

ثقافة إسلامية معاصرة (7)

الإسلام المدني

أحمد القبانجي

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

إذا تجاوزنا الرؤية المثالية لدى السلفين إزاء التراث والحضارة الإسلامية في الماضي البعيد وما تتضمنه من انغلاق فكري تجاه الحضارة البشرية الجديدة، وتحركنا لدراسة النموذج الحضاري الذي أفرزته التجارب الحديثة بلغة واقعية وأدوات عقلية، أمكننا التوصل إلى قناعة نظرية وعملية باطروحة «المجتمع المدني» فيما تمثله عن انسجام مع مبادئ الدين وحقوق الإنسان والقيم الإنسانية العليا، ويتركز موضوع هذا الكتاب بالحديث عن هذه الأطروحة الحضارية وما تتضمنه من مفاهيم ومبادئ، وما تقوم عليه من أسس ومرتكزات فكرية وفلسفية من قبيل: الديمقراطية، حقوق الإنسان، الفردية، دور المؤسسات والأحزاب، الليبرالية وأمثال ذلك...

وتختص «المقالة الأولى» بدراسة المباني النظرية للمجتمع المدني والمجتمع المدني حيث تحدثت فيها عن ماهية المجتمع البدوي إلى المجتمع الأهلي الذي تفصله مسافات شاسعة عن المجتمع المدني الحديث، ومن هنا كان النموذج الذي يطرحه المسلمون للمجتمع المدني أقرب إلى المجتمع الأهلي في كثير من الخصائص والمميزات من قبيل: الحكومة المركزية، نفي الديمقراطية، نفي التعددية، التمييز في الحقوق على أساس الدين والتوجه الأيديولوجي لأصحاب السلطة ورجال الحكم وما إلى ذلك. بينما لا نجد مثل هذه الأمور في أطروحة المجتمع المدني بل حلت محلها الحرية السياسية والاجتماعية والديمقراطية والعلمانية وحقوق الإنسان والاعتراف بالأصالة للإنسان وعقله وفسح المجال للمشاركة السياسية لأفراد المجتمع في تقرير مصيرهم وممارسة حقوقهم المشروعة كمواطنين وأصحاب حق في دائرة السلطة التشريعية والتنفيذية على السواء.

أما «المقالة الثانية» فينطلق فيها البحث عن مفهوم المجتمع المدني فيما يجسده من مقولة «حقوق الإنسان» التي طرحت في العقود الأخيرة من قبل هيئة الأمم المتحدة، فيدور الحديث أولاً عن المباني الفلسفية لحقوق الإنسان ثم عن حقوق الإنسان من منظور إسلامي وما تتضمنه هذه الرؤية الدينية لدى أصحاب التيار الأصولي من إشكاليات على المستوى

الفلسفي والحقوقي تم استعراضها في مناقشة لأحد أبرز المفكرين الاسلاميين ودعاة الاسلام السياسي وهو سماحة الشيخ جوادى الأملي, وقد اخترنا اخيرا حقوق أهل الكتاب كنموذج بارز في اختلاف الرؤية الفقهية بين الاسلام التقليدي والاسلام التجديدي, أو الاسلام الماضوي المتحنط على عتبة التراث, والاسلام المتحرك والمنسجم مع تطور الافاق الحضارية للبشرية.

وتطرقنا في «المقالة الثالثة» الى الحريات السياسية في المجتمع المدني وأنها من المسائل المستحدثة التي لم ترد بهذه الصورة في الفقه الاسلامي, فالمذكور في طيات التراث يشير الى الحرية الاخلاقية في مقابل الانفلات الاخلاقي واتباع الشهوات. أو الحرية الفقهية في مقابل حالة الرقبة في نظام العبيد, أو الحرية الفلسفية وهي ما يسمى بمقولة الاختيار في مقابل الجبر, ثم فصلنا الكلام في مقولة الحرية السياسية بوصفها حقاً تارة, ومنهجاً تارة اخرى, وأن هذا النوع من الحرية من ملازمات اسلام الايمان لا اسلام الهوية الذي يمثل قراءة ناقصة للدين الاسلامي لا تنسجم مع متطلبات الحياة المعاصرة, وكمثال على ذلك اخذنا الموقف الفقهي من المرد كنموذج لبيان موقف اسلام الهوية من الحريات السياسية وحقوق الانسان.

أما «المقالة الرابعة» فيدور الحديث فيها عن موقف الاسلام من الديمقراطية من خلال الرؤية التقليدية أو ما يسمى بالاسلام الاصولي وكذلك في منظار دعاة التجديد الديني واثبتنا من خلال بيان الاسس الفلسفية والاصول الموضوعية للنظام الديمقراطي أن الديمقراطية لا تتقاطع مع مبادئ الاسلام, ليس ذلك فحسب, بل لا يمكن للنظام الاسلامي الا أن يكون ديمقراطياً, ثم استعرضنا حسنات النظام الديمقراطي في احراز المشروعات السياسية ومشاركة أكبر عدد من افراد المجتمع في تقرير مصيرهم ومعالجة المشاكل السياسية والاقتصادية بطريقة سلمية لا يحتاج الناس معها الى الثورة على النظام الحاكم وما يلزم ذلك من سلبيات كثيرة وخسائر فادحة على جميع المستويات, وأجبنا عما يتوهمه خصوم الديمقراطية من اشكاليات نظرية وعملية في هذه المقولة الحضارية.

«المقالة الخامسة» تبحث عن مقولة «الاسلام المدني» الذي يقع في مقابل ما يسمى بـ«الاسلام التقليدي» و«الاسلام السياسي» فبعد أن ذكرت فيها خصائص كلٍّ من الاسلام التقليدي (السلفي) والاسلام السياسي شرعت باستعراض خصائص الاسلام المدني ومقوماته من محورية العلاقة القلبية مع الله تعالى (أي التجربة الدينية), وما يترتب على ذلك من قبول

مبدأ التعددية الدينية وصلاحيية العقل البشري للتشريع بما ينسجم مع مبادئ حقوق الانسان والحضارة الجديدة، ومن خلال هذا البحث يتبين بطلان ادعاءات انصار الاسلام السلفي والاسلام السياسي وعدم انسجام مدعياتهم مع العقل البشري المعاصر وما أفرزه التطور الحضاري من قيم ومبادئ وثقافة انسانية.

ونقرأ في «المقالة السادسة» اطروحة مهمة في بيان اشكالية الثابت والمتغير في الاسلام على أساس أن الثوابت هي المبادئ الكلية والاصول العامة التي تمثل الدين الاسلامي، والمتغير هو احكام الشريعة في دائرة المعاملات والحدود والديات وامثال ذلك، فالشريعة جاءت لتحل مشاكل وعقبات يواجهها مجتمع خاص (وهو مجتمع صدر الاسلام) وليس لها صلاحية للاستمرار والشمول، فالاحكام التشريعية متغيرة ذاتا بتغير الزمان والمكان والعرف والثقافة وما الى ذلك، ويبقى الدين الذي يمثل الكليات هو الثابت.

ونقرأ في «المقالة السابعة» والآخرية بحثاً حول السجال الدائر بين الإسلاميين والعلمانيين في حق الحكومة لمن؟ لله أم للناس، أي أن الحكومة هل تكون بالحق الإلهي أم بالحق المدني، فسوف تطلع في هذه المقالة على مجمل الأدلة التي ساقها الطرفان لإثبات المطلوب.

أرجو أن يفتح هذا الكتاب نافذة على معطيات الحضارة البشرية المعاصرة ويساهم في تفعيل العقل الفقهي واذكاء حالة الاجتهاد بعيدا عن الجمود على الماضي في الفقه التقليدي، أو الاستغراق في الحضارة الغربية من موقع الانبهار والتجرد عن الاصلة كما في حالات الاستلاب الحضاري لدى المستغربين. وأتقدم بالشكر الوافر إلى أخي العزيز الشيخ مدلول (أبو زيد) وزوجته المؤمنة الواعية (أم زيد) على دعمهما المعنوي لهذا المشروع الثقافي الديني الذي يمثل حركة اصلاح ديني في عالمنا الإسلامي. وأسأل الله تعالى لي وللقاريء الكريم الرحمة والرضوان ومزيد العلم والعمل الصالح...

أحمد القباجي

قم 2005م

المقالة الأولى

المباني النظرية
للمجتمع الديني والمدني

من البداوة إلى التحضر

قبل الدخول في تفاصيل المباني والأسس التي يقوم عليها صرح المجتمع المدني الحديث يحسن بنا الإشارة إلى منشأ هذا المصطلح والفرق بينه وبين المجتمع الأهلي. فكما هو معلوم أنّ كلمة « المدني » مأخوذة من « المدينة » التي يقطنها جماعة كبيرة من الناس وترتبط بينهم روابط اجتماعية وأسرية وثقافية متنوعة، وهذا المعنى لا يقع في مقابل المجتمع البدوي الذي يسكن البادية كما يتوهم البعض، بل يقع في مقابل « المجتمع الأهلي » الذي يعيش سكانه نمطاً معيناً في واقع الثقافة السياسية والعلاقات الاجتماعية بين افراده، وهكذا يتحصل لدينا ثلاثة مفردات أو ثلاث مصطلحات سياسية في أجواء هذا المفهوم:

1 . المجتمع البدوي، ولا يطلق عليه اسم المجتمع إلا من باب المسامحة لافتقاده لأبسط مقومات المجتمع البشري، فالحالة البدوية يُقصد منها أن يعيش الأفراد على شكل مجموعات متناثرة وبدائية « كما هو الحال في القبائل العربية في العصر الجاهلي » من دون أن يكون لها وطن أو حكومة واحدة أو معيشة مستقرة وقانون ثابت.

2 . المجتمع الأهلي، ويراد به انضمام مجموعات بشرية في مدينة واحدة ووطن ثابت يرتبط فيه الأفراد فيما بينهم بروابط الدين والثقافة والدم واللغة وما إلى ذلك، ولكن مثل هذا المجتمع لا يعني بالضرورة أنّه من مصاديق المجتمع المدني بل قد تنتظم فيه قبائل عديدة تستقر في مدينة واحدة وتخضع لنظام سياسي مستقر، ومع ذلك يفقد مثل هذا التجمع الإنساني إلى أبسط قواعد المجتمع المدني، إذ يفقد فيه الفرد حريته السياسية أو العقائدية ويخضع لحكومة مستبدة لا يكون له دور في تكوينها أو تغييرها أو المشاركة فيها.

وقد أجاد الدكتور كريم أبو حلاوة في كتابه « اشكالية مفهوم المجتمع المدني » عندما رسم معالم المجتمع الأهلي وخصائصه في مقابل المجتمع المدني، من حيث أن علاقات المجتمع الأهلي تشتمل على السمات التي تميّز المجتمعات التقليدية، من طائفية وعشائرية وقبلية وعائلية، كما تنطوي على التراتبات الاجتماعية الكلاسيكية والتي تنظّم العلاقة بين البشر،

كعلاقة السيد والعبد، الرجل والمرأة، المؤمن وغير المؤمن... الخ، وهي علاقات اجتماعية تراتبية قروية تستند إلى القرابة والجوار، تحتل فيه الأسرة بمعنى العائلة الممتدة دوراً مركزياً، فسكن الأسرة وروابط القرابة بينها والعلاقات المكانية « الحارة . الحي » تشكل حماية للناس في مواجهة الغريب ورموز الدولة آنذاك. كما أن العلاقات الحميمة التي كانت قائمة بالأساس على بساطة المعاش، هي التي تفسّر الحنين إلى تلك العلاقات وتعزّز في الوقت نفسه عن التضامن الاجتماعي القوي نسبياً والفعال المستند إلى مجموعة من التقاليد والأخلاقيات الاجتماعية التي تستمد فاعليتها من أصولها الدينية ومن رسوخها في حياة الجماعة، التي تعيد إنتاجها عبر عملية التربية ونقل الإرث الثقافي المخزون في الذاكرة الاجتماعية.

وليست الروابط القروية سوى شكل من أشكال التماسك الاجتماعي إضافة إلى روابط أخرى كانت تشكّل مجتمع أهل الحرف والمهن وتنظّم العمل والعلاقات داخل قطاع الانتاج الحرفي الذي عرف ازدهاراً في فترات عديدة من تاريخ المدن العربية الكبرى « القاهرة، فاس، دمشق، بغداد »⁽¹⁾.

3 . المجتمع المدني: وأما بالنسبة إلى معالم المجتمع المدني ومكوّناته التأسيسية فيمكن تحديدها . كما يرى «جون لوك» في كتابه «رسالة ثانية في الحكم المدني» . مبدأ الحرية الفردية والذي ينطوي على حق الملكية أولاً، اعتماداً على مفهوم المواطن الذي يشكل اللبنة الأساسية في تكوين المجتمع المدني. أمّا ما يشكل المبدأ الثاني المكمل لسابقه فهو «التعاقد الاجتماعي» بين مواطنين أحرار بغية تنظيم شؤون مجتمعهم، في ظل « سيادة القانون » . وسيادة القانون هو الركن الثالث، والمبدأ الذي لا غنى عنه عند الاستمرار المتقوّم بالجماعة. وأخيراً يأتي مبدأ « فصل السلطات » ليضمن عدم إساءة استخدام السلطة من قبل فرد أو أقلية، ولتؤمن المشروعية المجتمعية للسلطة القائمة على الاختيار الطوعي للجماعة لينتج عن المبادئ السابقة ما يسميه «جون لوك الحكم المدني الصحيح»⁽²⁾.

ولكي يكون هناك مجتمع مدني . كما يقول سعيد البزاز . لابدّ أولاً من الانتقال من الآخرة المعنوية المجردة التي يمثلها الانتماء القبلي وحسب.. إلى الآخرة النفعية والمادية التي يمثلها

1- د. كريم أبو حلاوة، إشكالية مفهوم المجتمع المدني، ص 109 ط1- 1998.

2- المصدر السابق - ص 37.

التكامل والتضامن الاجتماعي الذي تنتجه المدنية حاضنة كل العصبية وحاويتها القادرة على اذابتها وتحييدها تدريجياً، فالآخرة المعنوية قد تدع المجموع متشبثاً بأذيال الوهم، سواء كان وهم القوة، أم وهم النصر، أم وهم التفوق، أم وهم النقاء. في حين أن الأصرة المادية وتناجها النفسية والمصلحية تفرض نظاماً كاملاً للحياة، تتأسس فيه علاقات انتاج تتجاوز النمط البدائي الذي يخرج من الريف الى ما هو مؤهل لتكوين مجتمع مركب تتقابل فيه المنافع والحاجات، والواجبات والحقوق، وهو أمر يحفز الدافع الفردي في الأداء، ويخلق مقاسات للتفوق تتناسب مع الكفاءة ونوع الخدمة العامة ودرجتها فينصف الذكاء والجهد بدلاً من أن يجري المنح المجاني للمراتب على أساس النسب والنقاء القبلي المرعوم⁽¹⁾.

على هذا الاساس يتبين أن المجتمعات الاسلامية في العصور السالفة وكذلك غير الإسلامية من قبيل امبراطورية الروم والفرس، لم تكن مجتمعات مدنية رغم التطور الحضاري والإزدهار الاقتصادي والتوسع الجغرافي الذي ساد أجواء هذه المجتمعات، بل هي في حقيقتها مجتمعات أهلية تعيش مرحلة وسطية بين المجتمع البدوي والمجتمع المدني، وتمثل مفرداته: الدين، اللغة، العرق، الثقافة .. عناصر أساسية تقوم عليها دعائم هذه المجتمعات. وهذا هو بالضبط ما حققه الإسلام في الصدر الأول حيث نقل العرب من حالة البداوة إلى حالة التمدن والتأهل، وعمل على تحويل مجتمع البداوة « حيث لا حكومة ولا قانون ولا أمة واحدة » إلى مجتمع أهلي، أي المؤهل للانتقال إلى مجتمع مدني. تماماً كما أن «الأهل» بالنسبة إلى الرجل، وهم الزوجة والأبناء يجعلونه مؤهلاً لسلوك طريق الكمال المعنوي والأخلاقي في حركة الحياة الفردية والاجتماعية. وهذا يعني عدم إمكانية القفز في عملية التغيير المجتمعي من أجواء مجتمع البداوة إلى أجواء المجتمع المدني في صدر الإسلام مهما كان عامل التغيير عظيماً ومقدساً وإلهياً، حيث يبقى الإنسان يحتفظ بأنساق فكرية وثقافية تتحكم بالعقل وتكبل عناصر التغيير في إطار الإذعان للأمر الواقع. فلا يجد صاحب الأطروحة الإصلاحية « النبي الأكرم » أمامه سوى إجراء بعض التعديلات على منظومة القيم والأعراف والتقاليد السائدة لجعلها تقترب أكثر فأكثر من المثل العليا للرسالة السماوية وتطهيرها من شوائب الظلم والشرك والخرافة ليتسنى للإنسان سلوك طريق الإيمان والتحرك في خط الرسالة والمسؤولية والانفتاح على الله

بصورة أفضل.

ومن هنا يمكن معرفة الخطأ الذي وقع فيه بعض الإسلاميين حيث تصوّروا أن مجتمع المدينة الذي أسسه رسول الله² هو النموذج الأول للمجتمع المدني في الثقافة المعاصرة. حيث إن المدينة هي المكان الذي تتبلور فيه الجماعة. والانتماء إلى الجماعة لا يعني انتماءً إلى دولة حيث يمكن أن نجد في « الأمة » و« الجماعة » ما نسميه بلغتنا المعاصرة «المجتمع المدني» (1).

ماهية المجتمع الاسلامي الأول

وتنكشف لنا مما تقدم حقيقة في غاية الأهمية على مستوى إمكانية الرجوع إلى النصوص في إيجاد الحلول للأزمات التي تواجه المجتمعات المعاصرة أو عدم إمكانية، فأنصار التيار الأصولي من الإسلاميين يصرون على البحث عن النموذج الأعلى لكل قضية تواجه البشرية في المجتمعات الحديثة في طيات النصوص وثنايا التراث ظناً منهم أن كون الدين الإسلامي أفضل الأديان وكون نبي الإسلام أفضل الأنبياء يستدعي أن يكون المجتمع الإسلامي الأول أفضل المجتمعات على طول التاريخ البشري وإلى يوم القيامة، وبالتالي يتم رفض كل نموذج مجتمعي أفرزته التجربة البشرية لا يتواصل مع ذلك النموذج الأعلى للمجتمع الديني.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يرى أتباع الأصولية الإسلامية إن كون الإنسان يتمتع بغرائز بدنية وميول نفسية ثابتة تقريباً يحتم علينا الالتزام بكل ما ورد في الشريعة من أحكام وتعاليم في دائرة الحقوق السياسية والاجتماعية للأفراد ورفض أي محاولة لتنمية الموروث الديني وتخطي بعض حقوله بما ينسجم مع تطور الآفاق الحضارية للإنسان.

ولكن الكلام المتقدم عن التقابل بين المجتمع الأهلي والمدني كفيل بإسقاط هذا الوهم أمام الحقيقة الشائكة، ذلك أن وجود رغبات وغرائز ثابتة في الإنسان لا تتأثر بالمؤثرات الزمكانية لا يعني بالضرورة ثبات نمط العلاقات والروابط بين أفراد المجتمع. وهذا يعني أن المجتمع المدني يختلف ماهوياً عن المجتمع الأهلي، وكذلك المجتمع الأهلي عن البدوي أو المجتمع الرأسمالي عن الشيوعي، مما يستدعي البحث عن أدوات جديدة لتشخيص الواقع وصياغة قوانين ومقررات

1 — خالد زيادة: تعقيب على بحث وجيه كوثراني في ندوة بيروت: 1992، ص 132، المصدر السابق — ص111.

جديدة تنسجم مع القيم والمفاهيم والعلاقات المتغيرة على أرض الواقع الاجتماعي. فما وجد في الشريعة المقدسة من قوانين وتوصيات حقوقية أو تعاليم سياسية واقتصادية فهي ناطرة إلى ذلك المجتمع الأهلي الذي أسسه المسلمون الأوائل بقيادة الرسول الأكرم² وكان بمثابة علاجات لمشاكل حاضرة في وعي الإنسان المسلم وفي ثقافته وواقعه الاجتماعي. ولا يمكن بحال تطبيق تلك القوانين والتوصيات على جميع المجتمعات البشرية فضلاً عن المجتمع المدني الحديث، وكذلك لا يمكن الصعود بالمجتمع الاسلامي الأول إلى مستوى المجتمع المدني في غضون أعوام قليلة.

على سبيل المثال نرى أن عنصر الدين كان يمثل الأساس الأول الذي قامت عليه ركائز المجتمع الاسلامي الأول في حين أن الدين في المجتمع المدني لا يمثل هذا الحجم من الرصيد الاجتماعي والثقافي ولا يُعدّ مصدراً للتشريع والتقنين، وحلّ محله العقل والمواطنة والديمقراطية والمساواة والتعددية الدينية وأمثال ذلك. فمثل هذه المفاهيم والمعايير الأساسية في المجتمع المدني لو أريد غرسها في ذلك المجتمع الديني لأدّى إلى انفراط عقده وزعزعة أركانه، ولعاش الناس التخبط الفكري والصراع السياسي والمذهبي، مما يهدد أصل وجود الدين السماوي والدعوة الإلهية الجديدة.

وتأسيساً على ذلك نرى أن الحكم الملكي الذي أقرّه بنو أمية وبنو العباس باسم الخلافة إنما هو امتداد طبيعي وحتمي لنظام الخلافة الراشدة في الصدر الأول للإسلام ولا يمكن لمسيرة المجتمع الإسلامي أن تنتهي بغير ذلك، السبب: هو انسجام النظام الملكي أو نظام السلطة مع تداعيات ذلك المجتمع ومقوماته رغم أن الإمام علياً^B أراد إقرار مشروع الانتخاب في النظام السياسي وتحويله إلى واقع حيّ في نفوس المسلمين وفسح المجال للمعارضة السياسية لأنّ تقول كلمتها بحرية كاملة. إلا أن حركة الواقع الثقافي والاجتماعي لم تستوعب هذه المبادئ الإنسانية العظيمة التي هي أقرب ما تكون إلى مبادئ المجتمع المدني الحديث. وكانت النتيجة عدم موفقية هذا المشروع السياسي ونجاح معاوية في فرض نظامه الملكي الاستبدادي على واقع المجتمع الاسلامي في مسيرته الحضارية، مؤكّداً أن منصب الخلافة ليس مساحة مفتوحة للجميع وأن التدخل في أمور السياسة ليس من شأن عامة الناس بل هو من صلاحيات المقرّبين و الخاصة المتواجدين في البلاط.

المباني النظرية للمجتمع المدني

أما المباني الفلسفية والنظرية التي يقوم على أساسها صرح المجتمع المدني فهي:

1 . الفردية وحقوق الإنسان

إنَّ الاعتقاد بمحورية الإنسان وأصالة الفرد يمثل الحجر الأساس للثقافة المدنية الحديثة في مقابل محورية الله في النظم الشيوعية أو محورية الدولة في الماركسية والنظم التوتاليتارية، وهذا الاعتقاد ناشئ من رؤية فلسفية خاصة تتناغم مع ما يشعر به كلَّ إنسان من أصالة وجوده وحرية الذات في مقابل اعتبارية المجتمع، أي أنَّ المجتمع ليس سوى تجمع اعتباري للأفراد لا أكثر، والأفراد بما هم أفراد في المجتمع لهم رغبات وحقوق فطرية لا بدَّ من أخذها بنظر الاعتبار، فالمعيار والميزان لمعرفة الصواب والخطأ في دائرة الأخلاق والعقائد والرغبات هو الإنسان نفسه، وهو المسؤول عن سلوكه ومعتقداته وما يراه صالحاً له، وليس لأحد حقَّ القوامة عليه أو تحميله نطاً خاصاً من الأفكار والأخلاق والسلوك. وهذا يعني استقلال كل فرد من أفراد المجتمع في انتخاب ما يريده من قيم أخلاقية ومعتقدات دينية واتجاه سياسي، ووظيفة الدولة حماية حق الأفراد وحررياتهم ورفع الموانع التي تعترض هذه الحقوق والحرريات في الوسط الاجتماعي.

2 . الديمقراطية

ويتربَّ على ذلك، أي أصالة الفرد وحرية، أن يكون النظام السياسي هو النظام الديمقراطي، وكما هو معلوم فإنَّ الديمقراطية تعني حكومة الشعب وأن يكون الشعب رقيباً على الحكومة من خلال مجلس البرلمان والإعلام الحر وأجهزة الضغط الأخرى، مضافاً إلى تقليص دور الحكومة في الجانب التنفيذي فقط بعد عملية فصل السلطات الثلاث: التشريعية، والتنفيذية والقضائية، فتيسَّر للشعب مراقبة أعمال الحكام بواسطة البرلمان وتسليمهم للقضاء في حالة الزيف والخروج على القانون، ومن جهة أخرى فإن الحكومة تتكفل ضمان حقوق الأفراد وحررياتهم وعدم الأخذ بالظنة والتهمة وعدم التدخل في أمورهم الخاصة كما كان سائداً في الأنظمة الاستبدادية السابقة.

3 . العلمانية

ولابدّ هنا من استحضار « العلمانية » ومقولة فصل الدين عن السياسة والاعتقاد بأنّ الحكومة بشرية وزمنية، وأنّ الدين ليس من شأنه التدخل فيما هو دنيوي من حياة الإنسان لأنّ الأمور الدنيوية من الاقتصاد والسياسة تعود لأفراد البشر بما هم بشر عقلاء يتحركون في دائرة إشباع رغباتهم وحاجاتهم الدنيوية بأدوات العقل والعلم بلا حاجة الى الاستمداد من الدين والوحي.

وليس فقط أن الانسان المعاصر لا يحتاج إلى تعليمات الدين والشريعة في إطار التقنين والتشريع، بل إنّ ذلك غير ممكن إطلاقاً، لأنّ الدين يتضمن أموراً ثابتة ويهتم بحاجات الناس المشتركة والفطرية والتي ترتفع فوق مستوى الزمان والمكان، في حين أنّ حاجات الإنسان الدنيوية وروابطه الاجتماعية والاقتصادية . التي تُسنّ القوانين على ضوءها . متغيّرة باستمرار وداخلية في أجواء الزمان والمكان. ولهذا لابدّ من الاعتماد على أدوات العقل والعلم في تشخيص هذه الحاجات والعمل على مواجهة المشكلات ومعالجة المتغيّرات بروح متحركة تنطلق من دراسة الواقع المتغيّر وحاجات الفرد والمجتمع الدنيوية، وصياغة قوانين ومقررات تتواءم مع هذه الحاجات وتنسجم وهذه المتغيّرات في حركة الحياة.

4 . التعددية

ولا نعني بالتعددية هنا، التعددية السياسية والاعتراف بتعدّد الاحزاب وضرورة تعدد الواجهات السياسية في المجتمع المدني، وحسب بل التعددية على مستوى الأديان والمذاهب والثقافات والأخلاق وما إلى ذلك، فلا ينبغي أن تنفرد رؤية معينة في مجال السياسة أو الدين أو الأخلاق في تنظيم أمور المجتمع وتوجيه أفرادهِ ورسم مسيرته السياسية والاجتماعية، وإنما يجب الاعتراف بالتعددية في هذه الأمور انطلاقاً من حق الإنسان في ممارسة حريته في اختيار الدين الذي يرغب في اعتناقه، والحزب الذي يريد الانضمام إليه، والسلوك الأخلاقي الذي يجب أن يسلكه ويلتزم به. بعبارة أخرى، إنّ الحكومة لا ينبغي أن تتخذ لنفسها أيّدولوجية معينة وتلتزم بقيم دينية وأخلاقية في مقابل المذاهب المتعددة في المجتمع المدني، لأنّ ذلك يعني ممارسة الحكومة لنوع من الضغط على الأفراد لدفعهم في اتجاه خاص.

المباني النظرية للمجتمع الديني

في قبال أطروحة المجتمع المدني الغربية تتبنى الحركات والأحزاب الإسلامية رؤية مخالفة لهذه الأطروحة الأرضية من خلال عملية اكتشاف البنى التحتية لمجتمع ديني يقوم على قاعدة متماسكة من الأسس والمباني النظرية المستوحاة من الشريعة المقدسة، وتكون منظومة القيم والقوانين وشبكة الروابط السياسية والاجتماعية في مثل هذا المجتمع خاضعة للتعاليم الدينية والدساتير الوحيانية المستقاة من النصوص المقدسة « القرآن والسنة ».

هذه الرؤية كما هو معلوم تتبني على بعض المسبقات الفكرية والمسلمات الدينية من قبيل أنّ الإسلام أو الشريعة الإسلامية لا تقتصر على الأمور العبادية من الصلاة والصوم والحج، ولا تتحدد بالأخلاق الفردية من الأمر بالصدق والوفاء بالعهد والأمانة وما إلى ذلك، بل تستوعب كافة مرافق الحياة الدنيوية للإنسان، فالإسلام جاء لإعمار الدنيا والآخرة، ولهذا فمن البديهي أن يكون له في كل واقعة حكماً شرعياً لا يجوز تخطئه وتجاوزه إلا في حالات استثنائية، ومن جملة هذه الأمور هو أمر الحكومة والحقوق المتقابلة بين الحاكم والمحكومين والقوانين والمقررات التي يحتاجها المجتمع البشري في حركة الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي بحيث لا تبقى حاجة إطلاقاً للتوجه إلى مصادر معرفية أخرى كالعقل والتجربة والعلم وانتزاع القوانين منها.

ومعلوم أنّ هذه الرؤية تتقاطع حتماً مع ما ورد في الحديث عن مباني المجتمع المدني كما سنرى، ولكن هذا لا يعني إطلاقاً أنّ الإسلام هو الذي يتعارض مع المجتمع المدني، بل إن هذه الرؤية الخاصة عن الإسلام أو هذه القراءة هي التي تتعارض أو « يُراد » لها أن تتعارض معه، وهي التي نعرّ عنها بـ « الإسلام الفقاهتي » أو « الإسلام الأصولي » أو « إسلام الشريعة » في مقابل ما نراه من « الإسلام الوجداني » أو « الإسلام العقلاني ».

