا عن ابن رجب في شرحه لأوائل صحيح البخاري، أن «أحاديث الرخص لا تشاع في عموم الناس لئلا يقصر فهمهم عن المراد بها». (١٨) دون أدنى تفريق بين جملة الأحاديث المتعلقة بالترغيب، وتلك التي ينبني عليها حكم شرعي، كإفطار المسافر في نهار رمضان، والتي من الواجب إشاعتها لأن الله يحب أن تؤتى رخصه كما جاء في الحديث الشريف.

أي أن عدم إشاعة الأخيرة يخالف أولا ما أمر به رسول الله، صلى الله عليه وسلم، كما يؤدي إلى المغالاة في الدين. لذا كان يجب على المؤلف التأكيد على أن الرخص المنهي عن إشاعتها هي فقط

تلك التي لا يترتب عليها حكم فقهي في العاجل.

ويمكن القول إن قضايا التجديد الديني في الدليل تعكس نفس النظرة السلفية بكل تفصيلاتها التقليدية. وفيما كان من الضرورة بمكان التركيز أكثر فأكثر على القضايا الفقهية لا العقدية باعتبارها أشد التصاقا بمصالح العباد في الدنيا، إلا أن الدليل أفرد في عمومه صفحات كثر عن العقيدة ومسائلها بالرغم من أن التجديد فيها محدود ومقصور ومرتهن كذلك، حسب الطرح السلفي، لتطهيرها من الإضافات البشرية.

وكان على الدليل أن يحيل أمر العقيدة وما يرتبط بها إلى الحرية الإنسانية والتأكيد على أن علاقة الإنسان بربه هي في الأساس علاقة ضميرية ترجع إلى قناعات الشخص ورغباته، ومن ثم لم يكن غريبا، والحالة هذه، أن يعيد الدليل القول الراديكالي فيما يتعلق بالردة ووجوب قتل المرتد على نحو ما سنعرف فيما يلي.

(٦) رؤية نقدية حول القضايا المعاصرة فى الدليل:

خصص دليل الإمام إلى تجديد الخطاب الديني مبحثا واحدا فقط لإحدى عشر قضية معاصرة هو المبحث الرابع منه والذي يقع في الصفحات من ١٠٩ إلى ١٤٧. أي بواقع ٦٥ صفحة فقط وبما يعادل ٣٥,٦٪ من حجم الدليل. وكان ترتيب هذه القضايا حسبما وردت في الدليل كالتالي:

القضية الأولى: قضية التكفير.

القضية الثانية: القتال لمن قاتل وليس لمن خالف.

القضية الثالثة: محمد (صلى الله عليه وسلم) نبي الرحمة وليس القتال.

القضية الرابعة: حقوق المرأة في الإسلام.

القضية الخامسة: الإسلام والحرية الدينية.

القضية السادسة: قضية الردة.

القضية السابعة: عدم زواج غير المسلم بالمسلمة.

القضية الثامنة: التشريعات العقابية.

القضية التاسعة: تنظيم النسل.

القضية العاشرة: الإجهاض.

القضية الحادية عشر: قضية الختان.

(أ) ملاحظات مبدئية:

حين يمعن المرء النظر في القضايا المعاصرة التي ناقشها الدليل في مبحثه الرابع يتجلى أمامه ثلاث ملاحظات بارزة:

الأولى: أن ثمة خلطا بينا في قضايا الدليل، حيث كان من الممكن أن تنتظم بعضها في بوتقة واحدة بدلا من تداخلها واشتباكها، الأمر الذي نتج عنه إعادة بعض المقولات وترديد بعض الأدلة النقلية خاصة هنا وهناك. فعلى سبيل المثال كان من الممكن جمع القضايا الأولى (التكفير) والخامسة (الإسلام والحرية الدينية) والسادسة (الردة) في إطار واحد تحت عنوان «قضايا التكفير والتحول الديني». وبالمثل كان بالإمكان جمع القضايا الرابعة (حقوق المرأة في الإسلام) والسابعة (عدم زواج غير المسلم بالمسلمة) والثامنة (التشريعات العقابية) في إطار واحد تحت عنوان «الإسلام وحقوق الإنسان».

الثانية: احتلت بعض القضايا اهتماما بارزا في الدليل مع انتفاء الحاجة إليها واقعيا، فعلى سبيل المثال لم يعد لقضية تنظيم الأسرة نفس الاهتمام الذي كان في السابق، بفعل الظروف الاقتصادية الصعبة التي يعاني منها الجزء الأكبر من الشعب المصري، والأمر نفسه يمكن قوله، ولو بدرجة أقل، فيما يتعلق بقضية الختان.

الثالثة: هذه الملاحظة مرتبطة بسابقتها، فانشغال الدليل بقضايا تقليدية انعكس سلبا على عدم اهتمامه بقضايا معاصرة وتحتل درجة كبيرة من الأهمية. فعلى سبيل المثال تجاهل الدليل الحديث عن قضايا التيارات المتشددة على الساحة الإسلامية وكيفية التصدي لها، وعلى رأسها التيارات السلفية والتي تمثل خطورة بالغة تستوجب مواجهتها من خلال إعداد وتأهيل الدعاة معلوماتيا. وبالمثل تجاهل الدليل قضايا حوار الحضارات وجاء تناوله لمسألة الجهاد/القتال في الإسلام بمعزل غن سياقات العصر وتداعياته، كما لم يفلح الدليل كلية في تغيير الصورة النمطية للحياة الدنيا عند أغلب الدعاة الذين يرددون دون كلل أو ملل أنها لا تساوي عند الله جناح بعوضة، حتى كادت النزعة الإنسانية أن تختفي برمتها من تعاليم الإسلام الأمر الذي يناقض روح الشريعة ومقاصدها العليا.

(ب) الرؤى الحاكمة لقضايا الدليل المعاصرة:

بغض النظر عن تجاهل الدليل لبعض القضايا المعاصرة وغلبة الطابع التقليدي في تحديدها، يفاجأ المرء بأن التناول التقليدي قد غلب هو الآخر على بحث القضايا المثارة. وبداية لم تستغرق قضية التكفير، على خطورتها، سوى سبع صفحات وفقرة واحدة!![١٩] فضلا عن التداخل الموضوعي بالقضيتين الثانية (القتال لمن قاتل وليس لمن خالف) والثالثة (محمد «صلى الله عليه وسلم» نبي الرحمة وليس القتال). ومع ذلك لم تستغرق القضية الثانية، رغم خطورتها البالغة، سوى صفحة ونصف فقط من الدليل!![٢٠]، والأمر نفسه حدث مع القضية الثالثة!![٢١].

لاحقا، تم تفصيل بعض القضايا بصورة أكبر، فاستغرقت القضية الرابعة (حقوق المرأة في الإسلام) ستة صفحات ونصف[٢٢]، فيما استغرقت القضية الخامسة (الإسلام والحرية الدينية) خمس صفحات ونصف[٢٣]، أما قضية الردة فلم تستغرق سوى ثلاث صفحات ونصف فقط!![٢٤]، وبمعدل أقل لم تستغرق القضية السابعة (عدم زواج غير المسلم بالمسلمة) سوى صفحة ونصف!![٢٥]، وبخلاف

كل ما سبق استغرقت القضية الثامنة (التشريعات العقابية) ست صفحات من الدليل[٢٦].

الغريب في الأمر أن القضية التاسعة (تنظيم النسل) استغرقت بمفردها سبع عشرة صفحة كاملة!!![٢٧]، أي بما يعادل نفس الصفحات التي تناول بها الدليل القضايا الأولى والثانية والثالثة والرابعة والسابعة!!!. فيما لم تستغرق قضية الإجهاض سوى اربع صفحات ونصف[٢٨]، أما القضية الأخيرة (قضية الختان) فقد استغرقت بمفردها سبع صفحات[٢٩]، مع الإحالة في بدايتها للكتاب الصادر عن الوزارة بعنوان: ختان الإناث ليس من شعائر الإسلام.

(ج) نقد القضايا المعاصرة بالدليل:

يعكس تناول الدليل لبعض القضايا المعاصرة بعكس ما يدعي حالة من الجمود والتقليد، خاصة فيما يتعلق بإعادة الأقوال الراديكالية المتعلقة بحد الردة والتي تم تجاوزها لدى الإسلاميين أنفسهم منذ وقت طويل. لذا سنقرأ هنا تلك القضايا كما هي واردة به قراءة نقدية للوقوف على أهم الأخطاء التي شابتها ومحاولة تصحيحها.

بداية غاب على طرح الدليل قضية التكفير جانب من أهم الجوانب المتعلقة بها ألا وهو «الوصاية الدينية». فقد شهدنا طوال المراحل الزمنية سابقة تغولا لصالح المؤسسة الدينية بمصر، سواء على الجانب الإسلامي (الأزهر) أو المسيحي (الكنيسة)، على حساب الفكر والإبداع. ومن ثم كان لا بد، والحالة هذه، أن يوضح الدليل أن لا وصاية لأحد على فكر أحد وأن قضايا الحسبة التي تطفو على السطح من فينة لأخرى لا أصل لها، وأن الإسلام يقف إلى جانب حرية التفكير لا إشاعة التكفير في المجتمع باعتبار أن علاقة الإنسان بالله هي محض علاقة ضميرية ترجع إلى قناعاته الشخصية.

وكان يمكن للدليل أن يستشهد في هذا السياق بنماذج رائعة من التسامح الإسلامي إزاء الملاحدة والزنادقة، فيكفي أن نعلم أن ابن الراوندي الملحد، والذي عاش في القرن الرابع الهجري العصر الذهبي للحضارة الإسلامية، كان يؤلف الكتب في نقد القرآن وإنكار النبوة دون أن يمسه سوء وإنما تبارى للرد عليه كل من أهل السنة والمعتزلة وغيرهم.

وبالمثل كان أبو بكر الرازي، أحد أهم العلماء آنذاك، قد ألف رسالة بعنوان «مخاريق الأنبياء» ينكر فيها النبوة كلية!! ومع ذلك ارتقى إلى أعلى المناصب العلمية في الدولة العباسية. وفي الفكر المعاصر يكفي أن نعلم أيضا كيف أن إسماعيل أدهم ألف كتابا بعنوان: «لماذا أنا ملحد؟» ورد عليه الشيخ الغزالي ومحمد فريد أبو حديد بكتاب «لماذا أنا مؤمن؟».

وفي القضية الثانية، اقتصر الدليل على معالجة جهاد الدفع، فيما غاب عنه أن الجهاد في الإسلام إنما يقع على النقيض من معنى الظلم، وأنه في الأساس آلية نضالية ومسعى لتحقيق العدل والحق كخيار أخير. وهو بهذا المعنى لا يقتصر على الإسلام والمسلمين ولكنه قاسم مشترك بين البشرية. كما غابن عن الدليل الحديث عن الجهاد الداخلي، الجهاد الأكبر، والذي يقع في إطار الفرد، وهو في

معناه الأوسع عبارة عن الكفاح ضد قوى الشر على المستوى الأممي ويمكن النظر إليه بمعنى أكثر اتساعا بوصفه كفاحا في إطار ذلك القسم من البشرية الذي يؤمن بمبادئ السلم العالمي.

وكان يمكن للدليل أيضا أن يوضح كيف بسط الإسلام لشعوب القرنين السابع والثامن حياة أكثر حرية وأمنا وسلاما أكثر من أي عصر مضى، وفي كثير من الأحوال حدث التحول الإرادي من قبل شعوب الأرض للإسلام نتيجة للخدمات الكبرى التي قدمها المسلمون أنفسهم دينيا وإداريا وتعليميا. وفي بعض المناطق النائية، خاصة في جنوب شرق آسيا، جاء الإسلام كامتداد تاريخي للثقافات السابقة له وليس كنقيض لها.

وفي القضية السادسة (الردة) ساوى الدليل بين الارتداد عن الإسلام ومفهوم الخيانة العظمى!! وفي ذلك يقول: «أما إذا حاول نشر هذه الأفكار التي تتناقض مع معتقدات الناس، وتتعارض مع قيمهم التي يدينون لها بالولاء، فإنه بذلك يكون قد اعتدى على النظام العام للدولة بإثارة الفتنة... وأي إنسان يعتدي على النظام العام للدولة في أي أمة من الأمم يتعرض للعقاب... فقتل المرتد في الشريعة الإسلامية ليس لأنه ارتد فقط، ولكن لإثارته الفتنة والبلبلة وتعكير النظام العام»[٣٠]!!.

وحقيقة القول، إن هذه المقارنة جد مغلوطة لأن الولاء للدين ليس من جنس الولاء للوطن وبينهما العديد من الفوارق الطبيعية التي لا ينكرها أحد، فالولاء للدين يقع في حدود الفرد ونفسه أولا، نعم يتجاوز مثل هذا الولاء الفرد إلى المجتمع ولكن بدرجة أقل عن تجاوز ولاء الفرد للوطن نحو المجتمع فهذا الأخير يلحق أكبر فساد بالمجتمع ككل بل وربما يخرجه نهائيا من التاريخ!! فيما فساد الولاء للدين على المستوى الفردي رهن باقتناع الآخرين لآراء المرتد وفي كل أولئك لا تزر وازرة وزر أخرى.

من ناحية أخرى، يساوي منطوق العبارات السابقة بين عقيدة الإسلام وأيديولوجية الدولة ومن ثم يسهل من خلال توظيف مثل هذه الحجة سياسيا الفتك بالمعارضين والخصوم السياسيين، وأبرز مثال على ذلك قديما ما عرف بمحنة القو بخلق القرآن، وفي العصر الحديث أرادت الحكومة العراقية البعثية أن تُنفذ حكم الإعدام بحق خصومها من الشيوعيين دفعة واحدة، وكان عددهم يربو عن خمسة آلاف إنسان، مستندة لفتاوى صادرة من مرجعيات سنية وشيعية تفيد بأن هؤلاء مرتدون عن الإسلام!!. وبالمثل حاول السادات في أواخر عهده، من خلال رغبته في إصدار قانون «الحرابة»، أن يجر كلا من اليساريين والإخوان المسلمين لمقصلة الإعدام بحكم الآية الكريمة «إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا...».

ليس غريبا إذاً، والحالة هذه، أن يصر الشيخ سالم عبد الجليل، وهو السلفي، على إبقاء حد الردة مع أنه ليس من الإسلام في شيء، ويمكننا إيجاز القول الصحيح في هذه المسألة في النقاط التالية[٣١]:

• القول بوجود حد الردة يتعارض مع أكثر من مائتي وخمسين آية في القرآن الكريم من بينها قوله تعالى: «لا إكراه في الدين»[٣٢] وقوله تعالى «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»[٣٣] وقوله أيضا

«فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر إلا من تولى وكفر فيعذبه الله العذاب الأكبر إنا إلينا إيابهم ثم إنا علينا حسابهم»(٣٤) فالآيات الأخيرة توضح وبشكل قاطع أنه لا يوجد أي عقاب للمرتد في الدنيا وإنما مرده إلى الله وحسابه عليه.

• الأدلة الشرعية كلها تتضافر من القرآن الكريم والسنة القولية والفعلية لتؤكد انتفاء الدليل الشرعي لوجود حد للردة منصوص عليه فيهما، فالقرآن الكريم- الذي هو المنشيء الأوحد للأحكام الشرعية- ليس به آية واحدة يمكن صرفها للتأكيد على وجوب قتل المرتد، كما أن السنة النبوية ووقائع عصر النبوة لا تشير إلى ما يمكن أن يقوم دليلا على قيام النبي- صلى الله عليه وسلم- بتطبيق مثل هذه العقوبة ضد أحد المرتدين، مع ثبوت ردة عناصر كثيرة عن الإسلام في عهده ومعرفته- صلى الله عليه وسلم- بهم، كزوج أم المؤمنين زينب بنت جحش والذ ارتد عن الإسلام واعتنق النصرانية وعاد إلى الحبشة مرة أخرى بعد الهجرة الأولى.

• الآيات التي تحدثت عن الردة الفردية لم تذكر عقوبة دنيوية لا تصريحا ولا إيماء، كما لم تذكر وجوب إكراه المرتد للعودة للإسلام أو قتله إذا امتنع عن ذلك. وإنما أرجئت عقابه للآخرة.

• إن أقوال الفقهاء التي يتم الاستشهاد بها للدلالة على وجود حد الردة إنما وردت في سياق آخر، حيث كانوا يعالجون قضية وجريمة مركبة اختلط فيها السياسي والقانوني والاجتماعي بحيث يصبح تغيير المرتد لدينه أو تدينه نتيجة طبيعية لتغيير موقفه من الأمة والجماعة والمجتمع والقيادة السياسية والنظم التي تتبناها الجماعة. .أي تغيير الولاء والانتماء تغييرا تاما. لذا فإن دعوى الإجماع في حد الردة لم يكن موجودا يوما من الأيام.

• خلطت المذاهب الفقهية بين كل من الردة بمفهومها السياسي والردة بمعناها الاعتقادي. ومن ثم اعتبرها البعض حدا لا يجوز التسامح فيه، فيما أكد آخرون أنها ليست إلا ضربا من ضروب التعزير، وأكد فريق ثالث أنها من قبيل السياسات الشرعية التي يقدرها الحاكم ووفقا لاجتهاده في حماية الجماعة والنظام العام، وهناك أيضا من فرق بين أنواع الردة مما يعني أنه ليس ثمة إجماع بهذا الشأن كما يؤكد الدليل.

في القضية السابعة (عدم زواج غير المسلم بالمسلمة) يعلل الشيخ سالم عبد الجليل هذا الحكم بقوله: "إذا تزوج غير مسلم من مسلمة فإن عنصر الاحترام لعقيدة الزوجة يكون مفقودا!!. فالمسلم يؤمن بالأديان السابقة.. ولكن غير المسلم لا يؤمن بنبي الإسلام ولا يعترف به".(٣٥) وفي الواقع، يثير مثل هذا الكلام العديد من الإشكاليات المعقدة، فلو أن الشيخ سالم اكتفى بالقول أن هذا أمر الله ولا جدال فيه لما كان ثمة مشكلة، لكن أن يعلل الحكم بعلة غير عقلية فتلك قضية أخرى، فعلى سبيل المثال ماذا عن الشعوب الغربية والتي لا فضل فيها لرجل على امرأة؟! وماذا لو أن الزوج غير المسلم كان ممن يعترفون بنبي الإسلام كما تعترف زوجته المسلمة بنبي دينه؟!. وما تأثير هذا الحكم على القضايا الحقوقية؟!.

يتجاوز الشيخ مثل هذه القضايا لإحساسه بالتناقض والبلبلة فيستطرد قائلا: "وحتى إذا لم يصرح الزوج غير المسلم بذلك أمام زوجته (أي عدم احترام نبي الإسلام) فإنها ستظل تعيش تحت وطأة شعور عدم الاحترام من جانب زوجها لعقيدتها"!! وبالطبع هذا الكلام من قبيل محاكمة النوايا الذي لا طائل من ورائه.

بقيت نقطة أخيرة في هذا السياق تتعلق بتحريم زواج المسلم من غير المسلمة التي تدين بدين غير المسيحية والإسلام، فبحسب المؤلف كان الإسلام واقعيا حين حرم هذا الأمر لنفس السبب الذي حرم من أجله زواج المسلمة بغير المسلم، أي عدم توافر شرط الاعتراف بنبي الزوجة أو الزوج، ولكن ألا يتعارض مثل هذا القول مع ما ورد عن النبي (صلى الله عليه وسلم) في الحديث الشريف الذي رواه عبد الرحمن بن عوف من أنه قال في المجوس، وهم عبدة النار، "سنوا فيهم سنة أهل الكتاب"؟![٣٦]. وهل يحمل مضمون هذا الحديث بالتساوي في الأمور كلها ومن ثم يجوز زواج المسلم بغير المسلمة أيا كانت عقيدتها؟!! وإذا صح ذلك هل ينسحب أيضا على زواج المسلمة من زوج غير كتابي؟!!.

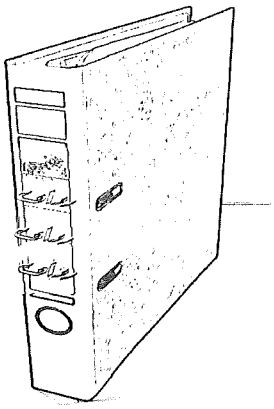
ختاما، لم يكن مطلوبا من الدليل أن يغطي كافة القضايا لأن التجديد المأمول يكاد يشمل كافة المسائل التي تتدخل بصورة مباشرة أو غير مباشرة في تفاصيل الحياة الإنسانية صغيرها وكبيرها على حد سواء. لكن، وفي المقابل، تنكر الدليل في أغلب مواضعه لدعوة التجديد التي زعم أنه يتبناها، وفي كل الأحوال، تظل إشكالية تجديد الخطاب الديني بحاجة إلى خارطة طريق عسى أن نكشف عن بعضها في دراسة لاحقة.

الهوامش

١. انظر في ذلك الصفحات : ٧، ١٣، ١٤، ٦٢، ٦٣، ٢٥١، على سبيل المثال.
٢. ص ١٩.
٣. انظر على سبيل المثال: ص ١٩، ٢٠، ٢١، ٥٣.
٤. ص ٦٣.
٥. ص ١٧٨، ١٧٩.
٦. ص ٢٠.
٧. ص ٢١.
٨. ص ٦٣.
٩. ص ٥٣.
١٠. ص ٢٠٠.
١١. ص ٢٨٨.
١٢. راجع المبحث الأول: تعريف التجديد وتحديد ماهيته، وبخاصة الصفحات: ٢٥-٣٠.
١٣. على سبيل المثال تنكر الدليل لفرقة المتصوفة رغم استشهاده بآراء بعض أعلامها، كتعويله على آراء الحارث المحاسبي الخاصة بالعقل ومكانته (ص ١٩٨) وأبو حامد الغزالي (ص٢٠٢) على سبيل المثال.
١٤. انظر على سبيل المثال: ص ٢٦، ٦٠.
١٥. ونقصد بها قوله تعالى: "ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون". الآية ١٧٧ من سورة البقرة.
١٦. ص ٣٥.
١٧. الآية ١٠١ من سورة المائدة.
١٨. انظر ص ٣٩.

١٩. الصفحات من ١٠٩ إلى ١١٦.
٢٠. صفحتي ١١٧- ١١٨ .
٢١. صفحتي ١١٩- ١٢٠.
٢٢. الصفحات من ١٢١ إلى ١٢٧.
٢٣. الصفحات من ١٢٨ إلى ١٣٣.
٢٤. الصفحات من ١٣٤ إلى ١٣٧.
٢٥. صفحتي ١٣٨، ١٣٩.
٢٦. الصفحات من ١٤٠ إلى ١٤٥.
٢٧. الصفحات من ١٤٦ إلى ١٦٢.
٢٨. الصفحات من ١٦٣ إلى ١٦٧.
٢٩. الصفحات من ١٦٨ إلى ١٧٤.
٣٠. ص ١٣٤ .
٣١. أغلب النقاط التالية مستقاة بصورة شبه كلية من كتاب العلامة الدكتور/ طه جابر العلواني: لا إكراه في الدين، إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، نشر مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٦.
٣٢. الآية ٢٥٦ من سورة البقرة.
٣٣. الآية ٢٩ من سورة الكهف.
٣٤. الآيات من ٢١ إلى ٢٦ من سورة الغاشية.
٣٥. ص ١٣٨.
٣٦. ص ٢٣١.

الملف



التجديد الديني والإصلاح السياسي
جدلية النهوض والممانعة!!

- مقدمة الملف / مدير التحرير.
- المواطنة والدستور الإسلامي / سامح فوزي.
- المواطنة وسياقاتها فى التجربة الإسلامية / د. منير جمعة.
- التجديد الديني والإصلاح السياسي / د. رضوان زيادة.

المؤلف

التجديد الديني والإصلاح السياسي.. جدلية النهوض والممانعة!!

ثمة تساؤل يبدو من حين لآخر كلما تجدد الحديث عن التجديد الديني والإصلاح السياسي يتعلق، في الأساس، بتكرار أسئلة النهضة وانتكاستها كذلك. فلماذا لا نزال ندور في دائرة مفرغة منذ محمد عبده والأفغاني؟! ولما تتكرر لدينا، جيلا بعد جيل، الأسئلة ذاتها ونهتم بنفس الإشكاليات التي كانت مطروحة آنذاك، حتى ولو أنها تلبست لبوسا آخر؟!.

ولماذا على صعيد الفكر والممارسة بتنا نتقهقر إلى الوراء ولا نرقى حتى إلى مستوى اللحظة التاريخية التي بدأت تثور فيها هذه الأسئلة منذ أكثر من قرن من الزمان؟! هل تكمن المشكلة في تتابع أنظمة سياسية شمولية أعاقت التفكير في النهضة لصالح منفعتها الشخصية؟ أم أنها تكمن في فشل المؤسسين الأوائل في فض الارتباط القائم بين كل ما هو ديني وما هو سياسي؟!.

في كل الأحوال، يبدو أن هذه الإشكالية، التجديد الديني والإصلاح السياسي، ستظل مهيمنة على النقاشات لفترة طويلة من الزمان مالم يتم تجاوزها!!. وهو أمر بعيد المنال خاصة، في ظل اشتباك هذه القضايا بصورة كبيرة مع الواقع، الأمر الذي يجعل من تجاوزها انسلاخا من اللحظة التاريخية وتماهيا: إما مع لحظة ماضوية مثلما هو الحال بالنسبة لأغلب الحركات الإسلامية، أو مع الآخر، والذي بات يفكر بدلا منا ولكن بطريقته الخاصة.

فلماذا يبدو لنا، إذا ما تتبعنا مسيرة التجديد الديني والإصلاح السياسي، كما لو كان يتأرجح ما بين

النهوض تارة والممانعة تارات أخرى؟!. في الواقع ثمة أسباب عدة أدت إلى تراجع حركة الإصلاح هذه، سواء على مستوى الفكر والتقعيد، أو على مستوى المناخ السياسي الاجتماعي المصاحب لها وواقع الممارسة.

فعلى المستوى الأول، نلاحظ أن الحركة الإصلاحية ظلت، وللأسف الشديد، متمسكة بموقفها التوفيقي من الناحية الفكرية في تصورها لحل المشكلات والمعضلات السياسية والاجتماعية والثقافية التي كانت تواجه المجتمع العربي آنذاك. كما كانت على قناعة تامة بأن الوسيلة الوحيدة لتجاوز حالة التأخُّر التاريخي، والمشكلات الناتجة عنه، إنما تتمثل فقط في العودة إلى الأصول ونبذ البدع والتقليد والجمود، مع مناداتها بضرورة الاقتباس في الوقت نفسه من الأفكار الغربية.

أي أن العقلانية الإصلاحية كانت في مجملها عقلانية توفيقية سعت إلى تقويض منظومة السَّلفية التقليدية بمفاهيم أخرى باتت مع الوقت تحمل قيم التسلط والاستبداد السلفي ذاته، وتلك مفارقة قلما يلتفت إليها أحد. فقد كان من المهام الأساسية للحركة الإصلاحية تأسيس سلطتها المرجعية اجتماعياً من خلال الاستجابة للتحديات التاريخية الخارجية والسياسية؛ ومن ثم ارتكزت إستراتيجيتها على منحيين مختلفين وإن أديا في النهاية للنتيجة ذاتها وهما: إما توظيف الدين من أجل السياسة في وضع تاريخي كان يدرك طابعه السياسي والاقتصادي كما فعل الأفغاني، أو توظيف السياسة من أجل الدين كما فعل محمد عبده.

ولذا كان التأثر بالغرب والاقتباس منه يتم دائماً بطريقة مرسومة وهادفة ضمن إطار الأنساق التقليدية المتوارثة، مما يعني أن تلك الأنساق لم تكن تقف موقفاً سلبياً من عملية الاحتكاك الثقافي بحيث تقبل كل صور الحياة وأنماط السُّلوك والقيم الغربية، فضلا عن تبني نظرة الآخر إلى الحياة، بغير تمييز وبحيث تؤلِّف هذه الصور والأشكال المُستعارة الطابع الأغلب على حياة المجتمع العربي.

لكن، وفي الوقت ذاته، كانت الإصلاحية تؤمن بأن مشروع الإصلاح لا يتحقق إلا على قاعدة الإسلام؛ ومن ثم راح الإصلاحيون يجتهدون ويجدِّدون ليجعلوا من الإسلام ديناً عقلانياً يؤسس للنَّهضة المنشودة. بيد أنهم حين التفتوا إلى المدوَّنة التراثية يواجهونها بمشكلاتهم التي تتطلَّب حلولاً، لم يجدوا ما يكفي أو يفي بالغرض جواباً ناجعاً، إذ كانت هذه المدوَّنة تعاني من عطالة تاريخية؛ وبما أنها أجوبة لأسئلة طرحها واقع مختلف وأصبح من الماضي. ومن ثم اكتفى الإصلاحيون بالبحث عن حلول من خلال اللجوء لطريقة «التوفيق» ووسيلة «الاقتباس» ليس إلا!!.

وتبعا لهذا، أثار موقفهم عليهم قوى التقليد والمحافظة التي كانت تصر على أن التراث الإسلامي له صلاحية مطلقة، مطابقين بينه وبين العقيدة، وأنه قادر أن يمدّ المسلمين بكل الإجابات التي تتعلق بمواجهة تحديات الحاضر؛ وعلى تجديد مدوَّنته من الداخل من دون الحاجة إلى الاقتباس والاستعانة بعلوم الآخر، والذي تتسم أفكاره بأنها غير ذات مرجعية إسلامية، إن لم تكن مناقضة للشريعة

الإسلامية برمتها!!.

كما لم تتمكّن الحركة الإصلاحية من التجذُّر في البُنى الاجتماعية التي تريد إصلاحها وتنفذ المشروع الإصلاحي داخلها، ولم تتمكّن أيضاً من إشاعة مناخ إصلاحي يتقبَّل أو يتبنى دعواتها، ومن ثم المساهمة في تشكيل الأطر الاجتماعية والسياسية الحاملة له والتي تنهض بمهامه. وإنما على العكس تماماً، لعبت السَّلفية ـ التقليدية دوراً كبيراً في إفشال الحركة الإصلاحية من جهة؛ ونجحت في تنامى المد الأصولي من جهة ثانية.

وبرأي البعض، تعود مواقف السَّلفية ـ التقليدية هنا إلى مجموعة من العوامل، منها ما يتعلق بالسياق التماثلي للفكر السلفي ـ التقليدي ذاته بوصفه يُعبِّر عن بنية وتركيبة عقلية دوغمائية. ومنها ما يعود إلى عوامل تخص السياق اللامتماثل الذي يتصل بالأوضاع السياسية والاجتماعية. ومن بين الأسباب التي منعت الحركة الإصلاحية من الانتصار على السَّلفية ـ التقليدية، وجعلتها تتراجع أمام هيمنتها أنها، ومن الناحية المعرفية، كثيراً ما كانت تقف على أرضية السَّلفية ـ التقليدية نفسها. فلم يتمكَّن الخطاب الإصلاحي من تجاوز منطق التقليد تماماً، وبخاصة عندما استمرَّت عملية توظيف منهجية وأدوات التفكير التقليدي ذاتها في الاشتغال داخل بنى الخطاب الإصلاحي.

وفي كل الأحوال، ظلت الحركة الإصلاحية تعاني من غياب أو عدم بلورة الرؤية المتكاملة والمنهج الواضح محدَّد المفاهيم في تعاطيها مع القضايا المطروحة عليها. وكانت النتيجة الطبيعية لكل أولئك أن اضطرت إلى اللجوء والتعويل كثيراً على ما يُعتبر عدَّة أهل السلف. الأمر الذي كان يقوي مواقع السلفية ـ التقليدية من جهة، ويضعف ويقوض من تماسك الخطاب الإصلاحي من جهة ثانية.

أي أنها التزمت بالنظام المعرفي للسَّلفية ـ التقليدية المتمثل بالعقل البياني بوصفه فاعلية ذهنية تمارس دورها في التفكير انطلاقاً من معطىً سابق «التراث الإسلامي». فقد كانت تصدر عنه في تأسيس طريقة تفكيرها من داخل منظومة التراث باعتمادها «أصول الفقه» كإطار مرجعي للتفكير، وتتبنى طريقة إنتاج المعرفة ذاتها التي تمارس بواسطتها السَّلفية، وهذا ما جعلها تقع في نفس المشكلات التي وقعت بها السَّلفية من العقم المعرفي وحالة الجمود في ما يتعلق بالاجتهاد والتجديد بصفة خاصة.

ناهيك عن اعتمادها الموقف السَّلفي الذي يعتقد دعاته باستمرارية الماضي في الحاضر مما جعلها تتجه كثيراً في تفكيرها نحو الماضي، وتعتمد في معرفتها على التراث ليس إلا. ومن ثم أصبحت في موقف غير القادر على تجاوز السَّلفية ـ التقليدية معرفياً، وبالتالي تقويض سلطتها.

ومن بين الظواهر الدالة على هذا الأمر، أن خطاب الإصلاحية كان قائماً على منطق ثنائيات من مثل: الرفض والنفي، القبول والتعاطي، الأصالة والمعاصرة، ولم يكن خطاباً إثباتياً، وهكذا هو حال أي خطاب لا يفتح أفقاً للتقدُّم، ولا ينبجس عنه فكر جديد. وآية ذلك أنه تم اختزال أحد أهم مهامه في العودة إلى ما كان عليه السَّلف الصالح من حال قبل ظهور الفساد/الفتنة. ما دام «الإصلاح يعني الوسيلة لتقويم الانحراف عن الأصل من خلال العودة إلى الأصل لتحقيق التغيير».

وأخيرا، يرجع إخفاق الحركة الإصلاحية، من جملة ما يعود إليه من أسباب، إلى غياب الرؤية المستقبلية، البنائية، الإثباتية، لما يمكن أن يقوم ويشرع به بعد تحقق الشروط الأولية للإصلاح، أي بعد التخلُّص من الاستعمار، وقوى التقليد، والأوضاع التاريخية المسبِّبة للجمود والانحطاط. أي أن هناك غيابا تاما للمرجعية الفكرية الشاملة والمتماسكة والمعبِّرة عن بنية المشروع الإصلاحي ذاته، ولمكوِّنات الرؤية الإصلاحية للنُّهوض بالذات العربية الإسلامية.

وواقع الأمر، أن الصراع الذي دار بين الإصلاحيين والتقليديين، والذي اكتسب صبغة من السَّطحية والعُنف، قد حال دون إمكانية بلورة رؤية حديثة للهوية أو تقديم فكر ديني تجديدي. الأمر الذي ساهم، ليس فقط في تمكن الاستبداد داخل منظومة المجتمع الفكرية والسياسية، وإنما أيضا في تغوله على حساب أهداف الحركة الإصلاحية وتطلعاتها.

ويتضمن الملف الذي بين أيدينا هنا مجموعة من المقالات التي تبحث في مسيرة الحركة الإصلاحية ونكستها معا.

مدير التحرير

الملف

المواطنة فى الدساتير الإسلامية.. أطروحات وإشكاليات

سامح فوزي*

(١)
إطلالة أولية

يُعد مفهوم المواطنة Citizenship من المفاهيم الأساسية في البنى الدستورية والقانونية والاجتماعية في الفكر السياسي المعاصر، ويتكون من أبعاد ثلاثة أساسية: قانونية، سياسية، اقتصادية اجتماعية.

تعني المواطنة القانونية المساواة بين المواطنين بصرف النظر عن الاختلاف في اللون أو الجنس أو الدين أو العرق. وعادة ما تكون رابطة الجنسية معيارا أساسيا في تحديد ماهية المواطن.

كما تشمل المواطنة السياسية الحقوق السياسية- المدنية مثل الحق في الانتخاب، والترشيح، والتنظيم. إلا أن أهم الحقوق السياسية هو المشاركة في الانتخابات ترشيحا وتصويتا، وتنطوي الحقوق المدنية على الحريات الشخصية، كاالحق في الأمان، والخصوصية، والاجتماع، والحصول على المعلومات، فضلا عن حرية الاعتقاد والتعبير. وفي قلب الحقوق المدنية تأتي حرية تشكيل تنظيمات مدنية، وعلى رأسها الحق في تكوين الأحزاب والنقابات والمنظمات غير الحكومية، إضافة إلى الحق في حرية الانتقال والحركة والمقاومة السلمية، والحق في محاكمة عادلة.

أما المواطنة الاجتماعية فتشمل جملة من الحقوق الاقتصادية- الاجتماعية، وتمتد إلى الحقوق المرتبطة بممارسة العمل، مثل الحصول على أجر عادل، وعطلة دورية، والحق في الإضراب، والتفاوض الجماعي.

* باحث وكاتب صحفي.

ويتعين وجود سلطة قضائية مستقلة، قادرة على حماية حقوق الأفراد من أي افتئات عليها، سواء من جانب مختلف أجهزة الدولة، أو على يد الأفراد أنفسهم في علاقاتهم بعضهم بعضا. هذا إلى جانب منظمات فاعلة للمجتمع المدني- وبالأخص المنظمات الحقوقية والإعلامية- التي تنهض دائما على حماية حقوق الأفراد، وصيانتها، فضلا عن الكشف عن كافة صور الانتهاكات الذي قد يتعرضون لها.

ويُلاحظ أن المواطنة القانونية هي أول صور المواطنة التي عرفتها البشرية في شكل إقرار حقوق وواجبات متساوية، ولكنها ذات طبيعة استاتيكية (ثابتة). لذا تكتسب المواطنة ديناميكيتها وتفاعلها في ظل ما يعرف بالمواطنة التفاعلية، والتي تعني المشاركة الفاعلة في الحياة العامة، وتخفيض مستوى القيود القانونية المفروضة على دخول فاعلين سياسيين المجال السياسي العام، مثل الأحزاب والحركات السياسية، فضلا عن ضمان حرية ونزاهة العملية الانتخابية.

فيما تعني المواطنة الاجتماعية بتطوير جودة الحياة بالنسبة للمواطنين، وحق كل مواطن في الحصول على نصيب عادل من الخدمات العامة، وما يستتبعه ذلك من مواجهة قضايا الفقر، وفك الارتباط القائم بين الثروة والسلطة السياسية، وانعدام كل المظاهر التي تحط من شأن المواطن على الصعيد الاجتماعي[1].

ورغم استقرار هذه الأجيال المتتابعة، والمتداخلة من حقوق المواطنة، يكثر الحديث عن جيل رابع جديد هو «المواطنة الثقافية»، والتي بموجبها يتمتع الفرد بحقوق التعبير عن ثقافته العامة والفرعية، دون قيود أو عقبات.

العلاقة بين حقوق المواطنة والدستور الإسلامي متشابكة. فمن ناحية أولى يمكن القول إن كلا المفهومين، أي المواطنة والدستور الإسلامي، حديثان. وتلعب الخبرة التاريخية للمجتمعات، وفق ما تسودها من ثقافات، وعلاقات بين أغلبيات وأقليات، من ناحية ثانية، دورا مهما في تحديد شكل هذه العلاقة. والواقع إن الاستقطاب الحاد في العلاقة بين الدين والدولة الذي نشهده منذ عقود في المنطقة العربية أثر بشكل كبير على مسرى هذه العلاقة، وجعل منها عائقا للتحول الديمقراطي الشامل. من هنا فإن علاج هذه الإشكالية يمثل مدخلا مهما، ليس فقط للاستقرار الدستوري، ولكن للتنمية السياسية، وبناء رأس مال اجتماعي حقيقي في المجتمعات العربية، وخلق مناخ من الثقة في العلاقة بين الجماعات المتنوعة.