أمّا المباني النظرية التي يقوم عليها المجتمع الديني ذو الحكومة الإسلامية من وجهة نظر هؤلاء الإسلاميين فكما يلي:

1. الإنسان بوصفه خليفة الله

خلافاً لما رأينا في الرؤية الأرضية للإنسان، فإنّ الرؤية الدينية تقوم على أساس الأصالة لله تعالى، وليس الإنسان سوى خليفة الله على الأرض، ولذلك فإن شخصية الإنسان تتقوم

بروحه لا ببدنه. فهو كائن مزدوج ومرّكب من بدن وروح، ولا بدّ من تسخير البدن وغرائزه وميوله للروح الإلهية التي تتحرك نحو الكمال الإنساني والأخلاقي في حركة الحياة الدنيوية، فمساعدة الإنسان تكمن في استجابته لمتطلبات الروح والحاجات الفطرية الثابتة على حساب الأهواء والشهوات والنوازع الدنيوية المادية إلى جانب الإرضاء الطبيعي والمعقول للغرائز البدنية والحاجات الطبيعية.

هذه الرؤية الدينية للإنسان تتقاطع . حسب إدعاء الإسلاميين من التيار الأصولي . مع ما تقدم من الرؤية الغربية للإنسان في المجتمع المدني، فعلى هذا الأساس لا معنى لأصالة الفرد في الإسلام ولا معنى لمحورية حاجات الإنسان الدنيوية في صياغة القانون والأخلاق، بل إنّ الإنسان مأمور بسلوك طريق الحق والخير الذي يرسمه له الشرع المقدس، والحكومة بدورها مأمورة بتنفيذ ما ورد في الشريعة المقدسة من أحكام وقوانين تكفل للإنسان والمجتمع سعادة الدارين وتضمن له مسيرته في خط العدل والحق والتقدم المادي والمعنوي.

يقول محمد قطب في كتابه «مذاهب فكرية معاصرة» ما نصّه:

« كل ما في الكون غيره سبحانه هم خلقه وعباده، واجبه عبادته وحده بغير شريك، والإنسان واحد من خلقه.. ولقد كرمه الله بالوعي والإدراك والإرادة والفاعلية وأعطاه قدراً من الحرية في تصرفاته الإرادية يملك به أن يسير في طريق الطاعة وأن يسير في طريق العصيان، ولكنه لا يرضى من عباده إلّا أن يعبدوه..

والذي يقرر العبادة المفروضة على كل كائن من الكائنات هو خالق الكائنات جميعاً الذي خلقها وحده بغير شريك، ومن تفرّده بالخلق ينشأ انفراده بالحاكمة «ألا له الخلق والأمر»⁽¹⁾. وبحق الحاكمة الناشئة من التفرد بالخلق أمر الإنسان أن يعبد وحده ويخلص في العبادة له.. وإخلاص العبادة يقتضي الاعتقاد بوحدانية الله سبحانه وتعالى، ويقتضي توجيه الشعائر التعبدية له وحده، ويقتضي كذلك التصديق بكل ما جاء من عنده على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم والاحتكام إلى الشريعة وحدها دون الشرائع الجاهلية التي يصنعها البشر من عند أنفسهم دون سلطان من الله. والإخلال بأي واحدة

من هذه الثلاثة يوقع الإنسان في الشرك ويخرجه من دائرة الإيمان» ⁽¹⁾.

2. لا للديمقراطية

يرى أصحاب الاتجاه الأصولي أنّ الديمقراطية والحكم الديمقراطي بدعة في الإسلام لأنّ حق الحكومة منحصر بالله تعالى «إن الحكم إلّا لله»، وهو الذي يرسم شكل الحكومة للناس وينصّب الحاكم عليهم، وهو النبي أو الوصي «حسب الرؤية الشيعية» و بعد عصر النصّ «النبي والأئمة المعصومين» فالحق في تولّي أمر الحكومة هو للفقهاء العادل، يقول السيد كاظم الحائري :

« فالجمال الطبيعي للبحث عن أساس الحكم الاسلامي . بعد فرض أساس التشييع . إنما هو بالنسبة لعصر غيبة الامام B وما يمكن استفادته من المصادر الشيعية، والذي أفتى به جملة من فقهاء مدرسة أهل البيت كأطروحة لنظام الحكم الاسلامي في زمن الغيبة، هو « ولاية الفقيه ضمن شروط معينة يجب أن تتوفر فيه، وهذا ما قام عليه فعلاً نظام الحكم في الجمهورية الاسلامية الايرانية... ».

هذا بالنسبة إلى تعيين الحاكم، وأمّا بالنسبة إلى سنّ القوانين فالشريعة الإسلامية تكفّلت أمر التشريع والتقنين في كل أمر من أمور الفرد والمجتمع « حتى الأرض في الخدش » كما ورد في بعض الروايات، وعلى فرض عدم وجود أحكام شرعية لبعض الجزئيات والمصاديق المستحدثة والمستجدّة فيتمّ استنباط هذه الأحكام من القواعد الفقهية الكلية من قبيل قاعدة «لا ضرر» و«الأهمّ والمهم» و«الضرورات تبيح المحظورات» وما إلى ذلك.

وحينئذ فلا معنى للديمقراطية التشريعية، وأنّ الشعب أو البرلمان هو مصدر السلطة التشريعية مع وجود السلطة التشريعية الإلهية، فالله هو مصدر السلطات، وأي اعتراف بسلطة غير سلطة الله تعالى يكون كفراً وإلحاداً كما يؤكّد على ذلك أصحاب التيار السلفي الوهابي، أو على أقلّ تقدير تكون الديمقراطية من قبيل الشرك بالله كما يقول بعض فقهاء الشيعة.

أمّا الاتجاه الإسلامي السيّ فيرى أنّ الإسلام يقرّ نظام الشورى في الحكم، وذلك بأن يختار المسلمون من هو الأجدر بأمر الحكومة ويجعلونه حاكماً عليهم، فالأمر إلى الأمة في

1- محمد قطب - مذاهب فكرية معاصرة - ص 497 - 498 - ط دار الكتاب الإسلامي.

تعيين الحاكم ولا حاجة للتصيب الإلهي، وبذلك يقتربون من النظام الديمقراطي من هذه الناحية، إلا أنّ علماء السنّة يختلفون في مسألة تعيين الحاكم وإن كانوا يتفقون على أصل الشورى باعتباره أصلاً قرآنياً محورياً في دائرة النظام السياسي في الإسلام، وهذا الاختلاف مصدره ما كان عليه المسلمون في الصدر الأول وخاصة عصر الخلفاء الراشدين. فإذا كان أبو بكر، قد اكتسب مشروعية حكمه من انتخاب أهل الحل والعقد من المسلمين فإنّ عمر بن الخطاب قد استلم زمام الحكم بوصية أبي بكر، ولذا وجد هؤلاء العلماء أنفسهم مضطرين لإدخال عنصر الوصية في عملية توكّي السلطة وصياغة النظام السياسي في الإسلام، وبذلك ابتعدوا كثيراً عن مضمون النظام الديمقراطي وحق الشعب في تعيين القائد، بل ذهب بعضهم إلى إدخال عنصر « الغلبة والقوة » في عناصر المشروعية لنظام الحكم الإسلامي وذلك لتصحیح خلافة الحكومات اللاحقة من بني أمية وبني العباس.

وكيف كان، فالشريعة وأهل السنة من التيار الأصولي يكادون يتفقون على رفض النظام الديمقراطي في رسم معالم النظام السياسي في الإسلام، إنّ على أساس « ولاية الفقيه » في الفكر الشيعي، أو على أساس « الشورى » في الفكر السني.

3. لا للعلمانية

يرى الإسلاميون أنّ العلمانية قد تكون صحيحة بالنسبة إلى الشعوب الغربية التي تعيش الديانة المسيحية، لأنّ المسيحية في الأصل تفصل بين الدين وأمر الدنيا كما ورد في الإنجيل « اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله »، ولكن هذا المعنى لا يصحّ بالنسبة إلى الإسلام، لأنّه دين شامل وكامل يستوعب في مضامينه وتعاليمه أمور الدنيا والآخرة، وقد جاءت التجربة النبوية لتؤكد هذا الاتجاه وأنّ الإسلام دين وشريعة، حيث كان النبي الأكرم 7 يتولّى السلطة الدينية والسياسية في آن واحد، والقرآن الكريم بدوره يؤكد على أن المسلمين أنبأ ما أنزل الله تعالى في مجال السياسية والقضاء والاقتصاد والأحوال الشخصية وما إلى ذلك من القضايا التي تمسّ واقعهم الديني وما يحتاجونه من أحكام شرعية في إطار المعاملات الدينيّة، ويقول:

① وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ □ (1)

② فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ.. (2)

وعليه فلا مجال للتحاكم إلى العقل في سنّ القوانين التي يحتاجها المجتمع الإسلامي مادامت الأحكام الوحيانية موجودة في القرآن والسنة. وتبقى مهمة العقل هنا هي إيصالنا فقط إلى المراد الحقيقي من النصوص الدينية في عملية استنباط الحكم الشرعي. فالعقل أداة ووسيلة لتحصيل أو استنباط القانون الإلهي وليس مصدراً للتقنين بحّد ذاته وفي عرض الوحي . كما يقولون . .

4. أيديولوجية الحكومة

بما أنّ الغرض من الحكومة الإسلامية حسب رؤية هذا التيار الإسلامي هو إقامة حكم الله في الأرض وتطبيق الشريعة ونشر الإسلام ومكافحة الكفر، فهذا يعني أنّ المطلوب من الحكومة أن تتخذ اتجاهاً معيناً في السلوك السياسي والاجتماعي قد يتفق مع مصلحة الشعب وقد لا يتفق، وهذا هو المراد من أيديولوجية الحكومة والتي تجسّدت بصورة واضحة في الحكومات الاشتراكية كالاتحاد السوفياتي والصين الشيوعية، حيث خضعت السلطة هناك إلى أيديولوجية ورؤية فلسفية تفرض عليها ممارسات خاصة في سياساتها واقتصادها وثقافتها لتحقيق الأهداف المثالية المرسومة في المدرسة الماركسية، فكان على الحكام وقادة المعسكر الاشتراكي التضحية بمصالح الناس الفعلية لغرض تحقيق تلك الأهداف والغايات.

وهكذا الحال في الحكومة الإسلامية التي يُراد منها إقامة حكم الله في الأرض وتطبيق الشريعة ومكافحة الكفر والشرك ونشر الدين الإسلامي. ومعلوم أنّ كل هذه الأمور لا تتضمن مصلحة أفراد الشعب الدنيوية، بل قد تنفق الملايين من بيت المال في موارد التبليغ للإسلام خارج حدود الدولة الإسلامية، وقد تخوض الدولة الإسلامية حروباً باهظة التكاليف وطويلة المدة لغرض القضاء على الكفر مثلاً، وقد تسعى إلى تنفيذ أحكام الشريعة في الحدود والتعزيرات من دون دراسة فاحصة وتحقيق علمي في معرفة الآثار السلبية وردود الفعل المخزية لمثل هذه الأعمال في الذهنية الفردية والاجتماعية المعاصرة مما يؤدي إلى نقض الغرض وتبرّم

1_ سورة المائدة ، الآية 45.

2_ سورة النساء ، الآية 65.

الناس من هذه الأحكام ومن هذه الحكومة.

على أية حال فالقول بأنّ الإسلام يقتضي نمطاً خاصاً من السياسة والاقتصاد والتعليم والروابط مع الدول الأخرى يستلزم دون شك الوقوع في فتح الأيدولوجية التي تقوّل سلوكيات القادة والحكام بقوالبها الشرعية الجامدة بعيداً عن المرونة وسياسة التعاطي مع الآخر.

جذور المشكلة

قلنا في ما تقدم أنّ هذه الرؤية الإسلامية لنظام السلطة والسياسة لا تمثّل في واقعها حقيقة مسلمة من حقائق الدين الإسلامي التي لا يطالها النقد، وليست هي مما أجمع عليها علماء الإسلام قاطبة، بل هناك رؤية إسلامية أخرى تنطلق من أصول موضوعية مستوحاة من الكتاب والسنة والعقل تخالف ما قرأناه في الرؤية السابقة بحيث يمكن القول بأنّ المسألة خاضعة لاجتهادات المفكرين الإسلاميين وطريقة فهمهم للدين والإنسان، والعلاقة بين الله وعباده. والخلاف بين هذين النمطين من الاجتهاد والرؤية للنظام السياسي في الإسلام يمتد بجذوره إلى المسبوبات أو المستبقات الفكرية والمرتكزات النظرية لكل فريق منهما بما يعكس أثره على اللبانات الفوقية والمعطيات الفقهية المترتبة عليها.

1. الاختلاف في تعريف الدين

فبالنسبة إلى مفهوم « الدين » وتعريفه، يرى أصحاب الرؤية الأولى أنّ الدين عبارة عن: « مجموعة قوانين ومقررات نزل بها الوحي الإلهي على النبي لغرض تنظيم حياة الناس في كل ما يحتاجونه من أمور الدنيا والآخرة ».

ولهذه الرؤية في تعريف الدين مبرراتها من الكتاب والسنة أيضاً حيث يستدل أصحاب هذا الاتجاه بقوله تعالى:

﴿ مَا قَرَأْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ... ﴾⁽¹⁾

﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ... ﴾⁽²⁾

ومن السنة قول الإمام الصادق:

1 — سورة الأنعام، الآية 38.

2 — سورة النحل، الآية 89.

«...وكل شيء يحتاج الناس إليه حتى الأرض في الخدش»⁽¹⁾.

وغير ذلك من النصوص التي تقرّر في مضمونها المعنى المذكور في التعريف.
أمّا على أساس الاتجاه الآخر الذي يرى أنّ الغرض من الدين إنّما هو ربط الإنسان بالله تعالى وتعميق العلاقة القلبية بعالم الغيب والارتفاع بالإنسان في مدارج الكمال المعنوي والأخلاقي، فيكون تعريف الدين على أساس هذه الرؤية عبارة عن: «الإحساس القلبي بوجود قوة غيبية تعني بأمور الإنسان ويرتبط بها الإنسان بعلاقة الحب والتوكّل والاعتماد المطلق».

ومعلوم أنّ هذا التعريف للدين إنّما هو تعريف للإيمان بالله تعالى، وهذا يعني حصراً المفهوم من الدين بالإيمان والإحساس القلبي بحيث لا يشمل الشريعة والقوانين المذكورة في النصوص الدينية لتنظيم أمور المجتمع الإسلامي في دائرة المعاملات، (أمّا العبادات فهي خارجة عن محل البحث)، لأنّ الشريعة جاءت لتحلّ مشكلة مؤقتة متغيّرة بتغيّر الزمان والمكان والظروف الاجتماعية والثقافية، والدين يهتم بالأمور الثابتة والحاجات الفطرية التي لا تدخل في دائرة العقل البشري الدنيوي. وهذا المعنى هو الذي دعا العلماء للفصل بين المتغيّر والثابت في الدين الإسلامي بعد أن نزل الوحي وهو يحمل في طياته علاجات لكلا الأمرين وحلولاً لجميع حاجات الإنسان الثابتة والمتغيّرة في العصر الأول للإسلام، فكانت الحاجة ماسة في العصور المتأخرة لفصل الثابت عن المتغيّر، أي فصل الدين الثابت عن الشريعة المتغيّرة بذاتها، لأنّه لو قلنا بالوحدة بينهما فاما أنّ تتخلى عن الثابت أيضاً لمواكبة حاجات الإنسان المتغيّرة ونترك الدين تماماً ونتوجّه توجّهاً مادياً في حركة الحياة، أو نلتزم بالثابت والمتغيّر من الدين، وبذلك نحمد عند عتبة التراث ونعيش في أجواء الماضي السحيق لا يهتمّ من أمور الدنيا سوى البحث في أحكام العبيد والظهار وضامن الجريرة ونجاسة الفقاع وحرمة بيع العذرة أو مسألة الرجعة وعلائم الظهور وأنّ الحق كان مع علي أو مع أبي بكر في مسألة الخلافة وأمثال ذلك.

وكلا الحالتين يمثلان خروجاً عن الدين والعقل. فالضرورة قاضية بالفصل بينهما للاحتفاظ بالأصل واللب وهو الدين وترك القشور والأعراض التي نزل بها الوحي ليسدّ ثغرات اجتماعية

خاصة بذلك العصر. وليست عملية الفصل هذه تعني ترك الدين من الأساس كما يتوهم أصحاب الرؤية الأولى ويتهمون الآخرين بالعلمانية والأخذ بمعطيات العقل والعلم على حساب الدين والوحي، لأنّ هذه الرؤية « الثانية » هي بدورها إسلامية في الصميم ولها مبرراتها في الكتاب والسنة ويعتقد بها جملة من علماء الإسلام كالشيخ محمد مهدي شمس الدين والشيخ يوسف القرضاوي وحسن حنفي ومجتهد الشبستري والشيخ الجنتاني وغيرهم من علماء الدين، ممن غرضهم هو الحفاظ على اللباب من الدين على حساب القشور، لا الأخذ بالعلم على حساب الدين، والدافع لهم على ذلك هو ما قلنا من استحالة الجمع بين الدين الثابت في جوهره، والشرعية المتغيرة في جوهرها إذ إنّ الدين يبحث العلاقة بين الإنسان وخالفه « وهي علاقة فطرية يشترك بها جميع أفراد البشر على حدّ سواء، فهي من مقولة المطلق وليس النسبي » وأما الشريعة فتبحث العلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان، أي صياغة العلاقة بين الفرد والمجتمع، وهي علاقة واقع متغيّر بتغيّر الزمان والمكان والأعراف والتقاليد وما إلى ذلك.

والشيء الآخر أنّ العلاقة بين الإنسان وعالم الغيب هي مما لا يمكن تصورها والإحاطة بها بالعقل لأنّها فوق الزمان والمكان وعالم المادة والطبيعة، لهذا احتاج الإنسان للعلم بما إلى الوحي، بخلاف القوانين والمقررات الاجتماعية والسياسية التي تقوم على المصالح المتبادلة والعقود الاجتماعية الاعتبارية التي يدركها العقل البشري، ليس يدركها فحسب بل يخلقها لتنظيم حياته الاجتماعية وأموره السياسية.

وأدّل دليل على قصور أدوات الشريعة والفقه عن تناول مثل هذه الحاجات المتغيرة والمستجدات المعاصرة التي يفرزها التطور على مستوى الحضارة البشرية هو التجربة الحية التي نعيشها في المشروع الإيراني للجمهورية الإسلامية وكيف أنّ الإمام الخميني اضطر أخيراً لتشكيل ما سُمّي « مجمع تشخيص مصلحة النظام » وجعل له المرجعية النهائية في الفصل بين مجلس الشورى ومجلس صيانة الدستور. ومن هذا المنطلق « وعلى لسان شاهد من أهلها » يشير الشيخ الهاشمي الرفسنجاني متحدّثاً عن تجربته عندما كان رئيساً لمجلس الشورى الإسلامي بالقول:

« واجهنا في المجلس معضلة حقيقية، تتمثل في التفاوت الهائل بين ما لدينا من فتاوى وآراء فقهية، وبين ما تحتاجه البلاد من تشريعات لضمان مصالح الناس، وضمان الحفاظ

على حركة الدولة في الاطارات الدينية، فكلما أردنا وضع قانون لتنظيم قضية من القضايا الضرورية، واجهنا الإشكال الناشئ من عدم وجود آراء فقهية أو عجز الآراء الموجودة عن مطابقة المصالح الواضحة والفعلية للأمة. نقوم أحياناً بتشخيص موضوع معين، ونقترح بنوداً قانونية لمعالجته، نظن أنّها تضمن مصالح الجمهور، ولكن يشعر الإنسان من بعد بالتردد تجاه ما إذا كانت بنود هذا القانون موافقة لحكم إسلامي ما.

لقد طُرح أمام المجلس قانون العمل على سبيل المثال، وبعد النقاش تمّ إقراره، ولكن واجهتنا المعضلة ذاتها، إنّ بعض بنوده تبدو غير مطابقة لأحكام شرعية معينة، واجهتنا هذه المعضلة حينما عُرض على المجلس قانون الضريبة، وواجهتنا حينما عرض على المجلس قانون العقوبات الإدارية «التعزيرات» كذلك الحال عندما عُرض قانون التعاونيات وقانون ملكية الأرض وقانون المدارس الخاصة «الاستثمارية وغيرها».

إن كلّ مسألة مهمة في البلد أدّى طرحها إلى إثارة الجدل حول مطابقة القوانين المقترحة بشأنها لأحكام معينة في الشريعة أو فتاوى الفقهاء، وإذا لم يجر حلّ لهذه المعضلات والمفارقات، فإنّ عملاً مهماً على صعيد أسلمة القوانين وتنظيم البلد لن يمكن إنجازها»⁽¹⁾.

وعلى أية حال فهذه المسألة تعود بجذورها إلى مسألة كلامية، وهي: ما هو الغرض من الدين وإرسال الرسل والأنبياء؟ فهل أنّ الغرض بالذات يدور حول محور الإيمان القلبي والإيمان بالله واليوم الآخر وإخراج الإنسان من أجواء الأنا والذات الفردية إلى عالم الإنسانية والمحبة والكمال المعنوي؟ وهل أنّ عملية التشريع والاهتمام بأمور الدنيا تأتي بالعرض، وليس بالأصل؟ أو أنّ الغرض من النبوات والوحي إنّما هو لايجاد حلول وتقنين قوانين لإقامة النظام العادل في المجتمع الإنساني مضافاً إلى توطيد العلاقة مع الله تعالى، أي أنّ كل منهما هدف برأسه وأنّ الإسلام جاء لتجسير العلاقة مع الله من جهة، والعلاقة مع أفراد المجتمع من جهة أخرى، فهو دين ودولة في الوقت نفسه؟!

1 - فتاوى الإمام تطور آخر في الفقه الشيعي، مجلة الحوزة - العدد 23، عام 1366 جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم نقلاً عن كتاب ((نظرية السلطة في الفقه الشيعي)) لتوفيق السيف، ص 8 - 9.

كلّ من هذين الاتجاهين يخرجان بنتائج مختلفة ومتباينة. كما رأينا. من خلال هذا المبني الكلامي والرؤية المسبقة طبعاً.

2 اختلاف النظرة إلى الإنسان

المسبوقات الفكرية والنظرية عن الإنسان وماهيته لدى كلا المذهبين تؤدي بدورها إلى نتائج متباينة أيضاً، فالإنسان في منظار التيار الأصولي مخلوق يحمل في طياته عناصر الخير والشر وهو موظف ومكلّف بالتحرك في خط تهذيب النفس والتخلّص من النوازع المادية والجواذب الأنانية في مسيرته التكاملية:

① يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ... ﴿١٠٠﴾ (1).

② وَنَفْسٌ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿١٠١﴾ □ (2).

ووفقاً لهذه الرؤية يكون الناس مكلفين بأداء فروض الواجبات وإطاعة السلطان والحاكم الإسلامي الذي يعتبر ظلّ الله في أرضه، وحتى لو قلنا بأنّ الحق للناس في ممارسة الحكم والخلافة على الأرض، إلّا إنّ الإنسان يظل مسؤولاً أمام الله في رعاية الشريعة وأحكامها وطاعة من يقوم بأمر الولاية على الناس، بمقتضى مقولة الاستخلاف الإلهي، أي يبقى الشعب مسؤولاً أمام الله وليس هو صاحب الحق، كما ذكر السيد الصدر في تحليله لحق الأمة هذا، حينما قال:

« إنّ السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية قد اسندت ممارستها إلى الأمة، فالأمة هي صاحبة الحق في ممارسة هاتين السلطتين بالطريقة التي يعيّنهما الدستور، وهذا الحق حق إستخلاف ورعاية مستمد من مصدر السلطات الحقيقي وهو الله تعالى، وبهذا ترتفع الأمة وهي تمارس السلطة إلى قمة شعورها بالمسؤولية لأنّها تدرك بأنّها تتصرف بوصفها خليفة لله في الأرض، فحتى الأمة ليست هي صاحبة السلطات وإنّما هي المسؤولة أمام الله سبحانه وتعالى عن حمل الأمانة وأدائها » (3).

1- سورة الإنشقاق، الآية 6.

2- سورة الشمس، الآية 8.

1 - محمد باقر الصدر - لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية، ص19.

ففرى في هذه النظرة الدينية للإنسان أنه في نفس الوقت الذي له الحق في انتخاب الحاكم ونظام الحكم، فهو مسؤول أمام الله في إنجاز مهمّة الخلافة على الأرض، أي أنّ هذا الحق هو في واقعه تكليف إلهي ليس للإنسان الحق في عدم ممارسته في حركة الحياة والواقع الاجتماعي، فيتحوّل الحق إلى تكليف ومسؤولية، بينما التكليف في مقولة الحق يقع أساساً على الطرف المقابل، فإن كان الحق للدائن في المطالبة بدينه يكون التكليف على المدين في دفع الدين، وهكذا فيما نحن فيه، فعندما يقال أنّ الشعب هو صاحب الحق فإنّ التكليف لابدّ وأن يقع على الطرف الآخر وهو الحكومة، مضافاً إلى أنّ هذا الحق، كسائر الحقوق الفطرية، لا يستتبع تكليفاً معيناً عند عدم المطالبة به وترك ممارسته، فلو ترك المواطن حقه في الانتخاب أو أسقطه لما كان بذلك مقصّراً في شيء، بينما على التحليل السابق فإنّه يكون قد عصى وأثم حيث فرّط في تكليف إلهي بدعوه للقيام بوظيفة الخلافة، وعندما يدخل هذا الحق الاجتماعي في أجواء الدين والتكليف الشرعي فسوف يدعو صاحبه إلى الالتزام بما ورد في الشريعة من أحكام خاصة بهذا الشأن السياسي، وحينئذ يفقد المرء حرّيته في الانتخاب بعد أن فقد حقه في مرتبة سابقة، ويتحوّل الجمهور في مثل هذا المجتمع الديني إلى أداة لتنفيذ أغراض الحكومة الإسلامية الموضوعة في قوالب دينية وتكاليف شرعية.

أمّا « الإنسان » في منظار الرؤية الثانية فهو صاحب حق في ممارسة السلطة بأدوات الانتخاب الحر والمشاركة في تقرير مصيره من خلال المرشّحين والوكلاء الذين يختارهم لتولّي منصب رئاسة السلطة التنفيذية أو التشريعية، هذا الحق ليس في طول الحق الإلهي كما قرأنا آنفاً في الرؤية الأولى، ولذلك لا يتحوّل إلى تكليف، بل يبقى هذا الحق له على المستوى الاجتماعي حيث له الأصالة بالذات، ولكن هذا الإنسان مكلف بممارسة مسؤولياته الدينية من موقعه الديني وما يفرضه عليه الباري تعالى من تكاليف ووظائف، فلا ينبغي الخلط بين الحق الاجتماعي وبين التكليف الديني وتوهم أنّهما في مرتبة واحدة فينقلب الحق إلى تكليف، بل هما دائرتان متميزتان، ولكلّ واحدة منهما أحكامها الخاصة بما دون تقاطع أو اتحاد في البين، فعندما يقرر القانون حرية الأفراد في انتخاب الحاكم أو وكلاء مجلس الشورى يكون لهم هذا الحق من موقع كونهم أفراداً يتمتعون بحقوق سياسية داخل إطار المجتمع بمقتضى حق المواطنة، وهذا الحق مقرر لهم بعيداً عن انتماءاتهم السياسية والدينية والمذهبية، أي بمعزل عن الرؤية الدينية للإنسان والمجتمع، ولكنّ الدين بدوره له رؤية أخرى لا تُزاحم موقعية الفرد وحقه

الاجتماعي والسياسي السابق، بل تعمل على توجيه الإنسان ودفعه نحو التحرك في خط الإيمان والرسالة والتربية الأخلاقية وإضفاء الصبغة الإلهية على سلوكه السياسي والاجتماعي. وعلى سبيل المثال ما نراه في القوانين العلمية من تبين للعلل الطبيعية للظواهر والحوادث التي تجري في عالم الطبيعة والمادة من دون الأخذ بنظر الاعتبار رؤية الدين لها، فالعلم يقول بقانون الجاذبية أو قانون ضغط الماء أو دورة الامطار وهبوب الرياح وما إلى ذلك، وهنا يأتي الدين ليضفي على هذه القوانين العلمية صبغة إلهية ويقول: إنّ ما ترونه من حركة الأفلاك أو إرتفاع السماء إنّما هو بقدرة الله تعالى، أو أنّ الله هو الذي رفع البواخر والسفن على سطح الماء مع ثقلها العظيم، وهو الذي أنزل عليكم الأمطار وحرك الرياح.. وهكذا نرى أن الدين لا ينفي أن تكون القوانين الإلهية وراء كل ما ترونه من ظواهر طبيعية وعلل مادية قريبة. وهكذا الحال فيما نحن فيه، فالاعلان العالمي لحقوق الإنسان مثلاً يقرّ صياغة حقوقية لأفراد البشر بما هم أفراد يعيشون داخل مجتمع من المجتمعات من دون الأخذ بنظر الاعتبار رؤية الدين إلى هذا الحق ولكن الدين يأتي لا ليجعل هذا الحق أو ينشئه أو يؤسّسه. «فإنّه من تحصيل الحاصل» بل ليصبغ هذا الحق بالصبغة الإلهية.

① صِبْغَةُ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ ☎ (1).

نعم، يأتي ليقول لهذا الإنسان وهو في موقعه الاجتماعي والسياسي أن يختار له وللأمة ما يصلح شأنهم ويسير بهم في طريق الخير والصلاح بعيداً عن المصالح الشخصية والدوافع الأنانية والنوازع الدنيوية.

فعندما نقول بأنّ الدين لم يأت ليؤسّس الحقوق بل لتأييدها ودعمها والتحذير من تجاوزها والعدوان عليها، فهذا يعني أنّ الحقوق ومنها الحقوق السياسية للأفراد إنّما تؤخذ من خارج دائرة الدين، أي من العقل العملي في واقع الإنسان وفطرته، وهذا هو ماصنعه علماء القانون والحقوق عند صياغة الميثاق الدولي لحقوق الإنسان، وما يصنعه أو يؤسس له الفقهاء وعلماء الدين في دائرة الثابت والمتغيّر والأحكام الأولية والثانوية، ومصصلحة النظام، أو مصلحة الدين. فلا معنى بعد ذلك لعدم الاعتراف بها والتوجه صوب النصوص الدينية لاستكشاف رأي الإسلام في الحقوق السياسية، لأن ذلك يلزم، كما يقول المناطقة، الدور، فنحن نعرف

حقانية الدين من خلال تأييده لهذه الحقوق الفطرية، فكيف نعرف حقانية الحقوق من خلال النصوص الدينية؟!

3. اختلاف الرؤية على مستوى العلاقة مع الله

يمكن القول بوجود رؤيتين في تصوير علاقة الإنسان مع الله تعالى:

الأولى : ترى أنّها علاقة العبد مع مولاه حيث ليس للعبد قيمة وحق بالنسبة إلى مولاه، وليس الغرض من وجوده سوى القيام بوظيفة الطاعة للمولى والإمتثال لأوامره، ومع هذه الرؤية في تصوير العلاقة المذكورة لا يبقى معنى لمقولة حقوق الإنسان سوى ما ورد في النصوص الدينية من واجبات ومحرمات ومباحات، إنّ على المستوى الفردي أو الاجتماعي، وبما أنّ الحكومة الإسلامية هي حكومة الله على الأرض والحاكم هو النائب للإمام المعصوم المنصوب من قبل الله تعالى لتدبير أمور المجتمع الإسلامي، فلا يبقى أمام أفراد المجتمع سوى تقديم فروض الطاعة والولاء لهذا الحاكم أو السلطان العادل، وليس على السلطان العادل سوى مهمة تطبيق أحكام الشريعة الواردة في النصوص الإسلامية وإقامة العدل بين الرعية.

و« **الرؤية الثانية** » ترى أنّ العلاقة المذكورة أعمق وأقوى من التصوير السابق، فهي كالعلاقة بين الأم وطفلها، أو الأب وابنه من حيث شدّة الارتباط العاطفي الذي تتضمنه علاقة الله مع الإنسان بما لا يمكن تصويره أو فهمه عن علاقة المولى مع العبد، وإذا كان الحال كذلك فلا معنى لأن يفرض الأب قوانين ومقررات تستوعب كافة أبعاد الحياة لابن دون أن يترك له أي هامش من خيار، ثم يضع هذه الموروثات في قوالب جاهزة ويأمر الابن باتباعها والعمل بما ورد فيها، بل سيترك له الحرية الكافية لاختيار الطريق المناسب ويفسح له المجال لممارسة التجربة بنفسه والتعلّم من خلال عملية اكتشاف في الصواب والخطأ بعد أن يضع له أهدافاً معينة وغايات كلية في حركة الحياة الفردية والاجتماعية، فمن جهة أنّ الله لم يترك عباده دون أن يبيّن لهم الخطوط العريضة لما يصلحهم ويقودهم نحو الكمال الإنساني:

[وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ

عَلِيمٌ] ⁽¹⁾.

ومن جهة أخرى لا معنى لأن يكبل الله تعالى عقل الإنسان في حركة الحياة الاجتماعية والسياسية ويضع له قوانين وشرائع في قوالب جاهزة ويأمره بإطاعتها من دون أن يترك له فرصة التجربة وممارسة عملية التقنين بعيداً عن الصيغ الجاهزة لاكتشاف الحق والصواب بنفسه. إضافة إلى ذلك، العمل على صياغة قوانين تنسجم مع المتغيرات والمستجدات الكثيرة التي تواجه الإنسان حتماً على أرض الواقع العملي.

الخلاصة، أنّ كلّ واحدة من هاتين الرؤيتين تحظى بمبررات دينية على مستوى النصوص الشرعية من القرآن والسنة ولكنّ النتائج متباينة جداً، وهذا يعني أنّه ما لم تنتقل إلى دراسة تلك المسبوقات الذهنية والأصول الموضوعية في حركة الفكر الإسلامي لدى هؤلاء العلماء وأصحاب الفكر في التيارات الإسلامية، فإننا سوف نبقى نراوح في مكاننا من دون الوصول إلى نتيجة حاسمة، وهذه المسبوقات الفكرية أو الأصول الموضوعية لدى أصحاب الرؤية الأولى عبارة عن:

. أنّ الشريعة الإسلامية تستوعب في مضامينها وأحكامها كافة أبعاد الإنسان في حياته الفردية والاجتماعية والسياسية..

. وأنّ هذه الأحكام مستمرة إلى يوم القيامة، فحلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة.

. أنّ على الإنسان في هذه الحياة السعي لإقامة حكم الله في الأرض وإقامة الدولة الإسلامية.

. أنّ وظيفة الدولة الإسلامية تطبيق الشريعة وإقامة العدل من منظور الإسلام.

. أنّ الحكومة الإسلامية النموذجية هي حكومة النبي الأكرم² ونحن مأمورون بالاستئناس بسنة النبي: □ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ □⁽¹⁾ في كل شيء ومن ذلك، التحرك السياسي.

ويترتب على هذا الطرح نفي كل أطروحة جديدة تتدخل في صياغة النظام السياسي للمجتمعات البشرية، فلا يوجد شيء في الشريعة يُستَـسَمَّى بالانتخابات العامة أو عملية الفصل بين القوى الثلاث في الحكومة، أو تحديد سلطة الحكم بواسطة مجلس البرلمان، أو الاعلام

الحرّ، أو هيئة المحلّفين والمحامين ومحكمة الاستئناف في القضاء، أو التصويت أو الاستفتاء أو استطلاعات الرأي وما إلى ذلك.

أمّا أصحاب الرؤية الثانية فلا يرون الثبات المطلق في جميع موارد الشريعة، بل إنّ الإسلام قد جاء بسلسلة من القضايا والقيم العامة دون أن يجعلها في إطار معيّن وقالب خاص. ومجرّد أن يتحرك النبي الأكرم في أجواء خاصة من أعراف القبائل العربية وينزل القرآن على مجتمع بدائي تحكّمه تقاليد بدائية وسلوكيات ساذجة وتكون أحكامه منسجمة مع ظروف ذلك المجتمع القديم، لا يعني بالضرورة أنّ مثل هذه الأحكام دائمة ومطلقة ويجب على كل مجتمع بشري أن يكتفّ نفسه مع هذه الأحكام والقوانين، لأنّ المفروض أن تنسجم القوانين مع المجتمع وحاجاته وثقافته لا أنّ ينسجم المجتمع مع تلك القوانين.

وبيان آخر: إنّ أصحاب هذا التيار لا يرون أنّ الإسلام قد جاء بنظام سياسي محدّد المعالم والأبعاد ليفرضه على المجتمع البشري من موقع القداسة والحكم الإلهي أو الحق الإلهي، بل جاء بقيم ومبادئ إنسانية يفترض بالأمة الإسلامية السعي لترجمتها على أرض الواقع لنيل وسام الحكومة الإلهية، ويكون المجتمع البشري حينئذ منصّباً بصبغة الله، علماً بأنّ هذه الصبغة الإلهية يمكن أن تنسجم مع كافة النظم السياسية العادلة السائدة في المجتمعات البشرية على طول التاريخ البشري وخاصّة تلك التي تؤكّد على احترام القيم السماوية وما جاء به الأنبياء والرسل من أخلاق وتعاليم.

فعلى سبيل المثال لو كان الإسلام قد جاء في وسط اجتماعي يحكمه النظام الاقطاعي، فإنّه لا يقوم بنقض كلّ مفاسل هذا النظام وأركانه، بل يسعى لمساييرته والتماهي معه كأمر واقع مع إجراء بعض الإصلاحات الضرورية على هيكل النظام المذكور، كما هو الحال في موقف الإسلام من نظام الرق وتجارة العبيد وزواج الإماء والانتماء القبلي وسلطة العشيرة حيث لم يتحرك الإسلام لإلغاء هذا النظام الموجود من الأساس، بل أجرى بعض الإصلاحات عليه بما ينسجم مع تعاليم الإسلام الإنسانية وقيمه الأخلاقية السامية.

وهكذا رأينا موقف الإسلام من النظام القبلي الذي كان سائداً في الوسط العربي آنذاك، فلم يتحرك الإسلام من موقع الرفض والشجب لهذا النظام بذريعة أنّ النظام الإسلامي هو النظام الأكمل والأفضل، بل تحرّك من موقع صبّغ هذا النظام بالصبغة الإلهية من خلال دفع أفراد القبائل إلى بذل الطاعة والولاء لله وللرسول بالدرجة الأولى وأن تقوم الروابط العائلية

والعلاقات الاجتماعية على أساس من قيم السماء والدين وتعاليم القرآن بدل تعاليم القبيلة وقيم الجاهلية.

وهكذا الحال مع المجتمع البشري الذي يتمتع بحكم ملكي، فالإسلام ليس من شأنه إنزال الملك عن عرشه واستبدال النظام الملكي بنظام جمهوري مثلاً، بل يتحرك على مستوى إرشاد هذا الملك بأن يسوس الناس بالعدل والرأفة والمحبة، والشاهد على ذلك أنّ القرآن الكريم قد ذكر « ذي القرنين » بناءً جميل في العديد من آياته الشريفة مع العلم بأن ذا القرنين هذا لم يكن سوى ملك عادل كما يذكر المفسرون. وهذا لا يعني أنّ الإسلام يرى حقانية النظام الملكي ويفضّله على غيره من الأنظمة السياسية، بل لأنّ هذا الملك قد حقق القيم والمبادئ الإنسانية والإلهية التي جاءت بها الشرائع السماوية وبشّر بها الأنبياء.

وهكذا في موقف الإسلام من النظام الديمقراطي، فلا معنى لأنّ يقال إنّ الإسلام يقرّر أو يرفض النظام الديمقراطي، لأن الإسلام، كما قلنا، يهتم بالمبادئ والنتائج وما إذا كان النظام وسلوك الحاكم يتفق مع موازين العدل أم لا. أمّا الأسلوب أو المنهج المتبع في تحقيق هذه الموازين أو في تولي الحاكم سدة الحكم، فليس من شأن الإسلام التدخل في صياغته أو صياغة الأساليب والأدوات المؤدية لها إلّا بما يحسّ القيم والمبادئ العامة التي بشّر بها. ومعلوم أنّ الديمقراطية أسلوب ومنهج، أي: آلية في عملية الوصول إلى السلطة وليست مبادئ وقيم في وعي الأمة حتى يكون للدين موقف منها سلمي أو إيجابي. اللهمّ إلّا إذا استحالَت الديمقراطية إلى أيديولوجية، أو أريد لها ذلك، كأن تحزّم حلالاً أو تحلّل حراماً.

وعلى أية حال فإنّ أصحاب الرؤية الثانية ينطلقون في تصورهم للنظام الإسلامي في عالم السياسة وحقوق الإنسان من موقع عقلائي ورؤية علمية تنسجم مع معطيات الواقع المعاصر في تحدّياته الكثيرة وتعقيداته المتشابكة، وإدخال عنصر العقل أو الوجدان كمصدر مهم من مصادر التشريع الإسلامي، لا بما هو موصل فقط لمراد الشارع المقدس من ظواهر النصوص وكاشف عن الحكم الشرعي المقرر في التراث الديني، ولهذا كان من الضروري على أساس هذه الرؤية الاهتمام الشديد بمعطيات العلم والمعارف البشرية المعاصرة لفهم الحكم الشرعي بصورة أفضل وأقرب إلى الواقع والعمل على صياغة مفاهيم جديدة عن الحق والحرية والعدالة تتناغم مع ما تعيشه البشرية من تغيّرات متسارعة في منظومة القيم الأخلاقية والحقوقية من جهة، وتنسجم مع تعاليم الإسلام ومبادئ الشريعة السماوية من جهة أخرى، وفي ذلك يقول الشيخ

مجتهد الشبستري:

« إنّ السير في هذا الطريق لا يعني أبداً إحلال العلم محل الدين بل من شأنه أن يجعل الحياة أكثر تديناً ويجعل من كونها حياة دينية أمراً ممكناً في هذا العصر، وإذا لم يخرج الإنسان من الجوّ الحاكم على الحوزات « المدارس الدينية » وهو جوّ مغلق لا تنعكس فيه حاجات العصر ومشاكله الفكرية والعملية، فإنه سيتصور أن المشاكل جميعاً قد حلّت والاسئلة كافة قد تمّت الإجابة عليها.

أمّا إذا خرج الإنسان من هذا الجوّ ونظر في الآفاق الثقافية والاجتماعية والعلمية المخيرة للعقول في المجتمعات المعاصرة، وشاهد المشاكل الفكرية والاجتماعية للإنسان المعاصر فسيعلم حينئذ أنّ هناك مشاكل كثيرة لم تحلّ بعد، وأنّ هناك عدداً كبيراً من الأسئلة ما زال دون جواب، وحينئذ سيعرف أنّ الحفاظ على سفينة المتدينين في هذا البحر المتلاطم الأمواج يقتضي تشخيص العلاقة بين المعارف الدينية وسائر المعارف والثقافة البشرية بدقة، ويفترض الحديث عن الدين والتدين بطريقة ذات معنى مفهوم يتناسب مع واقع العصر ومفرداته المتطورة.

إنّ الالتزام بحياة تقوم على أساس الدين والاستفادة في الوقت نفسه من فتوحات العلم الحديث وإنجازات الحضارة الحديثة يُعتبر في مجتمعاتنا من المشاكل الفكرية والعلمية التي لم يسبق لها مثيل، ولا يمكن تلمس هذه المشاكل وإيجاد الحلّ لها إلاّ بتعيين وتشخيص طبيعة العلاقات والوشائج التي تربط ما بين «الدين والعقل والعلم»⁽¹⁾.

المقالة الثانية

المجتمع المدني

و

حقوق الإنسان

المجتمع المدني وحقوق الإنسان

اعتاد أصحاب العقل السلفي على النظر إلى حقوق الإنسان المطروحة دولياً من قبل هيئة الأمم المتحدة، بنظرة سلبية وأنها حقوق زائفة ما أنزل الله بها من سلطان، وأنّ المسلمين غير محتاجين للإعتراف بهذه الحقوق، فالدين الإسلامي والشرعية السماوية لم تترك شيئاً من حقوق الإنسان المشروعة إلّا وذكرتها، أي أنّ ما كان صحيحاً من الحقوق المذكورة في لائحة حقوق الإنسان فقد ورد في الشريعة السماوية حتماً، وما لم يرد فيها فهو باطل ولا حاجة لنا به.

ومنهم من تحرك نحو الاستفادة من هذه اللائحة بعد أن لم يجد ما توقعه من الحقوق في مفاهيمنا الدينية، وعمل على التوفيق بينها وبين مبادئ الدين الإسلامي وسماها «حقوق الإنسان الإسلامية» ونلاحظ مثل هذا التحرك في أروقة منظمة المؤتمر الإسلامي أيضاً.

مقدمة تاريخية

ومن الضروري أن نشير إلى أنّ ارهاصات حقوق الإنسان بدأت منذ القرن الثالث عشر الميلادي وفي بريطانيا بالذات حيث تم التوقيع على الوثيقة الكبرى عام 1215 م على أثر ثورة الشعب في مواجهة طغيان الملك، ثم ألحقت بوثيقة (اعلان الحقوق) وقانون التسوية عام 1701 م، وبعدها تم اعلان حقوق الإنسان في امريكا عام 1787 م أثر اعلان الاستقلال، وقد تضمن مبدأ المساواة بين الناس وحقهم في الحياة والحرية والسعادة وحق الشعب في التمرد والتصدي للدولة في حالة انحرافها عن هذه المبادئ، ونلاحظ بعد ذلك اعلان فرنسا لحقوق الإنسان سنة 1791 حيث بدأ بالعبارة التالية: « يولد الناس أحرارا ومتساوين في الحقوق »، ثم سرت في سائر الدول الغربية مع إجراء بعض التعديلات الدستورية، ولكن بقيت هذه الحقوق محبوسة في دائرة الدستور الأساسي لكل دولة ولم

ولما لم تتمكن عصبة الأمم بهذا الميثاق من الوقوف أمام اندلاع الحرب العالمية الثانية كما اريد منها ذلك، تم تأسيس هيئة الأمم المتحدة للحيلولة دون وقوع مثل هذه الكوارث البشرية وتم إصدار (الاعلان العالمي لحقوق الإنسان) في عام 1948م وصدفته الجمعية العمومية لمنظمة الأمم المتحدة في العام نفسه، وتتألف بنوده من ثلاثين مادة وتتضمن حقوق الإنسان في مجال الحريات الأساسية والعدالة الاجتماعية والأسرة.

وعلى مستوى الحياة الاجتماعية تمّ التأكيد على مساواة المواطنين أمام القانون وعدم التمييز بينهم والتمتع بالجنسية واختيار البلد وحق اللجوء فراراً من الاضطهاد.

وفي دائرة القضاء والعقوبات فالأساس هو براءة الذمة، ومنع إلقاء القبض أو السجن أو النفي قبل إثبات التهمة، وحق التقاضي العلني والتزام الشرعية في العقوبات.

وفي نطاق الأسرة أقرّ الميثاق الدولي حق الزواج وتشكيل الأسرة وحق المرأة في الحياة والأمن وحقوق الأمومة والطفولة وحق اختيار تربية الأولاد.

وعلى مستوى العدالة الاجتماعية تم التأكيد على حق العمل، حق الراحة والرفاه، مجانية التعليم، المساهمة في حياة المجتمع الثقافية والفنية والادبية وأمثال ذلك.

وهذه الحقوق كما ترى جعلت الأصالة فيها للإنسان بما هو إنسان بغض النظر عن عقائده وأفكاره وجنسه ولونه خلافا لما كان سائدا في الحضارات البشرية السالفة، وهي تتفق في الأصل مع المفهوم القرآني في جعل الأصالة للإنسان بما هو إنسان لا بما هو مسلم ولذلك يقول تعالى:

﴿١﴾ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۖ وَالْإِسْرَاءُ: 70.

① فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ☐ 📞 المؤمنون: 41.

وأما ما ورد في الأحكام الفقهية من تفضيل المسلمين في بعض الحقوق على أهل الكتاب فلا يرتبط بالمفاهيم الإسلامية الكلية عن حقوق الإنسان، بل هي قوانين روعيت فيها

مقتضيات الزمان والمكان لذلك المجتمع الإسلامي, ولا يصح القول بأنّها من ثوابت الشريعة وكرليات الدين.

وعلى أية حال، فإنّ الإسلام والاعلان العالمي لحقوق الإنسان يشتركان في الأصل، وينفرد الاعلان المذكور بطرحه حقوق الإنسان على المستوى الدولي وفي اطار الروابط بين الشعوب والمجتمعات البشرية، فهي . أي الحقوق الدولية . من المواضيع المستحدثة التي تهدف إلى رسم نمط العلاقات وتقنين الروابط بين المجتمعات البشرية ضمن ميثاق مشترك يوافق عليه المسلم والمسيحي، والمؤمن والملحد، والأبيض والأسود وهكذا، بينما تقتصر حقوق الإنسان في الإسلام على حقوقه ضمن دائرة المجتمع الإسلامي فقط تاركا العلاقات الدولية والروابط بين الشعوب تتخذ مجراها الطبيعي وتخضع لظروف المرحلة من الغزو وعدم رسم حدود مصطنعة بين دار الإسلام ودار الحرب واستعباد الأسرى وسائر الأعراف الاجتماعية والسياسية التي كانت تحكم تلك المجتمعات على المستويين الثقافي والاجتماعي.

وبعبارة أخرى: إنّ الدول الغربية لما رأت فداحة الاضرار المادية البشرية التي خلفتها الحريان العالميتان الاولى والثانية صارت في صدد وضع ميثاق يحمي البشرية من ويلات هذه الحروب ويرسم للمجتمعات البشرية طريق العيش بسلام على أساس من احترام الإنسان لذاته وبما هو إنسان، وكل ما سوى ذلك يمكن أن يكون مصدرا للحرب كالدين في الحروب الصليبية، والعرق في النازية، والايديولوجية في الماركسية وغير ذلك، وهذا الموضوع لا يتقاطع مع المفاهيم الإسلامية عن حقوق الإنسان حتى ينبري بعض الكتّاب المسلمين لنقد تلك اللائحة الدولية والدعوة لتأسيس حقوق الإنسان الإسلامية.

المباني الفلسفية لحقوق الانسان

الشيء المهم في موضوع حقوق الإنسان هو المباديء التي دفعت الحكومات والمجتمعات البشرية باتجاه تأهيل هذه الحقوق وتجسيدها على أرض الواقع العملي والدعوة إلى الالتزام بها، فالسؤال الذي يثار في هذا المجال هو: ما هو الأمر الذي دفع الإنسان في علاقاته الاجتماعية إلى الالتزام بهذه الحقوق؟ ولماذا يجب علينا اتباع القوانين المستوحاة من هذه الحقوق؟ وما هو مصدرها؟ وما هو المعيار الذي نقيّم به صحة هذه الحقوق وعدم صحتها؟

هذه الأسئلة تأخذ بنا إلى البحث في الجذور الفلسفية التي تقوم على أساسها حقوق

الإنسان لمعرفة الإجابة عنها، ومعلوم أن هناك مدارس أو مبادئ متعددة لتفسير عنصر الإلزام الذي تستنبطه الحقوق والقوانين الصادرة منها. فهناك مقولة «الحقوق الطبيعية» و«الحقوق الإلهية» و«الحقوق الوضعية» وغير ذلك. وفي الحقيقة إننا قبل أن نعرف مصدر هذه الحقوق وأنها من الطبيعة أم من الله أم من المواضعة الاجتماعية، لا بد أن نعرف مدى مشروعية هذه الحقوق وماهيتها ليتسنى لنا الجواب عن مصدرها والمبنى الفلسفي الذي يقوم عليه كل واحد من هذه المذاهب الفلسفية.

نظرية الحقوق الطبيعية

على أساس مذهب «الحقوق الطبيعية» يفترض وجود نوع من الواقع العيني والموضوعي لهذه الحقوق خارج الذات البشرية، والعقل البشري يكتشف هذه الحقوق ويسنّ الدساتير على أساسها، فكما أن الطبيعة تضمن قوانين في الفلك والفيزياء والكيمياء، فكذلك الحال في مجال الحقوق حيث تتضمن الطبيعة البشرية قوانين حقوقية يستفاد منها الإنسان لتنظيم حياته الاجتماعية، وهذا المعنى هو ما تراه المعتزلة من معقولية الحسن والقبح في دائرة الأخلاق والحقوق، فالعدالة عنصر مشترك بين الأخلاق والحقوق ولها واقع خارج الذات البشرية يتم الكشف عنها بواسطة العقل، بينما يرى الأشاعرة اعتبارية الأخلاق والحقوق وعدم وجود واقع خارجي لها سوى ما يعتبره الشارع من أحكام لكل من الأخلاق والحقوق، وهذا هو ما يطلق عليه الحسن والقبح الشرعيان في مقابل الحسن والقبح العقليين في مقولة المعتزلة.

وعلى هذا الأساس تتحد مقولة المعتزلة في «الحقوق العقلية» مع مقولة «الحقوق الطبيعية» التي قال بها فلاسفة اليونان كإفلاطون وأرسطو واستمرت إلى بدايات عصر النهضة وظهرت مقولة «الحقوق الوضعية» التي تنفي وجود واقع خارجي للحقوق بل هي قضايا اعتبارية وضعها أفراد البشر أو الحكماء أو الحكومات لتنظيم أمور الحياة المجتمعية، وهذا المعنى ينسجم مع مقولة الأشاعرة في اعتبارية الحقوق والقوانين إلا أن الله تعالى هو الذي يضع مثل هذه القوانين والحقوق لا أفراد البشر.

فتحصل أن مصدر الحقوق والقوانين الحقيقية والمدنية قد ينسب إلى الله تعالى في كلتا المقولتين: الحقوق الطبيعية والحقوق الوضعية. لأن معظم أصحاب المقولة الأولى لا ينكرون الجعل الإلهي لهذه الحقوق والقوانين في مطاوي الطبيعة بالجعل التكويني لا التشريعي، مثلاً يرى

«جون لوك» وأتباعه أن الله خلق الطبيعة، وأن قانون الطبيعة يتمثل بصورة ضمنية هذه الخطة الرائعة التي خلقها الخالق وليس مسطوراً على شكل مواد في وصايا وأوامر ربانية.

وهذه الحقوق التي تنبثق في نظره من القانون الطبيعي تميز بها الإنسان منذ أن بُعث إلى الوجود، وكان يميزهم عن بقية الكائنات العقل الذي يدلمهم على حقوقهم هذه. ولكونهم عرضة للكوارث الطبيعية ولهجمات أعدائهم فقد أرغموا على العيش ضمن مجتمع، لكي يتمكنوا من حماية حقوقهم الطبيعية والتمتع بها. وهذا المجتمع يقوم ضمناً على عقد اجتماعي يتخلى بموجبه كل شخص عن سلطته لفائدة سلطة جماعية تضمن له. مقابل ذلك. جميع حقوقه. فالحكم المطلق الذي يقوم على نظرية الحق الإلهي، أي أن الملوك يستمدون نفوذهم من إرادة الله، وهم بالتالي أشخاص فوق الجميع، لا يمكن إلا تقديسهم وطاعتهم مهما كانت تصرفاتهم، هو إذن مناف للحقوق الطبيعية للإنسان، إذ يجعل منه رعية لا شأن له في شؤون مجتمعه نافعاً حقه في المواطنة أي في الإسهام في تسيير بلاده، وبالتالي في ضمان حقوقه. فلا بد إذن لترسيخ هذه الحقوق، التي تلاشت مع ظهور الاستبداد، من إرساء حكم مدني يضمن للمواطنين حقوقهم الطبيعية ويمجدهم بذلك من تجاوزات الحاكم. وهذا الحكم الذي يقوم على المواطنة لا يكون فيه الملك ملكاً، بل بإرادة الشعب وتخضع فيه الدولة للقانون المدني والقانون الطبيعي. وذلك يستوجب عقداً اجتماعياً بين الحاكم والمواطنين يحدد واجبات وحقوق كل الأطراف، وينص على توازن السلطات الثلاث، على أن تكون الأولوية للسلطة التشريعية، المنبثقة من الشعب، على السلطتين التنفيذية والقضائية، ويخول للمواطنين الإطاحة بالحاكم كلما أخل بواجباته. فـ «لوك» يقرّ إذن بشرعية الثورة كلما خرق الحاكم العقد الاجتماعي، إذ يرفض أن يكون الناس كالبهائم، وأن يقوم الحكم على القوة والعنف، أي على إنكار الحقوق الطبيعية للإنسان. وقد ورد هذا المعنى في كتابه «دراستان حول الحكم المدني»: «إنطلاقاً من أن جميع الناس أحرار متساوون، ومستقلون بعضهم هن بعض، لا يجوز أن يخضع أحدهم لآخر دون رضاه... وإذا ما انتزع هذا الحق من الشعوب والأفراد، وأصبحت تحكمهم سلطة غير شرعية، فيأمكنهم أن يثوروا ضدها»⁽¹⁾.

بينما يرى الإلهيون من أصحاب المقولة الوضعية كالأشاعرة وبعض حكماء المسيحية مثل «أجوستين» 354م - أن هذه الحقوق والقوانين قد جاءت على شكل وصايا ودساتير

شرعية وأوامر إلهية يجب على البشر أن يسير في دائرتها. ويترتب على ذلك أن الالتزام الأخلاقي الذي نراه في مجال الأخلاق والحقوق يعبر عن وجود مثل هذه الأوامر الإلهية، سواء على مستوى الجعل التكويني في أصل الطبيعة كما يراه أتباع الحقوق الطبيعية، أو على مستوى الجعل التشريعي في الرؤية الثانية.

نظرية الحقوق الوضعية

لقد واجه فلاسفة عصر النهضة في نظرية الحقوق الطبيعية ثغرات معرفية ومشكلات فكرية دعمتهم إلى إعادة النظر في جدوى هذه النظرية، فقد أخذ عدد كبير من الفلاسفة ومن المواطنين العاديين. كما يقول أوستن رني. يؤمنون تحت تأثير بعض الفلسفات الحديثة كالفسلفة النفعية، والفلسفة الوضعية، وفلسفة الذرائع، بأن قوانين الطبيعة هذه إن وجدت، قوانين وصفية نظرية بحتة، وليست قوانين أمرة أو خلقية، فهي كما يقولون لا تعدوا أن تكون طرائق لوصف بعض أنواع السلوك المتواتر، إنما نخبرنا كيف تعمل الظواهر المادية. وربما الكائنات البشرية كذلك. ولكنها لا تقول شيئاً، بل ليس لديها ما تقول، عما ينبغي على الإنسان أن يسلك من مسلك⁽¹⁾.

وبعبارة أخرى: إن نظرية الحقوق الطبيعية لا تقرر بوضوح جميع القوانين الاجتماعية التي يحتاجها البشر في حركة التفاعل الاجتماعي ولم يذكر الفلاسفة من أنصار هذه النظرية أدوات فهم هذه الحقوق وكيفية تشخيصها على مستوى الواقع والممارسة، ولهذا نجد الكثير من الاختلاف في صياغة القوانين على أساس هذه الرؤية الفلسفية، مثلاً يرى أرسطو صحة ظاهرة الرق والعبودية لأكثر أفراد البشر تبعاً لهذه الرؤية، وهكذا تفسر ظاهرة الحرب والاقتتال بين القبائل والشعوب البشرية وتكون ظاهرة طبيعية ومشروعة، كما أن «هتلر» كان يسبغ المشروعية على حروبه المدمرة وأنها حقه الطبيعي على هذا الأساس أيضاً.