من هنا، فإن الاقتراب من هذه الإشكالية يتطلب ثلاثة مهام أساسية:

أولا: النظر إلى حقوق المواطنة في الخبرة الدستورية الإسلامية، والتي تعكس مساحة واسعة من التنوع من ناحية النظر إلى وضعية الدين في البناء الدستوري، وحقوق المواطنة، والحريات الأساسية الواردة فيه.

ثانيا: الوقوف على مستوى إدراك مشروعات الدستور الإسلامي المختلفة لمفهوم المواطنة،

دون السعي إلى محاكمة هذه المشروعات وفق ما آل إليه المفهوم في الوقت الراهن، وما طرأ عليه من أجيال تطورية، من مواطنة قانونية، ثم سياسية، ثم اجتماعية اقتصادية، وانتهاء بالثقافية.

ثالثا: محاولة استكمال الصورة، من خلال إلقاء النظر على مجمل الاجتهاد الإسلامي في مسألة المواطنة في ضوء ما آل إليه المفهوم، ومحاولة إيجاد مناطق التقاء بين المواطنة والدستورية في الوعي الإسلامي المعاصر.

(٢)
الإسلام والدستور

هناك عدد من الملاحظات يتعين تسجيلها عند بحث العلاقة بين الإسلام والدستور:

١- إن الحركات والقوى الإسلامية التي تطالب بالاحتكام إلى القرآن الكريم بوصفه دستورا للمسلمين، لم تغفل، وإنما أكدت على أهمية وجود دستور مكتوب يحدد العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وطبيعة عمل مؤسسات الدولة، والحقوق والحريات الأساسية المكفولة للأفراد. ونظرا لأن الدول التي تقطنها أغلبيات مسلمة تمتد شرقا وجنوبا، وتسيطر عليها ثقافات متباينة، وخبرات تاريخية متفاوتة، وعلاقات اجتماعية تقادم بها العهد، يصبح من الصعب تصور إمكانية أن يوجد دستور موحد، تتشابه مواده، يحكم المسلمين في كل مكان وزمان. وأنه مهما اتحد مصدر استلهام الدستور، أعني القرآن والسنة، فإن الخصوصيات الثقافية والحضارية لابد أن تنعكس على النص الدستوري.

٢- تأسيسا على ما سبق يمكن النظر إلى خبرات دول تقطنها أغلبيات مسلمة، وقد عكست تجاربها الدستورية تنوعا واختلافا. في ماليزيا، على سبيل المثال، ينص الدستور على أن "الإسلام هو دين الإتحاد الفيدرالي، وتجري ممارسة الأديان الأخرى في سلام ووئام في أي مكان في الاتحاد الفيدرالي" (المادة ٣)، حيث يلاحظ أن الدستور منح حق ممارسة الشعائر الدينية للأديان غير السماوية، وهو ما يتضح من نص المادة (٨) التي تحظر التمييز- بالمطلق- بين الأفراد بسبب الدين أو العرق أو مكان الميلاد.

ويحوي الدستور حزمة من الحقوق والحريات الأساسية التي يتمتع بها الأفراد كالحق في السلامة، والمساواة أمام القانون، وحظر العبودية، وحرية الرأي والتعبير والتجمع السلمي والتنظيم، وحظر كافة أشكال العمل بالسخرة. وينفرد الدستور الماليزي بإقرار حق كل مواطن بأن يعترف بديانته، ويمارسها بحرية، بل ويروج لها. وأن من حق كل جماعة دينية أن تمتلك وتدير مؤسساتها، بما في ذلك المؤسسات التعليمية. كما نص على أنه من حق الدولة أن تنشئ أو تعين مدارس إسلامية، وتنفق عليها من المال العام (انظر المواد من ٥-١٣).

وتمارس الدولة الماليزية من خلال الاتحاد الفيدرالي بعض القيود على الوحدات المكونة لها في مسألة الاختيارات السياسية والتشريعية، خاصة في الولايات التي تحكمها أحزاب إسلامية، وذلك حتى تبقى الدولة إجمالا علمانية متعددة الثقافات. ورغم أن الدستور يعطي وضعا خاصا للإسلام،

ويسمح بوجود محاكم شرعية، ويعزز من الحضور الإسلامي على الصعيدين المالي والتعليمي، إلا أنه في التحليل الأخير ينطوي على ضمانات تحول دون ممارسة أي نوع من التمييز ضد غير المسلمين، الذين لا يخضعون للتشريعات الدينية. وعندما عُدل الدستور في اتجاه تعزيز حقوق المرأة، ومواجهة التمييز ضدها جاء ذلك على خلفية إدراك عام بأن ذلك يتفق مع الإسلام، كما يدركه المواطن الماليزي[٢].

وفي إندونيسيا، الأخ الأكبر لماليزيا، نجد دستورا مختلفا تماما. حيث ينص الدستور على أن السيادة يمارسها الشعب طبقا للقانون (المادة ١)، والدولة الإندونيسية ليس لها دين، لكنها تؤمن بالإله الواحد (المادة ٧)، والمواطنون أمام القانون سواء، وتضمن الدولة لكل شخص أن يمارس معتقده الديني (المادة ٢٩)، ولا يشترط ديانة للرئيس الإندونيسي (المادة ٣)، ويُقسِم الرئيس ونائبه- قبل مباشرة عملهما- قسما مدنيا يعلنان فيه خضوعهما للدستور، وتعهدهما بخدمة مصالح أبناء الوطن. وخلاف ذلك يتمتع المواطن بحزمة من الحقوق مثل الحق في العمل والحياة الكريمة، والتعليم، وتعول الدولة الفقراء والأطفال المشردين (المواد من ٢٧- ٣٤).

وفي تركيا، حيث يوجد دستور علماني، نجد أن كل الأفراد متساويين أمام القانون دون تفرقة بسبب اللغة أو العرق أو اللون أو الجنس أو الرأي السياسي أو المعتقد الفلسفي أو الدين أو الطائفة أو أي اعتبار آخر، وأن المرأة مساوية للرجل، كما تتعهد الدولة بضمان تحقق هذه المساواة عمليا (المادة ١٠). وينص الدستور أيضا على "حرية الضمير والاعتقاد الديني وحرية ممارسة الشعائر الدينية بما لا يخالف النظام العلماني للجمهورية التركية الذي يستند إلى احترام حقوق الإنسان (المادتان ١٤و٢٤). حيث يتمتع المواطن- في ظل هذا الدستور- بجملة من الحقوق الأساسية، كالحق في الحياة، والحق في تنمية هويته الروحية والمادية، والحق في الخصوصية، وحرية الاتصال، وحرية التنقل والإقامة، وحظر كافة أشكال العمل بالسخرة (المواد من ١٢-٢٤)[٣].

٣- مما سبق يتضح أن ممارسة "التعددية"- دستوريا وسياسيا- لا تحتاج إلى نظام علماني، على غرار النموذج الأوربي، مثلما يتصور البعض، وإنما تحتاج إلى إدراك عميق لمفهوم التنوع. خاصة أن في الخبرة والممارسة الإسلامية ما يسمح بذلك. وأنه كلما نحي النظام الدستوري صوب إدراك التنوع والاختلاف، وإن قرر وضعا خاصا لديانة أغلبية المواطنين، آخذا في اعتباره الخبرة التاريخية، والميراث الثقافي للمجتمعات، كان ذلك عاملا أساسيا على تحقيق التوافق بين الإسلام والدستور. والعكس صحيح كذلك، ففي المجتمعات المتعددة دينيا وثقافيا، كلما كان هناك حرص على فرض نصوص إسلامية في الدساتير لا تسنوعب التمايزات الثقافية والسياسية والاجتماعية، كان ذلك سببا للتوتر، وعدم الاستقرار، وربما تفسخ عري المجتمع برمته. وهناك العديد من الخبرات السياسية الدالة على ذلك، السودان ليس بعيدا عنها.

٤- هناك عدد من المبادئ الأساسية في مجال تحقيق حقوق المواطنة الكاملة دستوريا يدور حولها

ما يشبه الاتفاق في أي دستور ليبرالي إسلامي. ومهما اختلف شكل النظم السياسية وتنوعت، ستظل هذه المبادئ هادية وحاكمة. البعض يعيد هذه المبادئ إلى ما يعرف بدستور "دولة المدينة"، وهي الوثيقة وضعها الرسول عقب الهجرة إلى المدينة. ومن ملامحها الأساسية: إحلال الرابطة الدينية محل الرابطة القومية في تقرير حقوق المواطنة، وبالرغم من ذلك، أدركت الوثيقة ارتباط المواطنة بالأرض، وهو ما يشكل جوهر المفهوم الحديث للمواطنة[٤]. فقد شملت الوثيقة المسلمين في المدينة، سواء الذين هاجروا إليها قبل الوثيقة أو بعدها، كما شملت غير المسلمين على اعتبار أن اليهود المقيمين في المدينة من مواطني الدولة، وحددت ما لهم من الحقوق وما عليهم من واجبات. ونصت الوثيقة على العدل والمساواة، وبعض المبادئ القانونية مثل القصاص وشخصية العقوبة، الخ[٥].

ويحدد الدكتور محمد سليم العوا عددا من المبادئ الأساسية التي يتعين وجودها في أي نظام إسلامي هي الشورى، والمساواة، والعدل، ومساءلة الحكام، والحرية. ومن خلال استعراضه لهذه المفاهيم، في ضوء النص والممارسة، خلص إلى أن ممارستها "حق" و"واجب" أكثر من كونها رخصة[٦]. وقد اجتهد د.العوا وآخرون في مراجعة مفاهيم استقرت في الأبنية السياسية والقانونية لبعض الدول الإسلامية لعقود طويلة مثل مفهوم "أهل الذمة"، والذي يشكل نقيضا للمواطنة بمعناها الحديث. وفي هذا يرى د.وليم سليمان قلادة بأن "الفكرتين، أي الذمية والمواطنة، تصدران من منطلقين لا يمكن التوفيق بينهما. فالذمية تعبير عن حكم الفاتحين، والمواطنة تعبير عن حركة المحكومين لاستخلاص السلطة لأنفسهم، ومن ثم، من الحكام الذين يحكمون لصالح أنفسهم، فإن الذي أجرته هذه الحركة هو على وجه التحديد نسخ مبدأ الذمة، وإحلال المواطنة مكانه، التي قامت على أساس العقد الاجتماعي بين مكونات المحكومين، ونتيجة لواقعة تفريط الحاكم في سيادة البلاد ثم استردادها بواسطة المحكومين معا"[٧].

وفي رأي الدكتور العوا أن الذمة انتهت بوقوع الدول الإسلامية في قبضة الاستعمار، ومشاركة أبنائها، مسلمين وغير مسلمين، في تحريرها من المستعمر، واستحقوا بذلك جميعا المواطنة المتساوية[٨]. ويذهب الدكتور أحمد كمال أبو المجد إلى أن برنامج العمل الذي يتبعه المسلمون، بوصفه إسلاميا، يجب أن ينطلق في خدمة الوطن بكل فئاته. وهو ينبع من قيم الإسلام، التي لها جذور عميقة عند المسلمين، ولها كذلك رصيد عند المسيحيين. ويضيف إن الحل الصحيح لمشكلة الطائفية هو حرية العقيدة والعبادة، وحق الأغلبية في إنفاذ مشيئتها ولكن مع تقرير الحقوق الكاملة للأقلية.

وفي هذا الخصوص، فإن الموقف الصحيح من الأقليات غير المسلمة يقوم على تقرير المساواة الكاملة بين المسلمين وغير المسلمين في الحقوق المدنية والسياسية، متجاوزين في ذلك مفهوم «أهل الذمة» الذي أخذ في التطبيق التاريخي صورا ومظاهر أدني من المساواة الكاملة، وأدنى من الضمانات التي يكفلها المجتمع الإسلامي لغير المسلمين. وفي كل الأحوال فهو ليس حكما إسلاميا ثابتا يجب إتباعه، وإنما هو موقف تاريخي للمسلمين وحكامهم، صنعته ظروف وملابسات تاريخية لم يعد أكثرها قائما،

وليس الجيل الحالي ملزما بالأخذ بها(٩).

٥- في العالم العربي سعت الدول التي تخلصت من ربقة الاستعمار في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي إلى بناء دولة قومية، حافظت فيها على الطابع العلماني الموروث عن الخبرة الاستعمارية، ولكن مع إقرار وضع خاص للإسلام في دساتيرها، سواء كان دينا للدولة، أو النص على أن الشريعة الإسلامية مصدر للتشريع. وقد حكمت العلاقة بين الدين والدولة على أرض الواقع اعتبارات معقدة، أبرزها الخبرة التاريخية لهذه المجتمعات، وتوظيف الدين مصدرا للشرعية السياسية، وتصاعد الحركات الإسلامية، وانكماش قاعدة التأييد للنظم السياسية، وتآكل الانجاز الحقيقي، وتوالي الهزائم الخارجية، كل ذلك أدى إلى تحول العلاقة الملتبسة بين الدين والدولة إلى أحد محاور الصراع، وعامل لتعطيل التنمية السياسية في هذه المجتمعات. فقد دخل الدين ما يمكن أن نطلق عليه "منطقة الصيد"، بمعنى أنه تحول إلى مصدر متنازع عليه للشرعية، والحركة السياسية، والتغلغل الجماهيري بين النظم الحاكمة والحركات الإسلامية، ما أضفى على هذه القضية عوامل اشتعال، في الوقت الذي تراجع فيه الاجتهاد السياسي والفقهي الحقيقي(١٠).

(٣)
المشروعات الدستورية الإسلامية

في ظل هذا المد الديني الذي شهدته المنطقة العربية، وبالأخص مصر، منذ منتصف السبعينيات من القرن الماضي سارت هناك دعوى لوضع دساتير إسلامية خالصة، تجسد النظام الإسلامي، وتحول البلاد إلى دول دينية. الملفت للنظر في هذا السياق أن مثل هذه المشروعات الدستورية وضعت بمعزل عن الاجتهادات الفقهية والقانونية المعتبرة في المنطقة العربية، والتي رغم قلتها، كان لها تأثيرها وحضورها في العقل الديني والقانوني العربي. كما أن هذه المشروعات الدستورية- التي ظهر معظمها في مصر- وضعت بمعزل عن الخبرات الدستورية في الدول التي تقطنها أغلبيات مسلمة. وهكذا جاءت فقيرة في بنائها القانوني، تعكس سقفا فقهيا أقل مما تعارفت عليه الخبرة المصرية ذاتها.

هذه المشروعات، المشروع الذي وضعه مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر تطبيقا لتوصية مؤتمره الثامن بالقاهرة في أكتوبر عام ١٩٧٧م، وجاء مشروعان دستوريان آخران هما مشروع المستشار الدكتور مصطفى كمال وصفي، والمستشار الدكتور على جريشة يعبران عن قراءتين مختلفتين لمشروع مجمع البحوث الإسلامية، سواء بتكرار بعض مواده، أو بتفصيل البعض الآخر، أو اختصار بعضها، أو بإيضاح المسكوت عنه فيها، أو بالتعبير الصريح عن الاختلاف مع بعض المواد الواردة فيه.

إلى جانب هذه المشروعات الدستورية الثلاثة ثمة مشروع دستوري رابع أقره المجلس الإسلامي العالمي في إسلام آباد في ١٠ ديسمبر ١٩٨٣م. وقبل قراءة هذه المشروعات يحسن التوقف أمام قضية

أساسية هي التكوين الفكري الذي يكمن خلفها، وبالتحديد المشروعين اللذين وضعهما المستشارين مصطفي كمال وصفي وعلي جريشة، ويعبر كلاهما عن تيار ديني ظهر بين رجال القضاء المصري، يحمل بين طياته العودة إلى آراء فقهية متشددة في التعامل مع القضايا، لم تأخذ في اعتبارها- على وجه الخصوص- الفقه المصري التقليدي، المتسامح مع التعددية بكافة صورها، والذي هو نتاج واقع اجتماعي مختلف، عن الواقع الذي ظهرت فيه الآراء الفقهية المتشددة التي ارتكن إليها مشروعا كل من المستشارين مصطفي كمال وصفي وعلي جريشة(١١).

وبصفة عامة، فإن العلاقة بين المواطنة والدستور في مشروعات الدساتير الإسلامية "شائكة". مبعث ذلك يعود إلى عدم تزامن إدراك كلا المفهومين في الخبرة الإسلامية المعاصرة. في الوقت الذي اهتم فيه العلماء المسلمون والتيارات الإسلامية بمسألة الدستور الإسلامي في السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين لم يكن مفهوم المواطنة متبلورا على النحو الذي نراه اليوم. وعندما تبلور مفهوم المواطنة، واكتملت معالمه، واحتل مساحة من النقاش العام في منتصف التسعينيات، لم يحدث اجتهاد إسلامي جاد لاستيعاب المفهوم بدلالاته، ومحاولة الخروج من ذلك بدستور إسلامي يأخذ في الحسبان التحولات التي طرأت على حقوق المواطن في حقل المعرفة والممارسة، محليا وعالميا. بل على العكس تماما، انصب المشروع الإسلامي- في جزء كبير منه- على الحركية، وتراجع بشكل واضح الاجتهاد الفكري، حيث لم يعد هناك تركيز على مسألة الدستورية ذاتها في ضوء النزوع المفرط للتسييس.

وقد أدى غياب تزامن إدراك كلا المفهومين حول هذه المسألة إلى جزء من السجال الإسلامي- العلماني التقليدي، إلى إشاعة مناخ من الاتهامات المتبادلة. وهناك من يري أن الطرح الإسلامي، وبخاصة في مجال الاجتهاد الفقهي والمشروعات الدستورية لم يرق إلى استيعاب مجمل مشتملات مفهوم المواطنة، بمعناه الحديث، وهو بالتالي طرح لم يستوعب بعد الدولة الحديثة التي تستند إلى هذا المفهوم. وهناك من الإسلاميين من يدفع الاتهام بنفي مفهوم المواطنة ذاته، واعتباره غربيا، لا يعرفه الوعي الإسلامي، قديما أو حديثا. وأكثر من هذا، ثمة من يتجه إلى القول بأن السجال حول هذه المسألة عديم الجدوى بعد أن فض دستور دولة المدينة الاشتباك، وهو أول دستور إسلامي أقر المواطنة، قبل أن تبلغها دساتير العالم.

بصرف النظر عن هذه الآراء، فإنه من المفيد إلقاء نظرة تحليلية معمقة على هذه المشروعات الدستورية ومحاولة الخروج منها بخلاصات محددة.

أ- الحديث عن دولة "الرسالة":

يعني الدستور- في أبسط معانيه- القانون الأساسي في الدولة، الذي ينطوي على المبادئ التي تتأسس عليها الحكومة، وتباشر عملها، وكذلك المبادئ التي تنظم عمل السلطات السيادية، وحدود العلاقات فيما بينها. المعنى الكامن في الدستور هو تنظيم العلاقات بين سلطات الدولة، وبين المواطن

والسلطة في حدود إقليم جغرافي معين، يتمتع سكانه بالمواطنة، أي التمتع بالحقوق وتحمل الواجبات المنصوص عليها في الدستور. مشروع الدستور الإسلامي- على النحو الذي طرح عليه- مختلف في معناه ومبناه. الدستور الإسلامي يراد به أن ينظم دولة "رسالة"، وليست دولة قومية لها وظائف معينة. يشرح ذلك بوضوح أبو الأعلى المودودي حين يقول ".....ليست المهمة الحقيقية التي تتولاها الدولة الإسلامية في الأرض هي أن تعمل على إقامة الأمن والدفاع عن حدود البلاد أو رفع مستوى معيشة الأهالي، فما هو الغرض الأقصى والغاية العليا من وراء قيام الدولة الإسلامية، فإن الميزة التي تميزها عن سائر الدول غير المسلمة هي أن تعمل على ترقية الحسنات التي يريدها الإسلام أن يحلي بها الإنسانية وتستفيد جهودها في استئصال السيئات التي يريد الإسلام أن يطهر منها الإنسانية"(١٢).

ينص مشروع المستشار على جريشة في مادته الأولى على أن "الإسلام دين الدولة، وعقيدته المصونة، وشريعته واجبة، ومشروعيته هي العليا فوق كل النصوص، ومصدره الأساسي الوحي: قرآنا وسنة، وكل ما يخالفه رد وباطل". وتستمد السلطة شرعيتها من "إقامتها لشرع الله، ولها حق الطاعة، وحق النصرة، فضلا عن حراسة الوجدان- ما أطاعت الله ورسوله" (المادة ٣). ويقوم المجتمع على "العقيدة ويصونها، ويحكم الشريعة ويحميها، ويلتزم الأخلاق الفاضلة ويذود عنها، ويعلي شعائر الدين ويعظمها، ويدفع بالغزو الفكري بكل صوره ويشيع الثقافة النافعة، ويسقط القدوات السيئة ويقتدي برسول الله صلي الله عليه وسلم ومن تبعه. ويتخذ الجهاد سبيلا لتربية أبنائه، وتحقيق أهدافه" (المادة ٣٤). ويشدد على أنه "إذا جاع المسلمون فلا مال لأحد" (المادة ٣٢)، دون أي إشارة إلى المواطنين الآخرين من أديان أخرى الذين من المحتمل تعرضهم إلى الجوع ايضا. ويؤكد المشروع أن الجهاد ضمن رسالة الدولة "الجهاد ماض إلى يوم القيامة إعلاء لكلمة الله، والإعداد له واجب المجتمع والدولة والقوات المسلحة جزء من الأمة المدربة روحيا وماديا لحراسة الحدود وحفظ النظام، ويجري تدريب أفراد الأمة بما يكفل التعبئة الفورية في أي ظرف. وينظم القانون ذلك" (المادة ٤١).

فيما يشير مشروع مجمع البحوث الإسلامية إلى التزام "الدولة بتعليم المسلمين الأمور المجمع عليها من الفرائض والسيرة النبوية وسيرة الخلفاء الراشدين دراسة وافية على مدار سنوات التعليم" (المادة ١٢)، وتلتزم كذلك "بتحفيظ ما تيسر من القرآن الكريم في جميع سنوات التعليم حسب أنواع الدراسة، كما تنشئ معاهد خاصة بالقرآن لتحفيظه لمن عدا الطلاب، وتطبع المصحف الكريم وتيسر تداوله" (المادة ١٣). ويتضح رسالة الدولة في هذا المشروع فيما نصت عليه من صلاحيات للأمير (رئيس الدولة) فهو "مسئول عن قيادة الجيش لجهاد وحفظ الثغور وتراب الوطن وإقامة الحدود وعقد المعاهدات بعد إقرارها" (المادة ٥٦)، وهو كذلك "مسئول عن تمكين الأفراد والجماعة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأداء الفروض" (المادة ٥٧).

في مشروع المستشار مصطفي كمال وصفي تظهر رسالة الدولة في هداية المسلمين، والحفاظ على عقيدتهم، وحمايتهم من أنفسهم في مشهد يقترب من وظيفة "الكنيسة" في المسيحية. فأساس المجتمع هو "الإيمان بالله تعالي والتوحيد طبقا للعقيدة الإسلامية، والتضامن بين المسلمين شعب وسلطة" (المادة ٥). وتنص (المادة ١١) على أنه يتوجب على "المسلمين جميعا إقامة فروض الكفاية، القادر منهم بفعلها وغير القادر بالحض عليها. وتكفل الدولة تمكينهم من إقامتها، ولها إجبارهم عليها". وفي السياق نفسه تشير (المادة ١٢) إلى أن "ذمة المسلمين واحدة ويسعي بها أدناهم، ويمثل المسلم جماعة المسلمين، فيما يقوم به من ممارسته لحريته العامة وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية. وله أن يقيم دعوي الحسبة دفاعا عن الصالح الإسلامي العام". وشرط أساسي على المسلم أن يكون "منتميا لمسجد حيه أو قريته" (المادة ٢٨). والمساجد والجوامع لها "شخصية قانونية وذمة خاصة، ويمثلها من يختاره أحد أهل الحل والعقد..." (المادة ٣١)، ويفسر ذلك إلى حد بعيد أسباب تضييق مفهوم الأمة على المسلمين فقط دون غيرهم، لأن المساجد تؤدي وظيفة دستورية مهمة في إفراز أهل الحل والعقد[١٣]. ويشدد المشروع الدستوري على أن "لأركان الإسلام والعبادات وظائف اجتماعية تضامنية لا يجوز الإخلال بها وتكفل الدولة إقامتها" (المادة ٣٦).

وفي مشروع دستور المجلس الإسلامي العالمي تظهر ولاية "الجهاد" فريضة تقوم بها الدولة، وتهيئ شعبها لها (المادة ٥٧ وما تلاها حتى المادة ٦٠).

ب- تحدي التوفيق بين الأمة والدولة:

تنهض دولة الرسالة على نشر الإسلام، والذود عن أمة المسلمين. ومن هنا واجهت مشروعات الدساتير الإسلامية تحدي التوفيق ما بين "الدولة" و"الأمة" في تحديد الانتماء، والهوية. هذا أمر متوقع ومفهوم في ضوء شيوع الارتباط بمفهوم "الأمة الإسلامية"، في الوقت الذي لم يستقر بعد في الوجدان الإسلامي- بشكل عام- مفهوم الدولة القومية، بما تعنيه من دلالات، وما تستتبعه من تنظيمات. فهنا تبدو المفارقة: الدستور يوضع من أجل دولة، أما في خبرة مشروعات الدساتير الإسلامية فهو يوضع من أجل دولة وأمة[١٤]. يفسر ذلك أسباب غياب مفهوم "المواطنة" بمعناه الواسع، لارتباطه بالدولة القومية الحديثة، وشيوع استخدام مصطلحي "الفرد" و"الناس"- بديلا له- لارتباطهما بكيانات اجتماعية وسياسية فضفاضة، لا تحدها فواصل أو حدود، مثل مفهوم الأمة الإسلامية. ويوضح ذلك السجال الذي دار بين الدكتور مصطفي كمال وصفي والمستشار الدكتور على جريشة من ناحية، ولجنة صياغة الدستور الإسلامي في مجمع البحوث الإسلامية حول المادة الثانية من مشروع الدستور الإسلامي، التي تنص على أنه "يجوز أن تتعدد الدول في الأمة الإسلامية، وأن تتنوع أشكال الحكم فيها".

وقد أشار الدكتور وصفي إلى أن الأصل هو وحدة الأمة الإسلامية، والتعدد لم يجزه الفقهاء إلا

عند الضرورة، وهو نفس المنحى الذي اتخذه المستشار على جريشة. وفي المشروعين اللذين قدماه كلاهما نجد تأكيدا واضحا على هذا الأمر. حيث تنص المادة الأولي في مشروع الدكتور وصفي على أن "المسلمون أمة واحدة"، وتأكيدا لذلك، دعا في المادة الثالثة إلى "الدفاع عن الأقليات الإسلامية، والدول الإسلامية المعرضة للغزو ومعاونتها ونصرتها والعمل على تحريرها واجب على جميع المسلمين". وفي مشروع المستشار جريشة تنص المادة الثانية على أن "الأمة الإسلامية أمة واحدة، أفضلها عند الله أتقاها، وتسقط حواجز الحدود والقوميات والعصبيات"(١٥).

المسألة هنا لا تتعلق بالانتماء إلى أنساق حضارية أو ثقافية أو دينية أممية، فهذا أمر شائع في بقاع عديدة من العالم، ونموذجه الأشهر الحضارة الغربية، ولكن تتصل القضية برمتها بالترتيبات الدستورية التي تحكم علاقة المواطنين بالكيان السيادي الأعلى الذي ينتمون إليه، أي الدولة. فقد أدي تجاوز الدولة إلى الأمة دون ترتيب أوضاع المواطنة في إطار إقليم الدولة إلى ظهور نزوع تلقائي نحو "تديين المواطنة"، واعتبار الإسلام وطن، والمواطن يجب أن يكون مسلما بالضرورة، وهو أمر يحتاج إلى مزيد من الشرح والتحليل.

ج- المواطن في دولة "الرسالة":

دستور دولة "الرسالة" الذي يقف عند منطقة وسط ما بين الدولة القومية والأمة الإسلامية، لا بد أن يستخدم مصطلحات حيادية تخاطب "الجموع" الذي يدينون بالإسلام بصرف النظر عن ثقافاتهم، وينحي جانبا- بشكل تلقائي- الأوصاف التي تربط المواطن ببقعة جغرافية محددة بوشائج قانونية وسياسية وثقافية، وفي مقدمتها مفهوم المواطنة. يترتب على ذلك أن يصبح المواطن "مسلما"، وغير المسلم "ذميا" أو "مقيما" في دولة الرسالة الإسلامية، غير معدود ضمن أفراد الأمة.

في مشروعات الدساتير الإسلامية شاع استخدام مصطلحي "الفرد" و "الناس" على حساب مفهوم "المواطنة". ويُعد "الفرد" مفهوما اجتماعيا مهما، يرتبط- في الأساس- بالمجتمع الحديث الذي من خصائصه الإرادة الحرة لأفراده، وتنوع الروابط المدنية التي تقوم على عضوية الأفراد، وتراجع دور مجتمع ما قبل الدولة، وهو المجتمع الذي أعلي من شأن الروابط الامتدادية الإلزامية- من أسرة وقبيلة وعشيرة وجماعة دينية- على حساب الروابط الاختيارية الحرة للأفراد. وبالرغم من ذلك، فإن مفهوم "الفرد" يستخدم في هذا السياق بديلا لمفهوم "المواطن"، ليس تعبيرا عن الفرد القانوني ذي المشيئة الحرة، ولكن للإشارة إلى أحاد الناس، وهو أمر له دلالات معقدة خاصة إذا ورد في نص دستوري.

مفهوم المواطنة قانوني ودستوري، يكفل للمواطن حقوقا وواجبات. هو أساس التعاقد بين المواطن والدولة، تجسده رابطة الجنسية. أما مفهوم الفرد فهو اجتماعي يُخرج الشخص من أسر الجماعية المفرطة، ويجعله يتمتع بحقوق وحريات يكفلها له انتماؤه للأسرة الإنسانية، بوصفه "وحدة" إنسانية

في ذاته. وعليه، فإن مفهوم المواطنة يرتبط بإقليم معين، أما مفهوم الفرد فهو كوني. المواطنة ترتبط بحزمة من المفاهيم الفرعية مثل الانتماء، والولاء، والمشاركة. أما مفهوم الفرد فيرتبط بحزمة أخري من المفاهيم في مقدمتها "الخصوصية"، "التميز"، و"الشخصية". المواطن يجب أن يكون فردا بالضرورة، ولكن ليس كل فرد مواطنا بالضرورة.

أما مصطلح "الناس" فهو يشير إلى الجمهور، أو التجمعات البشرية، ولكن بشكل هلامي، دون تحديد اصطلاحي، أو ضبط مفهومي، مما يجعله يندرج في إطار المصطلحات "الفضفاضة" التي لا يمكن التعويل عليها في نص دستوري، يتعين أن يتسم- بحكم التعريف- بدرجة عالية من الضبط. مرة أخري نري الفارق بين الاصطلاحين، الناس والمواطنين. الناس يشير إلى الجمهور الذي يشترك في خصائص اجتماعية أو اقتصادية أو ثقافية معينة مثل التقاليد أو اللغة أو المذهب الديني المشترك، أما المواطنون فهم يرتبطون- رغم تنوعهم- برابطة مشتركة، تصنعها الحقوق والواجبات المشتركة، ويسهم في تعميق أواصرها خبرة التاريخ المشترك. مصطلح "الناس" يشير إلى ما هو مشترك بين مجموعة كبيرة من الأفراد، قد يكون الانتماء إلى مجتمع أو قبيلة أو جماعة دينية، لكنه لا يرتب حقوقا أو واجبات بشكل نهائي وحصري، خلافا لمفهوم المواطنة.

في مشروعات الدساتير الإسلامية- بتنوعها- يظهر المواطن مسلما، وغير المسلم هو من أهل الذمة، رغم إقرار المساواة بينه وبين المسلم في الحقوق والواجبات[١٦]. في هذا المقام ينص مشروع الدستور الذي وضعه المجلس الإسلامي العالمي في (المادة ١٤-ب) على أن "مواطنة الدولة الإسلامية حق لكل مسلم. وينظم القانون ممارسة هذا الحق". وينص كذلك على أنه "أ- لا إكراه في الدين. ب- الأقليات غير المسلمة لها حق ممارسة شعائرها الدينية. ج- الأحوال الشخصية للأقليات تحكمها شرائعهم، إلا إذا آثروا هم أن يتحاكموا فيها إلى شريعة الإسلام، وذلك مع مراعاة ما ينص عليه القانون" (المادة ١٦).

وفي مشروع الدستور الذي وضعه المستشار على جريشة نجد أن الدولة ترتبط وجودا وعدما بخدمة الإسلام والمسلمين، ووجود غير المسلم بها يكون من باب الاستثناء، تقر له حقوق وواجبات المسلم، ولكن دون أن يكون له ما يتمتع به المواطن (المسلم) من حقوق في المشاركة والسلطة. وعليه، يشير المشروع الدستوري إلى أن المواطنة للمسلم، ولكن مع النص على الامتناع عن "إيذاء الذمي أو إكراهه على العقيدة" (المادة ٩). والتأكيد على أن "لأهل الكتاب عقيدتهم وشعائرهم وأحكام الأسرة الخاصة بهم" (المادة ١٠).

ويغفل مشروع دستور مجمع البحوث الإسلامية ذكر أي حديث عن المواطنة، ولمن تقرر حقوق المواطنة، وهل هناك فارق بين مسلم وغير مسلم. كل هذا لم يأت ذكره. ورغم ذلك فإنه من الواضح من مطالعة المشروع الدستوري أن مكان "الآخر الديني" غير وراد أو ينظر إليه على أنه ذمي لا يرقي إلى مرتبة المواطن[١٧]. يظهر ذلك فيما يمكن أن نطلق عليه "تديين الوظائف السياسية والقانونية"

في المجتمع، فمثلا يقسم عضو المجلس النيابي- في هذا المشروع الدستوري- قبل أن يباشر عمله اليمين الآتية: "أقسم بالله العظيم على طاعة الله ورسوله، وأن أحافظ مخلصا على سلامة الوطن، وترابه، وعلي القانون الدستوري، وأن أرعي مصالح الأمة واحترم الدستور والقانون، وأن أعلي أحكام الشريعة الإسلامية، وذلك كله في صدق وشرف وإيمان" (المادة ٨٧) يعني ذلك افتراض أحد أمرين: إما أن البرلمان لابد أن يخلو من النواب غير المسلمين، أو أن النائب غير المسلم عليه أن يعلن طاعته للرسول لبلوغ موقعه النيابي.

ويتكرر النص ذاته بالنسبة لأعضاء الوزارة. إذ ينص المشروع الدستوري على أن "يؤدي أعضاء الوزارة أمام الإمام قبل مباشرة مهام وظائفهم اليمين الآتية: أقسم بالله العظيم على طاعة الله ورسوله....." (المادة ١٣١). وفي معرض شرحه لما جاء من مواد في المشروع الدستوري أشار الدكتور محمد المسير إلى أن وظيفة القضاء لا يتولاها سوى المسلمين. واللفت أن النص الوارد في مشروع الدستور ذاته لم يشر إلى ذلك، بل يقول "تختار الدولة للقضاء أصلح المؤهلين له من الرجال وتيسر أداءه لعلمه"(المادة ٦٨)[١٨].

ويضيق مشروع الدستور الذي وضعه الدكتور مصطفي كمال وصفي من حضور غير المسلم في المجتمع، وفي توليه الوظائف العليا. ينص المشروع الدستوري على أن الأمة تتكون من "جماعة العلماء وعامة المسلمين" (المادة ٢٦) دون أية أشارة إلى حضور غير إسلامي في المجتمع. ورغم أن هذا المشروع أشار إلى أن "لغير المسلمين ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، مع مراعاة أحكام الشريعة الإسلامية وفي حدودها" (المادة ١٤)، إلا أنه من الواضح أنه ذهب لتقييد تولي غير المسلم مناصب عديدة في الدولة مثل رئاسة الدولة أو الإمامة، وهو أمر شائع في مشروعات الدستور الإسلامية، ولكن الأمر بلغ حد منع غير المسلم من تولي منصب الوزير أو نائب الوزير "يشترط فيمن يعين وزيرا أو نائب وزير أن يكون مسلما بالغا من العمر..... سنة هجرية كامل الأهلية وعلي علم كاف بالشريعة الإسلامية" (المادة ٦٧). ينطلق ذلك من تصور أساسي أن المسلم مواطن، وغير المسلم "ذمي"[١٩]. وفي هذا يفصل قائلا "إذا استجاب غير المسلمين وأسلموا اندمجوا في أمة المسلمين بلا فارق.... فمن أسلم على شيء فهو له، وصار بذلك معصوم الدم والنفس والمال والعرض. وكذلك إذا دخلوا في الذمة عُصموا، ولكن يجري عليهم نوع من الصغار (يعاملوا أقل مما يعامل به عضو الجماعة المسلم)، حتى لا يعجب ضعاف النفوس من المسلمين، فيفتنوا بهم، وحتى يكون الصغار دافعا إلى تخلصهم من سببه، وهو الكفر- ودخولهم في الإسلام"[٢٠].

وينطلق المشروع الدستوري للمستشار وصفي في مسألة تمييز المسلم على غير المسلم في تولي الوظائف العامة من اعتقاد أساسي هو أن الوظيفة العامة في الإسلام لا تسند إلا لأهل العقيدة، مما يستتبع حصر الوظائف العامة، أيا كانت، في المسلمين دون سواهم[٢١].

واقع الحال، أن ما انتهى صاحب هذا المشروع الدستوري يخالف ما ذهب إليه كثير من الفقهاء

بشأن ما يسمح به من وظائف لغير المسلمين في الدولة الإسلامية، ولم يجعلوا شرطا أن يكون الوزير أو نائبه من المسلمين. المنصب الوحيد الذي تتجمع حوله كثير من الآراء هو ما يطلق عليه الولاية العظمي أو رئاسة الدولة حيث يذهب البعض إلى اعتبار أن "الإسلام" و"الذكورة" من الشروط الأساسية لشاغله[٢٢].

وما جرى بشأن غير المسلم، جرى بشأن المرأة، مسلمة كانت أو غير مسلمة. حيث ذهب مشروع المستشار على جريشة إلى التأكيد على أن "النساء شقائق الرجال، وحمايتهن والرفق بهن واجب. وتوفير فرص الزواج، وفرص العمل لمن تحتاج، وصيانة المرأة من الاستغلال والتبذل يكفله النظام. وتحديد دور المرأة ودور الرجل للنهوض بالمجتمع يوضحه القانون" (المادة ٣٨). ورغم النص على أهمية حماية المرأة، إلا أن المشروع الدستوري أحال إلى القانون تحديد دور الرجل ودور المرأة في المجتمع، وهو أمر بالتأكيد ينطوي على تمييز مستبطن بشأن المرأة. ونص مشروع مجمع البحوث الإسلامية على أن "للمرأة أن تعمل في حدود الشريعة الإسلامية"(المادة ٣٨)، والتأكيد على حق الأمومة في مشروع المجلس الإسلامي العالمي (المادة ١٣). وهناك ما يشبه الإجماع في المشروعات الدستورية على عدم أهلية المرأة لمناصب الولاية العامة، والقضاء، وما يثار بشأنه تعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية.