ومن هنا ذهب الكثير من المفكرين المتأخرين إلى مقولة الحقوق الوضعية وأن الحقوق والقوانين الصادرة عنها لا تتمتع برصيد موضوعي خارج دائرة توافق الناس في «العقد الاجتماعي»، أو على أساس من توافق الحكومة مع الشعب حيث تضع الحكومة قوانين

1 - أنظر: أوستن رني، سياسة الحكم، ج 1/ص 149، ط بغداد 1964.

ومقررات ناظرة إلى ما يحتاجه الناس في حياتهم الاجتماعية وما يساهم في حلّ مشاكلهم ويوافق عليها أفراد الشعب، فالحكومة في هذه الرؤية تأخذ دور الخالق في نظرية الأشاعرة، ومشروعية القانون مكتسبة من توافق عامة الناس وقبولهم به، فالمقبولية في هذه الرؤية عين المشروعية، ولا شيء وراء توافق أفراد الشعب في نظرية العقد الاجتماعي أو إرادة الحكومة في النظرية الماركسية وبعض المذاهب الوضعية.

وهذه النظرية بدورها تواجه الإشكال السابق بصورة أجلي، فالإلزام الأخلاقي لا يصدر من مجرد توافق الناس ومن الاعتبار المحض، ونحن نرى بأن الحقوق حالة وجدانية يشعر بها الإنسان في واقعه النفسي من دون حاجة إلى اعتبار اجتماعي، أي حتى لو لم يكن هناك توافق بين الأفراد أو لم تكن السلطة قد أصدرت قانوناً في مجال معين من الحقوق، فإن الإنسان بعقله (النظري أو العملي) يدرك ضرورة إنقاذ الغريق مثلاً، أو عدم جواز إلحاق الأذى بالجار.

مضافاً إلى أن هذه الحقوق لو كانت اعتبارية وناشئة من اعتبار مجتمع خاص وتوافق أفرادها على مبادئ معينة، فلا معنى للقول بعالمية حقوق الإنسان المطروحة في الأمم المتحدة حيث تكون لكل مجتمع حقوق خاصة به، فهناك من المجتمعات من يرى جواز الرق، أو جواز وأد البنات (كما في الجاهلية) أو تقديم قربان بشري للآلهة أو احتكار السلطة بيد طبقة معينة (كالماركسية)، وبالتالي لا يكون من حق الأمم المتحدة المطالبة بتطبيق بنود اللائحة المذكورة في جميع الأمم والمجتمعات البشرية.

والشيء الآخر في مدلول هذه النظرية أنها لا تقيم أي علاقة مع الأخلاق، بينما نلاحظ أن النظريات القديمة أو الرؤية الدينية للحقوق تقوم على أصول أخلاقية تمنح الحقوق ضمانات إجرائية وقوة تنفيذية في الوسط الاجتماعي، وعلى سبيل المثال حالة (العفة) التي تقف أمام الكثير من الممارسات الإباحية والأخلاقية، لو أخذت بنظر الاعتبار في عملية التقنين كحق من الحقوق المشروعة للأسرة، لما واجهت بعض المجتمعات المتحضرة أزمة في تفكك الأسرة وانخراط عقد العلاقة الزوجية في كثير من الحالات. في حين أن النظرية السابقة لا تواجه مثل هذه الإشكالية الخطيرة.

وعلى أية حال فإن هذه النظرية لا تمثل البديل السليم عن نظرية الحقوق الطبيعية من حيث قصورها عن الانسجام مع تطلعات البشرية ونزوعها الفطري نحو الأخلاق والقيم

نظرية الحقوق الوجدانية

والذي نراه أقرب إلى واقع الفطرة البشرية والنصوص الدينية أن الحقوق حالة متوسطة بين الواقع الموضوعي والاعتبار المحض، فلا هي موجودة في عالم الواقع كما تدعي النظرية الأولى، ولا هي مجرد اعتبار لا يمثل أي بعد وجودي في الفرد والمجتمع، وهو ما نطلق عليه بالواقع الوجداني، وقد فصلنا الكلام عن هذه النظرية في كتاب «العدل الإلهي وحرية الإنسان» في مسألة الحسن والقبح حيث طرحنا هناك أن النظرية الأقرب لواقع الأمر من بين رأيي المعتزلة ورأي الأشاعرة، أو بين الواقعيين والاعتباريين هو القول بنظرية التكامل التدريجي للوجدان في واقع الإنسان، ففي بداية نشوء الإنسان أي في مرحلة الطفولة حيث لا يزال الوجدان في مرتبة القوة ولم يخرج إلى مرتبة الفعلية بعد، لا مانع من القول باعتبارية الحسن والقبح وكذلك لا مانع من القول باعتبارية الحقوق حيث يعيش الطفل في هذه المرحلة حالة التلقين والاستلام فقط حتى يتحول ما يستلمه الطفل من أخلاق ومعارف حقوقية إلى كيان وجودي في واقعه النفسي يسمى بالوجدان أو (الأنا الأعلى) كما يسميه فرويد، وقد يتطابق هذا المعنى مع ما ورد في النصوص الدينية من قوله تعالى:

[ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها] (1).

حيث يقوم الوجدان أو النفس اللوامة حسب اصطلاح علماء الأخلاق بمهمة توجيه الذهن البشري باتجاه المبادئ الأخلاقية والأصول الحقوقية التي أودعها الله في الإنسان في واقع الفطرة أو من خلال التربية الاجتماعية للفرد.

وعلى هذا الأساس يتضح الجواب عن الأسئلة المطروحة في هذا البحث حول مشروعية ومصدر القوانين ومدى شموليتها لجميع أفراد البشر، حيث يقال بأن «الوجدان» حالة وجودية يعيشها جميع الناس وتستوحي أحكامها ومبادئها من الله تعالى في الرؤية الدينية والإسلامية بخاصة، فالله تعالى خلق الإنسان بهذه الصورة وجعل في كيانه إدراك الحقوق والأخلاق بما يتطابق مع إرادة الله التشريعية، ولا واقعية محضة جعلها الله في عالم التكوين والخلق، بل هي حالة وجودية في النفس الإنسانية تتولد من استعداد الإنسان الفطري لتقبل هذه الأحكام من

جهة، وعنصر الوحي والنصوص الدينية التي فعلت وأثارت هذا الاستعداد الفطري من جهة أخرى.

ولهذا قد لا نجنب الحقيقة إذا قلنا بأن حقوق الإنسان المذكورة في اللائحة العالمية ليست نتاج غربي خالص، بل هي من معطيات الأديان السماوية على المدى البعيد، حيث دفع الأنبياء الإلهيين البشرية بهذا الاتجاه كما يتضح ذلك لأدنى مراجعة لتاريخ الرسالات السماوية وحركة الأنبياء الإصلاحية في أقوامهم ومجتمعاتهم، فهذا موسى B ومطالبته بحقوق بني إسرائيل ودفاعه عنهم مقابل ظلم الفراعنة وجورهم، والمسيحية وما قامت به من التصدي لظلم الحكومات الرومانية وقوانينهم التعسفية حتى تسنى لها نقل المجتمعات الغربية من أجواء الجهل والظلم وإهدار الحقوق والأخلاق إلى أجواء القيم السماوية والمثل الإنسانية والقوانين العادلة في القرون الأولى من عمر المسيحية وقبل أن يتحول هذا الدين إلى إرادة سلطوية تركز حق رجال الكنيسة على حساب المبادئ والقيم.

وأخيراً ما نراه من الثورة الإصلاحية التي حققها النبي محمد2 على مستوى الأخلاق والحقوق في المجتمع العربي الجاهلي من خلال تعليمات الدين الإسلامي وقوانينه السماوية التي جاءت متطابقة مع ميزان العدل والقسط في أعلى المراتب، فالأديان السماوية منحت البشرية زخماً معرفياً على مستوى الحقوق ومبادئ العدالة مكّن البشرية في الأجيال اللاحقة من التحرك باتجاه إقامة العدل وسنّ القوانين العادلة التي تقوم على أساس حقوق الإنسان ومن دون الإستمداد من الوحي والدين.

وبيان آخر: إن المشروعية لهذه الحقوق إن كانت مستوحاة في السابق من الإرادة الإلهية بواسطة الوحي والنص الديني، فهي في هذا العصر تستوحي مشروعيتها من الإرادة الإلهية أيضاً ولكن من خلال الوحي الباطن أو العقل العملي والوجدان الأخلاقي في الإنسان.

حقوق الإنسان من منظور إسلامي

سبق للأحزاب الإسلامية والمجاميع العلمية في الوطن العربي والإسلامي إصدار العديد من الدساتير المقترحة حول حقوق الإنسان من منظور إسلامي من قبيل ما صدر عن جمعية الاخوان المسلمين في مصر، ومجمع البحوث الإسلامية في الأزهر الشريف ومشروع رابطة العالم الإسلامي، سوى ما أصدره الكتاب الإسلاميون في هذا المجال من كتب ومقالات كثيرة

تتناول البنى التحتية والمفردات التفصيلية للحقوق في نظر الإسلام مقارنة بما ورد في الحقوق الوضعية الغربية وخاصة ما ورد في لائحة حقوق الإنسان.

ولكن أول إصدار رسمي يصدر عن الدول الإسلامية في هذا الشأن هو ما أقره مجلس وزراء خارجية الدول الإسلامية في عام 1990م في إطار منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في القاهرة وقد جاء فيه:

«مساهمة في الجهود البشرية المتعلقة بحقوق الإنسان التي تهدف إلى حمايته من الاستغلال والاضطهاد، وتحتدي إلى تأكيد حريته وحقوقه في حياة كريمة تتفق مع الشريعة الإسلامية... وإيماناً بأنّ الحقوق الإنسانية والحريات العامة في الإسلام جزء من دين المسلمين لا يملك أحد بشكل مبدئي تعطيلها كلياً أو جزئياً... إنّ الدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي، تأسيساً على ذلك تعلن ما يلي».

وقد تضمن الاعلان خمسا وعشرين مادة، تحدثت عن المساواة في أصل الكرامة والتكليف، حق الحياة، حق بناء الأسرة، حق الطفل في التربية والرعاية، حق التعليم، حق العمل الذي تكفله الدولة والمجتمع لكل قادر عليه، حرية الرأي، حق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغيرها.

وكان مما جاء في المادة الخامسة والعشرين:

«الشريعة الإسلامية هي المرجع الوحيد لتفسير أو توضيح أي مادة من مواد هذه الوثيقة»

(1).

وعندما نقرأ المواد المذكورة في هذا الاعلان لحقوق الإنسان الإسلامية لا نجد فرقا جوهريا مع حقوق الإنسان المذكورة في لائحة هيئة الأمم المتحدة سوى بعض القيود المذكورة في اعلان القاهرة التي تكبل هذه اللائحة بما ورد في النصوص الإسلامية وتجعلها محكومة للموروث الفقهي واجتهادات الفقهاء المتباينة أحيانا، وبالتالي لا يمكنها الانفتاح على أجواء المجتمعات الإسلامية المعاصرة على مستوى التطبيق والممارسة، وأساسا كيف يمكن أن تكون الشريعة الإسلامية هي المرجع الوحيد لتفسير مواد هذه الوثيقة. كما جاء في البيان المذكور. ونحن نعلم أنّ الشريعة الإسلامية الحقّة ليست في متناول أحد من المسلمين، والموجود منها هو

اجتهادات متنوعة وفكر بشري قد يخطيء وقد يصيب، فكيف يكون هذا الفكر البشري المتضارب والفهم المتنوع للنصوص الدينية هو المعيار للحقوق؟ ولماذا لا يكون المعيار هو ما يدركه الوجدان البشري والقطرة الإنسانية من حقوق تربط الإنسان بأخيه الإنسان بعيدا عن كل إشكال التفرقة في اللغة والدين والقومية وما إلى ذلك؟

المشكلة التي يعاني منها أرباب الفكر الإسلامي التقليدي في دائرة الحقوق والأخلاق هو أنهم تصوروا وجود اختلاف أو تباين بين التشريع البشري والتشريع الإلهي في صياغة مفردات الحقوق وتفصيل الأخلاق، في حين أنّ الاختلاف المزعوم هو اختلاف ظاهري فقط، كما في اختلاف ماء المطر النازل من السماء عن ماء النهر النابع من العيون، وحقيقتيهما واحدة حيث إنّ العيون بدورها تستقي ماءها من الأمطار ومن الثلوج في أعالي الجبال، وهكذا فيما نحن فيه، فالوجدان البشري نور رباني وروح إلهي نفخه الله في الإنسان ليدرك الخير والشر الحقيقيين، كما قال تعالى:

[وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا] الشمس، 7. 8.

فهو مصدر إلهي في أعماق فطرة الإنسان إلى جانب مصدر (الوحي) في عملية التشريع، ولذا قال الحكماء المسلمون: «الأحكام الشرعية أطاف في الأحكام العقلية»، وبهذا أيضا صار العقل أحد مصادر التشريع في الفقه الإسلامي إلى جانب الكتاب والسنة وقرر الأصوليون أيضا قاعدة «كلما حكم به العقل حكم به الشرع وبالعكس»، ومن هذا القبيل أيضا ما ورد في الروايات الشريفة عن الإمام الصادق B: «إِنَّ اللَّهَ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ: حُجَّةُ ظَاهِرَةٍ وَحُجَّةُ بَاطِنَةٍ، فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَنْمَةُ، وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ»⁽¹⁾.

المشكلة التي يعاني منها التفكير الفقهي في أوساطنا الدينية هي أنّ الفقهاء يتعاملون مع الواقع الاجتماعي والسياسي بلغة النصوص الواردة في الموروث الديني، أي يتحركون في عملية الاستنباط واكتشاف الحقوق الفردية والاجتماعية للإنسان من موقع الحجة الظاهرة فقط ولا يعملون على تأسيس وعي أخلاقي وحقوقى قائم على أساس الفطرة والعقل الوجداني أو الحجة الباطنة، ولذلك جاءت آراؤهم وتحليلاتهم بعيدة عن أية صيغة عقلانية في دائرة الاختيار الإنساني، أي أنهم يتحركون في حالة التزاحم بين النص والعقل، أو بين الحجة الظاهرة والحجة الباطنة، من موقع التعبد بالنص على حساب تهميش العقل، أو التعبد بالحجة

الظاهرة على حساب اقضاء وتحميد الحجة الباطنة، بينما المفروض هو العكس، فعندما يقع التزاحم في دائرة الحقوق والأخلاق (لا في دائرة العبادات كالصلاة والصوم) بين الحجة الظاهرة (الوحي والنصوص الوحيانية) وبين الحجة الباطنة (الفطرة والوجدان) لابدّ من الأخذ بالحجة الباطنة وترجيح المرتكزات العقلية في مثل هذه المسائل وكلتاها وحي إلهي وإسلامي، إلا أنّ إحداها تستقي من الذات الإلهية من خلال مسيرة فكرية تاريخية لعلماء الإسلام بلغت 14 قرناً حتى يصل بنا إلى المصدر الأساس للتشريع، والأخرى تستقي من الذات الإلهية من خلال فاصلة قريبة جداً عن المصدر، أي ما يعيشه الإنسان من حالات وجودية وعلم حضوري بأحكام الله الوجدانية وبما يقذفه الله تعالى في قلبه من إلهام رباني بحسن العدل وقبح الظلم اللذين يمثلان الأصل والأساس لجميع القيم الأخلاقية والقوانين الحقوقية.

ومن هنا يتبين الخطأ الذي وقع فيه بعض الكتاب الإسلاميين والفقهاء التقليديين في دائرة حقوق الإنسان حيث تصوروا أنّ حقوق الإنسان التي وردت في إعلان الأمم المتحدة هي صياغة بشرية للحقوق، والوارد في النصوص الإسلامية هي صياغة إلهية، ومعلوم أنّ الإلهي أفضل من البشري، والسمائي أفضل من الأرضي، فكان لابدّ من البحث في ركام النصوص وخبايا التراث للعثور على أصول دينية لحقوق الإنسان والتصدي لحالة الانبهار بالفكر الغربي لدى الشباب المسلم بهذه الطريقة، غافلين عن أنّ نفس هذه المحاولة تستبطن تناقضاً منطقياً ينطلق من موقع وصف هذه الحقوق بأنّها إسلامية، أي متطابقة مع الإسلام والحال أنّ الإسلام يجب أن يتطابق مع الحقوق.

فنحن نعلم بحقانية الدين الإسلامي وأنّه من الله تعالى لأنّ تعاليمه تتطابق مع الوجدان والعقل الفطري، ونرفض أي دين أو مذهب سماوي أو أرضي إذا كان يتقاطع مع تعاليم الوجدان، ولذلك ورد في الحديث الشريف: «إنّما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»⁽¹⁾.

فالدين الحق هو الذي يهدف إلى تقوية الأخلاق ودعم الحقوق الفطرية في واقع الإنسان والمجتمع البشري لا أنّ يؤسس لحقوق وأخلاق جديدة ويفرضها على الإنسان كضرورة دينية وحضارية تعبدية.

وهذا هو ما ورد في الخطابات القرآنية للإنسان والبشرية في مجال الأمر بالعدل والاحسان وعمل الخير، والنهي عن الظلم والشر من قبيل قوله تعالى:

1- كنز العمال، خ5217، عن ميزان الحكمة، ج3، مادة خلق.

[إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ] النحل: 90.

وهنا يقول العلماء بأنّ هذا الأمر هو أمر إرشادي لما حكم به العقل من حسن العدل والاحسان وليس أمراً مولوياً تأسيسياً حتى يقال بضرورة التعبد بالنص، أي أنّ مفهوم العدل ومصاديقه يدركها الإنسان بعقله ووجدانه، وإتّما جاءت النصوص الوحيانية لتؤكد هذا المعنى في واقع الإنسان والمجتمع البشري، وبكلمة أخرى: أنّ هذه النصوص القرآنية أو الوحي الظاهر جاء لتأييد الوحي الباطن وتوكيده، وهذا هو أعظم عمل قام به الأنبياء حيث ربطوا بين الوحي الباطن والوحي الظاهر وأكّدوا للإنسان أنّ ما يجده في أعماق نفسه وفطرته إنّما هي أنوار إلهية مستوحاة من الروح القدسي الذي نفخه الله تعالى فيه، وقد قام الأنبياء بعملية شرح وتفسير لهذه الأحكام الوجدانية، وهو قوله تعالى:

[فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ. لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ] الغاشية 12 و 22.

فمهمة النبي تذكير الإنسان بما يجده حاضراً في أعماق نفسه من أحكام أخلاقية وقوانين حقوقية لا أكثر وتتنوع عناصر الخير والصالح، وهو قول أمير المؤمنين B في نصح البلاغة في حديثه عن الغاية من بعث الأنبياء « ليثيروا فيهم دفاتن العقول »⁽¹⁾.

والظاهر أن السبب الذي دفع الفقهاء للجمود على النصوص في دائرة الحقوق أمران:

الأول: توهمهم أن جميع الأحكام الشرعية هي من قبيل العبادات التي يتحرّك فيها المكلف من موقع التعبد لأن « دين الله لا يصاب بالعقول »، والحال أن المعاملات التي تقوم أساساً على الحقوق ليست كذلك. إذ بإمكان العقل العملي إدراك وجه المصلحة أو المفسدة فيها، والشاهد على ذلك أن هذه الأحكام « كالبيع والشراء والوكالة والرهن و... » تبني أساساً على «سيرة العقلاء» والشارع قد أمضى هذه السيرة في دائرة المعاملات.

والثاني: توهمهم وجود مصالح خفية أخروية في المعاملات تدعو الفقيه للتعبد بالنص وعدم المرونة في عملية الاستنباط الفقهي حيال هذه الأحكام، في حين أن الغرض منها دينوي بحت وهو حل النزاع والخصومة بين طرفين لا أكثر.

مع الشيخ جوادى الأملى فى تنظيره لحقوق الإنسان

إنَّ الرؤية المتقدمة عن حقوق الإنسان الإسلامية تنسجم مع ما ذهبت إليه الأشاعرة، وهم أغلبية علماء أهل السنة، من التحسين والتقبيح الشرعيين، فالعدل هو ما يراه الشرع عدلاً لا ما يراه العقل ولذلك كان من اللازم استيحاء الحقوق والقوانين العادلة من الشريعة فقط، وليس للعقل أى دور فى صياغة القوانين العادلة، ولكن الغريب أن يصدر هذا الكلام من بعض علماء الشيعة وفقهائهم كالشيخ جوادى الأملى فى كتابه (حقوق الإنسان)، والمعروف عن علماء الشيعة ومنهم الشيخ الأملى أنهم لا يرون رأي الأشاعرة بل يقولون بالتحسين والتقبيح العقلين كما هو مذهب المعتزلة فى هذه المسألة، وهذا يعنى أنَّ العدل والظلم ومصاديقهما تدرك بالعقل قبل الشرع، وإلاَّ لاستحال إثبات أى شيء يتعلق بالعدل الإلهي أو حقانية الشريعة السماوية أو إثبات هدف الأنبياء وأمثال ذلك مما هو مقرر فى علم الكلام، ولكن مع ذلك فإنَّ الشيخ جوادى الأملى عندما يبحث مسألة حقوق الإنسان يرى رأي الأشاعرة فى ضرورة أن تؤخذ هذه الحقوق من الشرع لا من العقل، يقول فى كتابه المذكور:

«الفصل الثانى: فى أنَّ حق تعيين حقوق الإنسان من شأن الله فقط:

إنَّ البعض تصوروا إمكان تدوين حقوق الإنسان بدون الأخذ بنظر الاعتبار إرتباط الإنسان بالكون والرؤية الكونية، إنَّ تدوين هذه اللائحة المسماة بلائحة حقوق الإنسان وامضاءها ليس بصلاح ونفع جميع أو أكثر أفراد البشر فى العالم اطلاقاً، لأنَّ الحق ليس من قبيل الاعتباريات المحضة كالآداب والرسوم والتقاليد العرفية، بل يقوم على أساس الرابطة الخاصة التى تربط الإنسان بالعالم، ولا بدَّ لتدوين حقوق الإنسان من قانون أساسى عالمى تدوّن فيه الأصول الكلية ويعدّ منبعاً للقوانين الأخرى، ومثل هذا القانون الكلى لا يمكن أن يؤخذ من العرف والآداب والتقاليد البشرية، لأنَّ منبع هذا الحق يجب أن يكون ثابتاً ومشتركاً بين أفراد البشر، وهذه الآداب والاعراف متغيرة وغير مشتركة بين الناس، ولهذا كان هذا الحق منحصراً بالله تعالى لأنَّ الله تعالى عالم على الاطلاق: >وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ< يونس: 16.

فمن المحال أن يقع الجهل أو النسيان بحضرتة:

>وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا< مريم: 46.

ومن جهة أخرى . والكلام لا زال للشيخ الأملي . فإنّ (الفطرة) هي العنصر المشترك بين الناس والتي يعرّف عنها القرآن الكريم بالروح وهي غير قابلة للتبدل والتغير : (فَطَرَهُ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا)، واعتبرها القرآن منبعاً أصيلاً ولكن المنبع الأهم منها هو (الوحي)، ولهذا أمر القرآن الكريم جميع البشر ومنهم النبي الأكرم² أن لا يضعوا قانوناً من أنفسهم حيث يقول:

[لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتُفْجِلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ] القيامة: 17.

فإذا كان هذا هو حال النبي، فكيف بغيره من الأشخاص الآخرين⁽¹⁾.

ثم يستدل المؤلف المذكور على هذا المطلب بقوله:

«إِنَّ من الضروري كمقدمة لتعيين حقوق الإنسان أن نعرف الإنسان بجميع حاجاته وأبعاده في الحياة، ومن الواضح أنّ الله تعالى فقط هو الذي يعرف جميع هذه الأبعاد، ومن هنا فان تعيين حقوق الإنسان ينحصر بالله تعالى، وهذا المعنى من الارتباط الوثيق بين التكوين والتشريع في عالم الوجود ورد في الآيات القرآنية الشريفة من قوله تعالى على لسان نبيّه الكريم:

[قُلْ أَغْيَرَ اللَّهُ بِنِيعِي رَبّاً وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ] الانعام: 164.

[أَفَغْيَرِ دِينَ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَإِلَيْهِ

يُرْجَعُونَ] آل عمران: 83.

فالمعلوم الذي يتضمّنه هذا الخطاب الإلهي هو أنّ جميع الكائنات منقادة إلى الله تعالى ومسلّمة أمرها بيده، وعليه فلا ينبغي أن يؤخذ الدين الذي هو مجموعة القوانين والاعتقادات إلّا من الله تعالى وفق دساتيره وتعليماته⁽²⁾.

المناقشة

وهذا الكلام لسماحة الاستاذ الأملي يستحق المناقشة من عدّة وجوه:

الأول: ما تقدم من أنّ الحقوق والأخلاق ينبغي أن تؤخذ من خارج دائرة الدين بمقتضى أصل التحسين والتقيح العقليين الذي يعدّ أصلاً أساسياً ومحورياً لجميع منظومة العقائد لدى الشيعة الإمامية، وإلا لاستحال إثبات حقانية الرسول والرسالة الإلهية كما هو المستلزم به في أصول الاعتقادات وهذا هو ما نتمسك به لدفع الأديان المخوّفة والمذاهب المنتحلة

1- عبد الله جوادى الأملي - حقوق بشر ص 89 - 105 بتلخيص.

2- المصدر السابق / ص 107 - 109 بتلخيص.

لمخالفة بعض معتقداتها للعقل كقول المسيحية أنّ عيسى ابن الله وقول اليهود بأنهم شعب الله المختار وقول الثنوية بوجود إلهين اثنين، إله الخير وإله الشر وأمثال ذلك.

هذا على مستوى العقل النظري، أمّا على مستوى الحقوق والأخلاق ومدرجات العقل العملي فلا يختلف الحال، فلو أيد الإسلام وأد البنات، أو قال بجواز اعتداء الأولاد على الوالدين، أو قال بجواز حرق الزوجة وهي حيّة مع زوجها الميت كما في تقاليد قدماء الهندوس، لعلمنا بطلان مثل هذا الدين وإن جاء المبشّر به بألف معجزة لإثبات أنّه مرسل من الله تعالى، وأساساً فإننا لا نعترف بإله ظالم ومعتدٍ إطلاقاً، فمثل هذا الإله غير موجود حتى يمكن الاعتراف به والإيمان بوجوده، وليس هناك معيار لمعرفة هذه الأمور قبل الإيمان بالرسالة والدين سوى العقل الفطري والوجدان، و حتى بعد الإيمان بالرسالة الإلهية تبقى أصالة العقل وحاكميته على التشريعات الواردة في النصوص محفوظة، فلو أفتى بعض الفقهاء بجواز ضرب الزوجة والأولاد بدون مبرر لرفضنا أن تكون هذه الفتوى مستوحاة من الدين الإلهي والشريعة المقدسة.

وبيان آخر: إن نفي الحقوق الأساسية للإنسان في ذاته يستبطن مصادرة خفية ونوعاً من البارادوكس المنطقي، فسماحة الشيخ يدخل في حوار ومناقشة لإثبات عدم وجود مثل هذا الحق للإنسان، ولكننا نتساءل لماذا الاستدلال والسعي لإثبات هذا المعنى للمخاطب والقاريء؟ أليس ذلك لأن من حق الإنسان أن يستوعب القضايا الدينية والاعتقادية بأدوات العقل؟ إن نفس محاولة الشيخ الأملي للاستدلال على المطلوب وإقناع المخاطب بوجهة نظره يثبت ما أراد نفيه من الحقوق الذاتية للإنسان، وإلاّ فلا معنى لعملية الاستدلال ومحاولة إقناع الطرف المقابل إذا كان الأصل هو عدم وجود الحق للطرف الآخر في حرية الاعتقاد وحرية البيان وعدم جواز استخدام القوة في دائرة الحوار العقائدية وأمثال ذلك، فمع فقدان مثل هذه الحقوق لا يبقى معنى للاستدلال والحوار. بل يكفي استخدام العنف والقوة كما هو الحال مع العبيد والحيوانات، فلا أحد يقول بضرورة استخدام سلاح الاستدلال والمنطق لإقناعهم بما يريد مالّكهم لأنه لا حق لهم في شيء أساساً. بل أن سماحة الشيخ عندما يطرح هذه الأفكار إنما يمارس حقه في حرية البيان والدعوة إلى الدين، فكيف يتوقع من الطرف الآخر أن يتخلى من حقه في الاستماع والمناقشة؟! فإذا اعترف له بمثل هذا الحق فقد وقع في مصيدة التناقض وأثبت بنفسه ما أراد نفيه سابقاً، وهو وجود حقوق ذاتية للإنسان خارج دائرة الشرع والدين.

ويؤيد ما ذكرنا أن القرآن نفسه اعترف بوجود حقوق ذاتية للإنسان خارج دائرة الوحي، منها أن له الحق في الاعتراض على الله فيما لو طالبه بشيء ولم يرسل له أنبياء:

[لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل] النساء 165

ومعه كيف يعقل إنكار وجود حقوق أساسية في واقع الإنسان وذاته إلا ما تفضل به الشرع عليه؟!

كل هذا يعني أنّ مسألة الحقوق لا يمكن اقتباسها من الشريعة للزوم الدور، أما ما ورد في الفقه من حق الميراث وتعيين الحصص من قبل الشارع، فليست هي بمعنى الحق المبحوث عنه، وإلّا هي تقدير نصاب السهام في الإرث، فبهذا المعنى يجوز أن يؤخذ تقدير هذه الحصص من الشريعة ولا يستلزم ذلك ظلماً على أحد، ومعلوم أنّ هذا المعنى من الحق (أي تعيين السهام والحصص) خارج عن محل الكلام. هذا وقد تصور بعض الكتّاب الإسلاميين⁽¹⁾ أنّ ما ورد عن الإمام زين العابدين B باسم (رسالة الحقوق) تعبّر عن منظومة ونظام حقوقي متكامل يقوم على محورية الحق تعالى وينطلق من رؤية الرسالة المقدسة للقانون والمبادئ الحقوقية في معاملات المجتمع البشري بعامة.

والحال أنّه تصور ساذج، لأنّ الرسالة المذكورة وإن جاءت بعنوان الحقوق واستعرضت في مضامينها حقوقاً في ظاهر الحال، إلّا أنّها ليست سوى رسالة أخلاقية لا أكثر، والحق المذكور فيها هو الحق الأخلاقي الذي يدخل في مقولة التكليف، أي أنّ الخطاب موجّه فيها للإنسان المؤمن بما هو مكلف بمراعاة هذه الحقوق لا بما أنّ له الحق على الآخرين، ولذلك عندما يقول B مثلاً «إنّ حق جارك أن تخدمه أو تغفو عنه عند الإساءة»، فلا يقصد الحق بالمعنى المعاصر والذي يسوّغ لصاحب الحق المطالبة بحقه عند امتناعك من القيام بخدمته ويشكوك إلى المحكمة كما هو الحال في حق مطالبة الدائن من المدين عند بلوغ الأجل، ولذلك اقتضت الرسالة على التوصية فقط من دون أن يكون المراد هو عملية التقنين، نعم يمكن أن تصاغ بعض القوانين والمقررات الاجتماعية على ضوءها للإرتباط الوثيق بين الأخلاق والحقوق، ورغم ذلك فإنّ هذا لا يعني أنّ القوانين المستقاة من هذه الرسالة الشريفة هي قوانين شرعية بالأصل، والشاهد على ذلك أن الفقهاء لم يرجعوا إليها

1- انظر كتاب (الحريات والحقوق) لمختار الأسدي، ومقالة لكمال السيد في مجلة (الحياة الطيبة) العدد 12 - ص147.

استنباطاتهم الحقوقية.

ثانياً: ما يورده العلمانيون على هذه الأطروحة الإسلامية من تضارب الآراء والفتاوى بين علماء المذاهب الإسلامية في صياغة هذه الحقوق، بل اختلاف الفقهاء من المذهب الواحد في هذه المسألة، فإذا لم نستطع ترتيب الحقوق في داخل البيت الإسلامي، فكيف نريد تقنين صياغة شاملة وكاملة لحقوق الإنسان يوافق عليها جميع أفراد البشر من غير المسلمين؟

وإذا قلنا بأنّ المشرّع لهذه الحقوق هو الله تعالى كما رأينا في كلام الاستاذ الأملي، فسوف يثار سؤال عن كيفية اقتباس هذه الحقوق من الله تعالى ولماذا يجب أن يكون منحصراً بالشريعة الإسلامية، ومعلوم أنّ الملتزم بدين معين، سماوي أو أرضي، له قناعاته بدينه وليس من المعقول أن يجبر على أخذ هذه الحقوق من دين غير دينه وإله غير إلهه، والمفروض بلائحة حقوق الإنسان العالمية أن تكون مستوعبة لجميع الشعوب البشرية على اختلاف عقائدهم ومذاهبهم وأفكارهم، والطرح المذكور يحصر حقوق الإنسان بالدائرة الإسلامية فقط، وأكثر من ذلك أنّه يحصرها أيضاً بدائرة الحقوق الواردة في الفقه الشيعي فقط، أي يحدد هذه الحقوق بمحدود الرؤية الشيعية لعدم قبول الشيعة لفقه أهل السنة الذي يقوم على القياس والاستحسان والمصالح المرسلة، ثم تضيق الدائرة في دائرة فقهاء الشيعة أكثر من ذلك حتى تنحصر بفئة خاصة من فقهاء الشيعة الذين يقولون في الحقوق السياسية مثلاً بولاية الفقيه (كما يراها الشيخ الأملي) فعندما يراد تدوين الحقوق السياسية للشعب ومنها حق انتخاب الحاكم وشكل الحكومة نجد أنّ الطرح المذكور لا يوافق على هذا الحق لاعتقاد صاحبه بالتنصيب الإلهي للفقيه على الأمة امتداداً لولاية النبي والأئمة المعصومين^E كما قرأنا في الفصل السابق، وهكذا يؤدّي الالتزام بهذه الأطروحة إلى مصادرة كثير من الحقوق المسلّمة للإنسان تحت ستار المشروعية الإلهية للحقوق!!

أما في خارج الدائرة الإسلامية - حيث من المفروض صياغة لائحة للحقوق تستوعب المجتمعات البشرية كافة - فينكشف قصور هذا الكلام بشكل أوضح، فكيف يصح أن نجبر المسيحي أو البوذي. وهم يشكلون أغلبية البشر في العالم - على القبول بالصياغة الإسلامية للحقوق؟ وكيف يعقل إثبات الحق الإلهي في هذا المورد لمن كان يشك أساساً بوجود الله بأن يقال له: يجب عليك إطاعة القانون الإلهي الذي شرّعه الله للبشر كافة حيث أنه لا

يعترف بوجود الله من الأساس؟!

ثالثاً: أمّا بالنسبة إلى الاستدلال بالنصوص على المطلوب، فهو ليس أكثر من قراءة للنصوص في ضوء المسبوبات الفكرية للمؤلف دون أن تكون لها أدنى دلالة على المطلوب، وعلى سبيل المثال الاستدلال بقوله تعالى:

[لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ. إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ] القيامة: 17.

على صدور المنع الإلهي للرسول الكريم في مجال التقنين والتشريع وأنّ رسول الله لا يحق له إصدار أي قانون سوى ما ورد في القرآن الكريم، وبحكم الأولوية يسري هذا المنع لجميع أفراد البشر، مع العلم بأنّ هذه الآية الشريفة تعتبر نصاً (وليس ظاهراً) في نهي النبي الكريم عن استباق الوحي واستعجاله، والمعنى كما يقول العلامة الطباطبائي في الميزان: «لا تحرك بالوحي لسانك لتأخذه عاجلاً فتسبقنا إلى قراءة ما لم نقرأ بعد، فهو كما مرّ في معنى قوله: و[لا تعجل بالقرآن من قبل أن يلقى إليك وحيه] طه 114 حيث تقدم في تفسيرها أنّ هذا النهي عن العجل بالقرآن يؤيد ما ورد في الروايات أنّ للقرآن نزولاً على النبي دفعة غير نزوله التدريجي»⁽¹⁾ وهذا يعني أنّ المقصود هو الاستعجال بالقرآن بما هو ألفاظ وعبارات شاملة لكل ما نزل به الوحي من قصص النبيين والأقوام السالفة والمواعظ الاخلاقية والقضايا العقائدية، وليس له دلالة اطلاقاً على منع النبي من تشريع قانون اجتماعي أو حكم من أحكام القضاء.

مضافاً إلى أن هذه المسألة خلافية بين علماء الإسلام، وهي أنّ النبي هل له حق التشريع أم لا؟ والأكثر ذهبوا إلى تقرير هذا الحق للنبي وأنّ النبي كان يمارس عملية التقنين في دائرة إيجاد الحلول التي تلائم أزمات المجتمع وتحديات الواقع، وهل يعقل أن الشارع المقدس أعطى هذا الحق للفقهاء في هذا العصر لكي يمارس التشريع في منطقة الفراغ لما يراه صالحاً للأمة (حسب رأي الشهيد الصدر)، أو أعطاه الولاية المطلقة على أمر التشريع (كما يراه السيد الخميني ويتبعه الشيخ الأملي) ولا يرى مثل هذا الحق لرسول الله!!

والحقيقة أنّ ما ورد في القرآن الكريم من القوانين الاجتماعية والأحكام القضائية محدود جداً بالنسبة لحاجات المجتمع الإسلامي الأول، فالكثير من العقود والمعاهدات والمقررات

1- انظر (الميزان - ج 2 - ص 109. 111 ذيل تفسير الآية المذكورة.

التي أقرها النبي الأكرم ليس لها وجود في القرآن الكريم، أو أنه أقرها قبل نزول أي شيء من القرآن يتناول هذا الموضوع كما في معاهدته² مع يهود يثرب التي تعتبر بحق نظام حقوقي كامل في مجال العلاقات السياسية والاجتماعية مع الآخر المخالف، أو ما ورد من واقعة بيعة الأنصار الأولى والثانية للنبي الأكرم² وما تقرره من بنود، أو قضية اقرار الأخوة بين المهاجرين والأنصار وما يستتبع ذلك من مسائل حقوقية وغير ذلك.

وأما استدلاله بالآية الشريفة: [قُلْ أَغْيَرَ اللَّهُ آبِغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ] سورة الانعام، الآية 164. على الإرتباط الوثيق بين عالم التكوين وأنّ الله بما أنّه مالك عالم التكوين فهو مالك عالم التشريع أيضاً، فالآية الشريفة والآيات المماثلة لها في المضمون ليست ناظرة اطلاقاً لمسألة الحقوق الاجتماعية بين أفراد البشر وكيفية بيعهم وتجارتهم ومعاملاتهم وشكل حكومتهم وما إلى ذلك، بل ما يفهم من جو الآية هو التعلّق القلبي والمعنوي لكل إنسان الذي لا بدّ أن يكون مرتبطاً بالله تعالى ومتوكلاً عليه لا على الأسباب والعلل الطبيعية أو الاعتبارية الأخرى، لأنّ الله هو ربّ كل شيء وبيده ملكوت كل شيء فكيف اطلب قضاء حاجتي من غيره والحال أنّ هذا الغير محكوم ومروبو لله تعالى، وبعبارة أخرى أنّ مضمون هذه الآية يقرر التوحيد الأفغالي لا التوحيد التشريعي.

ثم على فرض أنّ الآية ناظرة إلى مسألة التشريع، وأنّ المشرع هو الله تعالى فقط وليس للإنسان حق التشريع في عالم الحقوق والقوانين، إلّا أنّ المسألة المهمة هي كيفية وصول هذا التشريع إلى الإنسان وهل أن ينحصر بطريق الوحي والحجة الظاهرة، أو أنّ الإنسان يستطيع إدراك هذا التشريع الإلهي بواسطة الوجدان والحجة الباطنة؟ وحصر الوصول بالطريق الأول ليس له مبرر منطقي ولا شرعي، وقد قرأنا آنفاً قول الإمام الصادق^B من جعل الحجية للعقل إلى جانب الوحي، وأساساً فإنّ الخطأ الكبير الذي وقع فيه الإسلاميون في هذا المجال هو اخراج العقل الفطري أو الوجدان عن دائرة التشريع الإلهي وحصرهم التشريع بالوحي، وبهذا تقع حقوق البشر المعلنة في اللائحة العالمية دنيوية وبشرية في مقابل الحقوق الإسلامية الواردة في القرآن والسنة، في حين أن هذا التقابل باطل من الأساس وقد أضحي مبرراً بيد العلمانيين للطعن في الإسلام والحقوق الإسلامية، ولكن لو وسّعنا دائرة التشريع الإلهي لتستوعب ما يصل إلى الإنسان عن طريق الوحي والعقل العملي الذي يشترك فيه جميع أفراد البشر، لحصلنا على نتيجة مهمة فيما نحن فيه حيث تكون الحقوق المعلنة في

اللائحة المذكورة إسلامية في واقعها ومتطابقة مع الفطرة والمنطق السليم، وما جاء الإسلام إلا لتقوية الفطرة ودعم المنطلق السليم وتأييد الحقوق الفردية والاجتماعية للإنسان في حركة الحياة والواقع.

وعلى أية حال لا نجد ملازمة منطقية بين ما ذكره في دليله من انقياد جميع المخلوقات لله تعالى في عالم التكوين، وبين حصر الأخذ بالدستور الإلهي والتعاليم الإسلامية بطريق الوحي والنصوص الدينية، فإن كان هناك ملازمة بين التكوين والتشريع فليكن هذا التشريع الإلهي هو الواصل إليه عن طريق العقل والوحي معا لا مقتصر على الوحي فقط.

رابعا: أما ما ذكره من لزوم كون المشرع للقانون عالماً بجميع حاجات الإنسان ومحيطاً بأبعاده الوجودية، فأصل اشتراط العلم صحيح ولا إشكال فيه، إلا أنّ كون الله تعالى أولى من الإنسان بالتشريع لأنه أعلم به من نفسه خلط بين العلم في دائرة الحقوق، والعلم في دائرة الاحاطة القيومية لله تعالى على تفاصيل ودقائق المخلوقات وأبعادها الأخرى، وبينهما عموم وخصوص مطلق، وما نحتاجه من العلم في حوزة التشريع هو العلم من النحو الأول لا الثاني.

توضيح ذلك: إنّ معرفة الإنسان بآته جائع ويحتاج إلى غذاء وأنّ من حقّه البحث عن الغذاء والماء يدخل دائرة العلم الحضوري، والعلم الإلهي بهذه الحقيقة ليس بأكثر من علم الإنسان بها من قبيل أن قضية $2 = 1 + 1$ يدركها طالب الابتدائية كما يدركها انشتاين، وليس علم انشتاين بهذه القضية الرياضية بأكثر من طالب الابتدائية، وفيما نحن فيه من هذا القبيل فإن علم الإنسان بحاجاته وحقوقه المطروحة في لائحة حقوق الإنسان ليس بأقل من علم الله تعالى بها وإن كان علم الله تعالى في موارد أخرى لا يقاس بعلم الإنسان، فالإنسان يعلم بالعلم الحضوري والوجداني بحاجته إلى المسكن أو الغذاء مثلاً، وهذا النحو من العلم هو من العلم البسيط الذي لا يعقل الزيادة والنقص في حقه حتى يكون الله تعالى أكثر علماً من الإنسان في هذا المورد، ولذلك يتطابق علم الله والإنسان في مثل هذه الموارد، فلا معنى لأن يكون الله تعالى أولى من الإنسان في قضية التشريع من جهة أنّ علمه تعالى في موارد أخرى أكثر من علم الإنسان.

وخلاصة الكلام، إننا لا نرى أي تعارض بين الحقوق الفطرية للإنسان المذكورة في لائحة حقوق الإنسان وبين الحقوق المذكورة له في الشريعة الإسلامية، وإن هما إلاّ مصدران

من مصادر التشريع الإسلامي، وعليه تكون الحقوق الواردة في اللائحة المذكورة هي إسلامية في الصميم، بل لو تعارضت هذه الحقوق مع الحقوق الواردة في الفقه وفتاوى علماء الإسلام لوجب الأخذ بمعطيات حقوق الإنسان العالمية لتطابقها مع الفطرة والوجدان من جهة، ولكون فتاوى الفقهاء لا تمثل الوحي في الحقيقة، بل هي فكر بشري وصياغة فقهية لما فهمه هؤلاء الفقهاء من النصوص الدينية التي قد تكون واردة في قضية خارجية معينة وليس لبيان حقيقة مطلقة وقانون أبدي يتعالى على الزمان والمكان، وليس المجدي أن نشخص حقوق الإنسان في حركة الواقع المعاصر بلغة قديمة وأدوات فقهية قد تصيب وقد تخطيء.

وبيان آخر: إن ما يقرره الفقهاء من فتاوى في هذه الموارد هي أحكام ظنية واجتهادية قد تخطيء وقد تصيب، ولكن ما يقرره الوجدان من أحكام شرعية هي أحكام يقينية نجزم بتوافقها مع الشرع المقدس، والدليل الظني لا يمكنه معارضة الدليل اليقيني.

إشكالية المتن والهامش

ويتضح مما تقدم أنّ الاثنيينية المزعومة بين الإسلام وحقوق الإنسان العالمية إنّما هي أوهام تستوطن الذهنية المسلمة بسبب ما يعيشه الإسلاميون من هاجس تفوق الغرب وضرورة البحث عن الهوية والرجوع إلى الذات. وأود هنا أن استعرض للقارئ الكريم ما ذكره الاستاذ (مصطفى ملكيان)⁽¹⁾، من حقيقة الموقف التشريعي الإسلامي في حركة الواقع الاجتماعي للإنسان، وقد مثل لبيان هذه الحقيقة المهمة بمثال المتن والهامش، فعندما نقرأ كتاب فقهي لأحد علماء الإسلام وفي هامشه فتاوى لفقيه آخر كما هو المتداول في الحوزات العلمية، فهل نفهم شيئاً لو قرأنا الهامش لوحده من دون الرجوع إلى المتن؟ وهل بالإمكان استيعاب نظرات الطوسي في حاشيته على الإشارات لابن سينا من دون قراءة متن الكتاب؟ إن هذا بالضبط هو موقف الشريعة من أحداث الواقع الاجتماعي في الصدر الأول، فالأحداث والوقائع الخارجية بمثابة المتن التكويني للهامش التشريعي الذي جاءت به الشريعة المقدسة، فالأحكام الشرعية المتعلقة بالحقوق خاصة إنّما جاءت لتحكي عن ظرف زمني تاريخي خاص وثقافة اجتماعية معينة، ولا يمكن فصل الشريعة الإسلامية عن ذلك

الإطار الزمني والمكاني الذي ولدت فيه، وإن هو إلا كانتزاع الهامش من المتن ودراسته لوحده.

أقول: لنفرض أنّ الإسلام قد ولد في هذا العصر وأنّ النبي الأكرم قد بعث في هذا القرن والمجتمع البشري المعاصر يعيش هذه الثقافة السائدة، فسوف لا يكون موقفه من هذه الثقافة إلا كموقفه من الأجواء الثقافية والاجتماعية التي كانت في زمن صدر الإسلام، أي موقف الهامش بالنسبة إلى المتن، فلا معنى لأن يقوم بصياغة مفاهيم جديدة للحرية والعدالة والحقوق وما إلى ذلك، بل يسعى لربط هذه الحقوق بالله تعالى ويمنح الإنسان رؤية ملكوتية إلى هذه الحقوق تنسجم مع تطور الآفاق المعرفية والثقافية للإنسان المعاصر، ويكون لدينا تبين جديد لهذه الحقوق (لا مفهوم جديد)، وبهذا لا تكون الرؤية الإسلامية للحقوق في عرض لائحة حقوق الإنسان بل في طولها، فلا يمارس النص الشرعي سلطة معرفية ودينية تطمس النص العربي والحق المدني والفقري الوارد في لائحة حقوق الإنسان.

وهذه الفقرة بحاجة إلى توضيح دقيق لبيان معالم الموقف الإسلامي من حقوق الإنسان بعد أن فهمنا أنّ حقوق الإنسان العالمية هي إسلامية في واقعها وتنطلق من المرجعية الثانية للشريعة الإسلامية وهي الفطرة أو العقل العلمي، وبأني عنصر الوحي لا ليتعامل مع هذه الحقوق من موقع الهيمنة والفوقية بل ليجلس منها مجلس الشارح والمبين ويتعامل معها من موقع الرابط بين الأرض والسماء ويقول للإنسان: إنّ الله تعالى هو الذي فوّض إليك هذه الحقوق وجعلك في مقام الخليفة له في الأرض ليرى كيف تستخدم هذه الحقوق وما يترتب عليها من تكاليف، أي أنّ الوحي يأتي ليمنح هذه الحقوق الفطرية والمشروعة جواً من القداسة من خلال ربط الأرض بالسماء وربط الإنسان بالله تعالى لخراج الإنسان من أجواء الحقوق الذاتية والحالات الأنانية إلى أجواء المسؤوليات الاجتماعية والحالات الإنسانية المفتوحة على الله تعالى والقيم الأخلاقية والمثل السامية.

إنّ لائحة حقوق الإنسان وضعت كقانون أساسي لكافة المجتمعات البشرية في دائرة العلاقات السياسية والدولية ولا معنى لأن يكون هناك حقوق إنسان إسلامية وأخرى مسيحية وثالثة بوذية ورابعة ماركسية وهلم جرا، لأنّ ذلك يؤدي إلى نقض الغرض من وضع هذه اللائحة الدولية التي أريد لها أن تكون شاملة لجميع المجتمعات البشرية على أرض المعمورة، حتى أن المتدينين الحقوقيين لدى وضعهم لبنود هذه اللائحة أصروا كثيراً على إدراج اسم الله

تعالى في مضامين هذه اللائحة وليكون الحق تعالى هو محور الحقوق الإنسانية، إلا أنّ البعض رفض هذا الاقتراح بسبب وجود مجتمعات بشرية تدين بالماركسية وتشكل ما يقرب من ثلث العالم في ذلك الوقت، وهذا يذكرنا بواقعة صلح الحديبية حيث رفض المشركون كتابة (محمد رسول الله) في وثيقة الصلح، فما كان من النبي الأكرم² إلا أن أمضى رؤيتهم وأمر علي بن أبي طالب أن يحدف كلمة رسول الله ويكتب بدلها (محمد بن عبدالله) ومن هنا لا نجد غضاضة في أن تكون بعض بنود اللائحة مخالفة لما هو السائد في الشريعة الإسلامية، لأنّ الغرض منها هو استيعاب جميع المجتمعات البشرية المعاصرة التي تعيش الاضطراب ونقض الحقوق والحروب المدوّرة في قضية المصير المشترك الذي يعيشه أفراد البشر على السواء، وبإمكان المجتمعات الإسلامية التي تريد أن تعيش الشريعة الإسلامية أن تضع بعض البنود والاستثناءات الخاصة بقوانينها الاجتماعية كهامش على ذلك القانون الأساسي، إلا أنّ اللائحة العالمية يجب أن تبقى كقانون أساسي لجميع المجتمعات البشرية الإسلامية وغيرها.

وعلى سبيل المثال ما ورد من حرية الإنسان في تقرير المصير أو اتخاذ شكل الحكومة والحاكم، فيمكن للدول الإسلامية (ذات الحكومات المستبدّة غالباً) أن تقيّد هذه الفقرة بإضافة تذييب أو تكملة، وهي أن تقرر هذه الحكومة الإسلامية أن الحاكم أو الرئيس أو الولي الفقيه يبقى في سدة الحكم مدى الحياة.

وكيف كان فالمهم أن نخرج من فضاء الفقه الموروث ونؤسس لوعي إسلامي معاصر يحمي إيمان المسلم من الجمود في قوالب ضيقة وتهمات هشّة، ولا يكون ذلك إلا بالانفتاح على الثقافات البشرية المعاصرة وقراءة النصوص، واستنطاقها في ضوء حقوق الإنسان المذكورة في الميثاق الدولي، فليست المشكلة في الميثاق المذكور، بل في كيفية قراءتنا للنصوص، وفي ذلك يقول السيد محمد حسن الأمين:

«الخطاب الإسلامي المعاصر وغير المعاصر يحتاج إلى إعادة النظر في الأحكام المنظّمة للعلاقات داخل الأسرة أو داخل المجتمع مثل قاعدة أنّ الرجل يغيب سنوات عن المنزل من أجل الرزق، وهي قاعدة لا تراعي وضع المرأة ولا حقوقها الزوجية المشروعة، أو في استخدام حق الطلاق استخداماً تعسفياً، نلاحظ وجود فجوة بين مقاصد الشريعة الإسلامية وبين الاجتهادات المطبقة والمعمول بها على صعيد العرف الشرعي الإسلامي وعلى صعيد القوانين القائمة في مجال الأحوال الشخصية، وأعتقد أنّ هذه المشكلة لا تنتسب إلى ما يسمى بحقوق

الإنسان قدر انتسابها إلى مشكلة الاجتماع الإسلامي ودوره في تمثل المبادئ والأحكام الشرعية وقصوره عن تحويل هذه المبادئ وهذه الأحكام العامة إلى أحكام تفصيلية ودقيقة من شأنها أن تحفظ للكاثر الإنساني وللمجتمع الإسلامي حقوقه المصانة في مبادئ الشريعة الإسلامية ومقاصدها الأولية العامة»⁽¹⁾.

حقوق الإنسان من منظور الإسلاميين

لقد تحافت الكتاب الإسلاميون على نقد هذه اللائحة وإبراز نقاط ضعفها بدافع من هاجس الخوف على الهوية والذات والدين، وكأن كل نتاج بشري حضاري لابد وأن يكون صادرا بوحى الاهواء والشهوات وأنّ الفكر البشري ناقص في مقابل الشريعة السماوية التي تكفلت بكامل حقوق الإنسان على جميع المستويات والصعد، فمن ذلك ما أورده «زكي الميلاد» من جوانب نقد الفكر الإسلامي للخطاب الغربي لحقوق الإنسان:

«أولاً: إنّ حقوق الإنسان في الخطاب الغربي تتأسس على مرجعية فكرية تستبعد الدين من أن يكون مصدرا في هذه المرجعية، ومن المعروف في تاريخ الفكر البشري أنّ الدين هو الذي قدم ويقدم عادة المرجعية التي تعلو على جميع المرجعيات، إنّ ردّ أمر ما من الأمور إلى الله تعالى معناه تأسيسه على مرجعية كلية مطلقة لا يؤثر فيها اختلاف الثقافات والحضارات، مرجعية تعلو على الزمن والتاريخ، وبالتالي على الإنسان نفسه!!»⁽²⁾.

وأنت ترى ما في هذا البيان من خلط بين مرجعية الدين الحقيقية، وهو الله تعالى، وبين مرجعيته البشرية وهم الفقهاء ورجال الدين، حيث لا مشكلة مع الأول، ولكن عصر الوحي قد انقضى وليس بيننا من يتصل مباشرة بهذه المرجعية العليا، وما لدينا من مرجعية دينية، إنّما هي فكر بشري يستقي من النصوص الدينية حسب اجتهاد الفقهاء واختلافهم في الرأي والمذهب والدين، فإلى من نرجع في هذه المسائل؟ هل إلى علماء الدين المسيحي، أو المسلمين من أهل السنة، أو من الشيعة، وعلماء كل مذهب لا يتفقون كذلك على نظرية

1- مجلة (الحياة الطبية) حوار مع السيد محمد حسن الأمين - ج 12 - ص 207.

1- زكي الميلاد، الفكر الإسلامي قراءات ومراجعات، ص 112 - ط 1 - 1999.

موحدة منسجمة في دائرة الحقوق، وبعد هذا هل يصح القول بأن مرجعية الدين هي الأصل؟

وأيضاً فإن مسألة الحقوق إنما تؤخذ من خارج الدين، ووظيفة الدين ليست في صياغة حقوق الإنسان، بل في دعمها وتأييدها وحث الناس على الالتزام بها، حالها حال الأخلاق التي لا يأتي الدين إلا لتوكيدها وربطها بالله تعالى، لايجاد الضمانات القوية في واقع الإنسان للتحرك في أجوائها وممارستها لا لتأسيسها وإنشائها، فمن المعلوم أنّ الأخلاق والحقوق كانت موجودة قبل نزول الأديان، بل إنّ المعيار السليم لإثبات حقانية دين معين أو بطلانه يكمن في مدى ما تتضمن تعاليم هذا الدين من أحكام أخلاقية ومسائل شرعية تضمن حقوق الأفراد، وإلاّ فإنّ كل دين بإمكانه أن يدعي لنفسه الحقانية والمشروعية السماوية، وهذا يقتضي أن تكون الأخلاق والحقوق من الأمور التي يعيها الإنسان بوجوده وفطرته ليتمكن بعد ذلك من تشخيص الحق والباطل من الأديان.

« ثانياً: إنّ كل المواثيق والإعلانات التي صدرت في أمريكا وأوروبا قبل الاعلان العالمي كانت موجهة بصورة أساسية للإنسان الأوروبي والغربي عموماً، والبداءة الأساسية في طرح قضية حقوق الإنسان على نطاق عالمي كانت مع صدور الاعلان العالمي لحقوق الإنسان، الاعلان الذي كان يراد له أن يحمل صفة العالمية إلاّ أنّه حقيقة يفتردها، فلم يأخذ بعين الاعتبار التمايزات بين ثقافات وحضارات وأديان وهويات وتقاليد الأمم والمجتمعات المختلفة عن الغرب، بل انطلق من أحادية الثقافة والهوية ومن أوروبا تحديداً»⁽¹⁾.

وهذا النقد بدوره في غاية الغرابة، وكأنّ حقوق الإنسان الفطرية من الحرية والمساواة والكرامة وأمثالها أمور نسبية تتغير بتغير الثقافات والحضارات والأديان والتقاليد، والغريب هنا هو أنّ الذي يوجّه مثل هذا النقد يدّعي بدوره أنّ الإسلام يتضمن الحقوق الكاملة للبشرية على اختلاف ألوانهم وثقافتهم وأعراقهم وتقاليدهم لأنّه دين الفطرة الإنسانية، والفطرة واحدة في جميع أفراد البشر، أي أنّ الحقوق الفطرية واحدة بين أفراد الإنسان من حسن العدل والحرية والمساواة، وقبح الظلم والجور وأشكال التمييز والقهر والكتب!!

مضافاً إلى أنّ لائحة حقوق الإنسان اشترك في إخراجها وإمضاها نواب من غالبية

شعوب العالم ولم يحتكر الإنسان الغربي إخراجها والاعلان عنها وإن كانت للغرب الاسبقية في السعي إلى تجسيدها على أرض الواقع الاجتماعي والسياسي .

العدالة والحرية ومنع التعذيب ومؤاخذة البريء واحترام كرامة المرأة وحرية الرأي والبيان وأمثالها ليست مقولات من نتاج غربي خالص حتى تنعكس عليها الثقافة والتقاليد الغربية دون غيرها، بل هي حصيلة معاناة بشرية وتجربة حضارية استطاعت اخراج الإنسان من أجواء الاستبداد والخرافة والتقاليد الزائفة إلى حيث الحرية والكرامة والمسؤولية، ومن الخطأ التعامل معها من موقع الرفض والتنكر والخصومة بما يدفع بنا إلى الجهة المقابلة من القيم والمباديء، كما أنّ رفض الإسلاميين للديمقراطية بحجة أنّها وافد غربي ونتاج بشري لا يتعالى على الخطأ والزيف أوقعهم في نتيجة وهي الرضا بالاستبداد ورفض الانتخابات وقبول النموذج الطالباني أو الصّدّامي في مقابل النموذج الغربي!!