د- إشارات حول حقوق "المواطنة":

لم تخل مشروعات الدساتير الإسلامية من حديث عن حقوق المواطنة، بشكل جزئي غير مكتمل الأركان. وتجمع مشروعات الدساتير على جملة من حقوق المواطنة الأساسية التي تقيد التمتع بها في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية. وتكاد تتشابه الصياغات المقدمة لهذه المواد. ويبدو في المواد المذكورة -في هذا الخصوص- الخلط الشديد بين أنواع الحقوق المختلفة، ما بين قانونية، وسياسية، واقتصادية اجتماعية، دون تفصيل أو شرح مسهب. وراجت مفاهيم مثل العدل والمساواة والحرية في مشروعات الدساتير.

في هذا الصدد ذهبت غالبية هذه المشروعات إلى الإشارة إلى حرية الرأي والاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية، وحرية التنقل في الداخل والخارج، وحرية الاجتماع وتكوين النقابات والجمعيات بما لا يخالف الشريعة الإسلامية (مشروع الدكتور على جريشة المادة (٤)، ومشروع مجمع البحوث الإسلامية المادة (٢٩) و المادة (٣١)، و مشروع الدكتور وصفي من المادة (١٤) وما تلاها، ومشروع المجلس الإسلامي العالمي بدءا من المادة (٨) وما استتبعها).

شددت المشروعات الدستورية على عدد من حقوق المواطن الأساسية مثل حرمة المساكن، وتجريم التعذيب والسجن والاعتقال بغير حق، وصيانة المراسلات والمكالمات، وعدم مراقبتها دون إذن قضائي. (مشروع الدكتور على جريشة المادة (٥) وما تلاها، مشروع مجمع البحوث الإسلامية

المادة (٣٠) وما بعدها، مشروع الدكتور وصفي المادة (١٧)، ومشروع المجلس الإسلامي العالمي المادة (٤) وما تلاها).

أكدت المشروعات الدستورية على حق العمل، والملكية، وانتقاء مصادرة الأموال والممتلكات، وتوفير المسكن والمساعدة على الزواج، وتوفير الدواء والكساء والتعليم (مشروع الدكتور على جريشة المواد (١١)، (٢٦)، (٣٦)، (٤٢)، ومشروع مجمع البحوث الإسلامية المواد (٩)، (٣٧)، (٣٩)، (٤٠)، ومشروع المستشار وصفي المواد (٩)، (١٨)، (٢٥)، ومشروع المجلس الإسلامي العالمي المواد (٩)، (٤٩)، (٥٠)).

بعض مشروعات الدساتير أشارت إلى عدد من الحقوق المدنية والسياسية دون غيرها، وإن قيدت استعمالها بأحكام الشريعة الإسلامية. فمثلا يذهب مشروع مجمع البحوث الإسلامية إلى التأكيد على إنشاء وإصدار الصحف، وحرية الصحافة في حدود أحكام الشريعة الإسلامية (المادة ٤١). وقد فصل مشروع المجلس الإسلامي العالمي من هذه القضية بوضع عدد من الضوابط الأساسية التي يجب على الإعلام مراعاتها والالتزام بها مثل احترام الخصوصية، الامتناع عن اختلاق الإفك وإشاعته، إظهار الحق وعدم تشويهه، استخدام لغة عفة، تحاشي البذاءة، محاربة الجرائم، تجنب إخفاء الأدلة، وألا تكون وسيلة إفساد (المادة ٨١)، وقيد المشروع الدستوري من صلاحيات السلطة التنفيذية في التعامل مع وسائل الإعلام، بحظر مصادرة وسائل الإعلام والنشر بقرار إداري، وعدم توقيع أية عقوبات على المشتغلين بها إلا عن طريق القضاء (المادة ٨٢).

ورغم انحياز مشروعات الدساتير بصفة عامة إلى بعض الحريات السياسية والمدنية الحديثة، إلا أنه بدا في أحيان كثيرة أن هناك رغبة في تقييد العمل السياسي والمدني في المجال العام. فمثلا يذهب مشروع المستشار على جريشة إلى التأكيد على حق تأسيس الأحزاب السياسية بما لا يخالف الشريعة الإسلامية (المادة ٤)، وذهب مشروع المجلس الإسلامي العالمي هذا المنحى في المادة (١٨). وقد أغفل مشروع دستور مجمع البحوث الإسلامية ذكر إنشاء أحزاب سياسية مكتفيا بمنح حق التنظيم فقط للجمعيات والنقابات دون مخالفة الشريعة الإسلامية (المادة ٤٢). وقد رفض مشروع الدكتور وصفي صراحة إنشاء أحزاب سياسية في المادة (٣٨) منه التي نصت على أن "قيام الأحزاب ذات السياسة الوضعية محظور".

ويلاحظ بصفة عامة أن ممارسة الحريات المدنية والسياسية وضعت في إطار التوافق مع إحكام الشريعة الإسلامية، وترك أمر تنظيمها إلى القانون، ويختلف ذلك مع التوجهات الدستورية الحديثة التي تشدد على أهمية ضبط صياغة المواد التي تتعلق بممارسة الحريات والحقوق المدنية والسياسية، على نحو لا يعطي للسلطة التنفيذية مساحة لإساءة تفسير مناط هذه الحقوق، والتغول على حريات الأفراد[٢٣].

صفوة القول إن مشروعات الدساتير الإسلامية- في جانب منها- حملت سمات حالة الاستقطاب

الفكري والسياسي بين "المشروع الديني" و"المشروع العلماني"، وفي خلفيتها موقف الأنظمة الحاكمة في المنطقة العربية. فسعت إلى إقرار حريات الإعلام والتنظيم والتعبير- ليس على نحو مطلق- ولكن بما يخدم منطلقات العمل الإسلامي العام، ويضيق على الخصوم السياسيين حرية الحركة.

هـ- تطبيق الحدود:

تنطوي بعض مشروعات الدساتير، وبالأخص مشروعي مجمع البحوث الإسلامية والدكتور مصطفي كمال وصفي، على دعوة إلى تطبيق الحدود في بعض الجرائم. حيث تنص المادة (٧١) من مشروع دستور مجمع البحوث الإسلامية على أن "توقع عقوبات الحدود الشرعية في جرائم الزنا والقذف والسرقة والحرابة وشرب الخمر والردة". وتتضمن المواد من (٧٠) إلى (٧٩) بعض التفصيلات التي تتعلق بحالات تطبيق الحدود[٢٤].

وينص المشروع الدستوري للدكتور وصفي على أن "توقع عقوبات الحدود الشرعية في جرائم القتل والزنا والقذف والسرقة والحرابة وشرب الخمر والردة. ويقوم القاضي حسب تقدير التعزير في كل ما يعتبر مخالفة للشريعة الإسلامية" (المادة ٥٢)

وبالطبع يثار الكثير من التساؤلات والإشكاليات بشأن تطبيق الحدود فيما يتعلق بحقوق وواجبات المواطن. ورغم الخطاب المتكرر للحركات الإسلامية بوجوب تطبيق الحدود، إلا أن هناك- على ما يبدو- إدراكا من جانب الفقهاء والدارسين بصعوبة تطبيق ذلك عمليا[٢٥].

(٤)
مشروع دستور "الإخوان المسلمين"

في عام ١٩٥٢م، وبعد فترة وجيزة من قيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢م، وضعت الشعبة القانونية للإخوان المسلمين في مصر مشروع دستور، قام بصياغة بنوده الدكتور طه بدوي، أستاذ القانون العام بجامعة الإسكندرية، وصاحب الدراسات المهمة في النظم السياسية، وهو أستاذ ليبرالي النزعة حاول أن يبحث عن مناطق التقاء بين النظام الليبرالي الحديث والدين الإسلامي، دون أن يغلب أحدهما على الآخر. وكان واضحا من الصياغات المقدمة، تأثره الشديد بالحياة الدستورية التي سادت مصر في الفترة التي تعرف بالعهد الليبرالي ما بين ١٩٢٣- ١٩٥٢م[٢٦].

ومن أبرز سمات مشروع الدستور، خاصة فيما يتعلق بالمواطنة[٢٧]:

١- إعلاء فكرة الدولة القومية الحديثة التي تستند إلى تنظيمات سياسية وقانونية، تعبر عن تطور المجتمعات في منتصف القرن العشرين. فهو يتحدث عن الدولة الأمة التي تباشر سلطاتها عن طريق هيئة تنوب عنها (المادة ٢)، ومجلس أمة يُختار أعضاؤه من خلال انتخابات دورية حرة، ورئيس دولة يخضع لآليات المساءلة الحديثة في مباشرته لمهامه. وبينما ذهبت مشروعات الدساتير الإسلامية

-السابق ذكرها- إلى إطلاق مفاهيم إسلامية تراثية صرف على رئاسة الدولة، مثل الإمام والأمير، واستخدام مصطلح البيعة محل الانتخاب، ووضع شروط لرئاسة الدولة في مقدمتها الإسلام، والذكورة، والعلم بالدين، وصف مشروع دستور الإخوان المسلمين شاغر هذا المنصب الرفيع برئيس الدولة المصرية، ووضع شروطا عامة لتولي هذا الموقع لا تفرق بين المصريين على قاعدة الدين أو الجنس أو ما شابه.

٢- سار مشروع الدستور على هذا النهج في تعامله مع المناصب العامة الأخرى؛ إذ تنص المادة الرابعة على أنه "يشترط في عضو مجلس الأمة أن يكون مصريا حسن السمعة وأن تكون سنه أربعين سنة هجرية كاملة على الأقل، وأن يكون على درجة من الأهلية الثقافية يحددها قانون الانتخاب" وتماشيا مع ذلك، وفي دلالة مهمة لا تخفي على أحد، وضع مشروع الدستور قسما يتلوه نواب الأمة قبل الاضطلاع بعملهم ينص على الإخلاص لله، ثم للوطن مطيعين أحكام الدستور، نصا وروحا (المادة ١١). وهو بذلك يختلف عن مشروعات الدستور الإسلامية التي ظهرت بعد أكثر من ربع قرن على ظهور مشروع الإخوان، وجعلت من قسم مباشرة الوظيفة النيابية، وكذلك رئاسة الدولة شأنا دينيا بحتا، كما سبق القول، يجعل من طاعة الله والرسول تتقدم على أي أمر أخر.

٣- وصف مشروع دستور الإخوان المسلمين مصر بأنها "دولة إسلامية حكومتها نيابية" (المادة ١)، وأن "الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية" (المادة ٩٦)، ونص فقط على مسايرة التشريعات لأحكام الإسلام (المادة ١٠٢)، وجعل لكل نائب في مجلس الأمة (البرلمان) الحق في اقتراح قوانين بما لا يجافي الإسلام (المادة ٤٥). ولا تصدر القوانين إذا كانت مخالفة لأحكام الإسلام (المادة ٤٨). وقد تجنب المشروع الدستوري- كما يتضح من صياغته- استخدام مصطلح "الشريعة الإسلامية"، مستخدما بدلا منه مصطلحات أخري مثل "أحكام الإسلام" و"تعاليم الإسلام".

وبيان ذلك أن الدكتور طه بدوي لجأ إلى استخدام مصطلحات أكثر رحابة، ونعومة، بما يتيح للمشرع مساحة حركة في المزواجة بين التشريعات الحديثة والإسلام، من منطلق الابتعاد عما يجافي الإسلام، واستلهام القيم العليا للدين في الوظيفة التشريعية، وهو ما نص عليه صراحة في المادة (٤٥) من عدم اقتراح القوانين التي تجافي الإسلام. يعبر هذا المسلك- في جانب كبير منه- عن ثقافة قانونية سادت هذه الحقبة الزمنية، لم تكن تعرف الاستقطاب الحاد في العلاقة بين الدين والدولة، خاصة في أعقاب العهد الليبرالي ١٩٢٣-١٩٥٢م.

٤- أفرد مشروع دستور الإخوان المسلمين الباب الرابع منه لتناول حقوق الأفراد، وغلب عليها المنحي الليبرالي، وعدم تقييد ممارسة هذه الحقوق إلا فيما يتعارض مع "الإسلام نصا وروحا" (المادة ٩٤)، ويعبر هذا المسلك- مرة أخري- عن رحابة في النظر لحقوق وحريات المواطن، حيث أن الإحالة إلى الإسلام- بالمطلق- وهو دين ينطوي على تعاليم وشرائع وثقافة وحضارة، يجعل هناك مساحة واسعة لممارسة حقوق المواطنة في ضوء مقتضيات العصر، في ظل فهم حديث متطور لتعاليم

الدين. في هذا السياق أقر المشروع الدستوري حرية الأفراد في الكرامة والحقوق والحريات دون تمييز بحسب الأصل أو اللغة أو الدين و اللون، وطالب من الأفراد "أن يعامل بعضهم بعضا بروح الأخوة" (المادة ٧٧)، في إشارة ذكية تضع الوجدان إلى جوار القانون.

كما نص على "حرية التفكير والاعتقاد والتدين" (المادة ٨٨)[٢٨] ، و"حرية الرأي والتعبير" (المادة ٨٩)، و"حرية الاجتماع وتكوين الجمعيات السلمية" (المادة ٩٠)، وحرمة الحياة الخاصة، والمراسلات، وعدم القبض على أحد بشكل تحكمي (المادة ٨٥). وتناول المشروع الدستوري الحقوق الاقتصادية والاجتماعية مثل الحق في العمل بشروط عادلة (المادة ٧٩) إنشاء نقابات (المادة ٨١)، والحق في مستوي من الحياة يضمن الصحة والرخاء وبخاصة في المأكل والملبس والمسكن، والضمان في حالة البطالة، والعجز، والشيخوخة (المادة ٨٢)، وكذلك الحق في الملكية بصفة فردية أو جماعية، ولا يجوز حرمان أحد من ملكه بإجراء تحكمي (المادة ٨٧).

٥- بعد مرور ما يقرب من نصف قرن على إقرار الإخوان المسلمين لمشروعهم الدستوري في ١٦ سبتمبر ١٩٥٢م، أصدر الإخوان المسلمون جملة من المبادئ التي تصلح نقاطا في مشروع ميثاق وطني عام ١٩٩٥م بمناسبة الانتخابات البرلمانية التي جرت وقتئذ، وضعها المستشار مأمون الهضيبي. كثير من هذه المبادئ مستمد من مشروع دستور عام ١٩٥٢م، من حيث التأكيد على فصل السلطات، وحرية الرأي والاعتقاد الخاص، وحرية إقامة الشعائر الدينية لجميع الأديان السماوية المعترف بها، وتمثيل الأمة من خلال مجلس نيابي، حق كل مواطن ومواطنة في تولي عضوية المجلس النيابي، واستقلال القضاء. كل ذلك في "إطار مبادئ الإسلام، ولا يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية الغراء"[٢٩].

والملاحظ أن الفكر الدستوري الإخواني بدأ يتحرك من الرحابة إلى التشدد، فبعد أن كان مشروع دستور ١٩٥٢م يتحدث عن "أحكام الإسلام" و"تعاليم الإسلام" جاء مشروع الميثاق الوطني يركز على "الشريعة الإسلامية"، وبعد أن كانت الحقوق الأساسية للأفراد توضع في أطر أكثر اتساعا، دون أن تستتبع بقيود قانونية في الممارسة مثل حق الفرد في التفكير والاعتقاد والتدين، حصر مشروع الميثاق الوطني حق ممارسة الشعائر الدينية على أصحاب الأديان السماوية المعترف بها.

٦- من النقاط المهمة والأساسية التي حسمها مشروع دستور الإخوان المسلمين عام ١٩٥٢م، وحدث فيها جدل لاحق لا يزال قائما هي مسألة الولاية العامة، أو رئاسة الدولة. من شروط تولي رئاسة الدولة في مشروع دستور ١٩٥٢م- كما أسلفنا- المصرية، وبلوغ سن الأربعين، دون قصر تولي هذا الموقع على المسلمين. عاد الإخوان المسلمون إلى طرح المسألة في أفق ديني، مما جعلهم يقتربون في طرحهم من المشروعات الدستورية الإسلامية- السالف تناولها- التي تقصر حق تولي هذا المنصب على المسلمين الذكور، أي لا يتولي هذا المنصب غير مسلم أو امرأة، مسلمة كانت أو غير مسلمة.

في هذا السياق يذهب د. محمود غزلان إلى أن الأقباط "مواطنون لهم جميع حقوق المواطنة، لهم ما لنا وعليهم ما علينا، ولهم حرية الاعتقاد والعبادة، وحرمة الدم والمال والعرض، وحقهم في الكرامة الإنسانية، وحريتهم في اختيار أعمالهم، وحريتهم في الانتقال من الدولة والعودة إليها، وحقهم في الاحتكام إلى شريعتهم في أحوالهم الشخصية.....وكذلك حقهم في مباشرة أعمال السياسة انتخابا، وترشيحا، وولاية المجالس النيابية بأنواعها، وكذلك تولي الوظائف العامة في الدولة عدا وظيفة الإمامة العامة (رئاسة الدولة)"[٣٠]. وذكر مهدي عاكف، المرشد الحالي للإخوان المسلمين أن «الشريعة الإسلامية نزلت من السماء، وما نزل من السماء سواء بالنسبة للمسلمين أو الأقباط فهو حق وعدل والشرعية تقوم على الصدق مع الله، والصدق مع الشعب.....أما ما يقال عن إنه في ظل الحكم الإسلامي يصبح لا ولاية لغير المسلم على المسلم فإننا يجب أن ندرك أن كلمة الولاية مقصود بها الرئاسة فقط أما باقي الوزارات والهيئات فهي مناصب وليست ولاية ويحق للأقباط العمل وتولي المسئولية بها...»[٣١].

وبرغم مما يبدو أن هناك حسما من جانب الإخوان المسلمين لمسألة الولاية العامة، إلا أنه من الملاحظ أن هناك آراء لا تزال تتداول في كتابات بعض أقطاب الجماعة توسع من نطاق مفهوم «الولاية العامة» ليشمل مناصب أخرى عديدة في التشريع والتنفيذ والقضاء، ولا تقف فقط عند منصب رئاسة الدولة. وفي هذا الصدد يقول الشيخ محمد عبد الله الخطيب تطلق «الولاية العامة في اصطلاح الفقهاء على جميع أنواع السلطة التي تمارسها الدولة. أو الخليفة، أو أي من الأمراء والولاة والحكام»[٣٢]. يعني ذلك أن الولاية العامة تنسحب على السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية، وبالأخص الأخيرة التي لها وضع خاص في النظام الإسلامي إذ «تقوم ولاية القضاء على الفصل في المنازعات، واستيفاء الحقوق، وإقامة الحدود، وسائر العقوبات، والإشراف على الأوقاف، والقاصرين وسائر فاقدي الأهلية»[٣٣].

وحول الاستعانة بغير المسلم في الوظائف العامة يذهب الشيخ عبد الله الخطيب أنه «في حالة وجود الدولة الإسلامية القوية، والكفاءات الإسلامية، لا يستعان أبدا بهؤلاء (غير المسلمين)، وفي حالة الضعف أو الشدائد يمكن الاستعانة بهم في أضيق الحدود، وفي ضوابط معينة، فلا يجوز مثلا أن يكون لهم تدخل في نظام الدولة، أو يفرضوا فكرا معينا أو رأيا يناهض الإسلام....»[٣٤].

(٥)
إشكاليات أساسية

مما تقدم يتضح أن العقل العربي لم يمارس جهدا حقيقيا في الوصول إلى دستور ليبرالي إسلامي، لا يشكل خصومة مع الدين، وفي الوقت ذاته يحفظ للمواطن- مسلما كان أو غير مسلم- حقوق وحريات المواطن كاملة، دون انتقاص أو تمييز. وهناك دول أخري تقطنها أغلبيات مسلمة استطاعت أن تصل إلى هندسة دستورية وسياسية، مزجت بين الليبرالية والإسلام، على نحو أسهم في تقدم هذه

المجتمعات، ودفعها على مسار التقدم.

وبعد أن استقر مفهوم المواطنة في العقدين الأخيرين في الفكر والممارسة، لم يعد مقبولا أن يأتي دستور لا يقر بحقوق المواطنة كاملة، أو يعد بأقل مما بلغته الدولة المدنية الحديثة. من هنا تبدو مهمة العقل التشريعي والسياسي في العالم العربي «صعبة»، فهو يريد أن يحقق الديمقراطية والحرية، وفي الوقت ذاته يحل الاستقطاب بين ما هو ديني وما هو علماني، على نحو يجعل الدين حاضرا، دون أن يشكل باعثا على التمييز أو التفرقة أو حرمان قطاع من المواطنين من حقوقهم لأسباب دينية أو مذهبية... إلخ.

وفي هذا الصدد، هناك ثلاثة إشكاليات أساسية يجب أن يمارس العقل العربي، القانوني والفقهي، دورا في تسويتها، من خلال الاحتكام إلى آراء المجتهدين من الفقهاء والباحثين، ومحاولة الوصول إلى نصوص دستورية ليبرالية تعكس فهما مجددا للإسلام، يحافظ على المواطنة والتنوع. إذا لم يتحقق ذلك، فإن الفرضية الأساسية التي يروج لها دائما أن المواطنة لا تأتي إلا متلازمة مع العلمانية سوف تكتسب مزيدا من المصداقية، وترقي إلى مصاف الحقيقية المطلقة، ويصبح الاستقطاب على أشده بين أصحاب الاتجاهات الإسلامية والعلمانية. مرة أخري لن يسهم هذا الاستقطاب سوي في تمديد حالة التخلف السياسي في المنطقة العربية.

في هذا السياق يمكن التوقف أمام ثلاثة قضايا إشكالية:

١-الولاية العامة:

ذهبت مشروعات الدستور الإسلامية، تعززها أطروحات الإخوان المسلمين الراهنة، إلى قصر منصب رئاسة الدولة، أو ما يسمى بالولاية العامة على المسلمين فقط، باعتبار أن شاغل هذا المنصب يتحمل تكاليف شرعية، لا يستطيع غير المسلم تحملها. وخصت بعض مشروعات الدساتير الإسلامية- كما أسلفنا- المسلمين بمناصب عامة لا ترقي إلى مرتبة الولايات العامة، مثل القضاء وعضوية البرلمان، الخ. ولكن القضية تتجاوز ذلك، فهي في المقام الأول تعبر عن اغتراب عميق تجاه مفهوم الدولة القومية الحديثة، رغم أنه مفهوم ثابت ومستقر في الفكر والخبرة الإنسانية منذ أكثر من ثلاثة قرون.

هذا المفهوم لم يستقر بعد في الوجدان الإسلامي، الذي لا يزال قطاع معتبر من أبنائه يبحث عن الأممية الإسلامية التي تتجاوز القطرية غير المتحققة. لا غرو في هذا، فالمجتمع البشري الحديث يعرف أمميات عديدة، ما بين دينية وثقافية واقتصادية وسياسية، ولكن دون قفز على الدولة الحديثة، وانطلاقا من مشروعات وطنية داخلية تقوم على الحرية والمساواة. يتفق ذلك مع اجتهادات إسلامية معتبرة.

فقد ذهب الشيخ محمد عبده- على سبيل المثال- إلى أن السلطة مدنية، ونفى السلطة الدينية عن القيادة السياسية. ونظر إلى أحداث التاريخ الإسلامي من هذا المنظور، فهي- في رأيه- حروب سياسية اقتضتها ضرورات الملك، ولم تكن حروبا دينية. من هنا فمسألة أن الدولة لها عقيدة، وتتحرك

بوحي من رسالتها، وتحرك جيوشها في خدمة التزامها العقيدي محل مراجعة. ويتبلور موقف محمد عبده في اتخاذ الطابع القومي المدني- الذي لا يفرق بين المواطنين بسبب الاعتقاد الديني- أساسا لنظام الحكم في البلاد فيما وضعه في برنامج الحزب الوطني المصري في مطلع القرن العشرين «الحزب الوطني سياسي لا ديني، فإنه مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب، وجميع النصارى واليهود، وكل من يحرث في أرض مصر، ويتكلم لغتها منضم إليه، لأنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات، ويعلم أن الجميع إخوان، وأن حقوقهم في السياسة والشرائع متساوية»[٣٥].

ويذهب د. هايل داوود- من التيار الإسلامي الوسطي في الأردن- إلى أن «العلاقة بين الدين والسياسة في الإسلام ليس هو الفصل بل هو التمييز. فالدين حاضر في السياسة كمبادئ موجهة، وروح دافقة دافعة، وقوة للأمة جامعة، لكن الممارسة السياسية مستقلة عن أي سلطة باسم الدين أو سلطة دينية» ويضيف قائلا « ووضعية مواطني الدولة فيها، وغيرها عالجها المسلمون على حسب ما تسمح به ظروفهم الحضارية، ومستوى تطور البشرية، وبالشكل الذي تمليه المقاصد العامة للإسلام. وهكذا فإن كون الدولة في الإسلام دولة مدنية، تستمد مشروعيتها من مواطنيها، يجعل المسلمين منفتحين باستمرار لتطوير نموذج الحكم على حسب ما تبدعه البشرية من آليات ونظم»[٣٦].

وقد سعى عدد من المفكرين الإسلاميين إلى تجاوز إشكالية حدود موقع غير المسلم في المجتمع الذي تسوده أغلبية مسلمه بعد أن حلت المؤسسات محل السلطة الفردية، وآل أمر اتخاذ القرار إلى تكوينات مؤسسية ترجح قراراتها بالأغلبية، أكثر ما تتخذها بالخيارات الفردية.

في هذا الخصوص يذهب د. محمد سليم العوا إلى «اقتصار ممارسة الحكم على أهل دين معين في دولة متعددة الأديان إدعاء لا تسنده أصول الشريعة، ولا يقوم عليه من فقهها دليل». ويرفض الرأي القائل باقتصار الولاية العامة على المسلمين فقط قائلا « ولا يرد على ذلك بمثل القاعدة الشهيرة «لا ولاية لغير المسلم على المسلم»، لأن المقصود بذلك هو الولاية العامة لا الولاية الخاصة التي هي اليوم ولاية كل ذي شأن، بمن فيهم رئيس الدولة نفسه، فحكم المؤسسات، وتخصص الإدارات والوزارات، ذهب بفكرة الولاية العامة التي عرفها الفقه الإسلامي إلى رحاب التاريخ»[٣٧].

ويرى المستشار طارق البشري -بعد استعراض مختلف اجتهادات الفقهاء في تناول وضع أهل الذمة في الدولة الإسلامية- أن المدخل المؤسسي قدم حلولا للتعامل مع هذا الموضوع الشائك، فلم تعد الصلاحيات الممنوحة للمناصب التي كان يجري عنها الحديث في السابق هي ذاتها الصلاحيات التي يتمتع بها أصحاب هذه المناصب اليوم، وذلك بعد أن حلت الهيئات والمؤسسات محل الأفراد في اتخاذ القرارات. ويري أن الأساليب الديمقراطية في بناء النظم السياسية قادرة على «استيعاب مبدأ المساواة في بناء الجماعة السياسية»، ويؤكد أن «السلطة الفردية سواء في السياسة أو الإدارة قد تغيرت عن طريقين وعلي مبدأين، توزيع السلطة بين العديد من الأجهزة والهيئات، وحلول القرار الجماعي محل القرار الفردي»[٣٨].

وسار مشروع حزب الوسط في مصر على هذا الدرب في البرامج المتتابعة التي طرحها. فقد تضمن البرنامج في صورته الأولى الفقرة الأولى المقتبسة أعلاه من كتابات د. محمد سليم العوا التي ترى أن اقتصار ممارسة الحكم على أبناء دين معين في دولة متعددة الأديان أمر لا تقره أصول الشريعة، أو يستند إلى دليل ورد في الفقه. ورغم ذلك، فإنه من الملاحظ الاكتفاء بهذه الإشارة، والتأكيد على «تمتع الأقباط بالمواطنة الكاملة» بوصفها «مسألة محسومة شرعا وعملا»، ولم يخض برنامج الحزب وقتئذ صراحة في مسألة الولاية العامة[٣٩]. وقد استدرك مشروع حزب الوسط الجديد ذلك في مرحلة تالية، ونص برنامجه صراحة على أن «المواطنة أساس العلاقة بين أفراد الشعب المصري، فلا يجوز التمييز بينهم بسبب الدين أو الجنس أو اللون أو العرق في جميع الحقوق والالتزامات وتولي المناصب والولايات العامة»[٤٠].

٢-حرية الاعتقاد:

إحدى القضايا الأساسية التي تشكل دائما مجالا للسجال بين القوى العلمانية والإسلامية، وبين أنصار الدولة المدنية، والداعين إلى الدولة الإسلامية، حتى وإن اتخذت شكلا مدنيا، هي مسألة حرية الاعتقاد. الدولة الإسلامية- مدنية- ليس فقط لأن السلطة التي تحكمها مدنية وليست دينية، ولكن أيضا لأنها ترتكز إلى قواعد مدنية عامة في إدارة العلاقات بين مواطنيها المختلفين في الأديان والمذاهب والثقافات. من هنا فإن «حرية الاعتقاد» شأن أساسي، وهو محل إدراك من المشروعات الإسلامية للدستور، ولكن سيظل السؤال المطروح والمرتبط مباشرة بحرية الاعتقاد هو مسألة تغيير العقيدة، والردة على الإسلام. هل يحكم على مفارق الإسلام، والمرتد عليه، بالقتل. وما موقف ذلك من مسألة حرية الاعتقاد التي تحولت إلى ركن أساسي في مواثيق حقوق الإنسان العالمية، ودساتير الدول الحديثة؟ الأمر يحتاج إلى اجتهاد مختلف، أسوة بما تقدم أعلاه بشأن مسألة الولاية العامة.

فالأصل أن حرية الاعتقاد شأن فردي، وهو لهذا مصنف على أنه حق مكفول لكل فرد. وفي الإسلام ذاته تقدير للحرية الدينية الفردية، عملا بالنص القرآني «من شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر». ولكن ما الموقف بشأن المرتد، تارك دينه. هل يقتل أم يترك؟[٤١]

تتعدد الاتجاهات الفقهية في هذا الخصوص، هناك من يطالب بقتل المرتد، وهناك من يرفض ذلك، وبين هذا وذاك فريق يحاول أن يحلل الموضوع في ضوء رؤية عصرية دون أن يفقد صلته بالجذور. في هذا المقام يذهب الدكتور طه جابر علواني إلى أن هناك عددا كبيرا من الآيات في القرآن الكريم التي تدعو إلى حرية الإنسان، ولاسيما في اختيار معتقده، وعدم جواز إكراهه على تبني أي معتقد أو تغيير معتقد اعتقده إلى سواه، وعلي توكيد أن العقيدة شأن إنساني خاص بين الإنسان وربه[٤٢]. ويتضح من خلال تفسير الآية «لا إكراه في الدين»، أن حرية العقيدة في القرآن أحيطت بضمانات قرآنية، جعلت منها حرية مطلقة لا تحدها حدود ما دامت في إطار حرية اختيار المعتقد، وأن

الحساب عليها خاص بالله لا يجاوزه أحد[٤٣].

وقد أشارت أمال فرامي إلى فريق من المجددين في مجال الفقه من رموزه الشيخ محمد شلتوت، والدكتور عبد المتعال الصعيدي، وآخرون. وقد ذهب الشيخ شلتوت إلى أن الكفر في ذاته ليس مبيحا للدم، ولكن المبيح للدم هو محاربة المسلمين. وقد انتهى إلى أن المرتد لا يقتل على أساس أن جزاءه في النار، وليس له عقاب دنيوي[٤٤]. وفي كتابات هؤلاء الدارسين والفقهاء المحدثين من يرى أن هناك فرقا بين الردة الفردية والردة الجماعية، وبين المرتد المسالم والمرتد المحارب، على اعتبار أن الحديث الشريف الداعي إلى قتل المرتد، القصد منه المرتد المحارب الذي يشن عدوانا على المسلمين، وبالتالي يكون قتله جزاء جرم سياسي يتعلق بالخيانة العظمي، ولا يعتبر القتل عقوبة لجريمة الردة. وتخلص آمال فرامي من تحليلها لهذه الآراء الفقهية الحديثة أن أصحابها يشعرون «بانتمائهم إلى ثقافتين: الثقافة التقليدية والثقافة الغربية، وحرصهم على الوفاء للإسلام جعلهم ينتقون ما جاء في المدونات الفقهية من آراء يمكن أن تلبي حاجات المجتمع. كما أن إطلاعهم على الثقافة الغربية جعلهم لا يتجاهلون القيم التي بدأت تتغلغل في مجتمعاتهم نحو الحرية، والمساواة، والكرامة، وغيرها[٤٥].

ج-الوطن والمواطنة:

قبول الدولة الحديثة، بما تعنيه من مؤسسات، وما ترتكز عليه من مبادئ، ضرورة وغاية من أجل البحث عن علاقة أكثر تفاعلا وديناميكيا بين الإسلام والمبادئ الليبرالية الحديثة. الدولة المسلمة، تحمل رسالة في مبادئها، يجسدها دستور يقوم على المواطنة، ويعلي من شأن الحريات العامة، ويعمق من المساواة بين المواطنين كافة، بصرف النظر عن الاختلاف في اللون أو الجنس أو الدين أو العرق. الأممية الإسلامية تأتي تالية على الدولة، وتكون من خلال الوسائل السياسية الحديثة من اتحادات فيدرالية وكونفيدرالية، ومعاهدات صداقة، وحدود اقتصادية وسياسية مفتوحة، الخ. ورغم ذلك، ستظل الدولة، الكيان السياسي الذي يجمع المواطنين، كافة مسلمين وغير مسلمين، تحركه مصالحه القومية العليا، ويتمتع مواطنوه بحقوق متساوية في المشاركة في السلطة، واقتسام الثروات، والحضور المتكافئ في المجال العام.

هذه الدولة الحديثة لا تعرف مصطلحات تراثية من قبيل الإمام أو الأمير أو الوالي.... الخ، ولكنها تستند إلى منظومة المفاهيم الدستورية والسياسية الحديثة، باعتبار أن المسلمين أنفسهم استوطنوا مجتمعات متعددة الثقافات، ونقلوا إليها وعنها ثقافات، ومن البديهي أن ينعكس هذا التنوع في الأبنية القانونية والسياسية والمجتمعية، التي تختلف من شعب لآخر، ومن مجتمع لآخر، بعيدا عن دعاوي التنميط والقولبة.

إجمالا أن المجتمعات السياسية التي تقطنها أغلبيات مسلمة ليست أقل من أن تكون حرة ديمقراطية، تمتلك دساتير تقر حقوق المواطنين كافة دون تمييز، ولكن المسألة تتعلق- أولا- بالرغبة في امتلاك مشروع سياسي جديد، و ثانيا بممارسة اجتهادات فقيهة جادة.

الهوامش

١. انظر: سامح فوزي، المواطنة، سلسلة تعليم حقوق الإنسان رقم ١٠، القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠٠٧.

٢. ربما قد يكون مفيدا التوقف أمام نص مهم كتبه المثقف والسياسي الماليزي المعروف أنور إبراهيم لكي نتبين إلى أي حد حافظ الدستور الماليزي على طابعه الإسلامي، ولكن في ظل إدراك كامل للتعددية الثقافية والعرقية.

يقول أنور إبراهيم "بالطبيعة نحن في ماليزيا مواطنون استيعابيون، نهتم بالثقافات والمعتقدات الأخرى. درسنا القرآن وتقاليد النبي محمد، وفي الوقت نفسه استوعبنا أعمال شكسبير ودانتي وغيرهم. بالنسبة لي لم أشك أطلاقا في أن عالمنا الذي نشأنا فيه والغرب في حالة تكامل، وهذه هي الروح الاستيعابية والتعددية التي تمثل مصدرا مستمرا للطموح، وتقليل الفجوة بين الثقافات والحضارات"

لمزيد من التفاصيل أنظر مقالة أنور إبراهيم المتميزة:

Anwer Ibrahim، Universal Values and Muslim Democracy، Journal of Democracy، Vol. 17، July 2006، p. 5.

٣. تعتمد نصوص الدستور الواردة في هذا الجزء على ما ورد في مكتبة جامعة Richmond من خلال هذا الرابط على الانترنت:

http://confinder.richmond.edu

٤. تناول الإمام مهدي شمس الدين هذا الموضوع باستفاضة منتهيا إلى أنه يجب أن يرتبط المسلم بالمجتمع السياسي، أي الوطن، من خلال رابطة الجنسية، بحيث يكون هذا المجتمع السياسي وطنا له. أما القول بأن المسلم ينتمي إلى أمة الإسلام، ولا يمكن أن يرتبط سياسيا بأرض محددة ومجتمع سياسي ذي هوية محددة إقليمية أو قومية، فيواجه صعوبات في التطبيق الفقهي على عدة وجوه.

لمزيد من التفاصيل أنظر: الإمام مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي. المجتمع السياسي الإسلامي. محاولة تأصيل فقهي

وتاريخي. إيران: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٩٤، ص ص ١٤٠-١٤١.

٥. د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، القاهرة: دار الشروق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦، ص ص ٤٩-٥٩.

٦. المرجع السابق، ص ص ٨٣-١١٣.

٧. د. وليم سليمان قلادة، الأقباط من الذمية إلى المواطنة، في :د. أسامة الباز (محرر)، مصر في القرن ٢١. الآمال والتحديات. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٦، ص ٢٠١.

٨. د. محمد سليم العوا، الأقباط والإسلام، حوار ١٩٨٧، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧، ص ص ٣٨-٤٣. وأوجز الكاتب طرحه في مقال له بعنوان "بل الجزية في ذمة التاريخ"، جريدة الوفد، ١٨-٤-١٩٩٧.

٩. د. أحمد كمال أبو المجد، رؤية إسلامية معاصرة. إعلان مبادئ، القاهرة: دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٩٩٢، ص ص ٥٥-٥٨.

١٠. لمزيد من التفاصيل راجع: د. سيف الدين عبد الفتاح، الزحف غير المقدس. تأميم الدولة للدين، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٥.

١١. اعتمدت الدراسة على قراءة نصوص الدساتير، والشروح التي رافقتها في عدد من المراجع الأساسية هي:

- المستشار الدكتور على جريشة، إعلان دستوري إسلامي، القاهرة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ١٩٨٥.
- الدكتور مصطفي كمال وصفي، النظام الدستوري في الإسلام مقارنا بالنظم العصرية، القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، ١٩٩٤.
- دكتور محمد سيد أحمد المسير، نحو دستور إسلامي. مشروع وضع مواده الأزهر الشريف، القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ١٩٩٥.

١٢. أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، جدة، الدار السعودية للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨، ص ٤٥.

١٣. الدكتور مصطفي كمال وصفي، النظام الدستوري في الإسلام مقارنا بالنظم العصرية، مرجع سابق، ١٩٩٤، ص٧٣.

١٤. إذا عدنا إلى مشروع الميثاق الوطني الذي أعده الإخوان المسلمون في مصر نجد نصا جليا يثبت هذا الاتجاه ويرجحه. يؤكد الميثاق على أن "الأمة الإسلامية تدين بالعبودية لله-وحده- وتقدس أحكام القرآن الكريم، والسنة المطهرة، وتؤمن بأن الناس لا يملكون الحكم إلا بما أنزل الله (تعالي) بمقتضي شريعة الإسلام". وإذا كان "القرآن الكريم والسنة المطهرة هما الدستور الأسمى ولا يعتد، ولا يقبل ما خالف أيهما- فإن الأمة لابد أن يكون لها دستور مكتوب تستنبط أحكامه من نصوص الشريعة الغراء، ثم من مراميها، وغايتها وقواعدها الكلية".

أنظر: المستشار محمد مأمون الهضيبي، نقاط لقاء ووفاق عام لمشروع

الميثاق الوطني، القاهرة: بدون ناشر، ١٩٩٥، ص ٦.