« ثالثاً: إنّ اوروبا التي نهضت بقضايا حقوق الإنسان في مجتمعاتها، إلى اليوم تفتخر أمام العالم بهذا الانجاز الحضاري، الانجاز الذي يستحق التقدير والاحترام بلا شك من العالم برمته...، كان يفترض عليها وقد خرجت من العصور المظلمة أن تكون على درجة عالية من الوعي والشفافية باحترام حقوق الإنسان والأمم الأخرى، في حين أنّ الصورة التي ينقلها لنا التاريخ هي أنّ أوروبا التي تسببت في اخضاع شعوب استعمرتها، كانت في غاية القسوة والبؤس بشكل يناقض تماما شعارات حقوق الإنسان، أوروبا التي نهضت بحقوق الإنسان هي التي انتهكتها وانقلبت عليها بأسوأ صورة تجاه الأمم والشعوب التي استعمرتها، وإلى اليوم لم تعتذر اوروبا عن هذا التاريخ الأسود»⁽¹⁾.

وهذا الكلام أعجب من سابقه، لأنّ سلوكيات بعض الشعوب السلبية لا تعدّ دليلاً منطقياً لبطلان القيم الأخلاقية التي يرفعونها، بل إنّ جميع الحكومات الجائرة والاستبدادية ترفع شعار العدالة والحرية والمساواة، فهل يدل سلوك المستبدين والظالمين على زيف مفهوم العدالة وبطلان مفهوم الحرية؟

هل أنّ عمل سلاطين بني أمية وبني العباس وجورهم وهم يرفعون لواء الإسلام والخلافة للرسول 2 يعدّ مسوغاً لرفض قيم السماء التي جاء بها الإسلام لآحياء البشرية والصعود بها في مدارج الكمال والتحضّر؟

ثم لا يخفى أنّ لائحة حقوق الإنسان بصياغتها العالمية لم يمس على ولادتها سوى نصف قرن وقد تمّ الاعلان عنها عقب الحرب العالمية الثانية، والاستعمار الغربي للشعوب الشرقية والافريقية يمتد إلى زمن سابق على ذلك بعشرات السنين، ولا نهدف هنا إلى تبرير ساحة الإنسان الغربي من ممارساته الظالمة والتعسفية بحق الشعوب المستعمرة وخاصة دور الدول الغربية في تكريس التبعية والتخلف والاستبداد في هذه البلدان، ولكن هل يعني هذا أن تبقى في دائرة الماضي ونكيل الاتهامات على الآخر الغربي من دون الأخذ بنظر الاعتبار نقاط القوة في هذه الحضارة الجديدة والعمل على استحياء مقومات النهضة الحضارية منها بما يتناسب ومجتمعنا الإسلامية من التجربة البشرية الراهنة؟!

« رابعاً: ومن إشكالات الإسلاميين على لائحة حقوق الإنسان ما يتعلق بالجانب التطبيقي منها وأنها تفتقد إلى ضمانات تنفيذية على مستوى الساحة الدولية، بخلاف الإسلام الذي يؤكد على البعد الإلهي في هذه الحقوق ويعتمد على الوجدان الفردي وإيمان المسلم في تطبيق هذه الحقوق على أرض الواقع، أو أنّ الدول العظمى تستخدم هذه اللائحة لأغراض سياسية و كورقة ضغط ضد الدول الأخرى المخالفة لها في المنهج السياسي كما يقول الشيخ شمس الدين في هذا الصدد: «إنّ شعار حقوق الإنسان الذي يثار في السنين الأخيرة على نطاق واسع نلاحظ أنّه أصبح يستعمل في كثير من الحالات ضد الإسلام والمسلمين والعرب، وترفع هذه الشعارات في بعض الحالات دول غربية معينة مثل الولايات المتحدة الأمريكية، أو بعض دول أوروبا الغربية، وفي بعض الحالات تطرح هذه الشعارات منظمات دولية من قبيل لجنة حقوق الإنسان في الأمم المتحدة أو جمعيات حقوق الإنسان الأخرى في العالم الغربي، نحن نعتقد أنّ كثيراً من هذه الأطروحات لا تستند إلى نيات حسنة وإنّما يقصد بها التشهير بالإسلام والمسلمين والعرب»⁽¹⁾.

ونحن بدورنا نشارك الشيخ الجليل في عدم توفر النية الحسنة عند الطرف المقابل، ولكن هل يعني أنّ هذه الاتهامات بلا رصيد واقعي يعيشه المسلمون في بلدانهم؟ ولماذا نزعج من هذه المقولات ونفتش عن نوايا الطرف المقابل بدلاً من التفتيش في واقعنا وكتبنا الإسلامية وفتاوى فقهاءنا لازالة ما يتقاطع مع حقوق الإنسان ولا نجعلها ذريعة بيد الدول الغربية

1- مجلة الكلمة، لبنان السنة الأولى، العدد 5، حوار مع الشيخ محمد مهدي شمس الدين.

للتهجم على الإسلام والمسلمين؟

أليست المرأة ممنوعة لحد الآن في بلدان إسلامية عن المشاركة في الانتخابات، أو ممنوعة حتى عن قيادة السيارة بفتوى بعض الفقهاء؟

أليس المسلمون يعيشون الاستبداد السياسي والفكري الذي تفرضه عليهم قوى السلطة بالاستناد إلى بعض الروايات والفتاوى التي تطلق يد الحاكم وتجعل له من الصلاحيات ما كانت للرسول الأكرم² وليس لأحد حق الاعتراض أو النقد؟

«خامساً: الفصل بين القانون والأخلاق في الخطاب الغربي لحقوق الإنسان، حيث يشرع بعض الحقوق التي تتنافى مع الأخلاق والفتنة الإنسانية، من نوع حق الإنسان على جسده حيث يجيز للمرأة أن تتصرف في جسدها بمطلق الحرية، ويميز للرجال المعاشرة المثلية كما في بريطانيا، وهناك بعض الكنائس المسيحية التي تسمح بإجراء مراسيم الزواج لهذا النوع من الشراكة كما في هولندا والدانمارك، هذه الحقوق وغيرها التي تخالف وتتعارض مع طبيعة الإنسان لا يمكن أن تستقيم الحياة على وفقها أو جلب السعادة عن طبقها»⁽¹⁾.

وهذا الإشكال أيضاً لا يرد على أصل لائحة حقوق الإنسان العالمية، بل على بعض قوانين الدول الغربية التي تحترم الحرية الفردية على حساب اهتزاز القيم الأخلاقية والمبادئ الدينية، وإلا فإنّ اللائحة المذكورة لا تشير إلى هذه الصياغات القانونية المنحرفة، وإن هي إلاّ من قبيل حق القوامة التي وضعها الإسلام للرجل على زوجته وأطفاله بما لا يخل بمقتضى العدالة والكرامة الإنسانية، ولكن يأتي بعض الفقهاء ليستوحي من هذا المفهوم القرآني جواز بعض الممارسات التعسفية للرجل بحق الزوجة من قبيل حقه في منعها من الخروج من البيت لعدة شهور، أو منعها من التحصيل الدراسي، وتجميد طاقاتها والسيطرة على خدمته، فمثل هذه الاستباطات لا تشكل نقطة ضعف في أصل المفهوم القرآني المذكور، وفي أغلب الأحيان تواجه الصياغة العامة والكلية للحقوق بعض الاستثناءات أو تقاطع مع بنود قانون كلي آخر، حيث تتكفل القوانين الفرعية، حلّ مثل هذه الإشكالات ومعالجة هذه التعارضات القانونية.

وعلى أية حال فاننا في بلداننا الإسلامية علينا معالجة العقوبات الحقوقية في مفردات القضايا بما لا يتقاطع مع مبادئ الشريعة السماوية ولنترك للآخرين حقهم في صياغة

قوانينهم وفق ثقافتهم وأفكارهم.

حقوق أهل الكتاب نموذجاً

أحدى الإثارات المطروحة في مسألة حقوق الإنسان في الإسلام، مسألة التمييز في حقوق المواطنين على أساس الدين ووجوب دفع «الجزية» على أهل الكتاب بما يتنافى مع بنود اللائحة المذكورة وضرورة المساواة في الحقوق بين جميع البشر على اختلاف عقائدهم ومذاهبهم وأديانهم، وهذا الحكم الشرعي الخاص بأهل الكتاب هو السبب في ما ذهب إليه الكثير من السلفيين من اعتبار أهل الكتاب مواطنين من الدرجة الثانية وعدم أعطائهم الحق في الانتخاب والترشيح وتولي المناصب المهمة في البلاد الإسلامية وعدم جواز استخدامهم في الجيش والقوات العسكرية وما شاكل ذلك، يقول صاحب كتاب «المذهب السياسي في الإسلام»:

«رعايا الدولة الإسلامية، والذين يعيشون داخل حدودها السياسية على قسمين:

1 . رعايا مواطنون وهم المسلمون.

2 . رعايا غير مواطنين . أو مواطنون من الدرجة الثانية . وهم غير المسلمين من أهل

الكتاب، وهؤلاء على نوعين...

إنّ هؤلاء الرعايا وفي كلا النوعين تحتضنهم الدولة الإسلامية، وتوفر لهم كامل حقوقهم!! (لاحظ الاستثناءات) إلّا أنّهم لا يساهمون في حكومة الدولة الإسلامية بالمستوى الذي يساهم فيه المسلمون، حيث لا يحق لهم الترشيح لموقع القيادة ورئاسة الجمهورية وإن ساهموا فيما دون ذلك.

كما أنّهم لا يتمتعون بنفس الحقوق الاجتماعية والثقافية التي يتمتع بها المسلمون حيث لا يحق لهم . مثلاً . التبليغ لأديانهم، ونشر ثقافتهم، كما لا يحق لهم بناء معابد جديدة لهم، بل ذكر الفقهاء أنّه لا يسمح بأن يعلو بناؤهم على أبنية المسلمين في إشارة إلى موقعهم الأدنى من موقع المسلمين، أما حماية الدولة الإسلامية فإنّها ثابتة لهم على السواء مع المواطنين، طالما كانت شروط الذمة التي تعاهدوا عليها محفوظة»⁽¹⁾.

1- صدر الدين القبانجي، المذهب السياسي في الإسلام ص 226.

وبعد هذا يدعي أصحاب هذا الفكر الأصولي أنّ دينهم قد تكفل لجميع البشر بالحقوق الإنسانية، ويستدلون على مثل هذا الاجحاف والتعسف بروايات ونصوص هي أبعد ما تكون عن هذه النظرة الضيقة تجاه غير المسلمين، حيث يورد هذا المؤلف بعد ذلك نصّ الدستور الذي وضعه رسول الله 2 للمسلمين في المدينة ويقول: يتعرض الرسول 2 إلى القسم الثاني من رعايا الدولة الإسلامية فيقول:

«وأنّه من تبعنا من اليهود، فإنّ له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصرين عليهم».

«وأنّ على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم».

«وأنّ بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة وأنّ بينهم النصح والنصيحة والبرّ دون الإثم»⁽¹⁾.

وهكذا نرى أنّ هذا النص يقرر من الحقوق لأهل الكتاب بما لا يختلف عن حقوق اخواتهم المسلمين، إلّا أنّ الفقه التقليدي يتحرك من موقع الجمود التاريخي على النسق الثقافي والسياسي الحاكم على تلك العصور ويصرّ على اغفال المتغيرات الحضارية في عالمنا الجديد بما يوهم اعتماد الإسلام التمييز في حقوق الإنسان على أساس الدين والعقيدة، في حين أنّ ضريبة (الجزية)، كما يؤكد ذلك بعض علماء الإصلاح الديني، إنّما هي في مقابل (الزكاة) التي يدفعها المسلمون للحكومة الإسلامية، أو في مقابل (الأمن) الذي يوفره لهم الجيش الإسلامي، فلو تغيّرت الظروف والاعراف في المجتمع البشري وقامت الحكومة الإسلامية بأخذ الضرائب المختلفة من أفراد الشعب (من المسلمين وغير المسلمين) على السواء، أو إشراك غير المسلمين في القطاع العسكري . كما هو الحال في الجمهورية الإسلامية في إيران في العصر الحاضر . لما بقي مبرر لأخذ الجزية حينئذٍ.

إرتفاع المستوى الثقافي للمجتمعات البشرية المعاصرة

وبغضّ النظر عن هذه الرؤية المعقولة لمقولة التمييز في بعض الحقوق بين المسلمين وأهل الكتاب، أو بين الرجل والمرأة بما يتناغم مع مقولة المساواة في الإسلام على مستوى

الإنسانية بين جميع أفراد الشعب ويقطع عنه ألسنة المخالفين في اتهامهم له بالتمييز بين الناس على أساس العقيدة، هناك ملاحظة مهمة تأخذ بنظر الاعتبار البعد الثقافي والحضاري للمجتمع الإسلامي الأول بالقياس الى مجتمعنا الجديد، وهي أنّ الإسلام حين فرض الجزية على أهل الكتاب في صدر الإسلام كان يمثل في هذا العمل قمة الطرح الإنساني والرؤية الحضارية في تعامل الدولة مع الأقليات الدينية، في مقابل ما نجده من التعامل السليبي والوحشي في الطرف المقابل تجاه الأقليات الإسلامية الواقعة تحت سيطرته، أهونه القتل والسلب والنهب ومصادرة الثروات واستعباد النساء والأطفال، فعلى سبيل المثال يقول المؤرخ الكبير (ول ديورانت) في (قصة الحضارة) عن سلوك الصليبيين الفاتحين مع أهالي مدينة القدس المسلمين:

« وفي هذا يقول القس ريمند الاجبلي شاهد العيان:

وشاهدنا أشياء عجيبة، إذ قطعت رؤوس عدد كبير من المسلمين وقتل غيرهم رميا بالسهم، أو أرغموا على أن يلقوا بأنفسهم من فوق الأبراج، وظلّ بعضهم الآخر يعدّون عدّة أيام، ثم احرقوا بالنار، وكنت ترى في الشوارع أكوام الرؤوس والأيدي والأقدام، وكان الإنسان أينما سار فوق جواده يسير بين جثث الرجال والخيل.

ويروي غيره من المعاصرين تفاصيل أدق من هذه وأوفى، يقولون: إن النساء كنّ يقتلن طعنا بالسيوف والحراب، والأطفال الرضع يختطفون بأرجلهم من أثداء أمهاتهم ويقذف بهم من فوق الأسورة، أو تهشم رؤوسهم بدقّها بالعمد، وذبح سبعون الفا من المسلمين الذين بقوا في المدينة، أما اليهود الذين بقوا أحياء فقد سيقوا إلى كنيسة لهم، وأشعلت فيهم النار وهم أحياء، واحتشد المنتصرون في كنيسة الضريح المقدس، وكانوا يعتقدون أنّها مغارة احتوت في يوم ما المسيح المصلوب، وفيها أخذ كل منهم يعانق الآخر ابتهاجا بالنصر وبتحرير المدينة، ويحمدون الرحمن الرحيم على ما نالوا من فوز! »⁽¹⁾.

وفي مثل هذه الأجواء الثقافية اللا إنسانية في الحضارات البائدة وأسلوب تعاملها مع الآخر المغلوب، جاء الإسلام بمبدأ الجزية وشفعها باعطاء الحرية الكاملة وضمان الحياة الآمنة لأهل الكتاب والذي يمثل نقلة نوعية أو فقرة حضارية على مستوى تأصيل الروابط القائمة على محور الإنسانية، ولكن الحال الآن يختلف كثيرا عن الماضي، فبينما يفتي الفقهاء

الآن بنجاسة أهل الكتاب ووجوب دفع الجزية عليهم ومنعهم من نشر كتبهم والتبليغ لدينهم وعقائدهم في الوسط الإسلامي والقول بأنهم مواطنون من الدرجة الثانية وجواز طردهم من البلاد الإسلامية ومنوعية بناء كنائس جديدة أو ترميم ما يوشك منها على الخراب وأمثال ذلك مما سطره أصحاب العقل الأصولي في كتبهم، نجد في الطرف المقابل تعامل الدولة الغربية مع الأقليات الدينية من المسلمين يقوم على المساواة في الحقوق المدنية والقضائية والحريات السياسية واعتبارهم مواطنين من الدرجة الأولى وحتى السماح لهم بتشكيل الأحزاب والتظاهر ضد الحكومة والتبليغ للدين الإسلامي من خلال الصحف والمجلات ونشر الكتب الإسلامية واقتناء اذاعة وقناة تلفزيونية وبناء المساجد وممارسة الشعائر الدينية بكل حرية وأمان، فهل بعد هذا يمكن القول بأن موقف الطرف الآخر من الأقليات الدينية لا يمثل نقلة نوعية وحضارية في مجال حقوق الإنسان وأنه ما زال متخلفاً حضارياً عن الرؤية الإسلامية التي يراها الفقهاء بالنسبة لأهل الكتاب؟!؟

هل لا يزال الإسلام يعتبرهم نجسين ومواطنين من الدرجة الثانية؟
هل يحق لمثل هذا الفكر الديني أن يدعي أنه متحضر أكثر من الآخرين وعلى الجميع أن ينظروا تحت لوائه؟!؟

ونقطة ثالثة ومهمة أيضاً، وهي أنّ القرآن الكريم يشدّد النكير على المنافقين ويعتبرهم في الدرك الأسفل من الجحيم: [إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَهُمْ نَصِيرًا] سورة النساء، الآية 145.

والآيات الكثيرة الواردة في ذمهم توجي بما لا يدع مجالاً للشك في أنّهم منبوذون وينبغي طردهم والحذر منهم، بل وقتالهم إذا اقتضى الأمر: [يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَيُسْ أَلْمَصِيرُ] سورة التوبة، الآية 73.

وبعد هذا كيف يكون هؤلاء المنافقون طاهرين ومواطنين من الدرجة الأولى، بل وكل من يشهد الشهادتين بلسانه ولكنه يعيش في قلبه الحقد والكراهية والنفاق والكفر بالله وبالإنسانية، بينما يكون ذلك المسيحي المحب للخير والإنسانية وصاحب دار الأيتام والعجزة والمترع ببناء المستشفى يتداوى فيها المسلمون وغير المسلمين على السواء، نجسا ومواطننا من الدرجة الثانية وللحاكم الإسلامي أن يطرده من أرض الإسلام؟!؟

مفهوم المواطنة

بعد هذا لا بأس بأن نشير الى أن مفهوم المواطنة مصطلح جديد ومقولة من مقولات المجتمع المدني، ومعلوم أن المجتمع المدني لا يقبل تقسيم المواطنة الى درجة أولى وثانية، فجميع أفراد هذا المجتمع إما مواطنون أو مهاجرون أو أجناب، ولا معنى لأن يكون المواطن من الدرجة الأولى أو الثانية، لأنّ المواطن في المجتمع المدني هو الذي يتمتع بامتيازات أساسيين. كما يقول أوستن رني. (أولهما: أهليته، إذا ما وصل سنّ الرشد الذي تحدده الدولة، للمساهمة في عمليات اتخاذ القرارات التي تحدّد سياسة الدولة، وذلك عن طريق بعض الوسائل مثل حق التصويت وحق توكّي الوظائف، وثانيهما: حقّه في أن تقوم الدولة في الداخل والخارج في حماية نفسه وملكيته)⁽¹⁾.

وعلى هذا الأساس فإن المواطن هو الذي يشارك في صنع القرار ويساهم في عملية الحكم والتقنين من خلال النواب والمرشّحين لتولي المناصب السياسية في المجتمع. ومعلوم أن المجتمع الديني، كما يراه أصحاب العقل الأصولي، لا يسمح بمثل هذا الحق لأفراده، لا في اختيار الوالي أو الحاكم لأنه منصّب من قبل الله تعالى إما بالتنصيب الخاص (كما في زمن المعصومين) أو التنصيب العام (أي الفقيه العادل المنصّب من الله بالتنصيب العام) ولا في المساهمة في عملية سنّ القوانين لأن الشريعة الإسلامية قد تكفّلت هذا الأمر، وما على الحاكم أو مجلس الشورى إلّا تطبيق القوانين الواردة في الشريعة المقدسة على مواردها ومصاديقها.

وبهذا يتّضح جيداً أن إطلاق كلمة (المواطن) على أفراد المجتمع الديني أو المجتمعات التوتاليتارية والإستبدادية إنّما هو زيف يجانب الواقع والحقيقة ولا يمثّل أي بُعد حقوقي وسياسي في واقع الممارسة الإجتماعية.

إن المجتمع المدني مبني أساساً على فكرة العقد الإجتماعي التي قال بها جان جاك روسو و جون لوك وغيرهما من فلاسفة النهضة الحضارية الجديدة وبدافع التصدي للإستبداد وقوى القهر السياسي والإجتماعي. حيث يتحدث جون لوك في كتابه «رسالتان في الحكومة المدنية» عن مبادئ النظام الديمقراطي الجديد كالآتي:

« الناس جميعاً أحرار وهم متساوون في حقهم في الحرية.
الحقوق الطبيعية ليست منحة من أحد، وإنما هي من خصائص الذات البشرية.

الناس جميعاً متساوون في الحقوق والواجبات

تنشأ السلطة السياسية على أساس التعاقد الإجتماعي المبني على التراضي بين طرفي العقد»⁽¹⁾.

فيما نرى أن المجتمع الديني الذي ينظر له أتباع التيار الأصولي يفتقد لجميع هذه المبادئ الأربعة، فلا مساواة في حق الحرية لجميع أفراد المجتمع الإسلامي، كما رأينا في تقسيمهم الى مواطنين من الدرجة الأولى والثانية، كما أن الحقوق الطبيعية لدى هؤلاء لا تُعدّ من خصائص الذات البشرية بما فيها حق تقرير المصير، لأنها - حسب وجهة نظرهم - منحة من الله تعالى يهبها لمن يشاء من عباده بالشروط المقررة. إضافة الى ذلك أن الناس ليسوا متساوين في الحقوق والواجبات، ويشهد بذلك عدم تساوي الرجل والمرأة في الكثير من التشريعات. كما إن السلطة السياسية في الأطروحة الدينية لا تقوم على أساس التعاقد الإجتماعي المبني على التراضي بين الوالي والرعية وإنما هي من شؤون الله تعالى ولا دخل للبشر فيها، وهذا ما يؤكده صاحب كتاب « المذهب السياسي في الإسلام » بعد أن يؤكد على أن مصدر سلطة الرسول وسائر الأنبياء والمعصومين هو الله تبارك وتعالى فضلاً عن سلطة الرسالة والشرعية، أي ليس للناس أي حق في تشريع أي قانون إلا ما يجتهد فيه الفقيه الذي يستمد هو الآخر سلطته من الله وليس من الناس. يقول صاحب هذا الكتاب ما نصّه:

« أما سلطة نائب المعصوم وولي الأمر في عصر الغيبة فهي الأخرى لا تُستمد من الأمة، إنما سلطته إلهية، بحيث ان الرادّ عليه رادّ على الإمام المعصوم، والراد عليه كالراد على الله تعالى وهو على حدّ الشرك بالله، كما ورد في حديثٍ شريفٍ متقدم، ورغم أن الأمة هي التي تساهم في عملية اختيار الإمام إلا أنه بعد هذا الاختيار سيأخذ موقعة وإمامته باعتباره نائباً للإمام المعصوم ووكيلاً عنه (لا عن الناس!) في إدارة شؤون

1- انظر: جون لوك، رسالة ثانية في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري ص142، نقلاً عن: اشكالية مفهوم المجتمع المدني للدكتور كريم ابوحلاوة، ص 48.

الأمة مما يعني أن السلطة ستكون مستمدة من سلطة الله تعالى الذي هو مصدر كل السلطات»⁽¹⁾.

ولا يخفى هنا على كل ذي عينين ما يؤول إليه أمر هذه الحكومة الدينية من تحكيم ادوات الإستبداد والقهر السياسي والفكري والديني باسم الحق الإلهي وتحت شعار القداسة الإلهية للحاكم. والمصيبة الأعظم أن هؤلاء الإسلاميين يطرحون أفكارهم وقراءتهم الضيقة هذه للنصوص الدينية باسم الإسلام والشرع الإلهي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ويدّعون أن هذه الأفكار البائسة والنظرات الغارقة في أوهام الأيديولوجية هي رأي الإسلام والقرآن والشرعية المقدسة!!

وسيبأتي في حلقات لاحقة دراسة هذه المسألة بتفاصيلها الدقيقة دراسة وافية تعتمد على أدوات العقل والوحي والتجربة البشرية في ميدان الحكومة والسياسة.

1- صدر الدين القبانجي، المذهب السياسي في الإسلام، ط 2، ص 369.

المقالة الثالثة

الحريات السياسية و الدينية

في المجتمع المدني

مفهوم الحريات السياسية

تعتمد المجتمعات الحديثة على أسس ومبادئ تصديقية تعتبر البنى التحتية لصرح المجتمع المدني المعاصر، ومن هذه الأسس والمبادئ هو مبدأ «الحرية» في أبعادها المتنوعة: الاقتصادية، الاجتماعية، الفكرية، السياسية و أمثال ذلك، وليس التأكيد على عنصر الحرية إلا لأنه يمثل محوراً مهماً من محاور حقوق الإنسان الواردة في الميثاق الدولي كما نقرأ في المادة الأولى منه: «يولد جميع الناس أحراراً...» والمادة الثانية تقرر: «أن لكل إنسان الحق في التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في الاعلان دونما تمييز من أي نوع». وبالنسبة لحرية الفكر والمعتقد تقول المادة الثانية عشرة: « لكل شخص حق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حريته في تغيير دينه أو معتقده على حدة». وأما بالنسبة للحريات السياسية فتؤكد المادة العشرون حق كل شخص في الاشتراك في الاجتماعات والجمعيات السلمية ولا يحق لأية جهة إرغامه على الانتماء إلى جمعية أو حزب معيّن، وهكذا حقّ في حرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق في اعتناق الآراء دون مضايقة، وفي التماس الأنباء والآراء والأفكار وتلقّيها ونقلها الى الآخرين بأية وسيلة ودونما اعتبار للحدود.

ويقصد بالحرية السياسية في معناها المفهومي: «حرية القيام بأنواع الأعمال المختلفة التي تقتضيها الحكومة الشعبية بما في ذلك حرية استخدام الوسائل التي يتمكّن من خلالها المواطن إيصال صوته الى مسامع الآخرين ويكون لذلك تأثير عملي في الحكم»⁽¹⁾.

1- كارل كوهين - الديمقراطية - ترجمة فريبرز مجيدي، طهران ، ص 184.

وهذا يعني أنّ المواطن في الدولة الحديثة يتمتع بمجموعة امتيازات تدخل تحت عنوان « الحريات السياسية » من قبيل حق التشريع، حق التصويت، حق تشكيل الأحزاب وإبداء الرأي وتعيين الحاكم وشكل الحكومة والاعلان عن أفكاره وعقائده بحرية تامة، وحق تشكيل النقابات وإقامة التظاهرات وما إلى ذلك من مصاديق ذلك المفهوم العام.

وهذا الأصل المهم من أصول المجتمع المدني الحديث يعود الى الخلفية الفلسفية التي تقوم عليها المجتمعات الديمقراطية الحديثة كمبدأ «العلمانية» و«الليبرالية» و«الديمقراطية» و«حقوق الإنسان» وغيرها من الأصول الموضوعية التي تشكّل وحدة منسجمة وأركان متلاحمة يقف عليها المجتمع المدني الذي لم يكن وليد الصدفة أو منتوج فكري وتنظير فلسفي لأدمغة المفكرين والسياسيين في مجالس الحكم وصفوف الجامعات، بل هو حصيلة سجلات واسعة ومعاناة طويلة عاشتها الشعوب الغربية تمخضت عن إقرار هذه المبادئ والأصول لبناء مجتمع أفضل. فعندما كانت الحرب الأهلية مستعرة في تلكم المجتمعات بين أرباب الكنيسة من جهة وأرباب السلطة من جهة أخرى، كان لزاماً على الحكومات تدعيم شريعنها باستمرار على أسس جديدة وسحب البساط من تحت أقدام الشرعية اللاهوتية للكنيسة، فكان التأكيد على الحقوق الطبيعية والفطرية للناس لكسب رضاهم وتأمين تأييدهم للحاكم أو الملك، وهذا بدوره أفضى إلى كسر طوق احتكار السلطة والاستئثار بها من قبل شخص واحد وتحويلها إلى « ملكية عمومية » والانفتاح على القطاع الخاص لتأمين نفقات الحكومة وتقوية البنية الاقتصادية للدولة، وهذا المعطى الجديد يحتم الأخذ بمبدأ الليبرالية والاعتراف بحرية الأفراد في التملك والكسب والانتخاب الحر والتعددية السياسية وما إلى ذلك، وهكذا بدأ العدّ العكسي لاحتكار السلطة من قبل شخص واحد يتولى الولاية على أمور السياسة والاقتصاد والدين والإعلام والقوة العسكرية كما هو الحال في حكومات القرون الوسطى والحكومات الشرقية إلى عهد قريب، ولا ننسى الدور الذي قام به « مارتن لوتر » حيث أدّت نهضته الإصلاحية الى تقزيم دور رجال الكنيسة وتحديد صلاحياتهم في الولاية على أمور الناس الدنيوية وحيث انطلقت الشعوب الأوروبية لبناء مجتمعاتها على أسس جديدة تستوحي مقوماتها من العقل والتجربة والمنفعة بعيداً عن السماء.