١٥. المستشار الدكتور على جريشة، مرجع سابق، ص ٩-١٠.

١٦. يقول في شرح هذه النظرة أبو الأعلى المودودي أن "حقوق المواطنة في حكم الإسلام لا تقتصر على الأشخاص الذين ولدوا داخل حدود دولته (الدولة المسلمة) بل تُمنح لكل مسلم، بغض النظر عن مكان ميلاده، فأي مسلم- بحكم أنه مسلم- يصبح مواطنا في الدولة المسلمة بمجرد أن تطأ قدمه تراب أرضها بغية العيش فيها، ومن ثم فهو يستمتع بحقوق مواطنة متساوية مع حقوق الذين يكتسبونها بحكم الميلاد ..... وقد أعطي الإسلام أيضا حقوقا خاصة لغير المسلمين الذين يعيشون داخل حدود الدولة الإسلامية، ويجب أن يخصص لهذه الحقوق بابا في الدستور الإسلامي، ويسمي غير المسلمين في المصطلح الإسلامي "أهل الذمة" وهذه التسمية تعني ضمنا أن الدولة الإسلامية دخلت معهم في عهد، وضمنت حمايتهم، وحياة أهل الذمة وأموالهم مصونة محترمة كحياة المواطنين المسلمين.... ويجب أن يتمتع أهل الذمة بحرية الضمير والاعتقاد كاملة، ولهم أن يؤدوا شعائرهم وطقوسهم الدينية بالطريقة التي يريدونها، وبوسعهم الدعوة لدينهم، بل ولهم أيضا الحق في انتقاد الإسلام ضمن الحدود التي يحددها القانون والأخلاق.... والحقوق التي منحت لأهل الذمة لا تقبل النسخ، أي لا يمكن إلغاؤها، فلا يمكن حرمان غير المسلمين منها إلا إذا نقضوا العقد الذي منحهم حق المواطنة" أنظر: أبو الأعلى المودودي، السمات الأساسية للنظام السياسي الإسلامي، نص نادر مترجم نقله إلى العربية د.أحمد عبد الرحمن، مجلة المنار الجديد، عدد ٩، شتاء ٢٠٠٠م، ص ص ١٢٥-١٢٦.

١٧. في معرض شرحه للمادة (٦١) من مشروع الدستور وتنص على "يحكم القضاة بالعدل وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية" أشار الدكتور مسير إلى أن غير المسلمين هم من أهل الذمة، الذين لا يجبرون على ممارسة تخالف شريعتهم، ويحتكمون إلى القوانين المستمدة من شرائعهم، وإن لم توجد، يحتكمون إلى الشريعة الإسلامية.

دكتور محمد سيد أحمد مسير، نحو دستور إسلامي، مرجع سابق، ص ٢٢٦.

١٨. المرجع السابق، ص ٢٤٠.

١٩. هذه النظرة شائعة في مشروعات الدساتير الأخرى. فعلي سبيل المثال يري المستشار على جريشة في مشروع الدستور الذي وضعه أن القاضي يجب أن تتوافر فيه شروط الإمام، وفي مقدمتها الإسلام بالطبع. وهو ما يعني أن غير المسلم ليس له أن يتولي منصبا قضائيا في الدولة. أنظر في هذا الصدد المادة (١٩) والمادة (٢١) من المشروع الدستوري المشار إليه.

المستشار الدكتور على جريشة، إعلان دستوري إسلامي، مرجع سابق، ص ص ١٦-١٧.

٢٠. الدكتور مصطفي كمال وصفي، النظام الدستوري في الإسلام مقارنا بالنظم العصرية، مرجع سابق، ص ٦٢.

٢١. المرجع السابق، ص ٨٣.

٢٢. راجع المادة (١٩) من مشروع المستشار على جريشة، والمادة (٤٧) من مشروع مجمع البحوث الإسلامية، والمادة (٢٤) من مشروع المجلس الإسلامي العالمي.

٢٣. عبد الله خليل، تقييم دستور ١٩٧١ في مرآة المبادئ العالمية لحقوق الإنسان، في صلاح عيسي (تقديم)، نحو دستور مصري جديد، القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠٠٥، ص ٤٩ وما بعدها.

٢٤. في معرض تفسير هذا النص يقول الدكتور محمد سيد أحمد المسير أن عقوبات الحدود يجب أن تطبق لأنها شرع الله متى تهيأت الظروف لتطبيقها. ويشير إلى عقوبة الردة على وجه التحديد بأن المرتد هو من أنكر ما علم من الدين بالضرورة بعد أن كان مسلما وهو خائن للمجتمع، مفسد لقيمه، يتربص بالمسلمين الدوائر فإذا لم يرجع إلى الإسلام وجب قتله.

دكتور محمد سيد أحمد المسير، مرجع سابق، ص ٢٨٥.

٢٥. تطبيق الحدود يواجه مشكلات عديدة على أرض الواقع أدركها العديد من الباحثين والفقهاء. أهمها انتفاء الظروف الاقتصادية والاجتماعية التي تسمح بتطبيق الحدود، وغياب البنية القانونية التي تسمح بذلك، وعدم إدراك مختلف أجهزة الدولة، وتفهمها لفلسفة هذه العقوبات، فضلا عن غياب الأطروحات القانونية التي تترجم هذه الحدود في نصوص تشريعية منضبطة قابلة للتطبيق. من هنا فإن هناك إدراكا بأن هذه القضية ليس لها محل الآن، ولا يوجد طائل من إثارتها، وهي لم تثر إلا في إطار الصراع بين الأنظمة العربية والحركات الإسلامية. لمزيد من التفاصيل حول هذه الإشكالية أنظر: خليل عبد الكريم، لتطبيق الشريعة ... لا للحكم، القاهرة: كتاب الأهالي رقم ١٤، مايو ١٩٨٧، ص ص ٤٥-٧٥.

٢٦. اتسمت هذه الفترة بالخصوبة السياسية والقانونية الخالية من الاستقطاب الحاد بين الدين والدولة. والدليل على ذلك أنه إبان إعداد القانون المدني، وما ثار بشأنه من نقاشات انتهت إلى تغليب مدرسة الدكتور عبد الرازق السنهوري التي تقوم على الأخذ الجزئي بالشريعة الإسلامية كأحد المصادر الرئيسية للقانون من خلال إدخال بعض الأفكار القانونية المستمدة من الشريعة الإسلامية التي تتلاءم مع الأنظمة والنظريات الوضعية الحديثة.

- نبيل عبد الفتاح، المصحف والسيف. صراع الدين والدولة في مصر، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٤، ص ص ٩٠-٩١. ومما يدلل كذلك على أن العلاقة بين الدين والدولة لم تكن على ما هي عليه الآن من استقطاب حاد، متوتر، وزاعق ما جري من مداولات في مشروع دستور ١٩٥٤م، هو مشروع الدستور الذي مثل في مداولاته الإخوان المسلمين ثلاثة أعضاء- ضمن خمسين عضوا- هم عبد القادر عودة، وحسن عشماوي، وحسن محمد العشماوي. وجاء الدستور ذو اتجاه ليبرالي صرف، لم يشر إلى دين الدولة، بل أقر حقوق وحريات المواطنة، وفي قلبها حرية الرأي والاعتقاد. الملفت أن ممثلي الإخوان المسلمين في اللجنة لم يسجلوا أية اعتراضات على ذلك، رغم أن دستور ١٩٢٣م قد أقر بأن الإسلام دين الدولة.

- صلاح عيسي، دستور في صندوق القمامة، القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠٠١، ص ٣٤، وما بعدها.

٢٧. مشروع دستور الإخوان المسلمين، وبعض التعليقات عليها نشره الصحفي عبد الله الطحاوي في موقع عشرينات بالعودة إلى مصادره الأصلية. يمكن مطالعته من خلال هذا الرابط:

http://masr.20at.com/newArticle.php?sid=8335

٢٨. الأمر الملفت أن مشروع الدستور أقر حرية الاعتقاد، وممارسة الشعائر الدينية بالمطلق دون تقييد هذا الحق بالعادات المطبقة أو المرعية في الديار المصرية، مثلما تواترت عليه الدساتير المصرية.

٢٩. المستشار محمد المأمون الهضيبي، نقاط لقاء ووفاق عام لمشروع الميثاق الوطني، القاهرة: بدون ناشر، ١٩٩٥، ص ١١ وما بعدها.

٣٠. د. محمود غزلان، نعم الإسلام هو الحل. تساؤلات.. وردود، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ٢٠٠٦، ص ص ٢٣-٢٤.

٣١. جريدة الغد، ٨ يونيو ٢٠٠٥م.

٣٢. محمد عبد الله الخطيب، فتاوى حول الدين والدنيا في قضايا المسلم المعاصر، القاهرة: دار النشر والتوزيع الإسلامية، ١٩٨٩، ص ٥٤.

٣٣. المرجع السابق، ص ٥٥.

٣٤. المرجع السابق، ص ١٤٧.

٣٥. السيد يوسف، مرجع سابق، ص ٥٠٨. نقلا عن الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، تحقيق الدكتور محمد عمارة.

٣٦. د. هايل داوود، المرجعية الإسلامية ضرورة الإصلاح في أحمد شعبان (محرر)، الإسلام والإصلاح، القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، ٢٠٠٦، ص ص ٦٨-٦٩.

٣٧. دكتور محمد سليم العوا، للدين والوطن، فصول في علاقة المسلمين بغير المسلمين، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع،

٢٠٠٦، ص ص ٢٠-٢١.

٣٨. المستشار طارق البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، القاهرة:دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٩٨٨، ص ٦٨٦ وص ٦٨٨.

٣٩. رفيق حبيب (تقديم)، أوراق حزب الوسط، القاهرة، بدون ناشر، ١٩٩٦، ص ٣٢.

٤٠. د.عبد الوهاب المسيري، أوراق حزب الوسط الجديد، بدون ناشر، ٢٠٠٤، ص ٢١.

٤١. استطاع المشرع المصري أن يخرج من هذا الجدل بأمرين أساسيين: الأول النص على حرية الرأي والاعتقاد دستوريا، والثاني أن يضع نصا في قانون العقوبات ضد الازدراء بالأديان (المادة ٩٨و) من القانون. وبالتالي حفظ المجتمع من أن يؤدي تغيير شخص لمعتقده إلى التحريض والفتنة على مستوي المجتمع. وهذا يجعلنا نعتقد أن مسألة تغيير العقيدة شأن فردي، لا تثريب عليها، طالما أن الشخص لم يتجه إلى إشاعة مناخ من البغضاء والكراهية الدينية على المستوي العام.

٤٢. د.طه جابر علواني، لا إكراه في الدين إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦، ص ٩١.

٤٣. المرجع السابق، ص ٩٤.

٤٤. د.عبد المتعال الصعيدي، الحرية الدينية في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ٢٠٠١، ص ٧. وقد بني تحليله على كتاب مهم للشيخ محمد شلتوت بعنوان "الإسلام عقيدة وشريعة".

٤٥. آمال فرامي، قضية الردة في الفكر الإسلامي الحديث، تونس: دار الجنوب للنشر، ١٩٩٦، ص ص ٩١-٩٦.

المؤلف

المواطنة وسياقاتها في التجربة الإسلامية

د. منير جمعة*

المواطنة مصطلح جديد لفكرة ليست جديدة، وهى فكرة التعايش السلمي بين أصحاب العقائد والمذاهب المختلفة في الدولة الواحدة، بحيث يكون لجميع الأفراد الحق في العضوية الكاملة في الأمة ذات الاستقلال السياسي.

وهو المبدأ الذي ظهر إلى الوجود في بعض الأزمنة واختفى في أكثرها، فعلى سبيل المثال نجد أن الأمريكي الأول حين وطئت قدماه تلك القارة الجديدة لم يكن فكره قد ارتقى بعد إلى مستوى معاملة الهنود الحمر"السكان الأصليين" معاملة الشريك والجار، ولم يجد أي غضاضة في أن يبيد منهم الآلاف، كما لم يجد ذلك الأمريكي أيضا أدنى حرج في أن ينقل الإنسان الأسود من أفريقيا كي يعمل له -بلا مقابل- في القارة الجديدة، ولم ير باساً من قتل الملايين منهم في أثناء عمليات النقل، حتى إن كثيراً من المؤرخين يقدر أن عدد القتلى بما يزيد عن العشرين مليوناً.

والمواطنة لغة: من وطن بالمكان وأوطن:أي أقام به وفي هذا يقول ابن منظور: "واطنت فلانا على هذا الأمر إذا جعلتما فى أنفسكما أن تفعلاه.

والمواطنة: صيغة مفاعلة، أى أن معناها من الناحية الصيغة اللغوية:اتفاق بين طرفين على الاشتراك فى شئ ما.

وهذا المعنى اللغوى غير بعيد عن المعانى المعاصرة للمواطنة فقد عرفها بعضهم اصطلاحا بأنها " الانتماء إلى أمة أو وطن " وعرفها آخرون بأنها المشاركة والمساواة فى الحقوق بأبعادها واقتسام الموارد.

وفى الدستور نقرأ: المواطنون لدى القانون سواء وهم متساوون فى الحقوق والواجبات العامة،

* أكاديمى وباحث فى الفكر الإسلامى.

لا تمييز بينهم فى ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة.

ويستنبط من هذة التعريفات أن المواطنة لها شقان، شق يتعلق بواجب الفرد تجاه وطنه ومواطنيه، وهو الولاء والانتماء. وشق يتعلق بحقوق المواطن من حيث المشاركة فى صنع القرار والمساواة بين المواطنين فى المراكز القانونية وفى الحقوق بأبعادها وفى اقتسام الموارد.

بواكير المواطنة في دولة الإسلام:

دخل (النبي صلى الله عليه وسلم) المدينة المنورة في حالة من المنعة والقوة والقبول الجماهيري المتصاعد بالإسلام، وأقام دولة بها مقومات الدولة الحديثة ومنها:

- الأرض: يثرب.
- والشعب: المسلمون" مهاجرين وأنصاراً" واليهود، والوثنيون الذين لم يسلموا.
- والمرجعية: الشريعة"القرآن والسنة".

ولا يخفى على أحد أن النبي –صلى الله عليه وسلم– لم يُقص اليهود والوثنيين، ولم يسع إلى الاصطدام بهم، وإنما احترم كونهم مواطنين، فلم يغير شيئاً من وضعهم القانوني وأضاف إليه بوثيقة تجمع شمل الفرقاء جميعاً، سميت "بوثيقة المدينة"، وهى بحق أول وثيقة مكتوبة للمواطنة في التاريخ.

والذي يهمنا من هذه الصحيفة ما تدل عليه من قبول للآخر، حيث لم يتجه فكر النبي، صلى الله عليه وسلم، إلى رسم سياسة للإبعاد أو المصادرة والخصام، وعرض على الفريقين، اليهود والمشركين أن يعاهدهم معاهدة الند للند، على أن لهم دينهم وله دينه".

ويمكن تقسيم بنود هذه الوثيقة إلى قسمين:

- قسم يتعلق بتحقيق المواطنة بين المسلمين أنفسهم.
- وقسم يتعلق بتحقيق المواطنة بين المسلمين وغيرهم.

وضمن بنود القسم الأول نجد التأكيد على ما يلى:

١. أن المسلمين من قريش ويثرب ومن يتبعهم فلحق بهم وجاهد معهم أمة واحدة.

٢. أن المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم "أي محض ظلم " أو إثم، أو عدوان، أو فساد بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم.

٣. أنه لا يحل لمؤمن أقرّ بما في الصحيفة، وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثًا " مجرما " ولا يُئويه، وأنه من ناصره أو آواه، فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل.

ونصوص هذا القسم تبين أن الإسلام فوق العصبيات والأعراق والأجناس، فالمسلم سواء كان من قريش أو من الأوس أو من الخزرج أخو المسلم، والمسلمون جميعاً أمةً واحدة متعاونة على البر

والتقوى في مواجهة المفسدين والظالمين.

وضمن بنود القسم الثاني نطالع ما يلي:

١- أنه لا يجير مشرك مالاً لقريش ولا نفساً، ولا يحول دونه على مؤمن،

وهذا النص معناه أن المشركين في المدينة ينبغي أن يكون ولاؤهم لها ولمن يعيشون فيها وليس لقريش ومشركي مكة من الظالمين المحاربين.

٢- إن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم،

أى لهم ميزانيتهم الخاصة المتعلقة بهم ولا دخل للدولة بها.

٣- وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة.

أى أن على المسلمين واليهود الدفاع عن المدينة حين يقع عليها خطر، والقيادة العليا هى التى تحدد الزمان والمكان والطريقة.

٤- وإن بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم.

فالحوار الفكرى والتناصح هو الأسلوب المقبول، والخلاف العقدى لا يكون سببا فى إفساد العلاقة الودية " ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذى أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون"

٥- وإنه لا يأثم امرؤ بحليفه.

أى أن الأحزاب غير الإسلامية لها حقها فى التحالفات تحت إطار مصلحة الوطن وتصرفات الحليف، ويحمل وزرها الحليف الآخر، ما لم يثبت التواطؤ والاشتراك بينهما.

٦- وإن النصر للمظلوم، وأن الجار كالنفس غير مضار ولا إثم.

فلا يجوز أن تكون التكتلات والأحزاب حماية لظالم، فلا ظلم فى الدولة الإسلامية لأحد ولا حماية - عصبية أو دينية - لمعتد أو ظالم، كما قال تعالى فى آية نزلت لتبرئة يهودى وإدانة مسلم " ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم إن الله لا يحب من كان خوانا أثيما" (النساء ١٠٧).

٧- وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.

فلا بد من مشاركة جميع المواطنين فى تكاليف الدفاع عن الوطن ومع الإقرار بحقهم فى الميزانية الخاصة، لكن الحرب حالة خاصة يجب أن يتعاون فيها الجميع.

ويمكن القول إن الدولة الإسلامية الأولى كانت وسطا بين الدولة القطرية المعاصرة، وبين الدولة الإسلامية خلال التاريخ الإسلامى، والتى حدث فيها بعض الأخطاء والخطايا، لكنها إجمالا لم تخرق حقوق المواطنة إلا نادرا. وإنما بقى لغير المسلمين شرائعهم طبقا للمبدأ القرآنى " فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم (المائدة ٤٢).

وتجدر الإشارة أيضا إلى أن قضية المواطنة قد بدأت فى الظهور فى وطننا العربى والإسلامى قبل قرن وربع من الزمان، وهو تاريخ صدور أول دستور عثماني لدولة الخلافة عام ١٨٧٦م والذى

أقر مبدأ المساواة فى جميع الحقوق والواجبات بين جميع مواطنى الدولة على اختلاف أديانهم.

وأما فى مصر، فبحسب سمير مرقص، فإن مسيرة المواطنة قد مرت بالمراحل الآتية:

بزوغ المواطنة	تبلور المواطنة (ثورة ١٩١٩)	المواطنة المبتسرة ٥٢-١٩٧٠ م	المواطنة المغيبة ١٩٧١-١٩٨١م	محاولة استعادة المواطنة ١٩٨١م-
محمد على (من فوق) - جيش وطني - تكامل وطني تذويب الانتماءات	- التفاف قاعدي - مساواة - إجماع شعبي - الدماج	- كفاية وعدل - طبقات صاعدة - إهمال للجانب السياسي والمدني	- الديني محل المدني - تدين الحركة السياسة	- انفراجة مدنية - التأكيد على قيم المواطنة نظريا وغيابها عمليا

وهذا الجدول يشير من وجهة نظره إلى أن بزوغ المواطنة في مصر كان في عهد محمد على باشا الذي حاول أن يفرضها من أعلى، على الرغم من أنها لم تكن قد مدت جذورها في الثقافة الشعبية بعد.

كما يؤكد أن مرحلة ازدهار المواطنة كانت إبان ثورة ١٩١٩م، والتي تجلى فيها النسيج الوطني للشعب المصري بصورة غير مسبوقة. وأن عصر عبد الناصر كانت المواطنة فيه مبتسرة، بالرغم من قوانين الإصلاح الزراعي، بسبب القمع السياسي وغياب الحريات الشخصية.

وأما عهد السادات فيرى مرقص أنه عصر غابت فيه المواطنة بسبب إدخال السياسة في الدين وهو مالا نوافق عليه، إذ يكفى لتصحيح تصوراتنا عن طائفية السادات أن نشير إلى إحصاء صادر عن الجهاز المركزى للتعبئة العامة والإحصاء في مارس ٢٠٠١ م يشير إلى أن عدد الكنائس المرخص لها في عصر السادات بلغت ١٥٨ كنيسة (٧٨ للأرثوذوكس، و٥٨ للبروتستانت، و٢٢ للكاثوليك) هذا بالإضافة إلى ٨٥ كنيسة غير مرخص لها، ولم يصدر بشأنها قرار إزالة أو ما شابه طوال عهد السادات.

وأما عهد مبارك: فلا يمكن أن نوافقه كذلك على وصفه مرحلة حكمه (بانفراجة مدنية)، إلا إذا كانت المحاكم العسكرية للمدنيين التي تفاقمت في هذة الفترة، والاعتقالات العشوائية، والاعتداء على استقلال القضاء، ومعاداة معظم النقابات المهنية، وتزوير الإرادة الشعبية في الانتخابات المتعاقبة، هي معالم تلك الانفراجة المزعومة.

جدل المواطنة والدستور:

إن إيمان الإسلام بالتعددية، كسنة من سنن الله في الشرائع والأقوام، هو الذي جعل الاقليات تعيش في دياره كأسعد أقليات في العالم والمسيحية -عقيدة أكثر الأقليات- أعلنت أنها مجرد شريعة لخلاص الروح، همها الأول والأوحد، مملكة السماء تاركة ما لقيصر لقيصر وما لله لله. هذه الحقيقة

من ناحية -إلى جانب شمول الإسلام في طبيعته للدولة مع الدين- من ناحية أخري تجعل من إسلامية المرجعية في هوية الدولة ورسالتها أمرا لا ينتقص من حقوق المواطنة لغير المسلمين في الدولة ذات الأغلبية المسلمة" لأن إسلامية الدولة - كما يقول الدكتور محمد عمارة - من حيث إسلامية قانونها مطلب ديني، وتكليف إلهي للمسلمين، لا يقابله مطلب نصراني للنصرانية، فالنصرانية التي لم تأت بشريعة للدولة والسياسة والاقتصاد، لا ينتقص منها، ولا من حقوق أبنائها إسلامية الدولة.

بل إن الحفاظ على حقوق الأقليات في المواطنة دين يتدين به المسلمون وعبادة يتقربون بها إلي الله وليس مجرد تسامح ديني يمنح عند الرضي، ويمنع عند ضيق الصدر، فالله عز وجل يقول في تحديد معايير الولاء والبراء بين المسلمين وغيرهم (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولوهم فأولئك هم الظالمون) «الممتحنة: ٨ - ٩».

وبناء على هذا النص المحكم، فإن أبناء الأقليات شركاء في الوطن والمصير لهم البر والعدل فريضة من الله فرضها على الأغلبية المسلمة.

وإن تعجب أيضاً فاعجب من تسلل حمى هذا الزعم المتهافت بأن المادة الثانية من الدستور لا تستقيم مع مبدأ المواطنة إلى بعض الإسلاميين، بل بعض قيادات الجماعات الإسلامية الراديكالية ؛ فها هو زعيم جماعة الجهاد المصرية بعد توبته -عن هذا الفكر- يقول في؟وثيقة ترشيد العمل الجهادى في مصر والعالم تحت عنوان؟معاملة أهل الكتاب: "أهل الكتاب المقيمون في بلاد الإسلام، مثل النصاري في مصر ليسوا أهل ذمة، كان هذا قديماً، وقت الحكم بالشريعة، ومع نشوء الدولة المدنية بتحكيم القوانين البشرية في النصف الأخير من القرن التاسع عشر الميلادي، سقطت عن أهل الكتاب بمصر ونحوها هذه الصفة والدستور، وهو أبو القوانين، في هذه البلاد لا ينص على مصطلح (أهل الذمة) وإنما ينص على مبدأ المواطنة، فهم بالنسبة للمسلمين (أهل كتاب غير معاهدين)".

وهذا كلام في غاية الخطورة، ينفى عن أهل الكتاب أهم وصف يحميهم ويمنع الاعتداء عليهم وهو وصف (أهل الذمة) ويوحي لقارئه أن سقوط الشريعة هو الذي يجعلنا نقبل بمبدأ المواطنة، وكأن الرسالة التي يريد توصيلها أنه إذا عادت الشريعة في تصوره، فلا مكان للمواطنة باعتبارها فكراً بشرياً مناقضاً للشريعة! مع أن الشريعة السمحاء بتشريعاتها العادلة هي التي صنعت المواطنة الحقيقية المبنية على المشاركة والمساواة في الحقوق والواجبات كما جاء في القرآن الكريم وفي التطبيق العملي للسنة في وثيقة المدينة وهي التي جعلت حقوق أهل الذمة دينا، وليس مجرد قانون بشرى يمكن التهرب منه، كما أن الدستور حين نص على أن الإسلام دين الدولة الرسمي أشار ضمنا إلى استمرار عقد الذمة تلقائيا، لأنه من مستلزمات مرجعية الشريعة وحتى لو أسقطت المادة الثانية من الدستور، فإن ذلك لا يغير من الأمر شيئاً، فإن العبرة ليست في النصوص المكتوبة، وإنما في المرجعية المستقرة

في الضمير الجمعي لدى عموم الناس في مصر (مسلمين ومسيحيين) ثقافة وممارسة وإن غاب (عقد الذمة)، بقى (عهد الذمة) الذي يستمد شرعيته من الشعب المتوحد عبر التاريخ.

إشكالات موهومة:

وقد يقول قائل، وكيف تستقيم المواطنة مع الشريعة، والإسلام يسمى المسيحيين (أهل الذمة)، وبهذا يجعلهم ذميين لا مواطنين؟ ونقول إن كلمة الذمة معناها: العهد والضمان والأمان، وقد سموا بذلك لأن لهم عهد الله وعهد رسوله صلى الله عليه وسلم، وعهد جماعة المسلمين على أن يعيشوا في جماعة الإسلام آمنين مطمئنين.

فالذمة تعطي أهلها من غير المسلمين، ما يشبه في عصرنا الحالي (الجنسية) السياسية التي هي أساس المواطنة الحديثة.

والذمة هي التي تنشئ قاعدة (لهم مالنا وعليهم ما علينا) باستثناء أمور محددة لا تغض من هذه القاعدة العامة.

ولا ينبغي أن يفهم من الذمة أن أهلها مواطنون من الدرجة الثانية، أو أنهم رعايا في إمبراطورية الإسلام التي تتحكم فيها الأغلبية المسيطرة فهذا خطأ محض، لأن غير المسلمين مواطنون كاملو المواطنة وليسوا رعايا، والأغلبية فى الاسلام لا يجوز لها أن تتجاهل حقوق الأقلية، فهي ديمقراطية توافقية، إن وانظر إلى الإمام القرافي المالكي وهو ينقل قول ابن حزم: "إن من كان في الذمة، وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه، وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكراع والسلاح ونموت دون ذلك، صوناً لمن في ذمة الله تعالى وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم؛ فإن تسليمه دون ذلك إهمال لعقد الذمة".

وقد صرح البابا شنودة في أكثر من مناسبة -في الثمانينيات- بأن الأقباط (يقصد المسيحيين) ليس عندهم مانع من تطبيق الشريعة الإسلامية في مصر، ولا ندرى هل تغير موقفه الآن أم لا؟ وجدير بالذكر أن موقف النصارى -بوجه عام- كان مؤيدا لبقاء المادة الثانية من الدستور على حالها، ويمكن أن نستشف شعور المسيحيين نحو الشريعة من استطلاع للرأي أجراه المركز القومي للبحوث الاجتماعية عام ١٩٨٥، تبين من خلاله أن ٦٣٪ يؤيدون تطبيق الشريعة الإسلامية فى مقابل ٣١٪ يرفضون تطبيقها، والبقية محايدون!

وهذه لغة الأرقام التي لا تعرف العاطفة، فلا نريد لأحد أن يدعو لمصادرة هوية الأمة الحضارية تحت فزاعة؟غير المسلمين)!

بل لقد صار من الشائع عند كثير من المثقفين المسيحيين قولهم: نحن مسلمون حضارة وثقافة، مسيحيون ديناً، ولعل خير من يمثل هذه المقولة الآن بعد وفاة مكرم عبيد - الدكتور رفيق حبيب، بكتاباته المنصفة التي تنم عن روح المواطنة المرجوة.

وإني لأرى أن اكبر عائق فى طريق المواطنة هو الجهل المشترك لدى عوام المسلمين والمسيحيين على حد سواء، ذلك الجهل الذي يغذى الشائعات المتبادلة ويولد السطحية والسذاجة التى وصلت إلى حد أن يعتقد العامي أنه يتقرب إلى الله بعدم الأكل أو الشرب عند المخالف له فى الدين متجاهلا النصوص القاطعة وقافزا فوق الحقائق الناصعة !

وقد يقول قائل: وهل من المواطنة أن يمنع المسيحي من أن يرشح نفسه لرئاسة الجمهورية؟ فنقول إن هذا الأمر محض اجتهاد فقهي وسياسي، ورؤية لمستقبل لا ندري ما الله صانع فيه، لأن المسلم والمسيحي اليوم متساويان في عدم إمكانية الترشيح في ظل الاستبداد وانسداد الأفق السياسي أمام الجميع ! وحتى مع الافتراض بأن هذا الرأي عليه إجماع الجماعة السياسية في مصر من الإسلاميين، فإن ذلك لا يعني عندهم أي انتقاص من أهلية غير المسلمين، " فإن فكرة الاحتفاظ بمنصب رئاسة الدولة لأتباع دين معين ليست بدعة في الدساتير الحديثة، إذ هي موجودة في دساتير الدول اليونان والدنمارك وإسبانيا والسويد وإنجلترا وبعض دول أمريكا اللاتينية ".

ويكفى أن نستمع إلى تصريح جون ماكين المرشح الجمهوري للرئاسة في أمريكا وهو يقول:

"إن على اليوم القول فقط بصراحة تامة إنه طالما أن هذا البلد أسس أولاً على المبادئ المسيحية، وبغض النظر عن أي قرار يتخذه الشعب الأمريكي فأنا شخصياً أفضل مرشحاً يشاركني بقوة ديني".

فهل هذه الدول تضطهد مواطنيها وتقصى الأقليات فيها حين تنص أحياناً على ملة المرشح وليس على دينه فقط؟ ولا يخفى أن بقية المناصب العليا بما فيها منصب (نائب رئيس الجمهورية) ليس فيها إي إشكال عند الفقهاء السياسيين المعاصرين، فضلاً عما هو دونه من رئاسة الوزراء، وتولى الوزارة والمناصب الإدارية الأخرى.

وعلى أية حال، فإن هناك اجتهادات أخرى فى هذه المسألة، بالإضافة إلى الإجتهادات المختلفة فى مسالة ترشيح المرأة أيضا للمنصب ذاته. إذ يرى بعضهم أن الرئاسة اليوم صارت مؤسسة كاملة، دور الفرد فيها محدود، وأنه بأس أن يتولى منصب الرئيس غير مسلم أو امرأة بناء على ذلك.

المواطنة والعهدة العمرية:

العهدة العمرية معاهدة صلح وأمان كتبها عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، لأهل القدس بعد فتحها. وقد تعددت نصوصها ؛ واختلفت ألفاظها اختلافاً كبيراً، مما أدى إلى كثير من اللغط حولها، وإلى إساءة الاستنباط منها. وفي سبيل تحرير موضع النزاع يمكن لنا أن نرد رواياتها المختلفة إلي نصين اثنين: الأول نص قصير، والثاني طويل نسبياً.

أما النص الأول فسوف نقوم بتتبع ألفاظه في المصادر التاريخية من الأقدم للأحدث على النحو التالي:

١- رواية اليعقوبى (٢٨٤ه):

"بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما كتبه عمر بن الخطاب لأهل بيت المقدس: إنكم آمنون على دمائكم وأموالكم وكنائسكم، لا تسكن ولا تخرّب، إلا أن تحدثوا حدثاً عاماً، وأشهد شهودا".

وهذا النص الذي ذكره اليعقوبى في تاريخه ٤٦/٢، يعيبه أن الجزء الأول من الكتاب مفقود وهو الجزء الذي ذكر فيه اليعقوبى مصادره، ولذا فإنه في الجزء الثاني يذكر رواياته بلا إسناد غالباً كما هو الحال مع هذه الرواية، مما يفقدنا القدرة علي الحكم عليها.

٢- رواية الطبري (ت٣١٠ه) ومجير الدين العليمي (ت ٩٢٧ ه):

عن سيف عن أبي حازم وأبي عثمان عن خالد وعبادة،أن عمر بن الخطاب صالح أهل إيلياء بالجابية وكتب لهم:-

"بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أعطى عبد الله أمير المؤمنين عمر، أهل إيليا من الأمان، أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم ولكنائسهم ولصلبانهم وسقيمها وبريئها وسائر ملتها، إنها لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من حدها ولا من صلبانهم، ولا شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم، ولا يسكن بإيليا معهم أحد من اليهود، وعلى أهل إيليا أن يعطوا الجزية كما يعطي أهل المدائن (يقصد مدن فلسطين)، على أن يخرجوا منها الروم واللصوص، فمن خرج منهم فهو آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم، ومن أقام منهم فهو آمن وعليه مثل ما على أهل إيليا من الجزية، ومن أحب من أهل إيلياء أن يسير بنفسه وماله مع الروم، ويخلي بيعتهم وصليبهم، فإنهم آمنون على أنفسهم وعلى بيعتهم وصليبهم حتى يبلغوا مأمنهم، ومن كان فيها من أهل الأرض، فمن شاء منهم قعد وعليه مثل ما على إيليا من الجزية، ومن شاء سار مع الروم، ومن شاء رجع إلى أرضه، فإنه لا يؤخذ منه شيء حتى يحصد حصادهم، وعلى ما في هذا الكتاب عهد الله وذمته، وذمة رسول الله صلى الله عليه وسلم وذمة الخلفاء وذمة المؤمنين، إذا أعطوا الذي عليهم من الجزية.

شهد على ذلك خالد بن الوليد، وعمرو بن العاص، وعبد الرحمن بن عوف، ومعاوية بن أبي سفيان.

وهذا النص جميل ومشرف للمسلمين، ولكن يعيبه أن مدار سنده على راو واحد اسمه سيف بن عمر، ولا خلاف بين العلماء علي تجريحه وضعفه.

٣- رواية ابن البطريق(ت٣٢٨ه):

"بسم الله، من عمر بن الخطاب لأهل مدينة إيلياء، إنهم آمنون على دمائهم وأولادهم وأموالهم وكنائسهم، لا تهدم ولا تسكن، وأشهد شهوداً". وهذا النص يشبه نص اليعقوبي في ألفاظه ووجازته وقيمته.

٤- رواية ابن الجوزى (ت٥٩٧ه):

"كتب عمر لأهل بيت المقدس إني قد أمنتكم على دمائكم وأموالكم وذراريكم وصلاتكم، وبيعكم، لا تكلفون فوق طاقتكم، ومن أراد منكم أن يلحق بأمته فله الأمان، وأن عليكم الخراج كما على مدائن فلسطين".

٥- الرواية التي اعتمدتها الكنيسة الأرثوذكسية:

"بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الذي أعزنا بالإسلام، وأكرمنا بالإيمان، ورحمنا بنبيه صلى الله عليه وسلم، وهدانا من الضلالة، وجمعنا بعد الشتات وألف قلوبنا، ونصرنا عَلى الأعداء، ومكن لنا من البلاد، وجعلنا إخواناً متحابين، واحمدوا الله عباد الله على هذه النعمة.

هذا كتاب عمر بن الخطاب لعهد وميثاق أعطى إلى البطرك المبجل المكرم وهو صفرونيوس بطرك الملة الملكية في طورزيتا بمقام القدس الشريف في الاشتمال على الرعايا والقسوس والرهبان والراهبات حيث كانوا وأين وجدوا، وأن يكون عليهم الأمان، وأن الذمي إذا حفظ أحكام الذمة وجب له الأمان والصون منا نحن المؤمنين وإلى من يتولى بعدنا وليقطع عنهم أسباب جوانحهم كحسب ما قد جرى منهم من الطاعة والخضوع، وليكن الأمان عليهم وعلى كنائسهم وديارهم وكافة زياراتهم التي بيدهم داخلا وخارجاً وهي القمامة وبيت لحم مولد عيسى عليه السلام كنيسة الكبراء، والمغارة ذي الثلاثة أبواب، قبلي وشمالي وغربي، وبقية أجناس النصارى الموجودين هناك، وهم الكرج والحبش، والذين يأتون للزيارة من الإفرنج والقبط والسريان والأرمن والنساطرة واليعاقبة والموارنة تابعين للبطرك المذكور، يكون متقدما عليهم لأنهم أعطوا من حضره النبي الكريم والحبيب المرسل من الله وشرفوا بختم يده الكريم، وأمر بالنظر إليهم والأمان عليهم، كذلك نحن المؤمنون نحسن إليهم إكراماً لمن أحسن إليهم، ويكونوا معافاً (معافيين) من الجزية والغفر (الخفر) والمواجب، ومسلمين من كافة البلايا في البر والبحور وفي دخولهم للقمامة وبقية زياراتهم لا يؤخذ منهم شيء، وأما الذين يقبلون إلى الزيارة إلى القمامة، يؤدي النصراني إلى البطرك درهم (درهما) وثلث من الفضة، وكل مؤمن ومؤمنة يحفظ ما أمرنا به سلطاناً كان أم حاكماً والياً يجرى حكمه في الأرض، غني أم فقير من المسلمين المؤمنين والمؤمنات. وقد أعطى لهم مرسومنا هذا بحضور جم الصحابة الكرام، عبد الله، وعثمان بن عفان وسعد بن زيد، وعبد الرحمن بن عوف، وبقية الأخوة الصحابة الكرام. فليعتمد على ما شرحنا في كتابنا هذا ويعمل به، وأبقاه في يدهم، وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وآله وأصحابه، والحمد لله رب العالمين حسبنا الله ونعم الوكيل.

في العشرين من شهر ربيع الأول سنة خامس وعشر للهجرة النبوية. وكل من قرأ مرسومنا هذا من المؤمنين وخالفه من الآن وإلى يوم الدين فليكن لعهد الله ناكثا ولرسوله الحبيب باغضاً (هذا النص هو الذي اعتمدته كنيسة القدس الأرثوذكسية ونشرته عام ١٩٥٣م).

ويتضح من هذا النص أن الكنيسة قد كتبته بالمعنى، ولم تلتزم بنص ألفاظه. وربما أضافت إليه بعض المقدمات والمحسنات والألقاب والتفخيم وهو يخالف ما عهد من طريقة كتابة المواثيق والعهود

في صدر الإسلام والتي كانت في منتهي الإيجاز والوضوح.