ويوضّح «هارولد لاسكي» المتغيرات التي رافقت ظهور الليبرالية في المجتمعات الغربية بما

يلي:

1. « في الحقوق، حيث أخذت القوانين مكانها بدل التقاليد الطبقية.
 2. في العقيدة، حيث تمّ تبديل المذهب الواحد إلى عقائد مختلفة بحيث أنّ الشكاكين أيضاً حانت لهم الفرصة لإظهار رأيهم.
 3. في السياسة، فقد استبدلت الحاكمية الإلهية والحاكمية الطبيعية بالحاكمية الوطنية.
 4. في الاقتصاد، حيث أخذت الأموال المنقولة مكانها بدل الأرض ومالكيتها التي كانت منشأ قدرة الاقطاع والملوك والأمراء المحليين.
 5. في الهدف، حيث حلّ الاعتقاد بالتقدم في هذه الدنيا على أساس العقل، محل الاعتقاد بالعصر الذهبي في الزمن السابق، والإثم الذاتي، أو الاحساس بالخطيئة.
 6. في العمل، حيث حلّ السلوك الفردي محل السلوكيات والنشاطات. ثم إنه يستنتج من ذلك، أنّ الشرائط المادية الجديدة أدّت إلى ظهور روابط جديدة وفي النتيجة ظهرت فلسفة أخذت على عاتقها مهمة توجيه حقانية العالم الجديد، وهذه الفلسفة الجديدة هي الليبرالية « (1).
- وعلى أية حال، فما يهمنا في هذه المقالة هو دراسة موقع الحريات السياسية في المجتمع المدني المعاصر والتي تنطوي ضمن إطار «الديمقراطية» و«الليبرالية» وحق الفرد في اختيار النّواب في السلطة التشريعية وانتخاب شخص الحاكم والرئيس وتشكيل الأحزاب والفئات السياسية وما إلى ذلك، والنظر فيما إذا كانت هذه الأطروحة السياسية والحقوقية تقف على النقيض من مبادئ الإسلام كما يدعي بعض الإسلاميين، أو أنّها تدخل في صميم هذه الديانة السماوية باعتبارها إنجاز بشري يقوم على أساس مقتضيات العدالة ورفع الظلم!!

الحريات السياسية من المسائل المستحدثة

كمقدمة لا بدّ من الإشارة إلى أن مثل هذا النمط من الحريات لم يكن مطروحاً في أجواء الفقه الإسلامي يمثل هذه الصياغة الحقوقية والفلسفية. ومن هنا تعتبر هذه المسألة من المسائل المستحدثة في الفقه الإسلامي حيث ينبغي على الفقهاء دراستها في إطار مفاهيم جديدة عن الحرية والعدالة ووفق مقاييس تنسجم مع تطور الآفاق المعرفية للإنسان

المعاصر. أما الحرية المتداولة في تراثنا الديني فهي حرية من نمط آخر، ويُراد بها، في الكتب والدراسات الفلسفية والكلامية الحرية في مقابل الجبر والتي تعني « الإختيار » في دائرة الفعل الإنساني، فيبحث هناك عن أن الانسان هل هو حرّ في أفعاله، أو مجبور عليها كما في مذهب المجبرة؟

أما الحرية في الأبحاث الفقهية فيراد بها ما يقع في مقابل العبد والجارية في نظام العبيد الذي كان سائداً في المجتمعات البشرية قبل عصرنا الحاضر. وهناك حرية من نوع ثالث وهي الواردة في كلمات العرفاء وعلماء الأخلاق، أي الحرية الأخلاقية التي يقصد بها التحرر من أسر الشهوات وقبود الأهواء والنوازع المادية والدينية، فالإنسان الحر في هذا المفهوم هو الانسان الذي تسامى بنفسه فوق المطامع الدنيوية وتحرك في سلوكه المعنوي والأخلاقي بعيداً عن مؤثرات الشهوة وجواذب الطبيعية.

ومعلوم أن كلاً من هذه المعاني الثلاثة للحرية في دائرة المعارف الاسلامية (أي المعنى الفلسفي، الفقهي، الأخلاقي) غير ناظر الى المعنى السياسي والاجتماعي الجديد للحرية في الدراسات المعاصرة، فكما تقدم أن هذا النمط من الحرية السياسية يستوحي مقوماته من حركة الانسان المعاصر لبناء مجتمع مدني يساهم فيه الفرد في صياغة الحكومة والقانون من خلال المؤسسات المدنية والصحافة والأحزاب وأمثال ذلك.

ولهذا كان من الضروري تسليط الضوء أكثر على هذه المفردة السياسية لمعرفة مقوماتها وعناصرها وما اذا كانت ضرورة من ضرورات الحياة المجتمعية المعاصرة، أم أنها تمثل حالة خاصة في المشروع السياسي الغربي.... وبالتالي هل هي من المسائل المستحدثة؟ وهل أن هذا النوع من الحرية لا يمثل عنصراً ذاتياً وفطرياً في واقع الإنسان؟ وماذا لو مارس الانسان حرّيته هذه في إذكاء عناصر الشرّ والتحرّك من وحي أهوائه في منزلقات الخطيئة؟ ألا يحق للمتمدين أن يقفوا موقفاً سلبياً من هذه الحرية ويعلنوا عن عدم تفاعلهم معها انسجاماً مع تعاليم الدين وأحكام الشريعة?... وأخيراً: كيف يمكن التوفيق بين الحريات السياسية والاجتماعية وما قد تفضي الى التفرق والتناحر واستنزاف الطاقات وتكريس الأناثيات، وبين لزوم التوحد في المسار السياسي والاجتماعي وتقوية عناصر الشّدّ وأدوات الوفاق في حركة الحياة المجتمعية للأفراد؟

هذه أسئلة وعلامات استفهام تنطلق من موقع البحث عن آفاق الموضوع الذي أصبح

الهاجس الأول للمفكرين الإسلاميين في عملية البحث عن صباغات معرفية تتكفل الاستفادة من معطيات الحضارة الجديدة ولكن ليس على حساب اهتزاز القيم الأخلاقية والمبادئ الدينية لمجتمعاتنا الإسلامية، ويمكن القول في مقام استجلاء كوامن الموضوع أن الحرية بالمعنى الأخير قد تؤخذ بما أها «حق» وقد تؤخذ بما أها «منهج»، ولكل واحد من هذين الموردين حديث خاص....

الحرية بوصفها حقاً

أما كونها «حق» من حقوق الإنسان الفطرية فهذا مما لا يشك فيه أحد من الناس، والمخالفون إنما يتحركون في انكارهم ومخالفتهم لهذا النوع من الحريات لا من موقع كونها غير حق، بل من موقع الآثار السلبية التي تلازم استخدام الانسان لهذا الحق في حركة الواقع الاجتماعي الذي يفرض على الفرد التنازل عن الكثير من حقوقه الطبيعية لضمان سلامة المسيرة المجتمعية إما على أساس العقد الاجتماعي أو الأضرار، أو الحاجة، أو الغريزة (على اختلاف المباني في الدوافع الاجتماعية للإنسان). وأما عن السبب في عدم بروز هذا الحق في أجواء المجتمعات البشرية الماضية وعدم اهتمام الناس بتحقيق هذا النوع من الحرية في واقعهم الاجتماعي والسياسي فلا يعني كونه حقاً من الدرجة الثانية أو الثالثة من حيث الأهمية، بل في الحقيقة أن هذا الحق يأتي بالدرجة الثانية أو الثالثة في سلم الأولويات المعيشية للإنسان في حركة الحياة والواقع، حيث إن الانسان في حالة تراحم الحقوق قد يرنح السلامة والأمن والصحة وما الى ذلك من حقوقه الأولية على حق تقرير المصير وحق المعارضة والمشاركة في الحكومة وتحميد حريته على مستوى الممارسة والعمل.

ومعلوم أن الإنسان كان يعيش في المجتمعات السابقة هاجس الخوف من الأعداء وللصوص وقطاع الطرق والحروب الدامية بين القبائل المتناحرة، بحيث يجد في نفسه حاجة ماسة الى حكومة قوية تكفل له أقل قدر من الحياة المقبولة بعيداً عن هذه الشرور مهما كانت هذه الحكومة مستبدة وجائرة. وبينان آخر: إن الانسان ما لم يفرغ من هاجسه الأول الذي يتمثل في إشباع حاجاته الأولية من الغذاء والصحة والأمن والجنس والسكن، فإن النوبة لا تصل الى الاهتمام بإشباع حاجاته في المرتبة الثانية من قبيل الدين والعلم والحرية والسياسة وأمثال ذلك. لا لأن الحاجات الأخيرة أقل أهمية من الحاجات الأولية بل

بالعكس فإن الانسان لا يكون انساناً على وجه الحقيقة ما لم يتحرك لإشباع تلك الحاجات بالخصوص. إذ أنّ الحاجات الأولية، ولشدة اتصالها بالجانب البدني والحيواني في الإنسان، يمكنها أن تشلّ فيه جانب الحركة باتجاه المعنويات وتربطه بالأرض والطبيعة بعيداً عن أجوائه الانسانية وحاجاته المعنوية.

ومن هنا رأينا الانسان الغربي بعد أن أشبع حاجاته الأولية وأشبع غرائزه البدنية تحرك صوب إشباع الحاجات الثانوية وحقق في هذه الدائرة انجازات حضارية كبيرة، بينما عاشت المجتمعات البشرية في القرون الماضية حالة الخوف والجوع ونقص من الثمرات والأنفس والأموال الشيء الكثير. فالإنسان الجائع كيف يجد الرغبة في قراءة كتاب؟ والمريض المتوجع كيف يجد في نفسه الإهتمام برؤية مسرحية أو فلم سينمائي؟ والخائف على نفسه وأهله من الأعداء كيف يتوقع منه المطالبة بحرية الصحافة؟!

الحرية بهذا المعنى تعتبر أكثر من كونها مجرد حق للإنسان، فهي الى جانب كونها حقاً، فضيلة من الفضائل الأخلاقية السامية، بل هي على رأس الفضائل ولا يمكن للإنسان أن يرى في نفسه فضيلة الانسانية بما في الكلمة من معنى إلا من خلال التحرر من أسر الحكومات العاشمة وكسر أطواق العبودية لقوى الإنحراف والإستبداد أو التي تسعى لتكبيّل الانسان في نطاق القبول بالذل والظلم.

وهناك جهة أخرى من حقانية « الحرية السياسية » وهي أنها تمثل معيار مشروعية الأنظمة السياسية الحاكمة وحقانيتها، وذلك من خلال اختيار الأفراد للحاكم، أي اختيار الشعب لنوع الحكومة والهيئة الحاكمة. فكما هو معلوم أن جميع النظم السياسية غير الديمقراطية تواجه مشكلة المشروعية بشكل أو بآخر ولهذا يسعى أرباب السلطة في هذه الحكومات الى إضفاء طابع الشرعية على نظامهم من خلال التمسك بالحق الإلهي تارة، والاستفادة من الثقافة الطبقية تارة أخرى، والإعتماد على سياسة التجهيل وتسطيح الوعي العام للناس واستغفالهم وتلهيتهم بموموم المعيشة أو استخدام سلاح التخويف من العدو الخارجي الموهوم وأمثال هذه الأدوات السياسية في محاولة البقاء في سدة الحكم فترة أطول.

الحرية بوصفها منهجاً

أما « الحرية » كمنهج لنظام الحكم فقد أصبحت ضرورة من ضرورات الحياة في

المجتمعات البشرية المعاصرة، سواءً على مستوى الحكام أو على مستوى المحكومين، فالحكومات في النظم الديمقراطية لا تجد نفسها مضطرة الى إنفاق رصيد كبير من الأموال على الجواسيس والشرطة السرية لمعرفة خفايا وخبايا أفراد الشعب وآرائهم المعارضة للسلطة، لأن حرية الأحزاب والصحف وأجهزة الإعلام قد تكفلت هذا الأمر بأفضل صورة، فالحكومة يمكنها سماع رأي جميع أفراد الشعب والإطلاع على مشاكلهم وفق القنوات الحرة واتخاذ الخطوات المناسبة لمعالجة هذه المشاكل وفق مستجدات الواقع وانطلاقاً من أجواء منفتحة على الرأي الآخر والاستفادة من الخبرات المتنوعة في غياب الحالة النفسية المتشنجة، وزوال عنصر الخوف الذي يكبل عقول الناس ويستنزف طاقاتهم.

أما على مستوى المحكومين فإن الحرية كمنهج يعدّ أساس التقدم الإقتصادي والرفي الثقافي والتكامل الأخلاقي وليس كما يظن البعض أن فتح أبواب الحرية من شأنه أن يفضي بالمجتمع والإنسان الى التحرك في خط الباطل والانحراف والشر، فمن جهة فان الدعامة الانسانية التي تقوم عليها الفضائل الأخلاقية والتعاليم الدينية هي النية الصادقة والإختيار الحر لسلوك طريق الأخلاق والدين. أي أن الدين والأخلاق يقومان أساساً على الإنتخاب الحر والواعي لطريق الخير والصلاح، ولا يكون ثمة معنى للقيم الأخلاقية والثقافية في حال حمل الناس على اعتناق رؤية معينة أو سلوك طريق خاص، ومن جهة أخرى لا معنى للانتخاب الحرّ إلا مع المعرفة والوعي، وهذا يعني ضرورة فتح قنوات متعددة للمعرفة والاعتراف بالتعددية الدينية والسياسية ليعيش الأفراد في حالة تفاعل ثقافي ناشط تساهم في توليد المعرفة ورفع مستوى الوعي العام للناس.

وهنا يكمن محور الفضائل، وهو العلم والمعرفة كما في مقولة سقراط، حيث يرى أساطين الفلسفة تبعاً لسقراط أن الانحراف والرديلة والجنوح نحو الشر تكمن في عنصر الجهل، فالجهل . كما يقول النائبني شيخ النهضة الدستورية . «هو مأساة الانسان وقصة معاناته مع الطغاة، ولولا الجهل لما أشرك الانسان الطواغيت في عبادة الله، ولما فقد حريته، وفُرض بحقوقه» (1).

أما الفضيلة فهي تعبير آخر عن المعرفة، فلو عرف الانسان وجه الحق والخير والصواب لما تركه الى حيث الباطل والشر. ولكن الانسان قد يعرف وجهها من وجوه الصواب، ومن

هنا يقع في الخطأ والخطيئة، أما من استقرأ وجوه الآراء عرف وجه الصواب بشكل أفضل، وكان على ثقة أكبر من دينه ومذهبه وسلوكه الأخلاقي. ومع إحصاء أبواب الآراء والأفكار الأخرى سوف تكون المعرفة ناقصة وإن حسبها صاحبها كاملة وكان مقتنعاً بمفردات عقيدته أو راضياً عن سلوكياته وأفعاله، إلا أن هذا لا يكفي لتكوين معرفة صحيحة وسليمة. أي أن اليقين أو القناعة بحقانية عقيدة معينة لدى الشخص لا يعني بالضرورة أنه على حق في اعتناقها والتصديق بها عقلاً وشرعاً إلا في صورة الإطلاع على الأفكار والمعتقدات لدى الآخر وأدلتها وسلوكياته على مستوى الفكر والممارسة والتعامل معها من موقع الإنصاف والبحث عن الحقيقة لا من موقع التعصب والحساسية المذهبية. والتساهل في دائرة العقائد الدينية والآراء المذهبية يشكل أحد الأسس التي يقوم عليها بناء المجتمع المدني الحديث، أي « البلورالية الدينية ». ومعلوم أن الإسلام له دور الريادة في مضمار التسامح مع الآخر المخالف، إن على مستوى الخلاف الديني أو السياسي، ولا زالت كلمة القرآن حية في وعي الإنسان المسلم حينما يدعو أتباع الأديان الأخرى الى كلمة سواء ويقول: < قل يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم إلا نعبد إلا الله... > (1). وهكذا نستمتع الى الإمام علي B يقول في عهده لملك الأشتر عندما ولاه على مصر: «واعلم أن الناس صنفان، إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق» (2).

وليس بالضرورة أن تأتي الفتاوى الفقهية متطابقة دائماً مع هذا المبدأ الكلي للدين الاسلامي لكون الأحكام الشرعية تابعة لمقتضيات الزمان والمكان والعرف والمصلحة وأمثال ذلك، بينما المبادئ الأساسية ثابتة وشاملة وتحكي عن موقف أساسي من مواقف الدين الإلهي تجاه مواطن الخلاف، وعلى سبيل المثال فإن قوله تعالى: < لا اكراه في الدين > (3). يبقى موقفاً أساسياً من مواقف الدين الاسلامي في دائرة حرية المعتقد، بينما يكون الحكم الفقهي بقتل المرتد موقفاً فقهياً متحركاً تدخل في صياغته عوامل سياسية وثقافية مختلفة وبالتالي لا يمثل جوهر الدين وثوابت الشريعة بل من الأعراض والمتغيرات، وهذا ما سوف نفصل فيه الكلام لاحقاً.

1- آل عمران: 64.

2- نهج البلاغة، من كتابه B الى مالك الأشتر.

3- البقرة: الآية 256.

ومن جهة ثالثة تمثل الحريات السياسية صمام الأمان لظاهرة طغيان الدولة واستبداد الحكام وفساد رموز النظام السياسي، ولهذا رأينا أن الحكومات الجائرة أشدّ ما تخاف منه هو حرية التعبير والنقد، وتحاول بثّتي الوسائل إسكات أصوات المعارضة لتبقى متعالية عن النقد الموضوعي، ولهذا ورد في الحديث الشريف:

« إن أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر ».

ومع وجود نسيم الحرية وخاصة حرية النقد والرأي فان المجتمع يعيش في دينامية وحيوية تجعله قادراً على مواجهة التحديات الصعبة من خلال استجلاء مواطن الداء ومعرفة مواضع النقص والخلل وإصلاحه، بخلاف حالة التعتيم الإعلامي في أجواء الإرهاب الفكري الذي تمارسه السلطات المستبدّة حيث يتم إسكات الآراء الصحيحة والمقولات الصائبة التي لا غنى للمجتمع البشري عنها في حركة التطور وعملية الإصلاح الثقافي والاجتماعي.

إقامة العدل ومعرفة الحقيقة يمثّران من قناة الحرية

ومن هذا المنطلق نقول بأن فتح أبواب الحريات السياسية والدينية هو الأسلوب الوحيد لتحقيق العدالة في الواقع الاجتماعي للناس وأن مصادرة هذه الحريات يمثل أول بادرة ظالمة من قبل الحكومات المستبدّة للاحتفاظ بالسلطة وتحويل الموقف الى حالة طاغوتية تعمل على تكبيل عقول الناس وإخضاع الحركة الثقافية في المجتمع. وبذلك يتبين أن إقامة العدالة، التي هي محور مشروعية جميع الحكومات والنظم السياسية، لا يمكن أن يتحقق إلاّ بالعلم والثقافة والوعي. وهذه لا يمكنها أن تتحقق في واقع الناس الفردي والاجتماعي إلاّ من خلال عنصر الحرية.

يقول « أوستن رني » في كتابه « سياسة الحكم »:

« إن كل شعب يود اتباع السياسات التي يحسبها أفضل السياسات لتحقيق ما قد يكون التمسك به من قيم. وإن اكتشاف أي من هذه المقترحات السياسية المختلفة يعدّ أفضل من غيره هو في الحقيقة والواقع من أعظم المشاكل التي تواجهها الحكومة. وقد أظهرت التجربة أن أقوى الطرائق أثراً في حلّ هذه المشكلة هو أن نسمح لمؤيدي كل اقتراح ومعارضيه بالإدلاء بآرائهم بحرية تامة، لأن الآراء والاقتراحات الصائبة الخيرة ستنتال في المدى البعيد القبول العام، وتشجب الاقتراحات الرديئة.

وكان أول من قال بالحجة القائلة « إن خير تجربة للحقيقة هي قدرتها على التغلب على الضلالة والزور » هو الشاعر الإنجليزي « جون ملتن . 1964 »، ففي الهجوم الذي شنّه على محاولات الحكومة البريطانية منع طبع المؤلفات الهدامة ونشرها، يقول « ميلتن » مدلاً على رأيه هذا:

« كما أن جميع نسمات العقيدة تركت لها الحرية لتفعل فعلها على الأرض، كذلك ينبغي أن تكون الحقيقة في هذا الميدان. إننا نؤذي الحقيقة بالتشكيك في قوتها عن طريق الترخيص أو التحريم. دع الحقيقة والبهتان يتصارعان، فمن عرف حقيقة قادت إلى شرٍّ في صراع عليّ؟ إن الحقيقة ليست في حاجة إلى خطط وسياسات ولا إلى خداع وحيل، ولا إلى تراخيص وإجازات لكي تحقق انتصاراتها، فهذه كلها ليست سوى حيل ودفع يستخدمها الضلال أو البهتان ضد قوة الحقيقة... »⁽¹⁾.

ومثل هذا الكلام الذي يرد في دائرة الحريات السياسية يرد أيضاً في دائرة حرية المعتقد وإظهار الرأي المخالف في أجواء الفكر الديني. فالسائد في أحوالنا الشرقية المختلفة أن تحولت المعتقدات الدينية إلى تابو وخطوط حمراء لا تسمح للفكر أن يتحرك وي طرح علامات استفهام حول أية مفردة من مفردات العقيدة مهما كانت صغيرة وتافهة أو يُحدث عنها من موقع الشك والنقد. وقد لبس رجال الدين ورموز المؤسسة الدينية ثياب حراس العقيدة وشرطة السلطة الدينية التي لا تقل استبداداً وتعسفاً عن السلطة الرسمية وعملوا على إسكات علامات الإستفهام التي تمس من قريب أو بعيد امتيازاتهم واعتباراتهم القدسية التي اكتسبوها من خلال التخلف العام وانكماش الوعي لدى غالبية الناس. ومن هنا يفقد الإنسان حريته طوعية بعد أن فقدتها في مقابل السلطة الزمنية كرهاً. وهنا يكمن الخطر الناشئ عن الدوغمائية والتعصب الديني، حيث يتنازل الإنسان بكامل حريته عن كرامته وإنسانيته لصالح حفنة من الأفكار الضيقة والقيم الزائفة والأوهام الأيديولوجية باسم الدين وتحت شعار المذهب وبتحريك من الذين يفرضون أنفسهم قوامين على الناس وسفراء الله بين عباده. فترى بعض الشباب بعمر الورد يفجرون أنفسهم بعمليات انتحارية ويقتلون العشرات من الأبرياء قرية إلى الله تعالى!! أو يقوم أفراد من هؤلاء بفتح النار على المصلين في مساجد باكستان

1- أوستن رني، سياسة الحكم، ج 1، ص 135، ترجمة د. حسن علي الذنون، بغداد.

(قربة الى الله طبعاً) لأنهم يعتقدون بأن هؤلاء المصلين يدينون بغير دينهم أو يلتزمون بغير مذهبهم، وأن وظيفتهم الإسلامية تطهير الأرض من كل مخالف لهم!! كل ذلك ناشيء من حرمان الانسان من الإطلاع على فكر الآخر ورأيه والتعامل معه بلغة الكفر والزندقة والمروق من الدين، وبالتالي يفقد الانسان حريته في اختيار الحقيقة وفهم الحدث وتشخيص الواقع بأدوات العقل والمنطق بعيداً عن أجواء التعصّب والخصومة.

النائبي والإستبداد الديني

إن الإستبداد الديني . كما يقول النائبي . أخطر أشكال الإستبداد ويصعب علاجه الى حدّ الإمتناع، بل إن الإستبداد السياسي متولد من الإستبداد الديني حيث إن الأول يفتقر الى المقومات الكفيلة بالحفاظ عليه، فهو مهدّد دائماً بالانحيار لأدنى سبب، في حين أن الأمة تكون في الثاني مضلّلة ومخدوعة وتحسب أن ما يصدر عن رجل الدين المستبد من لوازم الدين، بينما هي نزعة فردية يتظاهر بها المتلبسون بزّي الرئاسة الروحية بعنوان الدين، والأمة الجاهلة تطيعهم باندفاع وثقة، لشدة جهلها وعدم خبرتها بمقتضيات الدين وحقيقة هؤلاء⁽¹⁾.

كما ان أحد أسلحة أصحاب العقل الأصولي في قتل حرية البحث عن الحقيقة هو استخدام سلاح تحريم الإطلاع على الفكر الآخر من خلال ما يدعونه « تحريم كتب الضلال » الذي هو بدعة ما أنزل الله بها من سلطان، حيث يكمن في هذا الأسلوب المتخلف عنصر التعصب ودعوى امتلاك الحقيقة المطلقة والدوغمائية المريضة التي تمنع صاحبها من الحوار وتبادل الأفكار مع الآخر، فيبقى الانسان محصوراً في قوقعة أفكاره الضيقة ويعيش في تهميمات أيديولوجية تؤطر حياته بسلوكية خاصة وقوالب مذهبية تفقده عقلانية التحرك وتحول داخله الى عقدة ونزعة فوقية في نهاية المطاف، فيكون من <الأخسرين أعمالاً الذين ضلّ سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا>⁽²⁾.

والحال إن تحريم الإطلاع على الرأي الآخر مهما كان مجانباً للحق والصواب في الظاهر فإنّ من شأنه حرمان الناس من فرصة الاستزادة من العلم، فإن كان حقاً في الواقع فقد حرموا

1 - النائبي - تنبيه الأمة وتنزيه الملة - ص 27 - مجلة التوحيد، العدد 99 ص 149.

2 - الكهف: 103 - 104.

أنفسهم وأتباعهم استبدال الباطل بالحق وأوصدوا أمامهم سبيل النجاة، وإن كان باطلاً فقد حرموا أنفسهم وأتباعهم الإطلاع على الخطأ الذي من شأنه أن يعمق في الانسان عنصر الإيمان بحقانيته وصحة سلوكه ويدعوه للانسجام أكثر مع خط الرسالة والإيمان. فمن البدهة بمكان أن الانسان مهما اتسعت آفاق تفكيره واطلع على أدلة الطرف الآخر الواهية ازداد إيماناً بعقيدته وسلامته مذهبه كما هو الحال في منهج القرآن الكريم عندما يطرح الآراء والعقائد المخالفة لمبادئ الرسالة الإلهية ويتحرك في إبطالها وبيان زيفها من موقع الدليل العقلي والبرهان المنطقي مما يزيد في إيمان المؤمنين ويمنحهم ثقة أكبر بحقانيته ما هم عليه.

قد يقال إن هؤلاء المثقفين لم يوصدوا أبواب العلم والمعرفة على الناس ويحرموا عليهم قراءة الأفكار المخالفة بحجة أنها كتب ضلال الآخوفاً عليهم من الانحراف والزيغ لأن غالبية الناس من العوام الذين يعيشون السذاجة في عقائدهم وقد لا يتمكنون من دحض الشبهات والآراء المخالفة والدفاع عن معتقداتهم الصحيحة، فيصيبهم التشويش العقائدي والانحراف عن جادة الحق والصواب، فيكفي أن يقوم بعض المثقفين والعلماء بالإطلاع على آراء الخصوم ودحضها في دائرة النخبة فقط لأن مثل هذه المسائل ليست مساحة مفتوحة لجميع أفراد المجتمع، وإنما هي من اختصاصات العلماء وأهل الرأي والمعرفة.

وهذا الكلام وإن كان في ظاهره سليماً من الغش والزيف إلا أن أدنى تدبر في الموضوع بإمكانه أن يكشف عن وجه الخلل فيه، فمسؤولية المثقف وعالم الدين هو الصعود بالمستوى الثقافي والإيماني لدى الناس كافة وخاصة العوام منهم، كما هو الملاحظ على سيرة الأنبياء الإلهيين في دعوة الناس الى التعقل والأخذ بالعلم في دائرة الإيمان والمعتقد ونبد الخرافة والتقاليد الزائفة، لأن الإيمان ليس حالة طارئة يعيشها الانسان في مشاعره النفسية بل عبارة عن اختيار حرّ بين طريقين أو أكثر، ولا يمكن فرض تحقق الإختيار الحرّ والانتخاب للأفضل والأحسن إلا اذا وضعنا أمام الانسان طريقين أو عدة طرق لينتخب طريق الحق بمحض اختياره، والآ فلو بقي على ما كان عليه من دين الآباء والأجداد من دون تمحيص وتشخيص لما كان لمثل هذا الإيمان قيمة تذكر في سوق الكرامة والسلوك الى الله تعالى حتى لو كان مطابقاً للحق في واقع الأمر، لأنه لم يحصل عليه إلا من خلال التلقين والتقليد الذي لا يمثل أي بعد عقلائي في دائرة الانتخاب والاختيار...

مضافاً الى أن العالم الذي نعيشه في الحال الحاضر لا يدع الانسان لحاله مهما سعى الى

التشبث بعقيدة الآباء والأجداد، فالمعطيات الحضارية التي أفرزها التطور والثورة في عالم الاتصالات والمعلومات أخرجت الانسان من قوقعته الفكرية ومحيطه الضيق وقذفت به الى أجواء المواجهة والمسؤولية، فلم يعد بإمكانه إسقاط الفكر الآخر والتعتيم عليه وإبعاده عن دائرة الإمتداد في مفاصل الحركة الفكرية والثقافية، بل أصبح كل انسان في العالم المعاصر يعيش أمام كم هائل من الأفكار والمعتقدات ولا بد له من الدخول الى أجواء هذا المعترك الفكري والحضاري بسلاح العلم والإيمان ومواجهة هذه الأفكار الواردة من موقع الوضوح في الرؤية وعدم الإكتفاء بالإيمان الساذج في عملية الاختيار. ولذلك كان من الضروري العمل الجاد على تسليح المسلمين ولاسيما طبقة العوام بالفكر السليم والإيمان القوي من خلال استعراض كافة وجهات النظر والرأي وفسح المجال للآخر المخالف ليطرح رأيه بحرية كاملة ثم مناقشته بمنطق العقل والقرآن وبعيداً عن الحالة النفسية المشتتة التي يعيشها أغلب المتعصبين والسلفيين.

ولا ينبغي هنا الغفلة عن هذه الحقيقة، وهي أن أكثر العقائد والمفاهيم الدينية ليست وليدة المنطق العقلاني والنصّ الوحياني الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، بل هي وليدة المباحكات الكلامية والمنازعات اللفظية والصراعات السياسية التي أضفى عليها تقادم الزمن فضاءً من القداسة الموهومة جعلها ترتفع الى مستوى العقائد الدينية، ووضعها أصحاب الفكر الأصولي فوق مستوى النقد، فهي ليست عقائد دينية في الأصل حتى يسعى رجال الدين التقليديين الى الدفاع عنها وكبت كل محاولة للتشكيك فيها أو التخلي عنها. ومن هنا فان نقد الأفكار الدينية لا يعني نفيها بالضرورة بل بلورتها وإضفاء واقعية أكثر عليها مما يمنح الفرد المؤمن دينامية وحيوية في معتقداته ولا يدعها أشبه بحقائق محنطة تحول في مدارات الذهن وتساهم في ترسيخ التحجر والجمود والدوغمائية في واقع الانسان.