٦- النص الطويل لابن عساكر:

أورد ابن عساكر المتوفى عام ٥٧١ ه عهد عمر على صيغة شروط وضعها أهل الذمة على أنفسهم في كتاب وجهوه للخليفة عمر بن الخطاب عندما جاء إلى الشام وهذا نصه:- "عن عبد الله ابن غنم أن عمر بن الخطاب كتب له النصارى حين صالحوه عهدا يقولون فيه: بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب لعبد الله عمر أمير المؤمنين من نصارى أهل الشام إنكم لما قدمتم علينا سألناكم الأمان لأنفسنا وأهالينا وأموالنا وأهل ملتنا، على أن نؤدي الجزية عن يد ونحن صاغرون، وعلى ألا نمنع أحداً من المسلمين أن ينزل كنائسنا في ليل أو نهار، ونضيفهم فيها ثلاثاً، ونطعمهم الطعام ونوسع لهم أبوابها، ولا نضرب فيها بالنواقيس إلا ضرباً خفيفا، ولا نرفع فيهاأصواتنا بالقراءة، ولا نؤوي فيها ولا في شيء من منازلنا جاسوساً لعدو لكم، ولا نحدث كنيسة ديراً ولا صومعة ولا قلاية، ولا نجدد ما خرب منها، ولا نقصد الاجتماع فيما كان منها من خطط المسلمين وبين ظهرانيهم، ولا نظهر شركاً ولا ندعوا إليه، ولا نظهر صليباً على كنائسنا، ولا في شيء من طرق المسلمين وأسواقهم، ولا نتعلم القرآن، ولا نعلمه أولادنا، ولا نمنع أحداً من ذوي قراباتنا الدخول في الإسلام إذا أراد ذلك، وأن نجز مقادم رؤوسنا، ونشد الزنانير في أوساطنا، ونلزم ديننا، ولا نتشبه بالمسلمين في لباسهم ولا في هيئتهم، ولا في سروجهم، ولا في نقش خواتيمهم فننقشها نقشاً عربيا، ولا نتكنى بكناهم. وعلينا أن نعظمهم ونوقرهم، ونقوم لهم من مجالسنا، ونرشدهم في سبلهم وطرقاتهم، ولا نطلع في منازلهم، ولا نتخذ سلاحا ولا سيفا، ولا نحمله لا حضر ولا سفر في أرض المسلمين، ولا نبيع خمراً ولا نظهرها، ولا نظهر ناراً مع موتانا في طريق المسلمين، ولا نرفع أصواتنا مع جنائزهم، ولا نجاور المسلمين بهم، ولا نضرب أحداً من المسلمين، ولا نتخذ من الرقيق ما جرت عليه سهامهم. شرطنا ذلك كله على أنفسنا وأهل ملتنا. فإن خالفنا فلا ذمة لنا ولا عهد، وقد حل لكم منا ما يحل لكم من أهل الشقاق والمعاندة".

وذكر مجير الدين المتوفى سنة ٩٢٧ ه أن الخليفة عمر بن الخطاب عندما جيء إليه بهذا الكتاب زاد فيه "ولا نضر بأحد من المسلمين. شرطنا لكم ذلك على أنفسنا وأهل ملتنا وقبلنا عليه الأمان، فإن نحن خالفنا شيئاً مما شرطنا لكم وضمناه على أنفسنا فلا ذمة لنا". وأضاف مجير الدين بأن هذا العهد قد رواه البيهقي أيضاً واعتمده أئمة المسلمين والخلفاء الراشدون وعملوا به.

وهذه الرواية الطويلة بهذا النص جاءت عن إسماعيل بن عياش وقد قال الشيخ الألباني المحدث المعروف عن سند هذه الرواية: لم أره من طريق إسماعيل بن عياش "وقال عن رواية أخرى بهذا المعنى: "لم أقف على سنده"، مما يعني أن هذا النص الطويل الذي نقله بعض العلماء عن ابن عساكر كابن تيمية وابن القيم وابن كثير واهٍ ليس له سند فكيف يستند عليه بعض الفقهاء ويجعلونه بمثابة دستور العلاقة مع غير المسلمين؟

فإن قيل ولكن الفقهاء استندوا على حديث آخر رواه الإمام أحمد عن بن عباس موقوفاً وفيه: "أيمّا مصر مصرته العرب "فليس للعجم أن يبن فيه بيعا" ولا أن يضربوا فيه ناقوصاً ولا يشربوا فيه خمرا، ولا يتخذوا فيه خنزيراً " نرد: إن هذا الحديث ضعيف من ناحية السند كما ذكر الألباني في الإرواء (٥/ ١٠٥ برقم: ١٢٦٦) ومن ناحية المتن فإن هذه الرواية التي أوردها ابن عساكر معارضه لصريح القرآن الكريم الذي أمر بالبر والقسط بأهل الذمة.

والغريب أن ابن القيم –وهو أحد من نقلوا هذا النص الطويل واعتمدوه– أمر بعدم وجود سند له، ولكن قال: إن شهرة الرواية تغني عن ثبوت سندها !! ويضاف إلى ذلك إنها تخالف ما عرف عن عمر من سماحة في التعامل مع أهل الكتاب، ويكفي هذه الحادثة التي ذكرها – إلى جوار المؤرخين المسلمين – اثنان من مؤرخي النصاري هما: خليل طوطح، وبولس شحادة، وفيها إن عمر قد رفض "عند دخوله المدينة أن يصلي في كنسية القيامة، وصلى على مقربة منها، وعندما فرغ من صلاته قال للبطريرك: أيها الشيخ ! لو أنني أقمت الصلاة في كنيسة القيامة لوضع المسلمون عليها أيديهم في حجة إقامة الصلاة فيها، وإن لآبي أن أمهد السبيل لحرمانكم منها، وأنتم بها أحق وأولى ".

وأما مسألة جز مقادم رءوس أهل الذمة فلم ترد في حديث صحيح قط، وكذلك لبس الغيار (أي ملابس مخالفة للمسلمين) ويكفي لإبطالهما أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر بذلك لا في حديث صحيح ولا ضعيف!.

وهل من البر الذي أمر به القرآن أن أجز مقادم رءوس أهل الذمة، وأن ألزمهم بزي معين، وأن أمنعهم من أداء شعائرهم في كنيستهم لو تهدمت؟ إن الأمر أوضح من أن نفصل فيه.

وأما بناء الكنائس، فبعض الفقهاء يقسم البلدان إلى بلدان فتحت صلحاً وأخرى فتحاً، وثالثة أنشأها المسلمون ابتداءً، ولا يجيزون كنائس جديدة إلا فيما فتح صلحاً طبقاً لشروط الصلح.

ولكن الحقيقة أني لم أجد دليلاً لهذا التقسيم، ولم أجد دليلاً للمنع أصلاً، وقد ذهب إلى ذلك تلامذة الإمام مالك ومنهم الإمام ابن القاسم، وكذلك الليث بن سعد، والزيدية، وهذا هو الذي استقر عليه العمل في تاريخ المسلمين، فقد بنيت في مصر عدة كنائس في العهد الأول، مثل كنيسة (مار مرقص) بالإسكندرية ما بين؟٣٩ – ٥٦ هـ) أى في عهد الصحابة والتابعين، وكذلك كنيسة الفسطاط في حارة الروم ما بين عامي (٤٧ – ٦٨ هـ)، وكذلك سمح عبد العزيز بن مروان حين أنشأ مدينة حلوان – وهي إسلامية جديدة– ببناء كنيسة فيها، وسمح كذلك لبعض الأساقفة ببناء ديرين هناك.

ولذا قال المقريزي: "وجميع كنائس القاهرة المذكورة محدثة في الإسلام بلا خلاف (الخطط المقريزية ص٨٥). فإذا كان الله قد أمر بتركهم على عقيدتهم، فهل يجوز لنا أن نمنعهم من إقامة شعائرهم؟ ومن ثم فإن هذه الحساسية من جمهور المسلمين لا مسوغ لها.

وأما الجزية، فلم يعد الأمر في حالة لمزيد من البيان بشأنها كذلك، ويكفي ما قاله مؤرخ غربي غير مسلم عنها هو آدم متز: " كان أهل الذمة – بحكم ما يتمتعون به من تسامح المسلمين معهم، ومن

حمايتهم لهم يدفعون الجزية، كل منهم بحسب قدرته... وكانت هذه الجزية أشبه بضريبة الدفع الوطني، فكان لا يدفعها إلا الرجل القادر على حمل السلاح... فلا يدفعها ذوو العاهات... ولا المترهبون وأهل الصوامع إلا إذا كان لهم يسار". (الحضارة الإسلامية لآدم متز ١ / ٩٦).

وغني عن البيان أن الإسلام قصر واجب؟ الجهاد) على المسلمين، لأنه عندهم عبادة يتقرب المسلم بها إلى الله، أما غير المسلمين فمن واجبهم أن يسهموا في نفقات الدفاع والحماية عن الوطن، فالجزية إذن بدل عن الخدمة العسكرية، وليست عقوبة على عدم الإيمان، إذ لو كانت كذلك لفرضت أول ما فرضت على الرهبان، والمعروف أنه لا جزية عليهم في الإسلام.

ولا مشاحة في الاصطلاح، فمن أراد أن يغير لفظ (الجزية) إلى(ضريبة) مثلاً فلا بأس، فقد قبل عمر بن الخطاب تغيير اسمها، لما أنف نصاري تغلب منها! وإذا قررت الدولة الحديثة إشراك جميع المواطنين في الدولة في واجب الحماية والدفاع عن الوطن سقطت الجزية، إذ لا يصح أن يجمع بين الأمرين، وقد جاء مثل ذلك في عهد عمر، فقد صالح مندوب أبي عبيدة رضي الله عنه جماعة (الجراجمة) المسيحية على أن يكونوا أعواناً للمسلمين، وعيوناً على عدوهم وألا يؤخذوا بالجزية. (انظر فتوح البلدان للبلاذري ٢١٧).

أهم المراجع

١) أحكام أهل الذمة لابن القيم، دار ابن حزم بيروت ١٩٩٧ م.
٢) الآخر..الحوار..المواطنة، لسمير مرقس، مكتبة الأسرة ٢٠٠٦
٣) إرواء الغليل للألباني المكتب الإسلامى، ١٣٩٩.
٤) الإسلام وأهل الذمة، د. على الخربوطلى، مصر ١٩٦٩.
٥) الإسلام وحقوق الإنسان، د. محمد عمارة، عالم المعرفة ١٩٨٥.
٦) الأقباط والإسلام، د. سليم العوا، دار الشروق، ١٩٨٧.
٧) الأم، للشافعى، القاهرة ١٣٢٥ هـ.
٨) الإنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، لمجير الدين العليمى، عمان ١٩٧٧م.
٩) أهل الذمة فى الإسلام، لترتون، ترجمة د. حسن حبشى، دار المعارف، ١٩٦٧
١٠) تاريخ الرسل والملوك، للطبرى، طبعة دار المعارف بمصر.
١١) تاريخ العرب لفيليب حتى واخرين، بيروت بدون تاريخ.
١٢) التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق لابن البطريق، بيروت ١٩٠٤م
١٣) تاريخ تهذيب دمشق وأخبارها... (التاريخ الكبير) لابن عساكر، دمشق دار المسيرة/ بيروت ١٣٢٩هـ.
١٤) التعايش السلمى بين المسلمين وغيرهم، لسو رحمن هدايات، دار السلام، ٢٠٠١.
١٥) تفسير القرطبى، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٧.
١٦) جمهرة رسائل العرب لأحمد زكى صفوت، مصر ١٩١٧.
١٧) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري لآدم ميدز، ترجمة محمد أبى ريدة، القاهرة ١٣٨٧.
١٨) حضارة العرب، لجوستاف لوبون، تعريب عادل زعيتر، القاهرة ١٩٥٦.
١٩) الخطط المقريزية، للمقريزى، دار إحياء العلوم، د.ت.
٢٠) الدعوة إلى الإسلام لتوماس أرنولد ترجمة الدكتور حسن ابراهيم

وزميليه مكتبة النهضة بالقاهرة ١٩٦٠.
٢١) الدعوة إلى الإسلام لتوماس أرنولد، تعريب د. حسن إبراهيم وزميليه، مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٠.
٢٢) دقائق التفسير لابن تيمية، القاهرة، د.ت.
٢٣) الدين والسياسة، للقرضاوى، المجلس الأوربى للإفتاء ٢٠٠٧.
٢٤) زاد الميعاد لابن القيم مطبعة السنة المحمدية ١٩٥٥.
٢٥) السيرة النبوية لابن هشام، القاهرة د. ت.
٢٦) صحيح الجامع الصغير للألبانى، المكتب الإسلامي بيروت ١٩٨٥م.
٢٧) صحيح مسلم – فؤاد عبد الباقي– دار الحديث ١٩٩١ م.
٢٨) غير المسلمين في المجتمع الإسلامى، للقرضاوى، مكتبة وهبة ١٩٩٢م.
٢٩) فتح الباري، لابن حجر، الريان للتراث ١٩٨٦ م.
٣٠) فتوح البلدان للبلاذوري، القاهرة ١٩٥٦.
٣١) الفروق، للقرافى دار المعرفة، ببيروت، د.ت.
٣٢) فضائل القدس لابن الجوزي، تحقيق د.جبرائيل سليمان بيروت ١٩٨٠م.
٣٣) فقه السيرة للغزالى بتخريج الألبانى، الريان للتراث ١٩٨٧ م.
٣٤) فكرة القدس في الإسلام د. عبد العزيز الدورى، بحث أعده للمؤتمر التاريخي لبلاد الشام (فلسطين) المنعقد بالجامعة الأردنية سنة ١٩٨٠م.
٣٥) المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية، لطارق البشرى، دار الشروق، ١٩٨٨.
٣٦) مسند الإمام أحمد بتحقيق أحمد شاكر ١٩٦٠.
٣٧) المسيحية في القدس، عارف العارف، القدس ١٩٥١ م.
٣٨) المغنى لابن قدامة، دار الكتاب العربى، ١٣٩٢هـ.
٣٩) مواطنون لا ذميون، لفهمى هويدى، دار الشروق ١٩٨٥.
٤٠) وثيقة ترشيد العمل الجهادى، لسيد إمام، القاهرة ٢٠٠٧.
٤١) الولاء والبراء في الإسلام، للقحطاني، طبعة ثالثة بالمملكة السعودية ١٤٠٦هـ.

المؤلف

التجديد الديني والإصلاح السياسي.. نحو استقلال السلطة الرمزية

د. رضوان زيادة*

إذا أردنا العودة إلى التاريخ الحديث للصراع بين «الإصلاحيين» وبين «المحافظين» في بلاد الشام لطالعتنا حادثة ذات دلالة تاريخية وسياسية واجتماعية ودينية بنفس الوقت، وهى حادثة المجتهدين عام ١٩٠٥. حيث اتفق عدد من علماء دمشق فى ذاك الوقت، وهم الشيخ عبد الرزاق البيطار، و الشيخ سليم سمارة، والشيخ بدر الدين المغربي، والشيخ توفيق أفندي الأيوبي، والشيخ أمين السفرجلاني، والشيخ سعيد الفرا، والشيخ مصطفى الحلاق، والشيخ جمال الدين القاسمي، والشيخ احمد الحسني[١]، وجميعهم ينتمون إلى ما يعرف بطبقة علماء الدين في بلاد الشام في تلك الفترة[٢]. قرر هؤلاء عقد حلقة مذاكرة للمدارسة والعلم، فانتهت بهم وشاية إلى تقديمهم للمحاكمة، وعقد المفتي من أجلهم مجلساً خاصاً في المحكمة الشرعية لمحاكمتهم.

وكانت التهم الموجهة لهم تتعلق بـ:

- ذم ترك العمائم.
- تحريم الدخان.
- أن الخلافة صارت ملكاً عضوضاً.
- أن «الجماعة» عدّوا أنفسهم مجتهدين، وأنهم يجتمعون على قراءة الحديث، ويطلبون الدليل على أقوال الفقهاء.

وكما يلحظ القاسمي نفسه الذي أرخ للحادثة ببراعة، فإن أخطر هذه التهم هو ما قيل حول أن الخلافة صارت ملكاً عضوضاً.

يستعرض القاسمي بعضاً من جوانب التحقيقات التي تكشف لنا شيئاً من "الحساسيات الرسمية"

*مدير مركز دمشق لدراسات حقوق الإنسان.

خلف هذه المحاكمة التاريخية، إذ يروي على لسان المفتي قوله " مالكم ولقراءة الحديث؟ يلزم قراءة الكتب الفقهية، والحجر على قراءة الكتب الحديثية والتفسيرية ".

بيد أن القاضي لم يجد في التحقيقات ما يستوجب الإدانة، كما أن الوالي ظن أن في الجمع سراً سياسياً فلما تحقق من أن الجمع لا يعدوا سوى أن يكون تجمعاً علمياً، أقر صرفهم قائلاً: "إن فكرهم من أحوال السياسة خال، ولا خطر لهم شيءٌ من شأنها على بال"[٣].

وتظهر هذه الحادثة الصراع الخفي والمبكر على السلطة الرمزية التي يتمتع بها علماء الدين في المجتمعات الإسلامية. لدرجة أن السلطة السياسية لم تجد حرجاً في التحقيق مع علماء بارزين يحظون باحترام لافت داخل هذه المجتمعات.

وبنفس الوقت، تظهر الحادثة أيضاً الجدال التاريخي حول معنى التجديد، وكيف أن السلطة السياسية ذاتها ترغب في التدخل في هذا المعنى لأنه يعنيها، وبشكل خاص عندما يمس هذا الاجتهاد شرعيتها، فالإصلاح الديني إذاً مرتبطٌ وجودياً بإعادة الاعتبار لمفاهيم دينية -سياسية، من مثل الشورى (وطاعة الحاكم)، وشرعية الخروج على الحاكم الجائر... إلخ.

فقد ارتبطت الحاجة إلى الإصلاح الديني في القرن التاسع عشر بالرغبة في النهضة أو تحصل التمدن. وحينها كان الإصلاح جزءً من رؤية أوسع من ضمنها إصلاح المؤسسات التعليمية والدينية كالأزهر مثلما هو الحال فى مشروع محمد عبده، وإصلاح المجتمع بإعادته إلى فضائل الأخلاق وغير ذلك.

فى هذا السياق، استعملت كلمة الإصلاح الديني، كإشارة إلى الحركة التي قام بها كل من الأفغاني ومحمد عبده، إذ دعا الأول إلى تأسيس حركة في الإسلام تضطلع بما اضطلعت به الحركة البروتستانتية في التاريخ المسيحي[٤]، وكما عبّر هو بنفسه « لا بد من حركة دينية. ولو تأملنا في سبب انقلاب حالة أوروبا من الهمجية إلى المدنيّة نراه لا يتعدى الحركة الدينية التي قام بها لوثر وتمت على يده. والذى خاله روية شعوب أوروبا وقد زلت وفقدت شهامتها من طول ما خضعت لرجال الدين وتقاليد لا تمت بصلة إلى عقل أو وحى ودين، وقد أخذ محمد عبده «يقارن بين البروتستانتية والكاثوليكية معتبراً أن الصراع والمنافسة بين أنصار كلا الفريقين هو الذي ولّد المدنية الحديثة التي نراها ونعجب بها «.

فاستخدام كلمة الإصلاح هنا كان المقصود منه استحضار التجربة الأوروبية، وخاصة البروتستانتية، في القيام بعملية الإصلاح الديني المنشود في الإسلام[٥]. لكن السؤال الأهم هو : ماذا استُبعد تماماً لفظ الإصلاح (Reform) لحساب مصطلح التجديد (Reconstruction)؟. والذي أخذ بعداً دينياً محضاً أشبه بمعنى الاجتهاد الشرعي !!

يمكن القول تاريخياً إن مصطلح " التجديد " أسبق إلى الاستخدام في الأدبيات الدينية من مصطلح "الإصلاح"، وتتبع شرعية اللفظة الأولى من الحديث النبوي الشهير(إن الله يبعث على رأس كل

مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها)[٦]. بيد أن تأثر الأفغاني ومن بعده محمد عبده بما قرؤوه من تجربة الإصلاح الديني المسيحي، وخاصة كتاب الفرنسي فرانسوا غيزو (تاريخ الحضارة في أوروبا) الذي نقله إلى العربية سنة ١٨٧٧ حنين نعمة الله خوري تحت عنوان (التحفة الأدبية في تاريخ المماليك الأوروبية)، جعلهم يحاكون التجربة ذاتها قارئينها في سياق تاريخي مختلف تماماً، وإن ظلت تصب في النهاية في رؤيتهم الكلية للنهضة التي تنحصر في تعثر إدراك التقدم دون استملاك أسبابه المتمثلة في الإسلام.

ولذلك جرى قراءة تجربة الإصلاح الديني المسيحي في البروتستانتية كسند إضافي مضاعف، يجابهون به بدايةً أولئك الذين يزعمون بإمكانية تحصل النهضة باستبعاد الدين تماماً عن الحياة، وهو ما تجلى في حوار عبده مع فرح أنطون في كتابه الشهير (الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية)[٧]، ومن جهةٍ أخرى، أخذ الإصلاحيون يُقارعون علماء الدين التقليديين الذين عناهم عبده بقوله:

ولكن ديناً قد أردْتُ صلاحَهُ أُحاذِرَ أن تقْضي عليه العمائمُ

وذلك عبر مخاطبتهم بالإحالة قائلاً « إذا أردنا أن نلحق بركب الأمم المتقدمة فعلينا أن نقوم بإصلاح ديننا كما فعل الغربيون أنفسهم في إصلاح دينهم « وهكذا تبدو الحجة مزدوجة وتصحُّ لكلا الطرفين معا.

الإصلاح الإسلامي والإصلاح البروتستانتي:

إذا كان الإصلاح الإسلامي مع الأفغاني ومحمد عبده قد ارتكز على تجربة الإصلاح البروتستانتي في تبرير مشروعيته لجهة حصول النهضة الصناعية في أوروبا، مع إغفال كافة العوامل الأخرى المتعددة، التي ربما تكون أكثر أهمية، كالعوامل الاقتصادية والسياسية والصناعية. إلا أن محمد عبده كمان يرغب حقيقة في توجيه رسالة مزدوجة إلى طرفين متناقضين وهما: ذوو التوجه العلماني من جهة والمحافظون التقليديون من جهة ثانية مع المراهنة على أن بمقدور الإصلاح الإسلامي بمفرده بعث النهضة في الشرق استنادا إلى الإيمان بأنه هو سر تقدمه.

بيد أن عبده لم يتوقف، ولو للحظة واحدة ليلحظ الفوارق بين تجربتي الإصلاح في مناخين مختلفين تماماً، فالبروتستانتية فتحت طريق الحضارة الحديثة بما أنها أسهمت في غرس الفردانية الدينية التي اتسعت بعد ذلك لتشمل كل ميادين الحياة.

وعلى الرغم من أن هذا الدور لم يكن مقصوداً قط، بل لعله كان مذموماً بالنظر إلى المقاصد الأصلية، إلا أن العالم الحديث نشأ مستقلاً عن البروتستانتية، بل ربما نشأ رغماً عنها كما ينتهي إلى ذلك محمد الحداد، الذي يضيف أن البروتسانتية ربما أعانت على ولادة هذا العالم عبر خصخصة الدين. وهذه المفارقة على درجة كبيرة من الأهمية، فالخطاب البروتستانتي كان قد طمح إلى تجديد المثل الثقافية التي قامت عليها الكنيسة وإلى تثبيتها، إلا أنه أسهم، دون أن يقصد ذلك، في تشييد

مثل جديدة مختلفة[٨]. وقد كان انعكاس هذه المثل حقيقياً على مختلف مجالات الحياة كالقانون والنظام السياسي والاقتصادي والعلوم والفنون.

أما الإصلاح الإسلامي مع عبده، فقد كان يهدف بشكل رئيس إلى الاستفادة من ما حصدته البروتستانتية في تحطيم طبقة رجال الدين وذلك عبر التأكيد أن لا وجود لمثل هذه الطبقة في الإسلام مما يجعل الإصلاح الإسلامي وفقاً لذلك أكثر سهولة ويُسراً.

ولما كان الإسلام يحضُ على الاجتهاد بكل أحواله مخطئاً كان أم مصيباً، فإن الإسلام يشيع إذاً روحاً فردية تلزم صاحبها بالإبداع والابتكار وتحضه بكل تصرفاته على العمل مما سينفي عنه صفات الاتكالية والتكاسل والانتظار وركب موجات روح المغامرة، بيد أن هذه الصفات على مركزيتها في النهضة الأوروبية الحديثة اصطدمت بحاجز سياسي واجتماعي منيع يرسخ التقاليد والاتجاهات المحافظة ويسعى ما أمكن إلى تثبيت الوضع القائم على ما هو عليه.

وبحسب البعض فإن، فشل الإصلاح الإسلامي إنما يرجع، لا إلى المناخات المضادة لمشروعه، وإنما ينبع من طبيعة تكوين وبنية المعرفة الدينية ذاتها، ولذلك يدعو بسام طيبي إلى ما يسميه «إخماد الرؤية الدينية واستبدالها برؤية ذاتية»[٩]. ذلك أن العقلانية الغربية قد أدت في أوروبا إلى تمزيق رؤية العالم الدينية مولدة ثقافة علمانية، كما أنها مهدت الطريق لمعالجة تأملية للتقاليد التي فقدت مكانتها شبه الطبيعية، فرؤية العالم، بحسب الطريقة الديكارتية، وبوصفها وحدة موضوعية، توازي اكتشاف الإنسان لقدرته على تأسيس معرفة بشرية عن العالم الموضوعي. حيث يتصرف الإنسان كمادة مفكرة قادرة على اكتشاف هذا العالم[١٠].

وإذا كان طيبي قد وجد في سيطرة الرؤية الدينية على العالم الإسلامي مربط الفرس في تعثر الإصلاح الإسلامي منذ طلبه على مدى قرن، فإن الحداد يضيف إلى ذلك ما يسميه ترسّخ مفهوم «الفرقة العقدية» في الثقافة الإسلامية الذي يمثل ما يشبه موقع السلطة الكنسية في الثقافة المسيحية. فالمدرسة الإسلامية عالم حيّ من الداخل فإذا كان باستطاعة علماء الدين التعبير عن آرائهم الشخصية عبر عمليّات التأويل المختلفة، إلا أنهم مضطرون دائماً إلى الالتزام بشرط واحد هو أن لا ينسبوا هذه الآراء إلى أشخاصهم رأساً. ومن ثم، لا يكون الرأي مقبولاً إلا إذا تظلل بسلطة معرفية معترف بها.

لذلك، فالاحتماء بسلطة مرجعية قديمة هو ضمان لحق التعبير أكثر منه تكراراً لرأي سابق، وهكذا فإن عبده لم يبتعد عن الإسلام أو الأشعرية عندما انتهك شعائر الاحتماء بالسلطات المرجعية القديمة، لكنه حاول تأسيس العقائد على قناعات شخصية وعلى استدلالات لا تستمد سلطتها إلا من قدرتها (المفترضة) على الإقناع[١١]. وإذا كان عبده قد أضعف روح الأرثوذكسية ومثلُها وثقافتها، إلا أنه كان قد جرّع المنظومة اللاهوتية مقادير كبيرة، أو على حد تعبيره فتح على مصراعيه باب التواصل بينها وبين الثقافة الحديثة فجعلها كالغريق يتجرع ماء البحر رغماً عنه.

حيث سمح بدخول أفكار جديدة ليس باليسير على العقل اللاهوتي إدراجها في نسقه لأنها ترتبط بأنساق فكرية لا تقل قوة وصلابة، إنها أفكار حضارات غازية وشعوب متسلطة لا يمكن استيعابها دون عواقب. وهكذا شهدت الحضارة الإسلامية أزمة دينية ووضعاً جديداً لم يسبق لهما مثيل، لأن القضية لم تعد تتعلق بما ينبغي رفضه وما يمكن قبوله، بل بالآليات التي تمكّن من تحقيق التوازن بين العالم الذهني والعالم الخارجي ومن المحافظة على النسق مع الاقتباس من الآخر[١٢].

انتهى الإصلاح البروتستانتي إلى أن يكون فاتحة التحول باتجاه رؤية علمانية مسيطرة في الثقافة الأوروبية، أقصت الإرث التاريخي المسيحي اليهودي محولة إياه إلى تاريخ حضاري وثقافي لا أكثر. بمعنى آخر مهّد الإصلاح البروتستانتي لولادة الحداثة بأقانيمها المعروفة المتمثلة في الذاتية والعقلانية والتاريخية وهي التي يعتبرها آلان تورين أسس الحداثة[١٣]، والتي تمخض عنها فيما بعد الحداثة السياسية متجسدة في الأنسنة والديمقراطية وحقوق الإنسان.

أما الإصلاح الإسلامي، فقد شهد، على العكس من ذلك تماما، تعثراً فكرياً مع جيل ما بعد محمد عبده كرشيد رضا الذي نحى منحى أصولياً أقرب إلى الوهابية منه إلى التوفيقية التي، اشتهر به أستاذه، ومما عقّد مسار الإصلاح الإسلامي ومنعه من تطوير آلياته ومفاهيمه أيضا تأجج مناخ سياسي خارجي وداخلي لا يشجع ترف الاختيار الفكري بقدر ما يحرّض على الاحتماء الذاتي، سيما خلال الشعور باجتياح أو تهديد الهوية.

وهو الأمر الذي جعل الإصلاح الإسلامي ينجرف باتجاه ولادة الأصولية الإسلامية ذات المفاهيم والرؤى والأسس التي تقطع تماماً مع مفاهيم ورؤى وتصورات الإصلاح الإسلامي. فمحاولات عبده للموائمة بين الإسلام والحداثة انتهت مع سيد قطب إلى تغليب مفهوم الحاكمية على ما سواها من مفاهيم الحداثة السياسية التي جهد عبده في تأليفها عبر مفاهيم ذات دلالات تراثية كالعدل والمساواة والقسط وغيرها.

أما جهوده في إعلاء قيمة العلم والعمل بوصفهما محرك أساسي في توليد التاريخ الأوروبي فقد انتهت مع غلبة التيار التقليدي المتحالف مع السلطة السياسية في تعظيم قيم الطاعة والولاء. وهكذا، فإن المسار الذي لم يكن فكرياً بحتاً، وإنما تقاطع مع تدخلات سياسية واقتصادية وعسكرية واجتماعية، تحول إلى استعصاء حقيقي، بحيث أننا عدنا لنتساءل بعد قرنٍ كامل من زمن عبده، لماذا فشل الإصلاح الإسلامي؟.

ويمكن القول إن العودة إلى التفكير في الإصلاح الإسلامي اليوم أصبحت جزءً من استراتيجية السياسات الدولية لمنطقة الشرق الأوسط[١٤]، فعولمة تحديث الإسلام، إذا صحّ التعبير، ارتبطت بشكل كبير بأحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١. حيث أصبحت الأصولية ذات تأثيرات دولية بالغة الأثر على الاقتصاد وحركة المال والسياحة الدوليتين.

وفورة الاهتمام بالإسلام تنبع أيضاً من حجم تأثيره الطاغي في ثقافة شعوب المنطقة، والتي تبدو للكثير من المراجعين والمتابعين عصية على التغيير، بحيث باتت كل محاولات التحديث والدمقرطة

ليست جزئية ومحدودة فحسب، وإنما تجميلية أيضاً، ولم تدخل إلى عمق ثقافة سكانها. الأمر الذي دفع الكثير من السياسيين إلى ربط عملية الإصلاح السياسي المطلوب إجراؤها بالإصلاح الديني المتعثر حصوله.

لكن هذا الربط بين المشروعين الإصلاحيين الديني والسياسي لم يقتصر على المثقفين العرب فحسب، بل إن الكثير من المثقفين والمتابعين الغربيين أصبح لا يرى إمكانيةً للإصلاح الديني بدون عملية إصلاح سياسي شامل. وعلى حد تعبير فيليب بورينغ، فإن المحافظة السياسية هي السبب الأبرز في تعويق التطوير أكثر من الدين[١٥]، فالإسلام بحاجة اليوم إلى ثورة فكرية عمادها السياسة[١٦].

لكن ما يجري تناسيه هو أن الإصلاح السياسي أسهل من الإصلاح الديني، إذ هو يتناول ضرورات راهنة ويمتلك قنوات معروفة، أما الإصلاح الديني فإنه يعني رؤية مختلفة للعالم ويتطلب إعادة قراءة النص الديني، والتجربة التاريخية للمسلمين[١٧]، ولذلك فقد يسبق الإصلاح السياسي ويساعد على ولادة الإصلاح الديني وقد تكون العملية العكسية صحيحة أيضاً، بمعنى أن إصلاح دور الدين في المجتمعات العربية ربما يساعد على تنظيم العملية السياسية وفق أسس سلمية وقانونية أفضل، لكن لن يحسم الإصلاح والسياسي بشكل أكيد الإصلاح الديني، ذلك أن مساره صعب ومعقد ويحتاج إلى أجيال متتابعة، وإذا استخدمنا مصطلحات المؤرخ الفرنسي الشهير فرنارد بروديل لقلنا أن الإصلاح السياسي يدخل ضمن زمن التاريخ القصير، أما الإصلاح الديني فهو أقرب إلى تاريخ الحقبات أو التاريخ الطويل. فهو عملية تربوية وثقافية متكاملة تنشأ الأجيال خلالها على مفاهيم جديدة وتبنى العلاقات بين الأفراد أيضاً وفقاً لأسس جديدة. إذ لا يتدخل الدين فقط في علاقة الفرد بربه وإنما ينسج المنظور الذي يرى الفرد من خلاله ذاته وغيره وعالمه.

ومن هنا يأتي الرهان على أن إنجاز الإصلاح الديني من شأنه أن يعيد تنضيد العلاقات الاقتصادية والاجتماعية وفق علاقة تبادلية تسهم بلا شك في إعلاء قيمة الإنسان وشأنه. وهو الأمل الذي تطمح لتحقيقه جميع الحضارات والثقافات وعلى رأسها الحضارة الإسلامية.

وهذا لن يتم إلا بنمط من إعادة تأسيس السلطة الرمزية لعلماء الدين على أساس الاستقلالية عن السلطة السياسية، ذلك أن انهيار السلطة المعنوية الدينية مكّن السلطة الرسمية من السيطرة على التراث الديني واستخدامه لتبرير سياساتها وطمأنتها على عدم إمكانية نشوء سلطة معنوية أو اجتماعية موازية أو مقابلة تخفف من استبدادية حكمها[١٨].

ولما فقد الإرث الديني سلطته ومكانته الرمزية فقد تحول إلى مادة أولية تحاول كل سلطة إعادة تركيبها بما ترغب وبما يثبت شرعية حكمها، ولذلك تحتاج السلطة الدينية إلى إثبات مصداقيتها عبر استقلالها السياسي وتأكيد شرعيتها من ذاتها، وليس من دلالة المنطق السياسي، الأمر الذي يتطلب إعادة بناء التراث الفقهي على أسس ديمقراطية تتيح لسلطة لم تكن يوماً روحية أو لاهوتية أن تحتفظ بإرثها الرمزي بوصفها سلطة معنوية وعلمية لا تجير لحساب الموقف السياسي المتغير بقدر ما تبنى بناءً على مصالح المجتمع الحقيقية.

الهوامش

١. للمزيد حول الأصول الاجتماعية لهؤلاء العلماء وتأثيرهم في المجتمع السوري في تلك الفترة، انظر: ديفد دين كومنز، الإصلاح الإسلامي : السياسة والتغيير الاجتماعي في سوريا أواخر العهد العثماني، ترجمة مجيد الراضي (دمشق : دار المدى، ١٩٩٩).

٢. انظر : فيليب خوري، أعيان المدن والقومية العربية:سياسة دمشق ١٨٦٠-١٩٢٠،ترجمة عفيف الرزاز (بيروت :مؤسسة الأبحاث العربية،١٩٩٣).

٣. ظافر القاسمي، جمال الدين القاسمي (دمشق : مكتبة أطلس،١٩٦٥).

٤. د. محمد الحداد، محمد عبده : قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني (بيروت: دار الطليعة، ط١، ٢٠٠٣) ص٣٠.

٥. نقلاً عن : عبد القادر المغربي،جمال الدين الأفغاني، ذكريات وأحاديث (القاهرة :دار المعارف، ١٩٤٨)ص٩٥ - ٩٦.

٦. أخرجه أبو داود بسند صحيح.

٧. محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، تحقيق طاهر الطناجي، كتاب الهلال، سبتمبر/أيلول ١٩٦٠.

٨. محمد الحداد، محمد عبده : قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني. [م، س]، ص ٣٦.

9. B. Tibi، The Crisis of Modern Islam. (Salt Lake City : Utah University Press . 1988)

١٠. انظر : بسام طيبي، جداليات الأصولية الإسلامية وتحديات الثقافة الحديثة، الاجتهاد، السنة ١٥، العددان ٥٩ و٦٠، صيف وخريف ٢٠٠٣، ص ١٩٦-١٩٧.

١١. محمد الحداد، محمد عبده : قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، [م، س]، ص ٣٧-٣٨.

١٢. المرجع السابق نفسه، ص ٣٨.

١٣. آلان تورين، نقد الحداثة،ترجمة صياح الجهيم (دمشق:وزارة

الثقافة، ١٩٩٨).
14. Abdeslam M. Maghraoui، American Foreign Policy and Islamic Renewal، USIP، June 2006، Special Report No. 164
15. The Herald Trebune، July 30، 2002
١٦. انظر: عبد الوهاب المؤدب، في مواجهة الإسلام (بالفرنسية) وانظر مراجعة وافية للكتاب في: السفير، (بيروت)، ٢٧/٧/٢٠٠٢ إذ يقول المؤدب أن الإسلام تحتاج إلى مفكر مثل سينوزا.
١٧. رضوان السيد، التجديد الفقهي والديني، الاجتهاد، السنة ١٥، العددان ٥٧ و٥٨، شتاء وربيع ٢٠٠٣، ص١٦. وانظر: الاجتهاد: إعادة تفسير مبادئ الإسلام للقرن الحادي والعشرين، معهد السلام الأمريكي، تقرير خاص رقم ١٢٥، آب/أغسطس ٢٠٠٤.
١٨. برهان غليون، فلسفة التجدد الإسلامي، ضمن كتاب (الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر)، (مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩١) ص ٨٦.

رؤى

إعادة تعريف العلمانية.. نحو مشروع توافق

وسام فؤاد *

ما إن ينظر المرء بعين الباحث -لا السياسي المنتمي- لإشكالية المواجهات الإسلامية العلمانية، وذلك الاستقطاب الذي استغلته القوى الرافضة للديمقراطية والمعادية لها، ومتتالية صعود وانهيار الحالة الحوارية بين الطرفين، حتى يدرك فداحة المسؤولية المشتركة لطرفي العلاقة حيال عدم تقدم أوطاننا؛ سواء على مستوى الإسلاميين أو العلمانيين.

لكن المسؤولية ليست الجانب الوحيد الذي أريد طرحه هاهنا بل لابد من الإشارة لمراجعات الحالة العلمانية نفسها لنفسها، واضطراب اليقين حول العلمانية كعلاج اجتماعي ناجح؛ سواء في الغرب أو في أوطاننا.

وليست المراجعات أيضا هي منتهى حديثنا. وإنما أرغب في الإفادة من مراجعات مواقف الإسلاميين والعلمانيين بالإضافة لمراجعة الفلاسفة الليبراليين لمفهوم العلمانية في إعادة طرح المفهوم من جديد كمدخل لإصلاح الحالة المصرية.

أولا: مسؤوليات الطرفين عن الإشكال وتراجع الحوار:

ليس في الإمكان تحليل قضية بهذه الدرجة من الأهمية دون مناقشة المسؤوليات عما آلت إليه أحوال أوطاننا. ففيما يتعلق بمسئولية العلمانيين، أود الإشارة إلى أن مسؤولية الخطأ بصفة عامة موزعة على الطرفين، لكن مسؤولية تأسيس الخطأ تقع على عاتق الحالة العلمانية.

فالملاحظ أن الآباء المؤسسين لمشروع الإسلامية التجديدية (الطهطاوي- الأفغاني- محمد عبده) كانوا على وعي بأخطار أزمة الانكسار الحضاري وما يمكن أن تؤدي إليه من مغالاة في لغة الخطاب

* باحث إسلامي.

الإسلامي أو في بنيته (باعتبار هذا الخطاب مشروعا اجتهاديا)؛ ولذا كانت أطروحاتهم واضحة في طبيعة الدين وجوهره وأهميته، وكذا حيال القيمة المضافة التي يمكن الاستفادة فيها من الغرب، وقد أسس هذا المدخل لتيار وعي يتجاوز الحالة المنغلقة التي كانت تؤسس التجربة الوهابية القادمة من شبه الجزيرة لتوليدها داخل تيار الوعي الوطني والعربي بشكل عام.

ولاحقا تأسس خطاب جماعة الإخوان المسلمين في أواخر العشرينات، وهو الخطاب الذي قبلت مساحة عريضة من أطياف الحالة السياسية والثقافية آنذاك بأغلب مستوياته؛ وإن كانت قد خشيت من قوته السياسية بسبب القدرة التعبوية للحركة الناشئة. ولعل موقف زعيم الأمة المصرية تاريخيا: مصطفى النحاس باشا من ترشيح مؤسس جماعة الإخوان المسلمين ومرشدها الأول الأستاذ حسن البنا نفسه للانتخابات أكبر دليل على ذلك، حيث ساوم النحاس البنا على أن يتنازل عن ترشيح نفسه مقابل منحه حرية الدعوة لمنهجه، وهو ما قبله البنا. ويمكن فهم موقف النحاس في أنه يؤيد الخطاب لكنه لا يؤيد حدوث الشقاق في الأمة ما بين البنا وبين رمز وفدي كبير كان ينافسه، ولهذا اختار الحل الذي يحقق له المرادين معا: نشر الفكرة وانسحاب البنا.

كان المفهوم من خطاب البنا أن نصوص الوحي حافلة بمبادئ تتعاطى إيجابيا مع هموم الحالة العلمانية. فالشريعة ترفض تسلط رجال الدين، وترفض وجود كهنوت، فضلا عن أن تسمح بتسلطه السياسي والاجتماعي والاقتصادي. كما أنها تسوي بين المسلمين وغير المسلمين في حق الوطن. وتميز بينهم في حق كل طيف في الاحتكام لشريعته الخاصة. ولعل موقف مكرم عبيد من الجماعة كان بمثابة أيقونة للتفهم الكامل لخطاب الجماعة حيال الحالة القبطية.

كانت الساحة تموج آنذاك بخطابات متعددة أبرزها جماعة أنصار السنة التي كانت متأثرة بالطرح الوهابي، فضلا عن استمرارية الخطابين السلفي (غير الرسمي) والأزهري (شبه الرسمي والذي كان لا يزال يعاني تراجعا حادا). وكان من المتوقع، والحالة هذه، أن تلجأ الحركة العلمانية في مصر -كمثال- إلى التيار الوسطي وتتحالف معه، وتكمل معه المسيرة مع الحفاظ على المسافة النسبية بينهما، خاصة وأن ثمة مشروعات وافرة الحظ لتقاطع الخطابين حيال قضايا الوطن.

غير أن شريحة من الشباب الذي تتلمذ على يد الشيخ محمد عبده لم يلبث أن اتجه اتجاها قطعيا نحو استيراد مفهوم العلمانية بصيغته المعادية للدين وليس بصيغته المنادية بوجود محايد للدين في علاقته بالدولة، وقام هؤلاء بحمل مفاهيم آباء التوجه الفرنسي في إطاره العربي من زاوية استيراد العلمانية كسلامة موسى وشبلي شميل الذين طالب أحدهم صراحة في أحد كتبه باستيراد كل ما أنتجه الغرب حتى ولو كان قذى أمعائهم!!. وكان من المفهوم إلى حد ما أن يتجه مسيحيو العالم العربي من المثقفين هذه الوجهة المعادية للدين، وبخاصة أولئك الذين تربوا ثقافيا داخل المدرسة الفرنسية التي تطور شعارها الثوري الإجرائي لتصبح أيقونته الثقافية: "اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس". لكن آباء العلمانية المؤسسين من المسلمين نهجوا نفس المنهج من دون أن يتركوا بقية جسر يمكن معه ردم الفجوة

الإسلامية العلمانية لصالح الوطن، ومن دون أن يبذلوا جهدا حقيقيا في محاولة تبيئة المفهوم وتسكينه ضمن تدفق تيار وعينا التاريخي وأولوياته وأجندته. إذ كانت الحداثة لا تتم بحسبهم، إلا من خلال القطيعة الكلية عن واقع ما قبل الحداثة.

نشأت المعركة، وتكرست معها الصورة السلبية للمطالب العلمانية التي لا يخلو جلها من وجاهة. وكانت من ثم الخسارة الكبيرة التي خسرها الوطن برهانه على وئام بين المشروعين الحداثي من ناحية والتجديدي الإسلامي من ناحية ثانية.

فباستثناء إقصاء الدين عن الحياة أو المجال العام أو الدولة، كانت جل مطالب الحركة العلمانية تحظى بالقبول، حيث التسوية المدنية والسياسية بين المنتمين للأديان المختلفة، وبخاصة مع وجود تيار يحاول تحقيق التماسك الإسلامي على حساب تباين العقيدة وتداعياته (جذور وإرهاصات التيارات الإسلامية الراديكالية). كما كان بت الصلة بين الدولة والدين مهما كأطروحة، تحول دون توظيفه سياسيا. وبالمثل كانت الحريات قضية مهمة تستحق وقفة تمنع من ترديها في قطاعات من الفكر الإسلامي إلى درجة ما حدث إبان أزمة "وليمة لأعشاب البحر" ومن قبلها أزمة نصر حامد أبو زيد وغيرهما من الأزمات، في الواقع كانت إجابات كل هذه الأسئلة وحلول كل هذه القضايا محملة في الدين ذاته؛ سواء أكان يحملها جلية بادية بنص ظني أو قاطع، أو كان يحملها ضمنا في مقتضيات النصوص. ولم تكن تنتظر سوى أرضية خصبة مواتية لحالة اجتهادية منتمية للوطن ولا تحمل هم الاستقطاب والصراع الذاتي الداخلي. وفيما كانت البقية متروكة للتفاوض الاجتماعي والسياسي الذي كان من المنتظر أن يكون المنهج الحاكم لإدارة خلافاتنا.

كان الإسلام مكونا قويا من مكونات وعي وثقافة الجماهير، وقد قضت الحركة العلمانية جل جهدها واستنفدت جل طاقتها في إقصائه عن المجال العام، دون محاولة الاستفادة من طاقته التعبوية الطوعية لا القسرية. ومن ناحية ثانية؛ بذل الإسلاميون وسعهم في أن ينبهوا الناس إلى أن هذا الإقصاء ليس من الإسلام في شئ، وأن بعض الأطروحات هي أطروحات تبعية وإلحاق. وفي كل الأحوال، استفادت نخبة الدولة الحديثة من هذا الخلاف في التثبيت لمكانها، وعمقت حدة الصراع بين الإسلاميين والعلمانيين، وذلك حتى يتثنى لها التخلص من عملية بناء مجتمع مدني قوي يحد من مشروعها السلطوي. ولم يجد الطرفان: الإسلامي والعلماني فيما يحدث إلا متعة لا تدانيها متعة، فأمعنوا – كل طرف في خطابه واستقطابه – حتى ظهر خطر التطرف الإسلامي الذي كان مقتنعا بأن ما يصدر عن العلمانيين ليس إلا كفرا بواحا يتضمن قدرا هائلا من الافتراء على الدين.

والإشكال الأكبر، أن الحركة العلمانية لم تقم بتنقية ذاتها داخليا، واعتمدت على خطاب بعض الكتاب العلمانيين الذين حملوا خطابا مؤسفا، أساء للحالة العلمانية نفسها، وأسهم في تكريس وتعبئة الناس. وكان البديل هو اشتعال الحرب التي راح ضحيتها الوطن.

ب– المسؤولية الإسلامية: بيد أن المسؤولية لا تلقى على الطرف العلماني وحده، فقد سيطرت

ذهنية الجهاد في صورته اللسانية على عقلية الإسلاميين خلال الفترة من نهاية الأربعينات وحتى منتصف التسعينات من القرن الماضي. وبينما لا يزال حمائم الإسلاميين يحاولون تثبيت قدم المراجعة في الحوار الإسلامي العلماني نجد صقور الحركة، فضلا عن صقور عموم التيارات اليمينية الإسلامية، تقف على خط ملغوم تنتظر من يتطوع لإشعاله، وما أكثر المتطوعين المحتملين لإنجاز هذه المهمة؛ من أعداء الإصلاح في الداخل أو الخارج.

أيضا لم يحاول الإسلاميون أن يفرغوا عملية الاستقطاب السياسي من محتواها الصراعي باتجاه الوصول لحل فيه مصلحة الوطن. ذلك أن العملية الحوارية الوطنية لم يكن لها أن تتم إلا وفق اعتبار أن مفهوم العلمانية مفهوم اجتماعي، يقوم على اجتهاد صاغه مجتمع من المجتمعات لمواجهة أزمته التاريخية، وأن لدينا أزمتنا الخاصة التي يمكن في إطارها "كإسلاميين" أن نفيد من تجديد المفهوم، بدلا من التناحر حوله.

ولم يتصور الإسلاميون أيضا مثل هذا المفهوم خارج دائرة الكفر أو الموقف السلبي من الدين. وتلك كانت نفس المشكلة التي حكمت مخاوف العلمانيين من احتمالات الاستبداد باسم الدين. ومن ثم أدت ذهنية القتال التي حكمت الإسلاميين لإلغاء الحساسية حيال المصطلح وحيال ظرفه التاريخي ودلالة نسبية هذا الظرف، ودلالة هذه النسبية في إمكان تجديد المفهوم أو توطينه وتبيئته.

والتساؤل الذي يفرض نفسه هنا هو: لماذا يمكن لبعض المفاهيم أن تكون محل مراجعة وتقدير لخصوصيتنا في إطارها، بينما البعض الآخر أبعد ما يمكن عن احتمالات المراجعة والتطوير وتقدير اعتبارات الخصوصية فيه؟!. سيحار الباحثون المدققون في الإجابة عن مثل هذا التساؤل، غير أن هذه الحرية لم تمنع من قيام بعض الوطنيين المخلصين بتقديم رؤى تآمرية مفادها أن بعض الحكومات العربية الداخلية والخارجية تتلاعب بالقوى السياسية وصراعاتها الثقافية والسياسية لأجل ضمان استقرارها. بالإضافة إلى سعي بعض الأنظمة لاكتساب شرعية دينية عن طريق جهود تأجيج هذه المواجهات بين العلمانية والإسلام.

ولأن الحالتين الثقافيتين العلمانية والإسلامية في مصر بخاصة وفي العالم العربي عامة ضد النظرية التآمرية؛ فإن مجموعة من الباحثين قد قاموا بتحويل مقولات نظريات المؤامرة هذه إلى فرضيات يتم اختبارها وفق المنهج العلمي، وثبت بالاختبار التجريبي العلمي أن هذه المقولات صحيحة. بل وقد أثبتت بعض الدراسات أن هذه الدول كانت تتدخل في بعض الأحيان لأجل اعتقال أحد الكوادر الإسلامية حين يصدر عنه بعض المقولات السياسية التي تقول بالتوافق والتحاور والتجديد، وعندما يصدر عنه من محبسه ما ينم عن التشدد كانت الحكومة تقوم بإخلاء سبيله وإطلاق حريته في التنقل والتعامل مع الصحافة (نموذج علي بلحاج في الجزائر وموقفه من مشروع الوئام الوطني).

بل إن بعض الدول كانت تستفيد من الخلاف الإسلامي العلماني في كبح جماح القوى التي كانت تدعو إلى التجديد والإصلاح والديمقراطية على اعتبار أن الديمقراطية كفر (ويمكن الوقوف

على طبيعة هذا الخطاب بتحليل مضمون صحيفة المسلمون السعودية التي كانت تصدر من لندن في الثمانينات وتوقفت تحت ضغوط عربية وغربية). وقد اتسمت تلك الفترة بأن فقهاء السلطة كانوا يعدون الديمقراطية كفرا بواحا وخروجا سافرا على حاكمية الله كما حددتها آيات سورة المائدة الشريفة التي نرى أن علاقة الديمقراطية بها كانت اجتهادا خاطئا.

لم تقف الحركة الإسلامية هي أيضا وقفتها الصارمة، كما لم تحاول كسر حدة العزلة والمواجهة، واستبدالها بعلاقات شخصية بين النخب العلمانية والإسلامية؛ تكسر حدة الاستقطاب، وتكون أكثر قدرة على جعل الحوار منهج حياة، وجعل انفتاح الذهن والقبول الحسن للرأي الآخر في إطار الاستعداد للنظر فيه وليس تلفيقه بغرض التمزيق والرد.

ثانيا: مراجعات المشهد العلماني.. ودلالاتها:

لا يخفى على أحد أن حركات المراجعة التي تصدر عن قيادات جماعتي تنظيم الجهاد والجماعة الإسلامية المصريتين حيال موقفهما من منهج العنف في التغيير السياسي. كما لم يخف علينا أن الحركة الإسلامية الوسطية كانت أول الأطراف التي قامت بحركة مراجعة لأدبياتها، وعبر هذه الحركة من المراجعة أقرت كثيرا من أدبياتها السابقة، وعدلت عن شريحة من أفكارها وجعلتها نهبا للمراجعة، ونشرت ما روجع وما أقر في مجموعة من الكتيبات.

ولا يخفى كذلك منهج الاستشارة الذي تنهجه جماعة الإخوان في تعاملها مع كثير من أطروحتها ومنها الأطروحة الحزبية الأخيرة التي نوهت إليها في يونيو ٢٠٠٧، ونشرت الصحف حيالها استشارتها لمجموعة من المفكرين حول بنود برنامجها وكان من بينهم المفكر القبطي الدكتور رفيق حبيب.

التوجه العلماني أيضا بدأ يعاني أعراض المرض الذي استوجب المراجعة. ويبدو أن شخصيتنا القومية لا تحفل كثيراً بالصدمات التي تعقب الصدامات وتصر على التصادم والمزيد منه، فهي شخصية تجيد التمترس خلف أية دروع معدنية أو مفاهيمية تساق إلينا من دون محاولة النظر في طبيعة هذه الدروع وخصائصها. وآية ذلك ما حدث إبان "أزمة الحجاب" التي أعقبت تصريحات وزير الثقافة المصري فاروق حسني في أوائل ٢٠٠٧. فهذه التصريحات أتت في توقيت كانت القوى السياسية فيه قد راكمت قدرا من الحوار ومحاولات استكشاف المصلحة الوطنية الحقيقية، ومحاولة إدراك العدو الحقيقي، عدو الديمقراطية والإصلاح وعدو الحريات، واجتمعت القوى السياسية بأكملها ضد مشروعات التوريث وتقييد الصحافة وتلجيم القضاء، وبدا للجميع أن مصر على وشك أن تبشر بحادث سعيد ناضج النتاج، وفجأة؛ عصفت تداعيات تصريحات وزير الثقافة المصري بتلك الآمال والأحلام، ووجدنا القوى الملتئمة الشمل تتبعثر قواها، وتخور وحدتها، وتتمزق كلمتها، وتتناثر كرامتها، وتضيع هيبة تجمعها وتكتلها، عند أقدام قضية أقل ما كان يمكن للعقلاء أن يقولوه

حيالها بأنها تعد من قبيل الحرية الشخصية.

وبرغم أن عملية مراجعة الرؤية العلمانية قد بدأت في الغرب مبكرا على أيدي اليسار الجديد، إلا أن بدايات كسر جمود الموقف الفكري حيال العلمانية في عالمنا العربي ما صدر إلا عن الدكتور عبد الوهاب المسيري من خلال عملية إعادة تعريف للمفهوم وإعادة بناء النموذجين الإدراكي والتفسيري المرتبطان به وبحضوره في الوعي العربي.

تجاوز المسيري ثنائية العلمانية التي هي إما اللاديني Non Religious أو ضد الدين Anti Religious، وأعاد النظر للعلمانية باعتبارها نموذج حياتي يقوم على إحلال القوى المادية والطبيعية محل الإله في نموذجنا الإدراكي للحياة ومنهج تعاملنا معها. وكان طرح المسيري في نظر الكثيرين متطرفا في تصويره للعلمانية في المجتمع الغربي باعتبارها ضد الإنسان الذي يرونه حاضرا في الأسرة الغربية وفي الصداقة وفي مساحات كثيرة من العمل العام.. إلخ. غير أن هذه الراديكالية المسيرية حركت درجة من الوعي النقدي بين مجموعة من المفكرين العرب والمسلمين وغير المسلمين، وأنتجت حالة حوارية خرج منها مجموعة من العلماء والفلاسفة أمثال جون إسبوزيتو وجون كين وعزام التميمي وبيرفيز منصور، وغيرهم كثيرون، برؤية نقدية قوية للحالة العلمانية كان لابد لنا من وقفة معها. وقد نشرت هذه الأطروحات ضمن كتاب مشترك للمفكرين الخمسة؛ تحت عنوان: الإسلام والعلمانية في الشرق الأوسط، وتولى تحريره البروفيسور جون إسبوزيتو.

تقول الأطروحة الأساسية للمساهمات المتعددة في هذا الكتاب إن تيار العلمانية في بلدان الشرق الأوسط، وخاصة الدول العربية، يعاني انحسارا قويا لصالح التيار الإسلامي. وللتأسيس لهذه الأطروحة يقدم جون إسبوزيتو، بروفيسور الأديان والعلاقات الدولية في جامعة جورج تاون، استعراضا لوضع العلمانية في الشرق الأوسط في بدايات القرن الواحد والعشرين، يركز فيه على ما يراه تراجعا مستمرا للعلمانية، ليس فقط على مستوى الغالبية العامة عند الناس في المنطقة، بل وأيضا على مستوى النخب.

وقد ألمح إسبوزيتو لملاحظته أن النخب العلمانية الحاكمة في أكثر من بلد لم تستطع استيعاب هذا التراجع أو القبول به، مشيرا إلى أن السبب الأساسي وراء هذا التراجع وهو ما أسماه "العلمانية الأصولية"، والتي رأى أن مصدر تهديدها للعمانية كخيار ما تمثل في أنها لم تطرح العلمانية كخيار من الخيارات بل باعتبارها السبيل والخيار الأوحد الذي يجب أن تنهجه المجتمعات العربية والإسلامية.

ذلك أن النخب العلمانية الحاكمة لا تود أن تعترف بالتغيرات الاجتماعية والفكرية والسياسية الجذرية التي حدثت ولا تزال تحدث في داخل المجتمعات العربية وخارجها، حيث برزت التيارات الشعبية غير العلمانية وتحديدا الإسلامية، ولم تكن النخب العلمانية ترى وسيلة للتعامل مع هذه التغيرات إلا قطع الطريق عليها وقمعها.

والمفارقة الغريبة التي يلتفت إليها البروفيسور إسبوزيتو هى أن العلمانية في الشرق الأوسط صارت

متلازمة مع الدكتاتورية؛ رغم أنها تنادي بالحرية والانفتاح والديمقراطية الليبرالية. ويضرب أمثلة على ذلك بتحالف الجيش وأجهزة الأمن مع النخب العلمانية الحاكمة لإحباط التحولات الديمقراطية، سواء فوز الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر، أو فوز حزب الرفاه في أكثرية المقاعد البرلمانية في تركيا وتسلم أربكان للوزارة، أو فوز حركة النهضة التونسية بعدد كبير من المقاعد في الانتخابات التونسية التي سبقت حل الحركة وإعلان الحرب عليها، أو لجوء الرئيس المصري للجيش عندما يشعر أن شرعيته وشعبيته في ترد مستمر.

ولم يلبث البروفيسور جون كين، أستاذ العلوم السياسية في جامعة وستمينستر، أن طرح سؤالا مثيرا لاستفزاز العلمانيين، وهو فيما إذا كانت العلمانية تحول دون حرية التفكير في الديمقراطية نفسها، وبأنها تحولت إلى دوجما سياسية؟! مصرحا بأنها تحمل تناقضات داخلية لا يمكن القفز عليها، رغم أنها لا تصل إلى حد إسقاطها من الداخل. أول هذه التناقضات دعوتها إلى حرية العبادة وحرية الاجتماع الديني، الذي يقود في نهاية المطاف، كما هو الحال الراهن، إلى زيادة رقعة الدين، والدعوات الدينية للتدخل في الشأن العام والسياسة باعتبار أن للدين دورا مهما يمكن أن يؤديه في السياسة.

ففي الوقت الذي لا تستطيع العلمانية فيه إلا أن تعترف وتسمح بحرية الأديان والممارسة الدينية، إلا أنها تعترف في المقابل بتناقض داخلي يعمل على تقويضها، حيث لا تستطيع أن تقف في وجهه، وإلا فقدت صفتها الليبرالية الأساسية. وثاني التناقضين يتمثل في ترافق "عدم اليقين الوجودي" مع العلمانية ليحل محل اليقين الديني عند الأفراد، مما لا يشبع التطلعات الإنسانية والروحية عند الناس خاصة في عالم مليء بالضغوط والتوترات يبحث فيه الأفراد عن سبيل الوصول إلى السكينة والراحة الخلاصية على المستوى الداخلي لهم، وحيث تبرز أهمية "التضامن الديني" بصفة خاصة.

وفي الإطار ذاته، أشار كين إلى تناقض داخلي آخر هو تقارب العلمانية مع الدكتاتورية تحت مسميات عديدة، ويضرب مثلا على ذلك ما حدث في تركيا، حيث تتحالف العلمانية مع الدكتاتورية العسكرية تحت مسميات حماية الدستور العلماني من تصاعد المد الإسلامي، وفي فرنسا على سبيل المثال تتحالف العلمانية مع ممارسات دكتاتورية مثل منع الحجاب أو التضييق على المسلمين تحت مسمى الاندماج أو محاربة التعددية الثقافية.

أما برفيز منصور، وهو كاتب وباحث إسلامي آسيوي، فيدعو إلى تفكيك "القداسة" عن العلمانية، ونقض الادعاء السائد بأنها موئل الحقيقة والعلم. مؤكدا ضرورة عدم التعامل مع العلمانية باعتبارها "نظرية كبرى" قادرة على تفسير كل الظواهر، أو جاهزة للتطبيق في كل مكان وزمان. وقد أشار في هذا السياق إلى أن من العبث اعتبار كل النقاش العلماني- الإسلامي وكأنه صراع بين قيم الإسلام الإيمانية ومنطلقات الحداثة العقلانية، أو بين رغبة الإسلام للتمكن والنظام العالمي المتمكن، يحاولا تقديم طرح إنساني فلسفي آني قوامه أن الصراع بين الإسلام والعلمانية هو صراع بين الإيمان

بصورته الإسلامية الذي يجسد ما هو متجاوز، والافتراض العلماني الثيوقراطي بأن الحقيقة التامة قد تم الوصول إليها عبر افتراضات العلم التي لم تثبت صحتها بدرجة يقين عالية.

أما المسيري، فقد حدد ملامح العلمانية كمنهج حياة بأنه المنهج الذي تحل فيه المادة/الطبيعة محل الإله في المنظومة الثقافية التي تدير حياة العلماني ومجتمعه، ورأى أن هذه الرؤية بدأت بأيديولوجية مجدت الإنسان ودعت لوضعه وعقله في مركز إدارة المنظومات الاجتماعية والحياتية. بيد أنها في المقابل، طردت الإنسان كقيمة اجتماعية وعقل، وأحلت محله كل القوى المادية، مما أدى لمعاداة العلمانية للإنسان في النهاية، وعلى رأس هذه القوى السوق، التي حولت الإنسان لمستهلك، وقوى الربح التي حولته لسلعة تجارية؛ وهو ما عبر عنه المسيري بمصطلحي "التسلع أو التشيؤ" كدوال لغوية تعبر عن هذه الحالة من حالات الاغتراب نتيجة العلمنة المادية، وهناك أيضا قوى المصنع التي عصفت بالحقوق الأساسية للإنسان، سواء أكانت حقوقا اقتصادية أو اجتماعية، وثمة كذلك قوى السياسية التي عصفت مكيافيلليتها بالأخلاق.. إلخ.

إن مثل هذه الأطروحات قد قضت على المفهوم كمنتج فلسفي من ناحية، وأجهزت عليه كمفهوم اجتماعي يؤدي وظيفة اجتماعية/سياسية/ثقافية من ناحية ثانية. ذلك أن هذه المراجعات فرّغت مفهوم العلمانية من مضمونه تماما، حتى وإن أصر جون كين على موقفه القاضي بأن تناقضات المفهوم لا تؤدي لتقويضه.

وفي السياق ذاته تحدث الدكتور عبد العزيز صقر، عن أنماط علاقات الدين بالمجال العام؛ والخصوصيات الجغرافية التي ميزت الأجنحة القارية عن بعضها؛ وأسباب ذلك، ليخلص إلى القول إن المؤسسات الدينية لم تخرج يوما من دائرة المجال العام في القارات الأربع، بل لها علاقات وثيقة بشخوص ورموز المجال العام، ولن يكون مفاجأة أن نشير إلى أن الإدارة الأمريكية اليمينية استعانت بأشخاص كانوا ضمن بيروقراطية البيت الأبيض منذ أمد، بما يعني أن إبعاد الدين عن المجال العام كان من وجهة نظره مجرد أكذوبة.

وواقع الحال أن العلمانية كانت مفهوما أيديولوجيا برر إقصاء الكنيسة عن دائرة القرار الفرنسي في لحظة تاريخية معينة، لكن هذه اللحظة، لسبب ما أو لآخر، تمكنت من أن تتحول لمرجعية استعصت على السقوط بالتقادم. وحاليا يمكن القول إن ملامح المشهد الآنية تشي بأن مفهوم العلمانية قد جرى تفريغه من محتواه ومضمونه الفلسفي من جهة، والتاريخي الاجتماعي الوظيفي من جهة ثانية. وهو ما استدعى تطوير الاقتراب منه في بيئتنا العربية والإسلامية.

نحو اجتهاد جديد حيال مفهوم العلمانية:

إذا كانت شهادة الخبراء والمستشرقين أفادت بسوء حالة وضع العلمانية كمفهوم وكوظيفة اجتماعية في عالمنا العربي، من زاوية فشلها في التعاطي مع الإسلام كدين له خصائص متمايزة عن المسيحية

وتمايز الخبرة الإسلامية عن نظيراتها الأوروبية في أواخر القرن ١٨ بصفة خاصة، مما يؤذن أنها كانت مصدرا لتبرير الاستبداد والالتفاف حول الديمقراطية، وبما أنها تحوي ضمنها التناقضات التي أدت بفقدان الثقة بدورها الاجتماعي، وما دامت الاتجاهات الفلسفية الحديثة ترفض التعاطي معها كنظرية شاملة، فإن كل هذه الاعتبارات تدعو للاحتجاج على تداول المفهوم بصورته التقليدية.

لم يكن بدعا أن تثور الحالة التركية في وجه المفهوم الذي أدى لتقويض الإرادة الشعبية التركية، وإن كانت نسبية ثورتها لاحتياجاتها المجتمعية لا يمكن مقارنتها باحتياجات العالم العربي الملحة والمصيرية لفصل الدولة وإبعادها عن الدين. فالحالة التركية تشهد مؤسسات محترمة إلى حد كبير، كما لا يجري التلاعب بها، إلا في أضيق الحدود، أما في عالمنا العربي فلا توجد مؤسسات قادرة على تجاوز حالة الشخصنة السياسية من جهة؛ كما أنها غير قادرة على مواجهة تغول السلطة التنفيذية على حساب باقي مؤسسات الدولة كلها من جهة ثانية، فلا أحكام قضائية يتوفر لها الاحترام الكافي، ولا شخصية تعلو على الفساد واحتمالات الرشوة، ولا يوجد جهاز للشرطة يمكن للمواطن الوثوق به بعد أن امتلأت مدونات المدونين العرب بأفلام التعذيب التي تجري وقائعها الحقيقية داخل أقسامه. ولا يمكن القول بأن إضافة الدين لمعادلة تمارس الدولة فيها هذا القدر من التغول يعد غبنا ليس للمجتمع السياسي أو المدني وحسب، بل غبنا لكل الشعب ولعموم الوطن إن لم يكن عبثا بهما معا.

لقد عانت المجتمعات العربية من تسلط الدولة على مجمل الحريات والحقوق السياسة في الوقت الذي تكتسب فيه شرعية دينية عبر بروز النخب الحاكمة في المناسبات الدينية والصلوات الأسبوعية، ويكفي أن مجرد تلقيب الرئيس السادات بلقب الرئيس المؤمن، كان بمثابة الشرعية التي مرر بها كثير من قرارات انفتاح السداح المداح، حسب تعبير أحمد بهاء الدين، ومن ثم تحصل بعض الأنظمة على الشرعية نتيجة حماية المؤسسات الدينية الرسمية وشبه الرسمية لشرعيتها ولمبررات استمرار نظامها.

كما أن القوى السياسية الحقيقية القادرة على تعبئة الشارع العربي خلف مشروعات الإصلاح يجري تدبير المحاكمات المختلفة لها دون أدلة، فضلا عن أن غالبية هذه المحاكمات تتم وفق إطار من اللجوء لقضاء استثنائي لا تتوفر له الحصانة اللازمة ليقوم شخوصه بالحكم وفق قواعد العدل والإنصاف أو القوانين السائدة، والأدهى والأمر أن الدولة تقوم بالتلاعب بالأطر القانونية كي لا يتمكن أحد من تعقب القرارات التي تتجاوز التعدي على الحقوق المدنية للمواطنين. وكان آخر هذه الأطر إيقاظ القانون النائم: قانون الصحافة؛ ومعاقبة الصحافيين في إطاره بتهم واهية واهنة وصلت عقوباتها حد السجن.

ومن ناحية ثانية، وفيما كانت الشعوب العربية تشهد تسلط الدولة على المؤسسة الدينية، كانت الدولة تعمل على توظيف المؤسسة الدينية لصالح إكساب قراراتها صفة شرعية. وقد نقلت الصحافة عن أحد المشايخ وقتها زلة لسان فيما يتعلق باتفاقية كامب ديفيد قال فيها: «لا يسأل عما يفعل وهم

يسألون»!!.

هذه الاعتبارات تدفع لمحاولة تقديم دعم الاجتهاد التركي الذي اعتبر أن العلمانية التي يؤمن بها هي تلك التي تعني «حياد الدولة حيال المعتقدات». إذ يمكن اعتبار التعريف اجتهادا حقيقيا مبنيا على احتياجات مجتمعية حقيقية ما دامت الدولة العربية تتسلط على المجتمع بدعم من شريحة من المؤسسة الدينية، وتضفي على قراراتها شرعية تمكنها من فرض سيطرتها والاستمرار في موقعها وتمارس أدوارا وصلت إلى حد إنكار الحريات الدينية، حيث سبق للدولة أن تدخلت لصيانة عمليات إكراه في التحول من دين لآخر، وضغطت على المؤسسة الدينية لكي توافق على رأيها. ومن ثم فالأخذ بهذا المبدأ يضمن تحرك مدني حقيقي للدولة، دون شرعية مغتصبة، ودون تبرير لقراراتها أو تغطية لأخطائها في حق الحياة المدنية والحريات.

كما أن هذا التعريف الجديد يحقق للطرف العلماني في السعي للإصلاح مجموعة من المكاسب التي فشل في تحصيلها، ذلك الفشل الذي حاول تجاوزه عبر إعلان مفهوم التعايش مع الدين. ومن هذه الحقوق نجد المواطنة، وحريات الاعتقاد والنشر والتعبير، وعدم استخدام الشعارات الدينية في الانتخابات، وهي كلها مكاسب يمكن نيلها لصالح مشروع الإصلاح من خلال التفاوض السياسي المشروع مع القوى الإسلامية، والتي ستحصل في المقابل على فرصة تحولها لحزب مدني معلن التمويل والبرامج والأعضاء، ما يعد في حد ذاته أكبر مكسب للمشروع الإصلاحي بمستوييه العلماني والإسلامي معا.

مثل هذا التفاوض سيكون بداية مميزة لبناء التوافق الذي تنشده مجتمعاتنا حول أولويات مشروع الإصلاح، وهو توافق ربما لا يمكن لأوطاننا تجاوز محنتها السياسية من دونه.

اسم الكتاب: لا إكراه في الدين: إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم
المؤلف: الدكتور طه جابر العلواني
الناشر: مكتبة الشروق الدولية - القاهرة
عدد الصفحات: ١٩٨
الطبعة: الثانية نوفمبر ٢٠٠٦

لا إكراه في الدين.. الردة: قراءة فقهية ومنهجية

مصطفى عاشور*

لا تزال العلاقة بين الدين وقضايا الحريات وحقوق الإنسان من المسائل الشائكة في واقعنا الفكري المعاصر، وما تزال الاشتباكات الفكرية حولها قائمة دون حسم أو حتى توافق، ما أوجد نوعا من الخلل الثقافي في التواصل بين النخب وحالة من الاستقطاب الحاد جرى فيه تصوير أهل الأديان بأنهم من مناهضي حقوق الإنسان. ومن الناحية الأخرى، صور دعاة حماية حقوق الإنسان بأنهم من الذين يتخذون موقفا سلبيا وربما تفكيكيا من الدين... غير أن المشهد يبدو معروضا بعناصره المتطرفة وصوره الذهنية المغلقة لكل طرف عن الاتجاه الآخر، فلم يسع الأطراف المختلفة للتعرف على الرؤى والاتجاهات التجديدية عند كل طرف.

وفي هذا الإطار يأتي كتاب "لا إكراه في الدين: إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم" للمفكر الإسلامي الدكتور طه جابر العلواني، والذى يناقش قضية مهمة تتعلق بخروج شخص ما من الدين الإسلامي إلى غيره من الأديان أو إلى غير دين، وهي قضية أثارت الكثير من الجدل في الفقه الإسلامي وقدرا من الهجوم على الفكر الإسلامي كذلك. ورغم أهمية الكتاب الفكرية والفقهية، إلا أنه لم يحظ بالقدر المطلوب من الاهتمام والنقاش والجدل، فلم يستطع الكتاب أن يحرك ركود المياه على المستويين الفكري والفقهي؛ فجاء الحدث عابرا وكأنه كتاب عادي رغم أنه يناقش في العمق منهجية التعامل مع التراث الإسلامي انطلاقا من الايمان بأهميته والتمسك به، مع الإدراك الكامل أن هذا التراث ليس كله صالحا للاستدعاء لواقعنا، كما أن به بعض الدخن والخبث لابد أن ينفى عنه ويزال، وأنه ليس دينا يجب الاهتداء الكامل به وإنما فحص تجربة أهل الدين مع الواقع والحياة والبشر وما لحق بها من صواب وخطأ في سياق الممارسة.

* باحث إسلامي.

والكتاب استغرق تأليفه والتفكير في قضيته من مؤلفه أكثر من عشر سنوات، وكاد الرجل أن يصمت عن قول رأيه في مسألة الردة لولا إيمانه أن الدين الحنيف حذر من كتمان العلم، أو السكوت عما يراه العالم والفقيه حقا، وإدراكه أن قضية الردة لم تخضع لدراسة نقدية كبيرة تبحث في أصول أدلتها واستناداتها، وتكشف حجم الملابسات الدينية والسياسية والاجتماعية التي أحاطت بعقلية الفقهاء فجعلتهم يصدرون أحكامهم الفقهية بناء على ما توفر لهم من دليل بناء على قراءتهم في لحظة ما للواقع المحيط بهم بكافة ملابساته وتعقيداته.

ناهيك عن التجربة الشخصية التي تعرض لها مؤلف الكتاب في العراق عندما أرادت الحكومة البعثية أن تُعدم خصومها من الشيوعيين دفعة واحدة، كان عددهم يزيد على الخمسة آلاف شيوعي، مستندة فى ذلك لفتاوى سنية وشيعية بأن هؤلاء مرتدين لكن الدكتور طه أدرك أن القضية سياسية وليست دينية وأن البعثيين يريدون أن يصفوا خصومهم السياسيين من الشيوعيين والإسلاميين دفعة واحدة. ولذا أوعز العلواني إلى القائد المحسوب على الإسلاميين آنذاك أن يعتذر عن التنفيذ، فما كان من البعثيين إلا أن أوقفوا تنفيذ الحكم، لأن القضية في حقيقتها كانت توظيفا سياسيا لمسألة دينية.

المقولة الأساسية..والمنهجية:

القضية المركزية التي يؤكد عليها الكتاب أن الأدلة الشرعية تتضافر من القرآن الكريم والسنة القولية والفعلية لتؤكد انتفاء الدليل الشرعي لوجود حد الردة. حيث لا يوجد في القرآن الكريم-الذي هو المنشيء الأوحد للأحكام الشرعية- ما يدل على ذلك. كما أن السنة ووقائع عصر النبوة لا تشير إلى ما يمكن أن يعد دليلا على قيام النبي-صلى الله عليه وسلم- بتطبيق هذه العقوبة ضد من يغيرون دينهم، مع ثبوت ردة عناصر كثيرة عن الإسلام في عهده ومعرفته- صلى الله عليه وسلم- بهم.

وقد ناقش العلواني في الكتاب أقوال الفقهاء والمدارس والمذاهب الفقهية المختلفة؛ خاصة أن جمهرة أهل الفقه قد استندوا فيما ذهبوا إليه من وجوب قتل المرتد إلى السنة القولية والإجماع، ولذا ناقش العلواني جميع هذه المذاهب ونقد أدلتهم، وذهب إلى القول بأن الفقهاء كانوا يعالجون قضية مختلفة؛ إذ كانوا يناقشون جريمة مركبة اختلط فيها السياسي والقانوني والاجتماعي بحيث يصبح تغيير المرتد لدينه أو تدينه نتيجة طبيعية لتغيير موقفه من الأمة والجماعة والمجتمع والقيادة السياسية والنظم التي تتبناها الجماعة.. أي تغيير منظومة الولاء والانتماء برمتها تغييرا تاما.

وذهب العلواني إلى أن دعوى الإجماع في حد الردة لم يكن موجودا، ومن ثم لا يوجد حد، أي عقوبة ثابتة بالقرآن الكريم بالنسبة للردة... ويتأسس على هذا الرأي أن الإنسان في الإسلام يملك حرية اختيار الدين، فهي وأن الحرية هي مناط المسؤولية الإنسانية، بدليل أن المكره خارج دائرة التكليف، لأنه حين تنتقص حرية الإنسان في الاختيار تنتقص مسؤوليته بقدر ما ينقص من حريته.

وكانت المنهجية التي اتبعها العلواني في مناقشة قضية الردة أنه سيخلي ذهنه وعقله من أي رؤى

مسبقة تجاه المسألة، وأنه لن يلوي عنق النص لينسجم مع فكرته التي يذهب إليها، وأنه اتخذ من الأدلة الشرعية مصادر لما يقرره وليس شواهد يثبت بها ما يتراءى له. ومن ثم، فالكتاب كتاب شرعي فقهي يعتبر بالدليل الشرعي على أساس أنه المنشيء الوحيد للحكم، وبالتالي جاء منهج الكتاب مركبا.. فأشار أنه لن يقبل دعوى الإجماع فيما يثبت بالدليل أن فيه اختلاف بين الصحابة، وأعتبر أن مقاصد الشريعة الإسلامية هي عبارة عن الحديث عن أدلة كلية ومصادر إنارة للسبيل يفيد منها الدارس في تعامله مع دلالات الأدلة الجزئية، وليس باعتبارها فضائل للشريعة فقط.

كما أوضح أن حدود القضية التي يتناولها بالدراسة، لا تختزل في الحديث عن قضية كفر المرتد ردة حقيقية، لأن ذلك معلوم من الدين بالضرورة ولا جدال فيه، كما أن كتابه لا يعترض على معاقبة المرتد على أية جريمة أخرى يرتكبها في حق الجماعة أو شريعتها أو نظمها أو أعرافها، أو ما يتعلق بالخروج على الجماعة وحكامها الشرعيين.. أى أنها لا تشكل ظرفا مشددا على المرتد، كما ينبغي ألا تكون وسيلة للتخفيف عنه، كذلك رفض الكاتب أن يفهم البعض من بحثه أنه يطلب من الأمة أو الجماعة أن تأذن للمرتد بممارسة الدعوة إلى الردة سرا أو علنا أو العمل على إيجاد تجمع حوله يسعى لإحداث تغيير في عقيدة الأمة أو تصوراتها أو سلامة إيمانها وإسلامها بالقوة أو الدعوة.. لأن هذه الأعمال تعد محاربة للجماعة، وللجماعة أن تمنعها وتوقف هؤلاء الفاعلين عند حدودهم، وأن تردعهم بما يتفق والقيم العليا والمقاصد الشرعية.

ومن ثم، فالموضوع الذي يعالجه الكتاب تحديدا حتى لا يقع لبس فيه، وحتى لا يتحمل الكتاب أكثر من موضوع، هو مسألة الردة الفردية ؛ بمعنى تغيير الإنسان عقيدته وما بُني عليها من فكر وتصور وسلوك وما لم تقترن هذه الردة بالخروج على الجماعة أو نظمها أو حكامها الشرعيين، ومالم يرفع المرتد السلاح في وجه الجماعة، وما لم يخنها.

الإجماع على قتل المرتد :

يذهب العلواني إلى أن "سيف الإجماع" أُتخذ منذ وقت بعيد وسيلة للحيلولة دون مناقشة بعض القضايا الخطيرة مثل موضوع الردة، وأن هناك خلاف في القرون الثلاثة الأولى في حكم المرتد، حيث لم يتحقق الإجماع في تلك العصور على ذلك. كما رأى أن ثمة ادعاء بوجود إجماع في هذا الأمر بغية للإغلاق الباب دون التفكير في أية مراجعة لهذا الحد من المتأخرين، وأن هذا الإغلاق، من وجهة نظره، شكل نوعا من الاستغلال السياسي لحد الردة.

ويلمح القاريء للكتاب وجود تأثير للواقع على إصرار الكاتب على طرح رؤيته فيما يتعلق بمسألة الردة الفردية الاعتقادية، فالاتهامات من بعض الغربيين للإسلام بالعدوانية، وحالة التصعيد ضد الإسلام التي تجاوزت الكثير من الخطوط، إضافة إلى ما يضفيه الغرب من رعاية وحماية للمرتدين عن الإسلام.. هو ما يفرض على كبار العلماء والفقهاء المسلمين الاجتهاد لإبراز الموقف الإسلامي

الحقيقي والوسطي تجاه القضايا الملحة ومنها قضية الردة الفردية. ومن ثم، فمصدر قوة مثل هذه الاجتهادات إنما تكمن فى كونها نابعة من المنظومة الإسلامية وأن تكون مرجعيتها هي الشريعة، لأن الضغط الخارجي سوف يزيد من التشبث بالتراث خيره وشره وسيعزل العناصر المعرفية والمعتدلة عن ممارسة التأثير في العقل المسلم المعاصر.

ومن هنا تصبح نقطة الانطلاق المنهجي في مناقشة القضية أن تراثنا الإسلامي به مشكلات، وفيه بعض جوانب الغلو والتداخل مع تراث ديني وفلسفي غريب عن روح الإسلام ومصادره الأصيلة، وأنه ظهرت في بعض جوانبه ظواهر بعيدة عن مقاصد القرآن الكريم والسنة النبوية، وأن هذه الأمور تحتاج إلى مراجعة. . ولذا ناقش العلواني المنابع التي دخلت على تراثنا الإسلامي وقادت إلى حالة من الغلو في العقيدة والتشريع، وما يتعلق برفض الآخر وانعدام التسامح خاصة ما يتعلق منها بالتراث اليهودي، وكيف أثر ببعض أفكاره وغلوه في التراث الإسلامي في فترات تاريخية معينة.

خطورة التداخل المعرفى قبل بناء المنهج:

تثور هنا عدة تساؤلات تتعلق بالعلاقة بين الردة وحرية الاعتقاد، وهل يجبر المرتد بالقوة على العودة للدين؟ وهل يقتل في حالة رفضه ذلك؟ وهل يشكل هذا المسلك نوعا من الحماية للدين؟ وهل موضوع حد الردة يتناقض مع حرية الاعتقاد وحرية التعبير؟.

هذه الإشكالات الكبرى تحتاج إلى جدل وتفكيك، وأن يتم النقاش فيها على أرضية شرعية، بعيدا عن استيراد النماذج المعلبة، سواء من القديم أو من الآخر المختلف دينيا وحضاريا، لأن ذلك لن يخدم القضية الاجتهادية في تلك المسالة، فالمقاربات والتأويلات لن تحل مشاكل المسلمين، واستمرارها سيقود إلى مآزق للإسلاميين أنفسهم، كما أن التعديل الجزئي في الفقه الموروث سيقود هو الآخر إلى مآزق لا نهائية.

وتأسيسا على القضية السابقة، أكد العلواني أن غاية الإسلام ما كانت في يوم ما أن يسلط بعض الناس على بعض؛ بل غايته أن تتلى آيات الخالق سبحانه على الناس ليطهروا ويتزكوا ويتحرروا من زعامات الطغيان ويعمروا الأرض. ومن ثم فإن الردة إنما هو عنوان لأزمة فكرية موروثة ومعاصرة، وما يحتاجه العقل المسلم هو إعادة بناء وتشكيل حتى يعود عقلا مبدعا مبرهنا مجتهدا، وهذه الإعادة في البناء لن تتأتى إلا من خلال المرجعية المستمدة من الكتاب والسنة

عرض العلواني خصائص الرسالة المحمدية باعتبارها رسالة عالمية إنسانية ربانية تُعنى بالتخفيف والرحمة، وناسخة لما قبلها من الشرائع، مؤكدا أن ثمة استهدافا لعلامات النبوة والرسالة الخاتمة ومحاولة لنزع صفة الرحمة والتخفيف والتيسير من شريعتها، وإثارة نوع من الغبش حول إطلاقية الكتاب وحرمة نصوصه والحفظ الإلهي لها. وأن من مظاهر هذا الاستهداف تشويه صفة الرحمة والتخفيف، فهناك تأثير للتراث اليهودي الثقافي في المسلمين، وهو ما تحدث عن الكتاب باستفاضة

ورأى أن التراث الثقافي اليهودي ترك أثرا خطيرا في ثقافة المسلمين وامتدت آثاره إلى بعض خصائص الشريعة وقيمها ؛ فتسرب إليها مدخل الإصر والأغلال والتشدد، وأخذت هذه السمات تطفو في سطح الفقه الإسلامي من خلال مظاهر الميل إلى الشدة وافتقاد بعض جوانب التشريع إلى الرحمة ومراعاة مصالح الخلق وقدراتهم، حتى بدا أن هناك بعض الشرائع والأحكام تحمل جانبا تأديبيا محضا ليس إلا.

حقيقة الردة فى القرآن الكريم :

اتساقا مع المقولة الأساسية في الكتاب، والتي تذهب إلى أن الخالق سبحانه وتعالى أقر حرية الاعتقاد، وأنه لا يوجد في آيات الله البينات أو في السنة القولية أو الفعلية للنبي الكريم-صلى الله عليه وسلم- ما يكشف عن وجود حد أو عقوبة للردة الفردية الاعتقادية، أخذ العلواني يعدد آيات القرآن التي تحدثت عن الردة، بمعنى ترك الإيمان والإسلام إلى دين آخر أو إلى غير دين، مؤكدا أن هناك العديد من الآيات التي تحدثت عن الردة الفردية، وغير أنها لم تذكر عقوبة دنيوية للردة تصريحا أو إيماء، ولم تذكر وجوب إكراه المرتد للعودة للإسلام أو قتله إذا امتنع، مع العلم أن القرآن الكريم ذكر الردة في سياقات متعددة دون أن يفقدها هذا الذكر مادتها اللغوية أو دلالاتها.

ويذهب العلواني إلى القول بأن حرية الاعتقاد في الإسلام مقصد شرعي من مقاصد الشريعة الغراء، حيث يحرر الإيمان الإنسان من الخرافة ومن عبادة العباد، ولذا دعمت آيات القرآن هذا المقصد ودافعت عنه، واعتبرت أن حرية الاعتقاد هي جوهر إنسانية الإنسان فإذا فقدها فقد دوره في الكون والوجود. وهذه الآيات التي تتحدث عن حرية الاعتقاد تتجاوز (٢٠٠) آية، وعلى رأسها آية سورة البقرة "لا إكراه في الدين" (البقرة:٢٥٦) فهي آية حاكمة في القضية كما أنها غير منسوخة، لأن الإيمان يستحيل أن يكون بالإكراه، ومن ثم أحيطت حرية الاعتقاد في الإسلام بساتر من الضمانات القرآنية التي جعلت منها حرية مطلقة ما دامت في إطار المعتقد الديني.

ورفض العلواني ما ذهبت إليه بعض الاجتهادات الفقهية من أن الآية الكريمة فرقت بين الكفر الأصلي وبين الكفر بعد الإيمان، فأقرت الأول، وعارضت حرية الثاني، وأكد أن حرية الاعتقاد حرية كاملة وأن الآيات القرآنية توعدت المرتد بالعقوبة في الآخرة دون ترتيب عقوبة في الدنيا، لأن حاكمية القرآن تخفيف ورحمة تقرر حرية المعتقد، وتقرر أن الإيمان شأن قلبي، وكانت الآيات الكريمات تبين بشاعة الردة والكفر دون ذكر لعقوبة دنيوية.

وفيما يتعلق بما جاء في السنة من قتل المرتد، يؤكد العلوانى أن القرآن الكريم هو المصدر المنشيء للأحكام والسنة مصدر مبين ورد على سبيل الإلزام، وأنهما معا دليلان متعاضدان غير متعارضين، فبينهما علاقة تكامل لا يمكن أن يأتي في أحدهما ما يناقض الآخر أو ينافيه أو يعارضه ففي ذلك استحالة عقلية واستحالة شرعية كذلك.

وعدد الكتاب وقائع الردة التي حدثت في العهد النبوي وناقش الحالات التي وردت فيها والتي ارتبط بعضها ببعض الجرائم الأخرى كالقتل وغيره، ومن ثم كانت العقوبة على الجريمة وليست على الردة... وانتهى إلى أنه ليس هناك حد شرعي يقتل بمقتضاه كل من كفر بعد إيمان، حيث لو وجد هذا الحد في كتاب الله تعالى لما تردد النبي الكريم-صلى الله عليه وسلم- في تطبيقه، كما أن العلماء اتفقوا على أن السنن التي تحمل عقوبات فيها إتلاف النفس أو عضو من أعضاء الإنسان لا تقبل إلا إذا جاءت تلك السنن بيانا لكيفية تطبيق العقوبات المذكورة في كتاب الله تعالى وقامت على أساس منه؛ وذلك لعموم الأدلة القرآنية القاطعة في حفظ النفس والأعضاء.

وأشار العلواني إلى أن البعض لجأ إلى حديث مرسل في قتل المرتد، وهو :"من بدل دينه فاقتلوه"، وآثار لا يخلو شيء منها من مقال ليعززوا ما ذهبوا إليه واعتبروه مستند إجماع على وجوب قتل المرتد... والثابت أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقتل مرتدا طيلة حياته وفى هذا، يقول الشافعي:" ما ترك رسول الله-صلى الله عليه وسلم- على أحد من أهل دهره لله حدا" ويقول أيضا "وقد آمن بعض الناس ثم ارتد، ثم أظهر الإيمان فلم يقتله رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ".. ويقول الفقيه ابن الطلاع في أحكامه:" لم يقع في شيء من المصنفات المشهورة أنه -صلى الله عليه وسلم- قتل مرتدا ولا زنديقا".

كما ناقش العلواني في كتابه قضية منهجية مهمة، وهي تقديم بعض العلماء للحديث النبوي على صريح القرآن الكريم، وتحويل السنة القولية والعملية من مرتبة البيان للقرآن إلى مرتبة المساواة أو الموازة له، ثم الهيمنة على القرآن الكريم.. وذهب إلى أن ذلك هو عين ما حدث في مسألة قتل المرتد... حيث قيد البعض حوالي مائتي آية في القرآن الكريم تتحدث عن حرية الاعتقاد بحديث "من بدل دينه فاقتلوه".

مذاهب الفقهاء في مسألة الردة :

كان من الضروري إيراد المذاهب الفقهية الكبرى والمتعددة في مسألة الردة، واتضح أن في علاج الفقهاء للقضية ثمة خلط واضح بين الديني والسياسي، كما أنهم بنوا مذاهبهم في هذه المسألة على دليلين اثنين هما:

- السنة القولية القائمة على حديث "من بدل دينه فاقتلوه" حيث اعتبروه عاما في كل من غير دينه، حارب أم لم يحارب، وخصصوا به عموم القرآن الكريم.
- دعوى الإجماع، والواقع أن المذاهب الفقهية اختلفت فيما بينها اختلافا كبيرا، كما أن المذاهب اختلفت في داخلها، ومن ثم فالإجماع في المسألة أمر غير قائم.

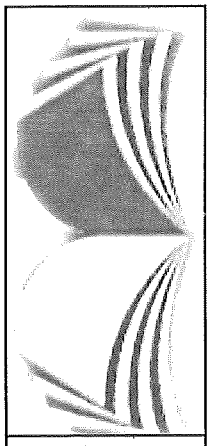
ومن هنا رأى العلواني أن المذاهب خلطت بين الردة بمفهومها السياسي وبين الردة بمعناها الاعتقادي.. ولذا جاءت اختلافات المذاهب في التعامل مع الردة فاعتبرها البعض حدا لا يجوز

التسامح فيه، ورأى آخرون أنها من التعازير، واعتبرها ثالث أنها من السياسات الشرعية التي يقدرها الحاكم وفقا لاجتهاده في حماية الجماعة والنظام العام، وهناك من فرق بين أنواع الردة.. وهو ما يعني أن الإجماع غير موجود.

ومن أمثلة ذلك أن الأحناف لم يضعوا الردة بين الحدود وإنما يدرسونها ملحقة بكتب السيرة، كما يقرون أن المرتدة لا تقتل بلا خلاف، وأن الصبي العاقل لا يقتل على ردته ولكن يحبس، لكنهم يرون وجوب قتل الذكر المرتد، ولا يوردون أي دليل قرآني على ذلك.

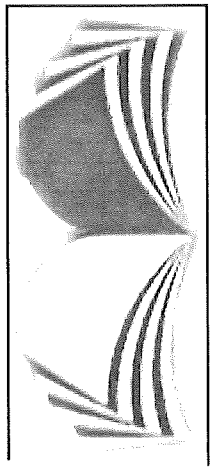
أما المالكية فالردة تقع في فقههم فيما يطلقون عليه "باب الدماء" حيث يتناولون فيه الكلام عن البغي ثم الردة، وهم لا يقولون أن الردة حد من حدود الله، مما يعني أن الحديث هنا عن شيء أقرب للسياسة الشرعية التي على الحاكم أن يأخذ بها تجاه المرتدين. وهم يرون قتل المرتد ذكرا كان أو أنثى!!.

وإذا انتقلنا إلى الشيعة الإمامية نلاحظ أن الردة توضع عندهم في باب التعزيرات على اعتبار أن كل ماله عقوبة مقدرة يسمى حدا وهكذا يتضح أنه ليس ثمة وجود لحد الردة فى الإسلام وأن حرية الاعتقاد أمر منصوص عليه فى القرآن الكريم ويكفى أن نقرأ قوله تعالى : "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" لنثبت ذلك.



حيثيات الحكم فى قضية البهائيين

وثائق



بسم الله الرحمن الرحيم

باسم الشعب
مجلس الدولة
محكمة القضاء الإدارى
الدائرة الأولى

بالجلسة المنعقدة علينا يوم الثلاثاء الموافق ٢٠٠٨/١/٢٩
برئاسة السيد الأستاذ المستشار/ محمد أحمد الحسينى-نائب رئيس مجلس الدولة
رئيس محكمة القضاء الإدارى
وعضوية السيدين الأستاذين المستشارين/
أحمد محمد الشاذلى/ نائب رئيس مجلس الدولة
مجدى محمود العجرودى/ نائب رئيس مجلس الدولة
وحضور السيد الأستاذ المستشار أحمد عبد الفتاح/ مفوض الدولة
وسكرتارية السيد/ سامى عبد الله أمين السر

أصدرت الحكم الآتى

فى الدعوى رقم ١٨٣٥٤ لسنة ٨٥ق

المقامة من

رؤوف هندى حليم بصفته ولي طبيعى على ولديه نانسى وعماد/ رؤوف هندى

ضـد

١- وزير الداخلية بصفته
٢- رئيس مصلحة الأحوال المدنية بصفته
٣- رئيس المجلس القومى لحقوق الإنسان بصفته
٤-عبد الجيد العنانى، حامد صديق - خصم متدخل

الوقائع

وتخلص - فى أن المدعى بصفته - أقام الدعوى الماثلة بصحيفة أودعت قلم كتاب المحكمة فى ٢٠٠٤/٤/٢٠ وطلب فى ختامها - ابتداء - الحكم بوقف تنفيذ وإلغاء القرار السلبى المطعون عليه مع ما يترتب على ذلك من آثار وإلزام الجهة المدعى عليها بالمصروفات، وتنفيذ الحكم بمسودته - بدون إعلان.

وذكر المدعى شرحا لدعواه، أنه والد كل من نانسى وعماد رؤوف هندى وهما مصريا الجنسية وقد ولدا بسلطنة عمان، وصدرت لهما شهادات ميلاد من الدولة المذكورة مصدقا عليها من القنصلية المصرية ومن الخارجية المصرية، ومدون فى خانة الديانة (بهائى) وأنه يسعى فور عودته من الخارج لدى مصلحة الأحوال المدنية لاستخراج شهادات ميلاد لنجليه أسوة بأخيهم الأكبر والذى صدرت له شهادة ميلاد إلا أنه فوجئ بامتناع المصلحة عن إستلام المستندات لعرضها على اللجنة القانونية بالمصلحة المدعى عليها.

وأضاف المدعى أنه لما كان المشرع الدستورى قد حرص على التسوية بين المواطنين وكذلك حرية العقيدة عملا بحكم المادتين (٤٠-٤٦) من الدستور، وعليه نعى المدعى على مسلك الجهة الإدارية مخالفة أحكام الدستور والمواثيق الدولية التى انضمت إليها مصر وهو ما يشكل عدوانا على حريتهم، ومن ثم خلص المدعى - بصفته إلى طلب الحكم له بطلباته.

وقد حددت المحكمة جلسة ٢٠٠٤/١٠/١٩ لنظر الشق العاجل، وفيها قدم الحاضر عن المدعى حافظة مستندات طويت على (صورة قيد ميلاد باسم (رامى رؤوف) وصورة قيد ميلاد المدعى مثبت فيها الديانة (مسلم) وأخرى مثبت فيها الديانة (مسيحى) صورتى شهادة ميلاد لنجلى المدعى عماد، نانسى، صورة قيد ميلاد زوجة المدعى، صورة من طلب الحصول على بطاقة لزوجته، صورة قيد ميلاد لآباء المدعى، وقد تداولت الدعوى لجلسات المحكمة على الوجه المبين بمحاضرها.

وبجلسة ٢٠٠٥/٢/٨ قدم الحاضر عن الجهة الإدارية مذكرة بدفاعها طلب فى ختامها الحكم أصليا: بعدم قبول الدعوى لانتفاء القرار الإدارى استنادا إلى أن دين الدولة الرسمى (الإسلامى) وأن الحقوق والحريات الأخرى تفسر فى حدود ما يسمح به الإسلام، وأنه لا يوجد ثمة إلزام قانونى على الجهة الإدارية بإصدار قرار بخصوص الحالة المطروحة فى الدعوى الماثلة، كما دفعة المذكرة بعدم قبول الدعوى لرفعها بغير الطريق الذى رسمه القانون وذلك استنادا إلى أحكام القانون رقم ١٩٩٤/١٤٣ فى شأن الأحوال المدنية والتى وسدت إلى اللجنة المنصوص عليها فى المادة (٤٦) الفصل فى طلبات تغيير أو تصحيح قيود الأحوال المدنية بسجلات المواليد وقد حظرت المادة (٤٧) من القانون سالف الذكر إصدار أى تغيير بها إلا بناء على قرار يصدر من اللجنة، وطلب الحاضر عن الجهة الإدارية على سبيل الاحتياط برفض الدعوى بشقيها استنادا إلى أن امتناع اللجنة عن إصدار شهادتى ميلاد لنجلى المدعى لخروج ذلك الأمر عن نطاق اختصاصها وسلطاتها وهو الأمر الذى ينتفى معه ركن الجدية فى طلب وقف التنفيذ ومن ثم مشروعية القرار المطعون فيه.

وبجلسة ٢٠٠٥/٤/١٢ طلب الأستاذ/ عبد المجيد العنانى تدخله فى الدعوى خصما منضما للجهة الإدارية مع اختصام النائب العان، وأثناء تداول الدعوى قدم الخصم المتدخل صحيفة بتدخله وأربع حوافظ مستندات طويت على قرارات صادرة عن رئيس الجمهورية وأحكام قضائية وصورة لصحف يومية وأخرى أسبوعية.

وبجلسة ٢٠٠٦/١/١٧ قررت المحكمة إحالة الدعوى إلى هيئة مفوضى الدولة، والتى أعدت تقريرا

بالرأى القانونى ارتأت فيه الحكم بعدم قبول تدخل/ عبد المجيد عنانى خصما منضما للجهة الإدارية وبرفض الدفع بعدم قبول الدعوى لانتفاء القرار الإدارة وكذا رفض الدفع بعدم قبول الدعوى لرفعها بغير الطريق القانونى المنصوص عليه فى القانون رقم ١٤٣ لسنة ١٩٩٤م، وبقبول الدعوى شكلا، ورفضها موضوعا مع إلزام المدعى بالمصروفات.

وقد نظرت الدعوى بجلسات المحكمة على الوجه المبين بمحاضرها.

وبجلسة ٢٠٠٦/٦/٦ قدم الحاضر عن الجهة الإدارية حافظة طويت على صورة من حكم المحكمة الإدارية العليا فى الطعنين رقمى ١٦٨٣٤/١٨٩٧١ لسنة ٥٢ق عليها، كما قدم طالب التدخل مذكرة بدفاعه طلب فى ختامها الحكم برفض الدعوى، كما تدخل الأستاذ/ حامد صديق كخصم منضم للجهة الإدارية.

وبجلسة ٢٠٠٧/١/٢٣ قدم الحاضر عن الجهة الإدارية حافظة مستندات طويت على صورة ضوئية من كتاب مصلحة الأحوال المدنية، وفتوى صادرة من إدارة الفتوى لوزارات الداخلية والخارجية، وصورة من القرار بقانون رقم ٢٦٣ لسنة ٦٠ق، وحكم المحكمة الدستورية العليا فى الطعن رقم ٧ لسنة ٢ق، الحكم الصادر من محكمة القاهرة للأمور المستعجلة وحكم المحكمة الإدارية العليا، كما قدم مذكرة طلب فى ختامها الحكم السابق طلباته الواردة بمذكرة دفاع الجهة الإدارية المقدمة بجلسة ٢٠٠٥/٢/٨، وبذات الجلسة قدم المدعي صحيفة معلنة التمس فى ختامها الحكم بوقف تنفيذ وإلغاء القرار الإدارى الذى يوجب اختيار واحد من الأديان الثلاثة فى بيان الديانة وطلب أن يكون القيد فى أوراق الحالة المدنية لولديه نانسى وعماد رؤوف هندى حليم أمام خانة الديانة بأن تترك شاغرة أو أى رمز من الرموز المقبولة كوضع شرطة – مع إلزام الجهة الإدارية بالمصروفات.

وبجلسة ٢٠٠٧/٥/٨ قدم الحاضر عن الجهة الإدارية حافظة مستندات طويت على (صورة ضوئية من نظام معلومات الأحوال المدنية بشأن المدعى ووالده وجده، وفتوى الداخلية "مجلس الدولى" الصادرة بضرورة إثبات أحد الديانات الثلاثة).

وبجلسة ٢٠٠٧/٧/٣ قدم الحاضر عن المدعى مذكرة بدفاع صمم فيها على طلباته المعدلة، وبذات الجلسة قدم الحاضر عن الجهة الإدارية مذكرة بدفاعها صمم فيها على سابق دفاعه – واستند – فى ضوء تعديل المدعى لطلباته إلى أن الديانة إحدى الديانات الأساسية التى أوجب المشرع إثباتها فى شهادات الميلاد والوفاة وبطاقات تحقيق الشخصية، وصور القيد العائلى وأنه يتعين من ثم تفسير المقصود بالديانة بأنها تلك المعترف بها رسميا، كما قدم بجلسة ٢٠٠٧/١١/١٣ مذكرة صمم فيها على ذات الطلبات مضيفا بأن العقيدة البهائية على ما أجمع عليه أئمة المسلمين ليست من الأديان المعترف بها، ،أن من يدين بها من المسلمين يعتبر مرتدا، ولا يجوز قيد هذه الديانة، وبذات الجلسة قررت المحكمة حجز الدعوى للحكم بجلسة ٢٠٠٧/٩/٤ وفيها قررت مد أجل النطق بالحكم بجلسة ٢٠٠٧/١٠/٣٠ ثم قررت إعادتها للمرافعة بجلسة ٢٠٠٧/١١/١٣ لتغيير تشكيل هيئة المحكمة ولتقديم مذكرات ختامية من الطرفين، وفيها قررت المحكمة حجز الدعوى للحكم بجلسة ٢٠٠٧/١٢/٢٥ ثم قررت مد أجل النطق بالحكم لجلسة اليوم حيث قد صدر هذا الحكم وأودعت مسودته المشتملة على أسبابه عند النطق به.

المحكمة

بعد الإطلاع على الأوراق وسماع الإيضاحات وبعد إتمام المداولة قانونا.

ومن حيث إن طلبات المدعى الختامية هى الحكم بقبول الدعوى شكلا وبوقف تنفيذ وإلغاء قرار جهة الإدارة برفض ترك خانة الديانة ببطاقة الرقم القومى لنجليه (نانسى وعماد رؤوف هندى) شاغرة أو وضع أى رمز من الرموز أو العلامات المقبولة أمامها مع إلزام الجهة الإدارة بالمصروفات.

ومن حيث إن الدعوى تداولت بالمرافعة أمام المحكمة على النحو السالف بيانه.

ومن حيث انه عن طلبات التدخل من/ عبد المجيد العنانى، حامد صديق كخصوم منضمين إلى الجهة الإدارية - فإن المادة (١٢٦) من قانون المرافعات تنص على أنه :

"يجوز لكل ذى مصلحة أن يتدخل فى الدعوى خصما منضما إلى أحد الخصوم أو طالبا الحكم لنفسه بطلب مرتبط بالدعوى، ويكون التدخل بالإجراءات المعتادة لرفع الدعوى قبل يوم الجلسة أو بطلب يقدم شفاهه فى الجلسة. . ."".

ومفاد ما تقدم أن التدخل فى الدعوى يكون من صاحب المصلحة إما انضماميا إلى أحد الخصوم مبديا ما يراه من أوجه الدفاع لتأييد الخصم الذى تدخل إلى جانبه أو هجوميا بأن يطلب لنفسه حق ذاتى فى مواجهة طرفى الخصومة.

من حيث إن الحكم الصادر فى الدعوى سيتعدى دائرة المدعى فيما لو صدر الحكم لصالحه مما يمس مراكز الخصوم المتدخلين لجانب الجهة الإدارية ويكون من ثم لهم مصلحة فى التدخل.

وإذ استوفى طلب التدخل الإجراءات المقررة قانونا فإن المحكمة تقضى بقبول طلبات التدخل المشار إليها.

ومن حيث إنه عن الدفع المبدى من الجهة الإدارية بعدم اختصاص المحكمة - ولائيا بنظر الدعوى - فإنه عن الوجه الأول الذى استند إليه الدفع السالف والمتمثل فى أن الدعوى تتعلق بإصدار أمر إلى السلطة التنفيذية أو جهة الإدارة بفعل أو الامتناع عن فعل وهو ما يمس مبدأ الفصل بين السلطات فإنه مع التسليم بأن القاضى الإدارى يراقب مشروعية ما يصدر عن جهة الإدارة من قرارات ويزنها بميزان المشروعية والمصلحة العامة لينتهى إما إلى إعلاء شأنها كوسيلة من وسائل تنفيذ القوانين الماسة بالمراكز القانونية للأفراد أو إلغائها وإزالة آثارها - فان القاضى الإدارى لا يغمض ناظريه عن مسلك الإدارة فى حسم المراكز القانونية للأفراد فى ضوء أحكام التشريعات المنظمة لحقوقهم، والذى قد يختلف منظوره كجهة فصل فى خصومة عن جهة الإدارة وعما يحويه النص التشريعى الحاكم بحثا فى أتونه عن واجب أغفلت عنه جهة الإدارة أن بحث مداه وحقيق استنباطه، ولا خلاف على أن انعقاد الخصومة وسكوت الإدارة عن إصدار قرار يحسم المراكز القانونية للأفراد ويهيئ للقاضى الإدارى التدخل فاصلا فى نزاع قائم منزلا لصحيح حكم القانون عليه، ولا يكون سكوته بدوره عن القيام بهذا الواجب القضائى المختص به إلا إنكارا محظور للعدالة فى المنازعة المطروحة عليه.

ومن حيث إنه عن الوجه الثانى للدفع المبدى من الجهة الإدارية بعدم اختصاص المحكمة ولائيا بنظر الدعوى - استنادا إلى صدور حكم من محكمة القاهرة للأمور المستعجلة لاختصامها بنظر المنازعات المنصوص عليها فى المادة (١٥) من القانون رقم ١٤٣ لسنة ١٩٩٤ وذلك بمناسبة فصلها فى إشكال جهة الإدارة فى الحكم

الصادر فى الدعوى رقم ٢٤٠٤٤ لسنة ٥٨ قضاء إدارى، فإنه فضلا على أن المحكمة الإدارية العليا قد قضت فى الطعنين رقمى ١٨٩٧١/١٦٨٣٤ لسنة ٥٢ق طعنا على الحكم الصادر فى الدعوى رقم ٢٤٠٤٤ لسنة ٥٨ق بما يقطع باختصاص القضاء الإدارى بنظر المنازعة، فإن النص التشريعى الذى تناولته المادة (١٥) من القانون رقم ١٤٣ لسنة ١٩٩٤ يتعلق بالقيد المبتدأ فى الجهات الصحية أو أقلام الكتاب بمصلحة الأحوال الشخصية أو مصلحة الأحوال المدنية، أما فى حالة الدعوى المطروحة محلها التغيير أو التصحيح فى قيوم الأحوال المدنية التى تناولتها أحكام المادة (٤٧) من القانون رقم ١٤٣ لسنة ١٩٩٤ وهذه المنازعة لا تخرج عن كونها منازعة إدارية تختص هذه المحكمة – دون سواها بالفصل فيها، وتقضى المحكمة من ثم برفض هذا الدفع لانعدام سنده الصحيح.

ومن حيث إنه عن الدفع المبدى من الجهة الإدارية بعدم قبول الدعوى لانتفاء القرار الإدارى فإن المدعى قد حدد طلباته على الوجه السالف بيانه بالامتناع عن إصدار البطاقة له مؤشرا أمام خانة الديانة بشرطة أو أى علامة مقبولة وهو الأمر الذى يتوافر معه مقومات القرار السلبى وعليه تقضى المحكمة من ثم برفض هذا الدفع لانعدام سببه الصحيح.

ومن حيث انه عن الدفع المبدى من الجهة الإدارية بعدم قبول الدعوى لرفعها بغير الطريق الذى رسمه القانون، على سند من أنه كان يتعين على المدعى اللجوء إلى اللجنة المنصوص عليها فى المادة (٤٦) من القانون رقم ١٤٣ لسنة ١٩٩٤ فى شأن الأحوال المدنية، باعتبارها صاحبة الاختصاص بشأن هذه الطلبات، فإن الثابت من حكم المادتين (٤٦)، (٤٧) من القانون المشار إليه أن المشرع قد قصر اختصاص اللجنة المنصوص عليها فى المادة (٤٦) على الفصل فى طلبات تغيير أو تصحيح قيود الأحوال المدنية المدونة فى سجلات المواليد والوفيات – أما التغيير او التصحيح فى الجنسية او الديانة او المهنة أو فى قيود الأحوال المدنية... فلا حاجة إلى استصدار قرار من اللجنة بذلك، وقد قضت المحكمة الإدارية العليا بأنه متى كان الأمر يتعلق ببيان يراد إثباته أمام خانة الديانة بمستندات الأحوال المدنية فإنه لا يكون من المسائل المنصوص عليها فى المادة (٤٦) من قانون الأحوال المدنية.

وعليه يكون الدفع المبدى من الجهة الإدارية فى هذا الخصوص حريا بالرفض (الطعنان رقما ١٦٨٣٤، ١٨٩٧١ لسنة ٥٢ق جلسة ٢٠٠٦/١٢/١٦).

ومن حيث أنه عما طلبته الجهة الإدارية – فى ضوء تعديل المدعى لطلباته أمام المحكمة وأنه يتعين إعادة الدعوى إلى هيئة مفوضى الدولة لتحضيرها فى ضوء الطلبات المعدلة، فإن قضاء المحكمة الإدارية العليا قد استقر على انه متى اتصلت المحكمة المختصة بنظر الدعوى بعد اتباع الإجراءات التى أشارت إليها المواد ٢٦، ٢٧، ٢٨ من قانون مجلس الدولة، فلا وجه بعد ذلك لأن تعيد المحكمة الدعوى إلى هيئة مفوضى الدولة خاصة وأن طلب المدعى يتصل فى الحالتين بشأن بيان الديانة فى بطاقة نجليه.

ومن حيث إنه عن موضع الدعوى فإن المادة (١) من دستور جمهورية مصر العربية تنص على.

"جمهورية مصر العربية دولة نظامها ديمقراطى يقوم على أساس المواطنة....."

وتنص المادة (٢) من الدستور على أن:

"الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى

للتشريع".

وتنص المادة (٤٦) من الدستور على أن :

"تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية".

كما تنص المادة (١٥١) من الدستور على أن :

"رئيس الجمهورية يبرم المعاهدات، ويبلغها مجلس الشعب مشفوعة بما يناسب من البيان ن وتكون لها قوة القانون - بعد إبرامها والتصديق عليها ونشرها وفقا للأوضاع المقررة..."

وتنص المادة (٤٧) من القانون رقم ١٣٤ لسنة ١٩٩٤ فى شأن الأحوال المدنية على أنه :

لا يجوز إجراء أى تغيير أو تصحيح فى قيود الأحوال المدنية المسجلة عن وقائع الميلاد والوفاة وقيد الأسرة إلا بناء على قرار يصدر بذلك من اللجنة المنصوص عليها فى المادة السابقة.

ويكون إجراء التغيير أو التصحيح فى الجنسية أو الديانة أو المهنة - أو فى قيود الأحوال المدنية المتعلقة بالزواج أو بطلانه أو التصادق أو الطلاق أو التطليق أو التفريق الجسمانى أو إثبات النسب بناء على أحكام أو وثائق صادرة من جهة الاختصاص دون حاجة إلى استصدار قرار من اللجنة المشار إليها.

وتنص المادة (٤٨) من القانون سالف الذكر على أنه :

"يجب على كل من يبلغ ستة عشر عاما من مواطنى جمهورية مصر العربية أن يتقدم بطلب للحصول على بطاقة شخصية من قسم السجل المدنى الذى يقيم بدائرته وذلك خلال ستة أشهر من بلوغه السن.

كما تنص المادة (٤٩) من ذلك القانون على أن تحدد اللائحة التنفيذية شكل البطاقة والبيانات التى تثبت فيها ومستندات وإجراءات استخراجها.

وتنص المادة (١٨) من الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية التى أقرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة فى ١٩٩٦/١٢/١٦ والتى وقعت عليها جمهورية مصر العربية فى ١٩٦٧/٨/٤ على أن :

١- لكل فرد الحق فى حرية الفكر والتعبير والديانة، ويشمل هذا الحق حريته فى الانتماء إلى أ؛د الأديان أو العقائد باختياره.

٢- لا يجوز إخضاع أحد لإكراه من شأنه أن يعطل حريته فى الانتماء إلى أحد الأديان أو العقائد التى يختارها.

وتنص المادة (١) وحيدة - من قرار رئيس جمهورية مصر العربية رقم ٥٣٦ لسنة ١٩٨١ بشأن الموافقة على الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية على وفق الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية التى اقرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة فى ١٩٦٦/١٢/١٦ والتى وقعت عليها جمهورية مصر العربية بتاريخ ١٩٦٧/٨/٤ - مع الأخذ فى الاعتبار أحكام الشريعة الإسلامية وعدم تعارضها معها وذلك مع التحفظ بشرط التصديق".

وتنص المادة (٣٣) من اللائحة التنفيذية للقانون رقم ١٤٣ لسنة ١٩٩٤ فى شأن الأحوال المدنية على أن :

"تصدر مصلحة الأحوال المدنية بطاقة تحقيق الشخصية لكل مواطن مصرى يزيد عمره عن ستة عشر عاما وتسرى المدى التى يحددها وزير الداخلية بقرار منه وتحدد أبعاد البطاقة طبقا للمواصفات القياسية الدولية كما يلى :

وتحتوى البطاقة على المعلومات الثابتة عن كل مواطن (مكتب الإصدار... الديانة...)

ومن حيث أن مفاد ما تقدم أنه ولئن كانت الدساتير المصرية بدءا منه دستور سنة ١٩٢٣ قد أقرت حرية الاعتقاد وحرية ممارسة الشعائر الدينية كأحد الحقوق والحريات اللصيقة بشخص الإنسان فإنها وضعت خطا فاصلا وحكما مختلفا لكل من الحريتين حيث أطلقت حرية الاعتقاد دون قيد ونظمت حرية ممارسة الشعائر الدينية بعدم الإخلال بالنظام العام والآداب العامة - وعلى ذات النهج الدستورى صدر دستور سنة ١٩٣٠، الإعلان الدستورى فى ١٠/٢/١٩٥٣، دستور سنة ١٩٥٦، دستور ١٩٦٤ وإذ دمج ظاهر النص الدستورى فى دتور سنة ١٩٧١ (م ٤٦ منه) تبين حريتى الاعتقاد وحرية ممارسة الشعائر الدينية ومنحها حكما واحدا فأن اختلافهما مضمونا وتبعا لذلك حدودا يقطع بانه إذا كانت حرية الاعتقاد من الحريات المطلقة المنح والتقرير والتى تستقصى على أى قيد فإن حرية ممارسة الشعائر الدينية من الحريات واجبة التنظيم بمقتضيات النظام العام والآداب العامة - وقد قضت المحكمة العليا فى القضية رقم ٧ لسنة ٢ قضائية جلسة ١/٣/١٩٧٥ بأن المشرع قد ألزم فى جميع الدساتير المصرية مبدأ حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية باعتبارهما من الأصول الدستورية الثابتة فى كل بلد متحضر لكل إنسان أن يؤمن بما يشاء من الأديان والعقائد التى يطمئن إليها ضميره وتسكن إليها نفسه، ولا سبيل لأى سلطة عليه بما يدين فى قرارة نفسه وأعماق وجدانه، إما حرية إقامة الشعائر الدينية فهى مقيدة بقيد أفصحت عنه الدساتير السابقة وأغفله الدستور القائم وهو قيد عدم الإخلال بالنظام العام وعدم منافاة الآداب العامة.

ومن حيث إنه إذا كانت فكرة النظام العام من الأفكار التى لم يستقر الفقه والقضاء على تعريف جامع مانع لها لاختلافها من مجتمع إلى آخر حسب أصوله الثابتة ومبادئه المقررة دستوريا وتشريعيا أو حتى ما تعارف عليه غالبية أفراده - فإن من عناصر فكره النظام العام - فى مصر - أنها دولة دينها الرسمى الإسلام - باعتباره الدين الذى يدين به غالبية السكان، وأن الشريعة الإسلامية هى المصدر الأساسى للتشريع، وبغض النظر على أن هذا التوجيه التشريعى إنما يخاطب المشرع - فإن سلطات الدولة الأخرى محكومة فى القيام بدورها الدستورى بعدم الخروج على هذه المبادئ فى تحديد علاقة الأفراد فيما بينهم أو فى علاقاتهم مع الجهات الإدارية، وإذ تعترف الدولة المصرية بديانات سماوية ثلاث هى اليهودية - المسيحية - الإسلامية، وقيام مؤسسات دينية ثلاث رسم المشرع حدود دورها سواء من حيث إقامة الشعائر أو إرشاد تابعى كل ديانة فيها والعمل على حظر التلاعب بين تلك الأديان السماوية واتخاذ هذا التلاعب مطية للأهواء سواء فى علاقات الأحوال الشخصية أو طمس ديانة الأبناء أو التلاعب بمواريثهم لتحقيق غرض آخر أو ازدراء الديانات اللاحقة على كل منها بالدخول إليها ثم الخروج منها بما يمثل طعنا فيها فى حين لم تجبره أحد على الدخول فى أى منها.

ومن حيث إنه ولما كان أصحاب الديانات السماوية الثلاثة المعترف بها فى مصر قد اتفقوا على عبادة الإله الواحد واختلفوا فيما بينهم كل حسب عقيدته التى يؤمن بها وقد أستقر النظام العام فى مصر انطلاقا مما سبق على قيام تسلسل زمنى لهذه الديانات فى النزول من لدى المولى عز وجل بدأ باليهودية ومرورا بالمسيحية وانتهاء بالإسلام، وأن فكرة الارتداد تنصرف إلى ارتداد الفرد عن الدين الأحدث إلى الدين أو الأديان السابقة فى النزيل، والارتداد بهذا المعنى لا يقف عند حد الارتداد عن الإسلام إلى دين يسبقه وإنما ينصرف إلى الارتداد من الديانة المسيحية إلى اليهودية كذلك، ولا خلاف على أن ضبط هذه المسائل سواء من لدن

أجهزة الدولة أو القضاء يستدعى وضع قواعد موضوعية تقوم على ما ورد فى الشريعة الإسلامية الغراء من أنه لا إكراه أو إجبار لأحد على الدخول فى دين معين حتى ولو كان الدين الإسلامى، كما لا يجوز لمن باشر حقه الطبيعى فى الاعتقاد باختيار دين اعتناق دين آخر إلا فى إطار الدخول فى الدين الأحدث نزولا بحسب ترتيب المولى نزول لتلك الأديان الثلاثة بدءا باليهودية ثم المسيحية وانتهاء بالدين الإسلامى (كما سلف البيان)، ولا يمثل ذلك خروجا على مبدأ حرية الاعتقاد التى يجب أن تنأى عن حالات التلاعب بالأديان ابتعادا عن الهدى وانحيازا للهوى، ومن نافلة القول الإشارة إلى أن الخطاب الدينى المنزل بأنه لا إكراه فى الدين، ومن يشاء فليؤمن ومن يشأ فليكفر" يجب النظر إليه فى إطار أن القرآن الكريم كتاب موجه للكافة (مسلمين وغير مسلمين) ومؤداه لغير المسلم – أنه حر فى دخول الإسلام أو عدم الدخول فيه ولا يكره فرد على دخول (الإسلام) والمسلم مأمور بحكم الله على عدم إجبار أحد على دخول الإسلام، بيدأ أن هذه الآيات المحكمات لا ترخص لمن أسلم أن يخرج على دين الإسلام مرتدا إلى دين آخر تحت دعاوى حرية الاعتقاد، كما لا يرخص له إن يسخر أجهزة الدولة لتقره على سوء مسلكه أو ساقط هواه بإشاعة الفتنة بين المسلمين استهزاء بالدين الحنيف، ولا يحاج على ذلك ما يردده البعض من أن الدولة قد وافقت على اتفاقيات دولية – صارت – بعد إقرارها قوانين سارية تقرر حرية الاعتقاد وحق الأفراد فى اعتناق ما يرمه من ديانات أو عقائد بحسبان أن الدولة مستخدمة سيادتها التشريعية على إقليمها قد وافقت على هذه الاتفاقيات مع الأخذ فى الاعتبار أحكام الشريعة الإسلامية وعدم تعارض غرض آخر أو ازدراء الديانات اللاحقة على كل منها بالدخول إليها ثم الخروج منها بما يمثل طعنا فيها فى حين لم تجبره أحد على الدخول فى أى منها.

ومن حيث إنه ولما كان أصحاب الديانات السماوية الثلاثة المعترف بها فى مصر قد اتفقوا على عباده الإله الواحد واختلفوا فيما بينهم كل حسب عقيدته التى يؤمن بها وقد أستقر النظام العام فى مصر انطلاقا مما سبق على قيام تسلسل زمنى لهذه الديانات فى النزول من لدى المولى عز وجل بدأ باليهودية ومرورا بالمسيحية وانتهاء بالإسلام، وأن فكرة الارتداد تنصرف إلى ارتداد الفرد عن الدين الأحدث إلى الدين أو الأديان السابقة فى التنزيل، والارتداد بهذا المعنى لا يقف عند حد الارتداد عن الإسلام إلى دين يسبقه وإنما ينصرف إلى الارتداد من الديانة المسيحية إلى اليهودية كذلك، ولا خلاف على أن ضبط هذه المسائل سواء من لدن أجهزة الدولة أو القضاء يستدعى وضع قواعد موضوعية تقوم على ما ورد فى الشريعة الإسلامية الغراء من أنه لا إكراه أو إجبار لأحد على الدخول فى دين معين حتى ولو كان الدين الإسلامى، كما لا يجوز لمن باشر حقه الطبيعى فى الاعتقاد باختيار دين اعتناق دين آخر إلا فى إطار الدخول فى الدين الأحدث نزولا بحسب ترتيب المولى نزول لتلك الأديان الثلاثة بدءا باليهودية ثم المسيحية وانتهاء بالدين الإسلامى (كما سلف البيان)، ولا يمثل ذلك خروجا على مبدأ حرية الاعتقاد التى يجب أن تنأى عن حالات التلاعب بالأديان ابتعادا عن الهدى وانحيازا للهوى، ومن نافلة القول الإشارة إلى أن الخطاب الدينى المنزل بأنه لا إكراه فى الدين، ومن يشاء فليؤمن ومن يشاء فليكفر "يجب النظر إليه فى إطار أن القرآن الكريم كتاب موجه للكافة (مسلمين وغير مسلمين) ومؤداه لغير المسلم – أنه حر في دخول الإسلام أو عدم الدخول فيه ولا فرد على دخول (الإسلام) والمسلم مأمور بحكم الله على عدم إجبار أحد على دخول الإسلام، بيدأ أن هذه الآيات المحكمات لا ترخص لمن أسلم أن يخرج على دين الإسلام مرتدا إلى دين آخر تحت دعاوى حرية الاعتقاد، كما لا يرخص له إن يسخر

أجهزة الدولة لتقره على سوء مسلكه أو ساقط هواه بإشاعة الفتنة بين المسلمين استهزاء بالدين الحنيف، ولا يحاج على ذلك ما يردده البعض من أن الدولة قد وافقت على اتفاقيات دولة - صارت - بعد إقرارها قوانين سارية تقرر حرية الاعتقاد وحق الأفراد فى اعتناق ما يرونه من ديانات أو عقائد بحسبان أن الدولة مستخدمة سيادتها التشريعية على إقليمها قد وافقت على هذه الاتفاقيات مع الأخذ فى الاعتبار أحكام الشريعة الإسلامية وعدم تعارض مضمون تلك الاتفاقيات مع هذه الأحكام التى استقرت فى يقين الشعب المصرى استقرارا ثابتا لا تزيده النصوص الدستورية إلا تأكيدا أو ترسيخا.

ومن حيث إن أفكار البهائيين لم تقف فى هدمها للأديان السماوية عند الدين الإسلامى وإنما امتد أثرها الضار إلى كل ملة ودين، والبهائية بإجماع القول فقها وقضاء ليست دينا سماويا وإنما هى فكر فاسد خرج ابتاعه عن كل دين سماوى وغدا من اتخذا دينا مرتدا عن الأديان السماوية، وقد حسمت المحكمة الإدارية العليا فى الطعنين رقمى ١٦٨٤٢، ١٨٧٩١ لسنة ٥٢ق أمر أتباعها بخروجهم عن دين الإسلام وديانات أهل الكتاب (المسيحية - اليهودية)، ولا يجوز من ثم قيدها فى مستندات الأحوال المدنية ولا فى أية مستندات رسمية لما يمثله ذلك من تعارض مع النظام العام، بيد أن واقع الأمر - فى ضوء موضوع الدعوى الماثلة والتى انحسرت طلبات المدعى فيها بعد تعديلها - إلى طلب عدم إثبات أى شىء يتصل بديانته أمام خانة الديانات أو التهشير أمامها بأى علامة مميزة.

ومن حيث إنه انطلاقا من مبدأ عدم إجبار أى مواطن على الدخول فى دين من الديانات السماوية إذا كشفت أوراقه ومستنداته خول خانة الديانة من إثبات أى دين سماوى بها وعليه فإنه يضحى استخراج بطاقة رقم قومى لهم خالية أمام خانة الديانة أو مهشرة بعلامة محددة بما يوضح أنه لا يعتنق أى من الديانات السماوية الثلاث متفقا وأحكام القانون والواقع ويقتصر حقهم فى ممارسة شعائرهم داخل بيوتهم دون إقامة أماكن عبادة لهم وبحسبان أن الإقامة المشروعة للعادات قاصرة على أصحاب الديانات السماوية الثلاث المعترف بها فى الدولة خاصة بعد صدور حكم المحكمة العليا فى القضية رقم ٧ لسنة ٢ق بجلسة ١٩٧٥/٣/١ والقاضى برفض الطعن على القرار بقانون رقم ٢٦٣ لسنة ١٩٦٠ فى شأن حل المحافل البهائية استنادا إلى أن الحماية الدستورية لحرية العقيدة قاصرة على أصحاب الديانات السماوية الثلاثة وإخلال ممارسة هذه الشعائر (البهائية) للنظام العام الذى يقوم فى أصله وأساسه على الشريعة الإسلامية.

ومن حيث إن المحكمة تؤكد فى هذا الصدد على أن قضاءها الماثل لا يقوم على اعتراف بالفكر البهائى أو أنه سبيل لمن ينتمى إلى هذه الطائفة لإثباتها أمام خانة الديانة، وإنما يقتصر الأمر فقط على طائفة منهم استخرجت لهم مسبقا شهادات ميلاد أو تحقيق شخصية مثبت فيها على سبيل الخطأ أمام خانة الديانة - بهائى - أو استخرجت المستندات مدرجا فيها أمام خانة الديانة كلمة (بدون) أو شرطة - لما يمثله هذا القضاء من إنصاف لهذه الفئة من المواطنين الذين يملكون مستندات رسمية يثبت فيها ذلك وصولا إلى مخرج يحدد حقوقهم ويمكن غيرهم من أصحاب الديانات السماوية من قيام ثمة علاقات اجتماعية أو شخصية معهم بما يحفظ المجتمع من اندساسهم بين أصحاب الديانات السماوية والتى لا يمثل إثباتها لاتباعها ترفا يجوز النزول عنه بإرادة صاحب الشأن، كما أن صياغة النصوص التشريعية المنظمة لا تتعارض مع وضع علامة (-) أمام من سبق التحرير لهم بمستنداتهم خالية الديانة لمن لا ينتمى إلى دين سماوى سواء أكان مصريا أصلا أم متجنسا وتطرح

المحكمة جانبا من استندت إليه الإدارة متمثلا فى صدور رأى استشارى يتضمن إجبارهم على إثبات دين سماوى بحسبان أن ذلك يمثل ضررا بليغا بالدين المطلوب إثباته على غير الحقيقة.

كما تؤكد المحكمة على أن إثبات بيان الديانة لأصحاب الديانات السماوية ليس ترفا يجوز النزول عنه وإنما هو واجب قانونى يلتزم به الفرد وجهة الإدارة على السواء بحسبان أن الدين يمثل لدى المصريين باختلاف عقائدهم سمة أساسية للشخصية المصرية.

ومن حيث إنه ولما كان الثابت من أوراق الدعوى أن مصلحة الأحوال المدنية قد استخرجت شهادة ميلاد لنجل المدعى (رامى رؤوف هندى) فى ١٩٨٧/٧/١١ مثبت فيها أمام خانة ديانة الأب (المدعى) شرطة وكذلك الأم (كارمن كمال الدين يسرى) وقد صدرت من مكتب صحة النزهة برقم ٨٣٦٠٩٠ كما صدرت صورة قيد ميلاد للمدعو/ كارمن كمال الدين يسرى مثبت فيها أنها (مسلمة) رقم مسلسل ٠٣٠٦٣١٦٨٩٣، وصدر للمدعى شهادة ميلاد برقم ٠١١١٠٢٨٤٠٠ ثابت أمام خانة الديانة (مسيحى)، بل صدر لنجل المدعى شهادة ميلاد برقم ٠٣٠٦٣١٦٨٩٣ ثابت أمام خانة الديانة مسلم والأب (المدعى) مسلم، وهو ما يقطع بأن المذكور مهتز العقيدة متقلب الهوى ولا ينتمى إلى هذا الدين أو ذاك وهو ما يكشف عن حقيقة معتقدة بخروجه عن أى من تلك الأديان السماوية، كما صدر من سلطنة عمان لنجل المدعى (عماد) شهادة ميلاد فى ١٩٩٣/٥/١١ ثابت بها ديانة الأم - بهائى - وكذلك لنجله المدعى (نانسى)، فى ذات التاريخ ثابت بها ديانة الأم - بهائى - وتاريخ ميلاد نجليه واحد هو (١٠٠٣/٤/٢١).

ومن ذلك فيهما ديانة الأم بهائية - وكانت المحكمة الإدارية العليا قد قضت بعدم جواز إثبات هذه الديانة باعتبار أن ذلك يمثل خروجا على النظام العام وأن المصلحة العامة تقتضى بأن يؤشر أمام الخانة بمثل حالة الدعوى الذين لم يثبت لهم إثبات ديانة من الديانات الرسمية بشأنهم - وضع شرطة - أمام خانة الديانة تمييزا لهم - درا لمخاطر قد تنتج عن تصرفاتهم وعلاقتهم مع أفراد المجتمع من أصحاب الديانات الأخرى - فإن المحكمة تقضى بإلغاء قرار جهة الإدارة بالامتناع عن التهشير أو وضع علامة أمام خانة الديانة الخاصة بهم - بعد التحقق من سابق استخراج أوراق رسمية معتمدة من لدنها لهم بغير دين من الأديان السماوية الثلاث، ويضحى من ثم طلب المدعى إثبات علامة (-) أمام خانة الديانة بالنسبة لنجليه (عماد، نانسى) وقائما على سند من الواقع والقانون.

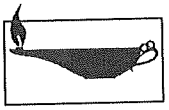
ومن حيث إن من يخسر الدعوى يلزم بمصروفاتها عملا بحكم المادة (١٨٤ المرافعات).

فلهذه الأسباب:

حكمت المحكمة

بقبول تدخل الخصوم المنضمين فى الدعوى وبرفض الدفعين بعدم اختصاص المحكمة ولائيا بنظر الدعوى وبعدم قبول الدعوى لانتفاء القرار الإدارى وبقبولها شكلا وبإلغاء القرار المطعون فيه مع ما يترتب على ذلك من آثار أخصها إثبات علامة شرطة أو التهشير عنها أمام خانة الديانة لنجلى المدعى (عماد، ونانسى) وذلك على الوجه المبين بالأسباب وألزمت الجهة الإدارية بالمصروفات.

سكرتير المحكمة رئيس المحكمة



قائمة مطبوعات

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

أولا: قضايا الإصلاح:

١- **نحو قانون ديمقراطي لإنهاء نظام الحزب الواحد:** اعداد وتحرير: عصام الدين محمد حسن.
٢- **نحو دستور مصري جديد:** إشراف وتقديم صلاح عيسى، تحرير معتز الفجيري.
٣- **الانتخابات والزبائينية السياسية في مصر- تجديد الوسطاء وعودة الناخب:** د.سارة بن نفيسة، د.علاء الدين عرفات، تقديم السيد ياسين، نبيل عبد الفتاح.
٤- **نزاهة الانتخابات واستقلال القضاء:** تقديم المستشار يحيى الرفاعي، إعداد وتحرير سيد ضيف الله.
٥- **الإصلاح السياسي في محراب الأزهر والإخوان المسلمين:** عمّار علي حسن، تقديم: عبد المنعم أبو الفتوح، وعبد المنعم سعيد.
٦- **إعلان الخرطوم: أعمال المنتدى المدني الثاني الموازي للقمة العربية** (بالعربية والإنجليزية).
٧- **نحو تطوير التشريع الإسلامي:** عبد الله أحمد النعيم، ترجمة وتقديم: حسين أحمد أمين.
٨- **غزاليون ورشديون- مناظرات في تجديد الخطاب الديني:** إعداد وتقديم: حلمي سالم.
٩- **معركة الإصلاح في سوريا:** برهان غليون، حازم نهار، رزان زيتونة، رضوان زيادة، عبد الرحمن الحاج، ميشيل كيلو، ياسين الحاج صالح. تحرير: رضوان زيادة.
١٠- **لا حماية لأحد-** دور جامعة الدول العربية في حماية حقوق الإنسان: تقديم وتحرير: معتز الفجيري
١١- **النيابة العامة-** وكيل عن المجتمع أم تابع للسلطة التنفيذية؟: عبد الله خليل.
١٢- **حقوق الإنسان والخطابات الدينية-** كيف نستفيد من خبرات العالم الإسلامي غير العربي؟: إعداد وتحرير: سيد إسماعيل ضيف الله.
١٣- **القضاة والإصلاح السياسي:** تقديم وتحرير: نبيل عبد الفتاح.
١٤- **تجارب الإعلام المرئي والمسموع في أوروبا:** تقديم أحمد حسو، مراجعة وتحرير الترجمة: أشرف راضي.
١٥- **الإعلام في العالم العربي: بين التحرير وإعادة إنتاج الهيمنة:** محمد قطيشات، عبد الكريم العبدلاوي، عصام الدين محمد حسن، تقديم: معتز الفجيري، تحرير: عصام الدين محمد حسن
١٦- **وطن بلا مواطنين!: التعديلات الدستورية في الميزان:** بهي الدين حسن، صلاح عيسى، د.عمرو حمزاوي، د.محمد السيد سعيد، معتز الفجيري، د.هويدا عدلي.
١٧- **ربيع دمشق: قضايا- اتجاهات- نهايات:** إعداد وتقديم: د. رضوان زيادة.
١٨- **حركات التغيير الديمقراطي بين الواقع والطموح- خبرات من أوروبا الشرقية والعالم العربي:** إيهاب الزلاقي، دميترو بوتيخن، دوسان أندروسك، د. رضوان زيادة، سلام الكواكبي، سيف نصراوي، د.شريف يونس، د.عمرو حمزاوي، عمرو عبد الرحمن، مارينا أوتواي، د. محمد السيد سعيد، محمد القومانى، تقديم وتحرير: سامح فوزي.
١٩- **أي مستقبل لحركات التغيير الديمقراطي في العالم العربي؟ تقرير ورشة العمل** (بالعربية والإنجليزية والفرنسية).

ثانيا: مناظرات حقوق الإنسان:

١-**ضمانات حقوق الإنسان في ظل الحكم الذاتي الفلسطيني:** منال لطفي، خضر شقيرات، راجى الصورانى، فاتح عزام، محمد السيد سعيد (بالعربية والإنجليزية).
٢-**الثقافة السياسية الفلسطينية- الديمقراطية وحقوق الإنسان:** محمد خالد الأزعر، أحمد صدقي الدجانى، عبد القادر ياسين، عزمى بشارة، محمود شقيرات.
٣-**الشمولية الدينية وحقوق الإنسان- حالة السودان ١٩٨٩ - ١٩٩٤:** علاء قاعود، محمد السيد سعيد، مجدي حسين، أحمد البشير، عبد الله النعيم، أمين مكي مدني.
٤-**ضمانات حقوق اللاجئين الفلسطينيين والتسوية السياسية الراهنة:** محمد خالد الأزعر، سليم تماري، صلاح الدين عامر، عباس شبلاق، عبد الحليم محمد، عبد القادر ياسين.
٥-**التحول الديمقراطي المتعثر في مصر وتونس:** جمال عبد الجواد، أبو العلا ماضي، عبد الغفار شكر، منصف المرزوقي، وحيد عبد المجيد.

٦-حقوق المرأة بين المواثيق الدولية والإسلام السياسي: عمر القراي، أحمد صبحي منصور، محمد عبد الجبار، غانم جواد، محمد عبد الملك المتوكل، هبة رؤوف عزت، فريدة النقاش، الباقر العفيف.
٧-حقوق الإنسان في فكر الإسلاميين: الباقر العفيف، أحمد صبحي منصور، غانم جواد، سيف الدين عبد الفتاح، هاني نسيرة، وحيد عبد المجيد، غيث نايس، هيثم مناع، صلاح الدين الجورشي.
٨-الحق قديم- وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية: غانم جواد، الباقر العفيف، صلاح الدين الجورشي، نصر حامد أبو زيد.
٩-الإسلام والديمقراطية: تحرير: سيد إسماعيل ضيف الله، تقديم: حلمي سالم.
١٠-الأديان وحرية التعبير-إشكالية الحرية في مجتمعات مختلفة:تحرير: رجب سعد طه، تقديم: د رضوان زيادة (بالعربية والإنجليزية).

ثالثاً: مبادرات فكرية:

١- الطائفية وحقوق الإنسان: فيوليت داغر (لبنان).
٢- الضحية والجلاد: هيثم مناع (سوريا).
٣- ضمانات الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية: فاتح عزام (فلسطين) (بالعربية والإنجليزية).
٤- حقوق الإنسان في الثقافة العربية والإسلامية: هيثم مناع (بالعربية والإنجليزية).
٥- حقوق الإنسان وحق المشاركة وواجب الحوار: د. أحمد عبد الله.
٦- حقوق الإنسان- الرؤيا الجديدة: منصف المرزوقي (تونس).
٧- تحديات الحركة العربية لحقوق الإنسان. تقديم وتحرير: بهي الدين حسن (بالعربية والإنجليزية).
٨- نقد دستور ١٩٧١ ودعوة لدستور جديد: أحمد عبد الحفيظ.
٩- الأطفال والحرب- حالة اليمن: علاء قاعود، عبد الرحمن عبد الخالق، نادرة عبد القدوس.
١٠- المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي: د. هيثم مناع. (بالعربية والإنجليزية).
١١- اللاجئون الفلسطينيون وعملية السلام- بيان ضد الأبارتايد: د. محمد حافظ يعقوب (فلسطين).
١٢- التكفير بين الدين والسياسة: محمد يونس، تقديم د. عبد المعطي بيومي.
١٣- الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان: د. هيثم مناع.
١٤- أزمة نقابة المحامين: عبد الله خليل، تقديم: عبد الغفار شكر.
١٥- مزاعم دولة القانون في تونس!: د. هيثم مناع.
١٦- الإسلاميون التقدميون. صلاح الدين الجورشي.
١٧- حقوق المرأة في الإسلام. د. هيثم مناع.
١٨- دستور في صندوق القمامة. صلاح عيسى، تقديم: المستشار عوض المر.
١٩- فلسطين/ إسرائيل: سلام أم نظام عنصري: مروان بشارة، تقديم: محمد حسنين هيكل.
٢٠- انتفاضة الأقصى: دروس العام الأول: د. أحمد يوسف القرعي.
٢١- ثمن الحرية- على هامش المعارك الفكرية والاجتماعية في التاريخ المصري الحديث: محمود الورداني.
٢٢- الأيديولوجيا والقضبان-نحو أنسنة الفكر القومي العربي: هاني نسيرة.
٢٣- ثقافة كاتم الصوت: حلمي سالم.
٢٤- العسكر في جُبَّة الشيوخ- الأصولية الإسلامية قبل وبعد ١٩٥٢: طلعت رضوان.
٢٥- مشروع للإصلاح الدستوري في مصر: عبد الخالق فاروق. تقديم: د. محمد السيد سعيد.
٢٦- الثقافة ليست بخير: أحمد عبد المعطي حجازي.
٢٧- المثقف ضد السلطة: رضوان زيادة.
٢٨- الإسلام والديمقراطية والعولمة: نبيل عبد الفتاح.
٢٩- الديمقراطية في فكر رواد النهضة المصرية: نبيل فرج.
٣٠- نحو إرساء قواعد العدل والسلام والإنصاف في دارفور: الصادق المهدي. تقديم: محمد فائق.

رابعاً: كراسات ابن رشد:

١- حرية الصحافة من منظور حقوق الإنسان. تقديم: محمد السيد سعيد - تحرير: بهي الدين حسن.

٢- تجديد الفكر السياسي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان- التيار الإسلامي والماركسي والقومي. تقديم: محمد سيد أحمد- تحرير: عصام محمد حسن (بالعربية والإنجليزية).
٣- التسوية السياسية- الديمقراطية وحقوق الإنسان. تقديم: عبد المنعم سعيد- تحرير: جمال عبد الجواد. (بالعربية والإنجليزية).
٤- أزمة حقوق الإنسان في الجزائر: د. إبراهيم عوض وآخرون.
٥- أزمة "الكشح" - بين حرمة الوطن وكرامة المواطن. تقديم وتحرير: عصام الدين محمد حسن.
٦- يوميات انتفاضة الأقصى: دفاعا عن حق تقرير المصير للشعب الفلسطيني. إعداد وتقديم: عصام الدين محمد حسن.

خامساً: تعليم حقوق الإنسان:

١- كيف يفكر طلاب الجامعات في حقوق الإنسان؟ (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون -تحت إشراف المركز- في الدورة التدريبية الأولى ١٩٩٤ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٢- أوراق المؤتمر الأول لشباب الباحثين على البحث المعرفي في مجال حقوق الإنسان (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون- تحت إشراف المركز- في الدورة التدريبية الثانية ١٩٩٥ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٣- مقدمة لفهم منظومة حقوق الإنسان: محمد السيد سعيد (طبعة أولى وثانية).
٤- اللجان الدولية والإقليمية لحماية حقوق الإنسان: محمد أمين الميداني.
٥- الإنسان هو الأصل- مدخل إلى القانون الدولي الإنساني وحقوق الإنسان: عبد الحسين شعبان.
٦- البرهان على المعرفة- حول قضايا تعليم ونشر حقوق الإنسان: الباقر العفيف، وعصام الدين محمد حسن.
٧- الأصيل والمكتسب- الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية: علاء قاعود.
٨- حقوقنا الآن وليس غداً- المواثيق الأساسية لحقوق الإنسان: تقديم بهي الدين حسن، ومحمد السيد سعيد (طبعة أولى وثانية).
٩- حقوق النساء- من العمل المحلي إلى التغيير العالمي: د. آمال عبد الهادي.
١٠- المواطنة: سامح فوزي.
١١- استقلال القضاء: د. شريف يونس.
١٢- الحركات الاجتماعية الجديدة: فريد زهران.
١٣- استقلال الجامعة: خلود صابر.
١٤- حرية الصحافة: خالد صلاح.
١٥- الحق في سلامة الجسد: د. ماجدة عدلي.
١٦- الانتخابات في مصر: عمرو عبد الرحمن.
١٧- حقوق النساء: أحمد زكي عثمان.
١٨- المنظمات غير الحكومية: د. يسري مصطفى.

سادساً: اطروحات جامعية لحقوق الإنسان:

١- رقابة دستورية القوانين- دراسة مقارنة بين أمريكا ومصر: د.هشام محمد فوزي، تقديم د. محمد مرغني خيري. (طبعة أولى وثانية).
٢- التسامح السياسي- المقومات الثقافية للمجتمع المدني في مصر: د.هويدا عدلي.
٣- ضمانات حقوق الإنسان على المستوى الإقليمي: د. مصطفى عبد الغفار.
٤- الصحفيون والديمقراطية في التسعينيات- طائفة ديمقراطية مهدرة: فون كورف يوراك، مراجعة وتحرير الترجمة مجدي النعيم، تقديم د. محمد السيد سعيد.
٥- الدولة العربية في مهب الريح- دراسة في الفكر السياسي عند برهان غليون: عبد السلام طويل، تقديم د. نيفين مسعد.
٦- التعليم والمواطنة- واقع التربية المدنية في المدرسة المصرية: مصطفى قاسم، تقديم: د. أحمد يوسف سعد.
٧- طريق مصر لقبول الذات- الاحتقان الطائفي وخطايا التعليم العام والأزهري: خالد عثمان، تقديم د. محمد سليم العوا، الأنبا ..، يوحنا قلته.
٨- فقه المحاكمات الأدبية والفكرية- دراسة في الخطاب والتأويل: د. وفاء سلاوي.
٩- المواطنة والعولمة- تساؤل الزمن الصعب: د. قايد دياب.

سابعا: مبادرات نسائية:

١- موقف الأطباء من ختان الإناث: آمال عبد الهادي/ سهام عبد السلام (بالعربية والإنجليزية).

٢- لا تراجع- كفاح قرية مصرية للقضاء على ختان الإناث: آمال عبد الهادي (بالعربية والإنجليزية).
٣- جريمة شرف العائلة: جنان عبده (فلسطين ٤٨).
٤- حدائق النساء- في نقد الأصولية: فريدة النقاش.

ثامنا: دراسات حقوق الإنسان:

١- حقوق الإنسان في ليبيا- حدود التغيير: أحمد المسلماني.
٢- التكلفة الإنسانية للصراعات العربية-العربية: أحمد تهامي.
٣- النزعة الإنسانية في الفكر العربي- دراسات في الفكر العربي الوسيط: أنور مغيث، حسنين كشك، علي مبروك، منى طلبة، تحرير: عاطف أحمد.
٤- حكمة المصريين: أحمد أبو زيد، أحمد زايد، اسحق عبيد، حامد عبد الرحيم، حسن طلب، حلمي سالم، عبد المنعم تليمة، قاسم عبده قاسم، رؤوف عباس، تقديم وتحرير: محمد السيد سعيد.
٥- أحوال الأمن في مصر المعاصرة: عبد الوهاب بكر.
٦- موسوعة تشريعات الصحافة العربية: عبد الله خليل.
٧- نحو إصلاح علوم الدين- التعليم الأزهري نموذجا: تملاء قاعود، تقديم: نبيل عبد الفتاح.
٨- رجال الأعمال- الديمقراطية وحقوق الإنسان: د. محمد السيد سعيد.
٩- عن الإمامة والسياسة- الخطاب التاريخي في علم العقائد: د. علي مبروك.
١٠- الحداثة بين الباشا والجنرال: د. علي مبروك.
١١- محمود عزمي.. رائد حقوق الإنسان في مصر: هاني نسيرة، تقديم: د. محمد السيد سعيد.
١٢- التشريع السوداني في ميزان حقوق الإنسان: جمال التوم، تقديم: محجوب إبراهيم بابكر.
١٣- ما وراء دارفور: الهوية والحرب الأهلية في السودان: الباقر العفيف، ترجمة: محمد سليمان.

تاسعا: حقوق الإنسان في الفنون والآداب:

١- القمع في الخطاب الروائي العربي: عبد الرحمن أبو عوف.
٢- الحداثة أخت التسامح- الشعر العربي المعاصر وحقوق الإنسان: حلمي سالم.
٣- فنانون وشهداء (الفن التشكيلي وحقوق الإنسان): عز الدين نجيب
٤- فن المطالبة بالحق- المسرح المصري المعاصر وحقوق الإنسان: نورا أمين.
٥- السينما وحقوق الناس: هاشم النحاس وآخرون.
٦- الآخر في الثقافة الشعبية- الفولكلور وحقوق الإنسان: سيد إسماعيل، تقديم: د. أحمد مرسي.
٧- أكثر من سماء- تنوع المصادر الدينية في شعر محمود درويش: سحر سامي.
٨- المقدس والجميل-الاختلاف والتماثل بين الدين والفن: د. حسن طلب.
٩- أحزان حمورابي- قصائد من أجل حرية العراق: إعداد حلمي سالم، تقديم: د. فريال جبوري غزول.
١٠- دوائر لم تكتمل- كتابات حول الدراما السودانية: السر السيد.
١١- أدباء نوبيون ونقاد عنصريون: حجاج أدول، تقديم: أحمد عبد المعطي حجازي.

عاشرا: مطبوعات غير دورية:

١- "سواسية": نشرة شهرية. [صدر منها ٧٩ عددا]
٢- رواق عربي: دورية بحثية. [صدر منها ٤٧ عددا]
٣- رؤى مغايرة: مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة MERIP . [صدر منها ١١ عددا]
٤- قضايا الصحة الإنجابية: مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة Reproductive Health Matters [صدر منها ٣ أعداد]

حادي عشر: قضايا حركية:

١- العرب بين قمع الداخل .. وظلم الخارج: تقديم وتحرير بهي الدين حسن. (بالعربية والإنجليزية)
٢- تمكين المستضعف: إعداد: مجدي النعيم.

٣- **إعلان الدار البيضاء للحركة العربية لحقوق الإنسان:** صادر عن المؤتمر الدولي الأول للحركة العربية لحقوق الإنسان، الدار البيضاء ٢٣ - ٢٥ أبريل ١٩٩٩.

٤- **إعلان القاهرة لتعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان:** صادر عن مؤتمر قضايا تعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان: جدول أعمال للقرن الحادي والعشرين، القاهرة ١٣- ١٦ أكتوبر ٢٠٠٠.

٥- **إعلان الرباط لحقوق اللاجئين الفلسطينيين:** صادر عن المؤتمر الدولي الثالث لحركة حقوق الإنسان في العالم العربي، الرباط ١٠- ١٢ فبراير ٢٠٠١.

٦- **الكيل بمكيالين: مذكرة حول حقوق الشعب الفلسطيني:** مقدمة إلى لجنة حقوق الإنسان بالأمم المتحدة (باللغتين العربية والإنجليزية).

٧- **اعترافات إسرائيلية- نحن سفاحون وعنصريون:** إعداد: محمد السيد، ترجمة: سلاف طه.

٨- **إعلان القاهرة لمناهضة العنصرية:** (باللغتين العربية والإنجليزية).

٩- **قضايا التحول الديمقراطي في المغرب- مع مقارنة بمصر والمغرب:** أحمد شوقي بنيوب، عبد الرحمن بن عمرو، عبد العزيز بناني، عبد الغفار شكر، محمد الصديقي، محمد المدني، هاني الحوراني، تقديم: د. محمد السيد سعيد.

١٠- **جسر العودة- حقوق اللاجئين الفلسطينيين في ظل مسارات التسوية:** تقديم وتحرير عصام الدين محمد حسن.

١١- **يد على يد- دور المنظمات الأهلية في مؤتمرات الأمم المتحدة:** يسري مصطفى.

١٢- **عنصرية تحت الحصار- أعمال مؤتمر القاهرة التحضيري للمؤتمر العالمي ضد العنصرية:** تقديم وتحرير صلاح أبو نار.

١٣- **إعلان بيروت للحماية الإقليمية لحقوق الإنسان في العالم العربي** (بالعربية والإنجليزية).

١٤- **إعلان كمبالا: مستقبل الترتيبان الدستورية في السودان** (بالعربية والإنجليزية والفرنسية).

١٥- **إعلان باريس حول السبل العملية لتجديد الخطاب الديني.** (بالعربية والإنجليزية والفرنسية).

١٦- **الاستقلال الثاني: نحو مبادرة للإصلاح السياسي في الدول العربية** (بالعربية والإنجليزية).

١٧- **أولويات وآليات الإصلاح في العالم العربي** (بالعربية والإنجليزية والفرنسية).

١٨- **إعلان الرباط: بيان مؤتمر المجتمع المدني الموازي إلى "المنتدى من أجل المستقبل".** (بالعربية والإنجليزية).

١٩- **الإعلام والانتخابات الرئاسية: تقييم أداء وسائل الإعلام في تغطية حملات المرشحين (١٧ أغسطس- ٤ سبتمبر)** (بالعربية والإنجليزية).

٢٠- **الإعلام والانتخابات البرلمانية في مصر: تقييم أداء وسائل الإعلام في تغطية حملات المرشحين (٢٧ أكتوبر- ٣ ديسمبر)** (بالعربية والإنجليزية).

٢١- **السودان والمحكمة الجنائية الدولية: اختلاط المبدئي والعارض:** كمال الجزولي.

٢٢- **الحقيقة في دارفور-** عرض موجز لتقرير لجنة التحقيق الدولية: عرض وتقديم كمال الجزولي.

٢٣- **حرية الإعلام ونزاهة الانتخابات: مجموعة وثائق حول المعايير الدولية لحقوق الإنسان.**

ثاني عشر: إصدارات مشتركة:

أ) **بالتعاون مع اللجنة القومية للمنظمات غير الحكومية:**

١- **التشويه الجنسي للإناث (الختان)- أوهام وحقائق:** د. سهام عبد السلام.

٢- **ختان الإناث:** آمال عبد الهادي.

ب) **بالتعاون مع المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (مواطن)**

- **إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي.** تحرير: د.محمد السيد سعيد، د.عزمي بشارة(فلسطين).

ج) **بالتعاون مع جماعة تنمية الديمقراطية والمنظمة المصرية لحقوق الإنسان**

- **من أجل تحرير المجتمع المدني:** مشروع قانون بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة.

د) **بالتعاون مع اليونسكو**

- **دليل تعليم حقوق الإنسان للتعليم الأساسي والثانوي** (نسخة تمهيدية).

هـ) **بالتعاون مع الشبكة الأورومتوسطية لحقوق الإنسان**

- **دليل حقوق الإنسان في الشراكة الأوروبية- المتوسطية.** خميس شماري، وداروليين ستايني

و) **بالتعاون مع منظمة أفريقيا / العدالة**

- **عندما يحل السلام-موعد مع ثالوث الديمقراطية والتنمية والسلم في السودان: تحرير يوانس أجاوين، أليكس دوفال.**

• • •

رواق عربي

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

غلاف: هشام السيد