الحرية وقوة الفكر الديني

وهنا ملاحظة لأبأس بالاشارة إليها، وهي أن أتباع الديانات المختلفة في بداية ظهورها كانوا يعيشون الإنفتاح على الآخر والحوار معه من أجل تحويل الدعوة الجديدة الي واقع حي يفضي الى إخراج الانسان من دائرة الجمود واللامبالاة الى دائرة الضوء والفاعلية في حركة الحياة، ولكن هذه الحالة الحضارية تأخذ بالنضوب والفتور حالما يتحول الدين من إيمان قلبي مشحون بالعواطف الدينية والقيم الاخلاقية الى هوية شخصية للفرد والمجتمع ويصبح الإسلام

في المجتمعات الإسلامية عبارة عن عنصر من عناصر الهوية المجتمعية، وتتحول المؤسسات الدينية الى كيانات رسمية تهدف الى الإحتفاظ بوجودها وقداستها أفرادها من خلال الدفاع عن الدين بما هو دين الهوية لا بما هو إيمان قلبي يدعو الانسان الى الإنسجام مع خط الرسالة والقيم الأخلاقية.

وفي هذا الصدد يقول « جون ستيوارت مل » في كتابه « عن الحرية »:

« وهذا ما حلّ بمعظم المذاهب الخلقية، والعقائد الدينية، التي ظهرت في الوجود، فهي في أول أمرها تكون حافلة بالمعاني الجليلة في نظر واضعيها وأتباعهم، وتظل معانيها محتفظة بما لها من القوة والوضوح، بل وربما تزداد هذه القوة مادام النزاع مستمراً لإعلاء كلمتها على سائر المذاهب والعقائد، حتى يفضي بها الأمر الى التفوق، فتكون بمنزلة الرأي العام أو تكف عن التقدم وتتوقف عن النمو والإنتشار، ومتى تم أحد هذين الأمرين، فإن حدة المناقشة تفتت، ثم تأخذ في التلاشي تدريجياً، وعندئذ يكون المبدأ قد احتل مكانه المخصص له في عالم الآراء. فيكون المؤمنون به قد تلقوه من طريق الوراثة، وليس من سبيل الإقتناع. ويصبح التحول من عقيدة الى أخرى شيئاً غريباً لا يمكن أن يخطر على الأذهان، ثم بدلاً من أن يظل أصحاب العقيدة كما كانوا في أول الأمر، مستعدين لتفنيد انتقادات المهاجمين لها، أو لنشر دعوتهم بين الناس تراهم يخلدون للسكينة فيصمون آذانهم عن سماع الطعون في دعوتهم، ويرجون مخالفيهم (إن كان لهم ذلك) من سماع الأدلة المؤيدة لعقيدتهم.

ومن هنا يأتي ضعف العقيدة واضمحلال قوتها « (1).

ويقول في موضع آخر من هذا الكتاب:

« ومن الأمثلة الدالة على مقدار الجمود الذي يمكن أن تصير إليه العقائد في أذهان معتنقيها بدرجة يعجز العقل عن فهمها وإدراكها، رغم ما لها من قدرة على أن تترك في الذهن أعمق الأثر في بادئ أمرها، كيفية اعتقاد المسيحيين بمبادئ المسيحية، وأعني بالمسيحية هنا تلك التعاليم والوصايا المدونة في العهد الجديد الذي أجمعت الكنائس والمذاهب جميعها على الإعتراف بصحته، ومع ذلك فاننا لا نبالغ اذا قلنا أنه لا يوجد في كل ألف ممن يدينون بالمسيحية فرد واحد يهتدي في سلوكه بتلك التعاليم، فهو لا يتبع سوى العرف الجاري

بين أمته أو طبقته أو أهل ملته» (1).

أقول: ما أشبه حالنا بما ذكر في المثال، فإن التعاليم السماوية والمفاهيم القرآنية الحقبة التي نزل بها الوحي لإخراج الناس من الظلمات إلى النور ومن أجواء الشرك والعبودية لغير الله إلى أجواء الإيمان والحرية. هذه التعاليم البناءة قد تحولت لدى الغالبية من المسلمين إلى مجرد فكرة كامنة في أذهانهم وتنعكس على أفعالهم وسلوكهم على شكل طقوس وتكاليف وأحكام شرعية من دون أن تمتد إلى أعماق وجدانهم وترتفع بمشاعرهم وأخلاقهم في مدارج الكمال الإنساني والمعنوي. أي أن التدين لدى الغالبية أصابه التكلس وتحول إلى هوية اتحدت مع شخصية الإنسان المسلم ومع ذاته وأنايته، فأصبح يتحرك في دائرة العبادات والأخلاق والسلوكيات الإسلامية لا من موقع الإيمان القلبي وبدافع الحب لله والعشق للفضيلة، بل من موقع الهوية الدينية وما تفرضه عليه هذه الهوية من واجبات وتكاليف قد تتفق مع تلكم التعاليم السماوية الأصلية وقد لا تتفق، وبهذا تتحول التعاليم الدينية بعد مسخها إلى هوية، من عنصر إيجابي وإنساني يمنح الإنسان القدرة على التحرر من شرك الوهم والخرافة والخنوع لقوى الشر والإنحراف، إلى قيود تكبل عقل الإنسان وسلوكه في زنازة الأفكار الماضية وأقوال السلف وتتحول داخل الإنسان إلى عقدة مستعصية في نهاية المطاف.

إسلام الإيمان وإسلام الهوية

وهنا نصل إلى بيان موقف الدين من الحرية حيث تبين أن الدين يكون على نحوين في واقع الإنسان المسلم: فهناك الدين/الإيمان، والدين/الهوية، وجميع ما نراه في الكتب الفقهية والأحكام الشرعية إنما يعكس في الذهنية المسلمة النحو الثاني من الدين (أي الدين/الهوية) الذي لم يفتح على الإيمان القلبي من موقع العمق الروحي والاستقامة العملية، بل يثير في صاحبه الخوف بالمستوى الذي يشل فيه حرية الفكر وفاعلية السلوك. أما الدين الذي يحرر الإنسان من واقعه السيئ ويصعد به في مدارج الكمال المعنوي فهو النحو الأول من الدين، أي الدين بمعنى الإيمان العميق الذي يمنح الإنسان قدرة غيبية لتجاوز القيود الباطنية والظاهرية في عملية التكامل. وهذا النمط من التدين الحقيقي هو الذي تنعكس آثاره على سلوك الإنسان الخارجي فيحرره من حبال التقاليد الظالمة والأعراف الزائفة والسياسات الخادعة بعد

أن يحرر باطنة من الرذائل والدوافع الشريرة.

فالدين الحقيقي، كما يعمل على تحرير باطن الانسان من لوث الشهوات والأهواء والانانيات، فإنه كذلك يعمل على تحرير ظاهر الانسان وكيانه الاجتماعي من قوى الشر والإنحراف، ونرى هذا المعنى متجسداً في رجال الدين والمتصدين لأمر التبليغ الديني، فهؤلاء أيضاً على نوعين: فهناك . وهم القلّة . من يتحرك في عمله التبليغي لإثارة مكامن الإيمان القلبي بالله تعالى في واقع الناس من أجل تحويل التعاليم الدينية الى واقع حيّ في نفوسهم ويعمل على تجسيد العقيدة في سلوكياته وميوله ورغباته لا في أقواله وظاهره فقط، وهناك من رجال الدين من يهتم بدين الهوية أو دين الأحكام الشرعية والمسائل الفقهية. ومعلوم أن الفقه، الذي لا يستطيع أن يحرر باطن الانسان من أدران الرذائل الاخلاقية ولا يتمكن من تطهير قلبه من شوائب الأنانية وعوامل الشر والنفاق وحب الدنيا، يكون عاجزاً أيضاً عن تحرير الانسان من تقاليد الجاهلية وحالة البداوة والإرتقاء بمستوي الانسان الجاهلي الى مستوى الانسان المدني، أي أن التدين يجتمع مع كلتا هاتين الحالتين، البداوة والتمدن، فقد يكون الانسان متديناً ولكن مع ذلك نراه يعيش الدوغمائية في السلوك والسطحية في التفكير والجفاف في العواطف والعدوانية في التعامل مع الآخر المخالف ويتحرك في علاقاته مع الآخرين من موقع أيديولوجي مغلق يمنحه حرفة الطاعة مع نتائج المعصية، وهذا هو التدين القشري الذي يفرزه الدين/الهوية.

هذا النظام الفكري يمسخ شخصية الانسان ويستولي على عقله وقلبه وعواطفه ويجعله مسيراً في كل شؤون، فلا معنى للحرية في قاموس هؤلاء المتدينين، لذلك تراهم يقفون منها موقفاً سلبياً دائماً ويعملون على تحويلها واختزالها الى الحرية الجنسية والتحرر من قيود الشريعة والأخلاق. والحال أن الحرية مورد البحث هي الحرية السياسية والاجتماعية، والمذموم انما هو الحرية الطبيعية، أي أن يعيش الانسان بوحى الطبيعة ويتصرف في إشباع غرائزه كما تتصرف الحيوانات، وبين هذين النوعين من الحرية بون شاسع، ألا أن أصحاب العقل الأصولي وإسلام الهوية ينطلقون في الدفاع عن ثقافتهم المتخلفة من موقع التعنت والتهكم والإستخفاف بمعطيات الحضارة البشرية وتحريف الحقائق الشاخصة من أجل التستر على تشوهات الأنا والبقاء في عتمة الذات.

وهكذا يتبين أن الدين، والتدين بالمعنى الأخص، لا يمثل الخير المطلق للإنسان، فقد

يكون خيراً (كما في الحالة الأولى) وقد يكون شراً (كما في الحالة الثانية). وهذا يعني أن ما يقال من لزوم الرجوع الى الدين والقرآن وأن الإسلام هو الحل وأمثال ذلك من عبارات ثقافة الصحوة لا يمكن الأخذ به من دون وضعه على مشرحة النقد لفرز إسلام الإيمان عن إسلام الهوية، فإذا كان المراد من الإسلام في شعارات الإسلاميين ورجال الدين هو الأول فذلك لا يتقاطع مع الحريات السياسية والاجتماعية الموجودة في النظم الديمقراطية بل إن هذه الحريات إنما هي انعكاس عن الإيمان الحرّ في باطن الانسان ومحتواه الداخلي، والدين أو التدين الذي يتعارض مع هذه الحريات هو دين الهوية والتدين القشري الذي لا ينطلق من موقف فكري أو إيمان قلبي بل بوحى التعصب والجهل والتخلف.

الموقف الفقهي من المرتد

الكلام عن موقف الاسلام من الحريات السياسية وحقوق الانسان متشعب وواسع لاسيما في دائرة المصاديق، ولكننا نأخذ نموذجاً واحداً منها وهو ما يتعلق بالموقف الفقهي من حالة الإرتداد عن الدين واعتناق دين آخر غير الإسلام أو إنكار ما هو ضروري من الدين، بل حتى إنكار ما قام الإجماع عليه في قضية عقائدية أو حكم فقهي، فكل ذلك يواجه عقوبة الإعدام كما يتفق على ذلك الفقهاء التقليديون، ولكن بعض الفقهاء المجددين كالشيخ محمد مهدي شمس الدين وآخرين ممن نظروا الى القضية من موقع حقوق الانسان ورهانات المشروع الحضاري الاسلامي في تفسير العلاقة بين النصوص الدينية ومستجدات الواقع الثقافي التي أفرزها التطور، هؤلاء تحفظوا على تأييد الفتوى المعروفة بقتل المرتد وتحركوا في تأملاتهم الفقهية على مستوى البحث والنظر في الظروف والمتغيرات التاريخية التي رافقت صدور مثل هذه النصوص في الواقع السياسي والاجتماعي، وكانت النتيجة أن الشريعة الإسلامية اذ تقرر عقوبة الإعدام على المرتد فإن ذلك كما يقول الشيخ شمس الدين:

« ربما يكون الحدّ في حالة ما اذا كانت هناك دولة إسلامية ولم تكن الرّدة مجرد تعبير ثقافي، بل كانت تعبيراً عن الرفض السياسي للدولة الذي يمكن أن يؤدي الى العمل ضد هذه الدولة، أو الى تشجيع الانشقاق داخل المجتمع وتكوين جماعة خارجة على نظام الدولة كما هو الشأن في حالات الإرتداد في عصر النبي² وفي عصر ازدهار الدولة بعده.

ومن هنا يمكن أن نقول . والكلام لشمس الدين . بصورة بدوية: إن حدّ القتل لا يكون

بمجرد إظهار الخروج عن الإسلام أو اعتناق دين آخر في حالة المسألة والخضوع لأنظمة الدولة، وإنما يكون الحدّ فيما لو تحولت الرّدة الى عمل سياسي ضد المجتمع، ففي هذه الحالة يكون القتل بسبب الردّة لا للتغير الفكري وإنما بسبب الحاربة، أي بسبب أن يتحول المواطن من مسلم الى محارب ويتحول الى مفسد في الأرض، ففي هذه الحالة ينطبق عليه هذا العنوان بسبب رده لا أن رده سبب مباشر للحكم عليه بالإعدام» (1).

ويقول الشيخ شمس الدين أيضاً: «إن الرأي المشهور بين الفقهاء هو أن المرتد الفطري يقتل من دون استنابة، ولكننا نذهب الى أنه يستتاب ويُصبر عليه، والاستنابة لا تكون إلا بالحوار الهادي الجامع لشروط الحوار، والحدّ المقرر عند الفقهاء للاستنابة هو ثلاثة أيام، ولكننا نرى أن هذا التحديد الزمني ليس ملزماً» (2).

ولكن مع مراجعة النصوص والأدلة التي استند عليها الفقهاء التقليديون في تثبيت عقوبة الإعدام على المرتد نرى أن الحق مع الفقهاء التقليديين ولا مجال لما ذكره الفقهاء المحددون من تأويلات تعسفية لحمل النصوص على دعم وجهة نظرهم. فالنصوص صريحة في أن الحكم المذكور مترتب على مجرد الإرتداد وتغيير العقيدة أو على مجرد إنكار ما هو متسالم عليه لدى فقهاء الاسلام وإن بقي الشخص ملتزماً بدينه وإسلامه. أما عنوان «الحاربة» أو «الإفساد في الأرض» فهي عناوين أخرى لا ربط لها بما نحن فيه، وعلى سبيل المثال ماورد في المصادر الروائية في حكم المرتد عن الامام الصادق A في موثقة الساباطي:

«كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الاسلام وجحد محمدًا □ نبوته وكذّبه، فإن دمه مباح لكل من سمع ذلك منه، وامراته بائنة منه يوم ارتد، فلا تقريه ويقسّم ماله على ورثته، وتعتد امرأته عدّة المتوفى عنها زوجها، وعلى الإمام أن يقتله ولا يستتبه» (3).

وهناك روايات أخرى في هذا الباب كلها تؤكّد على أن هذا الحكم إنما يترتب على مجرد الإرتداد وليس فيها إشارة من قريب أو بعيد الى عنوان الحاربة والإفساد في الأرض، بل ورد في بعضها حصول الارتداد بانكار ما هو ضروري في مذهب الشيعة بالخصوص كالمتعة من ذي

1- مجلة المنهاج، العدد الحادي عشر، السنة الثالثة

1998، ص 274 - 275

2- المصدر نفسه.

3- الوسائل، الباب 1، من أبواب حد المرتد.

المذهب كما يقول صاحب الجواهر ويستدل لذلك بما ورد عن أحدهما، قال محمد بن مسلم: « قلت لأبي جعفر B: أ رأيت من جحد إماماً منكم ما حاله؟ فقال: من جحد إماماً من الأئمة Φ وبرأ منه ومن دينه فهو كافر ومرتد عن الإسلام، لأن الإمام من الله، ودينه من دينه، ومن برىء من دين الله فدمه مباح في تلك الحالة إلا أن يرجع ويتوب الى الله مما قال » (1). وعلى هذا الأساس أفتى الفقهاء بوجوب قتل المرتد حتى لو تاب ورجع الى الاسلام » فالمرتد عن فطرة لا يُقبل إسلامه لو تاب ورجع الى الإسلام ويتحتم قتله، وتبين منه زوجته، وتعتد منه عدة الوفاة، وتقسّم أمواله بين ورثته وإن التحق بدار الحرب أو اعتصم بما يحول بين الامام وقتله بلا خلاف معتد به أجده في شيء من الأحكام المزبورة » كما يصرح بذلك صاحب الجواهر والمحقق الحلي في الشرائع(2). لو حصلت للمسلم شبهة في دينه حتى وإن كان متولداً في بلاد الغرب ولم تسنح له الفرصة في تعلم العقائد الاسلامية وأنكر على أثرها بعض العقائد المتسالم عليها بين المسلمين فيجب قتله بمجرد رجوعه الى بلاد المسلمين حتى لو تاب ورجع الى الاسلام وتبرأ من قولته الشنيعة ألف مرة!!

والغريب أن هؤلاء الفقهاء ومن تابعهم من الإسلاميين الأصوليين برغم التزامهم بمثل هذه الفتاوى المخجلة، لازالوا يتشدقون بأن الشريعة الاسلامية قد أقرت للانسان والبشرية أجمع جميع الحقوق المشروعة أكثر مما ذكر في لائحة حقوق الانسان العالمية وأفضل!!

وعندما نقول إن الحق في استنباط مثل هذه الفتاوى مع الفقهاء التقليديين دون المجددين فهذا لا يعني أن الاسلام يقترهم ويؤيدهم على هذه الفتاوى، بل لأنها تمثل قراءة دقيقة للنصوص والتزام حربي بما ورد في التراث الديني. وهذا يعني أنهم إن كانوا على حق من هذه الجهة، فهم على باطل من جهة أخرى، لأن هذه النصوص جاءت لمعالجة بعض العقوبات والمشاكل التي كانت تعيشها تلك المجتمعات القديمة وتحدث في خطابها الديني بلغة ذلك العصر بكل ما يحفل به من ثقافات وعلاقات وتقاليد وأعراف. أما الدين الاسلامي فلم يلزمنا بالتعبد بكل ما ورد في الشريعة حتى مع تغير مقتضيات الزمان والمكان والعرف، وبديهي أن الأحكام الشرعية إنما ترد على موضوعاتها المعينة لها بالخصوص، فاذا تغير الموضوع يتغير

1- محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج 41 ، ص 602 في حكم المرتد.

2- المصدر السابق، ص 5 - 6.

الحكم، أي ان الموضوع علّة للحكم كما هو الثابت في البحوث الفقهية. وبيان أوضح أن الشريعة الاسلامية عندما قررت هذا الحكم لم تقرره في فراغ بل في جملة من الظروف الثقافية والسياسية والاجتماعية، فاذا كنا نعيش نفس تلك الظروف والأجواء التي كانت تعيشها تلك المجتمعات القديمة أمكن القول بفعالية ومشروعية هذه الفتاوى والأحكام الشرعية.

خلود الدين لا يعني خلود الشريعة

الخطأ الذي وقع فيه أصحاب العقل الأصولي هو أنهم جرّدوا الأحكام الشرعية من مكانها الواقعي الذي شرّعت له وأرادوا زرعها في أجواء متباعدة تماماً عن أجوائها المناسبة لها، والسبب الذي دفعهم الى الوقوع في هذه الفوضى الفقهية وجودهم على النصوص هو عدم تمييزهم بين الدين والشريعة، فتوهّموا أن خلود الدين يعني خلود الشريعة، فكما أن الدين الاسلامي يصلح لكل زمان ومكان فكذلك الشريعة الاسلامية، والحال أن القرآن الكريم في الوقت الذي يصرح فيه بأن الدين الإلهي واحد وأن جميع الأنبياء والمرسلين يدينون بهذا الدين: <إن الدين عند الله الإسلام> (1).

يقرر كذلك اختلاف الشرائع تبعاً لاختلاف الثقافات ومقتضيات الزمان والمكان.

<لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً> (2).

فما كان يصلح لقوم وزمان معينين، قد لا يصلح لقوم آخرين وزمان آخر، بل إن القرآن الكريم قد نزل بأحكام مختلفة في مسألة واحدة وعلى موضوع واحد بالرغم من قصر المدة الزمنية بين هذه الأحكام المتفاوتة فكيف الحال بعد مضي قرون متמادية على عصر النزول؟! وعلى سبيل المثال فقد قرر القرآن الكريم حكم الزانية في البداية بالسجن في البيوت وقال:

<واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهنّ أربعة منكم فان شهدوا

فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهنّ الموت> (3).

ولكن بعد مضي سنوات قلائل تبدل الحكم الى مائة جلدة:

1- سورة آل عمران : 19.

2- سورة المائدة : 48.

3- سورة النساء : 15.

<والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة> (1).

ومعلوم أن مثل هذه العقوبات كانت تتلاءم وتلك الأجواء الاجتماعية والثقافية للمجتمع الاسلامي الأول، وليس من المعلوم أن القرآن الكريم سيقرر هذا الحكم الشرعي نفسه في حالة وجود سجن مثلاً. أي أننا لا يمكن أن نقطع بأن هذا الحكم الشرعي سيكون هو الحكم الأفضل والعقوبة الأحسن في حالة وجود سجن وشرطة ومجتمع متطور. وبيان آخر أيضاً أن العقوبات بصورة عامة تشكل عامل ردع للأفراد عن ارتكاب الجريمة، وليس من المعلوم أن مثل هذه العقوبة هي التي تحقق الغاية المقصودة من تشريع العقوبات في مختلف الظروف والحالات، وقد رأينا أن القرآن الكريم قد أصدر حكماًين مختلفين للجريمة واحدة في فترة قصيرة نسبياً، فمن أين لنا العلم بأن هذا الحكم النهائي سيلائم جميع الأزمنة والأمكنة الى يوم القيامة؟! وقد تقدم أن منشأ الخطأ في هذه الفتاوى هو الخلط بين الاسلام كدين إلهي خالد وثابت يتضمن كليات العقائد والقيم الأخلاقية والمثل الإنسانية، وبين الشريعة الاسلامية التي تمثل علاجات وحلول لمشاكل زمنية وتاريخية متغيرة ومتبدلة، فكل مجتمع له مشاكله الخاصة التي تتطلب حلولاً وقوانين خاصة، وهذا هو السبب في خلود الدين وتاريخية الشريعة.

ومثال آخر ما ورد في القرآن الكريم في المرحلة المكية من صيغة التعامل مع المشركين من موقع الحرية التامة في دائرة ممارسة الشعائر الدينية: <قل يا أيها الكافرون  لا أعبد ماتعبدون  ولا أنتم عابدون ما أعبد ولا أنا عابد ما عبدتم  ولا أنتم عابدون ما أعبد لكم دينكم ولي دين> (2).

أو قوله تعالى: <إنما أنت مذكر  لست عليهم بمسيطر> (3). ولكن بعد الانتقال الى مرحلة المدينة وتشكيل الدولة نرى تبدل هذا الحكم حيث يقرر القرآن الكريم لزوم المواجهة العسكرية ويقول:

<فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد> (4).

1- سورة النور: 2.

1- سورة الكافرون.

2- سورة الغاشية: 22.

3- سورة التوبة: 5.

حيث نرى أن الحكم الإلهي قد تغيّر بمجرد تغيّر الظروف والمقتضيات. ومن هنا يحقّ لنا أن نثير هذا التساؤل: هل يعقل أن تتبدّل الظروف والشروط الزمانية والمكانية خلال سنوات معدودات ويتبدل الحكم الشرعي بتبعها، بينما تجمد هذه الظروف والشروط ولا تتغيّر أو تتبدّل خلال قرون متمادية ودهور متطاولة؟!!

إن هؤلاء المتفكّحين ومعهم الإسلاميين الأصوليين مازالوا يعيشون بأفكارهم وعقولهم أجواء القرون الغابرة وإنّ عاشوا بأبدانهم في هذا العصر، ولذلك لم يدركوا عمق التحولات الهائلة والمعطيات الكبيرة التي أفرزها التطور، لأنهم نظروا الى المعطيات الحضارية الجديدة بعين عوراء، فلم يروا سوى بعض السلبات المؤسفة في هذه الحضارة التي تعاملوا معها من موقع الخصومة والحساسية المذهبية لا غير، أو الإحساس بالنقص والتخلف. ولهذا السبب نرى في المشروع الإسلامي الإيراني أن الإمام الخميني كان يلجّ على هؤلاء الفقهاء بأن لا يجمدوا عند عتبة التراث وحرفية النصوص وأن يتحركوا في آرائهم وفتاواهم على مستوى الإنسجام مع متطلبات العصر وتطوّر الآفاق الحضارية في فضاء المجتمع الاسلامي، فيقول في رسالته الى فقهاء مجمع صيانة الدستور ما نصّه: « هنا أتقدم بتذكّرة أبوية لأعضاء مجمع صيانة الدستور بأن يأخذوا بنظر الاعتبار مصلحة النظام قبل التورّط في أمثال هذه المسائل، لأن أحد العناصر المهمة في هذا العالم المليء بالاضطراب والفوضى هو دور الزمان والمكان في عملية الاجتهاد وفي عملية التقنين، فالحكومة هي الفلسفة العملية لمواجهة الشرك والكفر والمشاكل الداخلية والخارجية، وأما البحوث المتداولة بين طلاب العلوم الدينية في المدارس الدينية، والتي تدور في إطار معين، فإنّها مضافاً الى عجزها عن إيجاد الحلول لهذه المشاكل، فإنّها قد توقعنا في ورطة نقض القانون الأساسي (أي الدستور) ظاهراً» (1).

هذا وما تجدر الإشارة إليه أن كون الشريعة متغيرة لا يشمل العبادات كالصلاة والصوم والحج وأمثالها، فهي أحكام ثابتة وليست من مواضيع العقل العملي أو سيرة العقلاء حتى يرد فيها احتمال التغيير، أما المعاملات كالبيع والتجارة والصناعة والحكومة والزواج وأمثال ذلك، فهي أمور كانت قبل الاسلام ولا يمكن لمجتمع بشري أن يخلو منها وقد جاء الشارع المقدس وأمضى ما كان عليه العرف والعقلاء أي جاء منسجماً مع سيرتهم الاجتماعية والسياسية مع اجراء بعض التعديلات الطفيفة.

المقالة الرابعة

الإسلام

و

النظام الديمقراطي

موقف الإسلام من الديمقراطية

في البداية لا بد من استعراض إجمالي لموقف علماء الإسلام من الديمقراطية كمنهج أساس وركن وثيق من أركان المجتمع المدني، فبالنسبة إلى أصحاب الإسلام الفقاهتي أو التقليدي فإنهم يرفضون هذا النظام من أساسه وينكرون أن يكون الإسلام في نظامه السياسي نظاماً ديمقراطياً، فإما « الشورى » على مسلك أهل السنة، أو "ولاية الفقيه" على مسلك الفقه الشيعي، ومعظم علماء الإسلام ومفكري التيار الإسلامي من الفريقين: الشيعة وأهل السنة أمثال سيد قطب ومحمد قطب وأبي الأعلى المودودي والسيد كاظم الحائري والسبحاني والطباطبائي وغيرهم يقفون موقفاً سلبياً من الديمقراطية، ولكن من منطلقات متفاوتة وأبعاد مختلفة.

موقف الإسلام الأصولي

ينطلق « سيد قطب » في مخالفته للنظام الديمقراطي من موقع كونه نظاماً بشرياً لا يفي بحاجات الإنسان المادية والمعنوية في حين أنّ الإسلام قد جاء بنظام إلهي كامل: « حين تكون الحاكمية العليا في مجتمع لله وحده . متمثلة في سيادة الشريعة الإلهية . تكون هذه هي الصورة الوحيدة التي يتحرّر فيها البشر تحرراً كاملاً وحقيقياً من العبودية للبشر وتكون هذه هي الحضارة الإنسانية، لأنّ حضارة الإنسان تقتضي قاعدة أساسية من التحرر الحقيقي الكامل للإنسان ومن الكرامة المطلقة لكل فرد في المجتمع، ولا حرية في الحقيقة، ولا كرامة للإنسان... في مجتمع بعضه أرباب يشرعون وبعضه عبيد يطيعون »⁽¹⁾.

ويقول في كتابه:

«العدالة الاجتماعية في الإسلام»: «لم استسغ حديث من يتحدثون عن اشتراكية الإسلام وديمقراطية الإسلام وما إلى ذلك من الخلط بين نظام من صنع الله سبحانه، وأنظمة من صنع البشر، تحمل طابع البشر وخصائص البشر من النقص والكمال، والخطأ والصواب والضعف والقوة والهوى والحق».

ومن هذا النص يتضح جلياً أنّ مخالفة سيد قطب للديمقراطية تقوم على أساس أنّ التشريع لا يمكن أن يكون بيد الإنسان، والديمقراطية كما رأينا تفوض أمر السلطة التشريعية وكذلك السلطة التنفيذية للناس، وبما أنّ نظام الشورى يقترب في مجال السلطة التنفيذية من أجواء الديمقراطية حيث تختار الأمة أو أهل الحل والعقد من يروونه مؤهلاً لهذا المنصب، فلذا كان اعتراض سيد قطب على الديمقراطية لا يتناول هذا الجانب منها بل يركز النظر على الجانب التشريعي...

ولكن بما أنّ علماء الشيعة يعتقدون بولاية الفقيه على أساس من النيابة العامة للإمام المعصوم، فإنّ هذا الجانب أيضاً (أي الجانب التنفيذي) ليس من حق الناس بل هو من حقّ الله مضافاً إلى الجانب التشريعي، ولا يُصار إلى الأخذ برأي الناس إلّا في حالة تعدد الفقهاء العدول، فيكون الرجوع إلى رأي الناس من باب أحد المرجّحات عند التعارض. يقول الشهيد الصدر في هذا السياق: «وفي حالة تعدد المرجعيات المتكافئة من ناحية هذه الشروط يعود إلى الأمة أمر التعيين من خلال استفتاء شعبي عام»⁽¹⁾.

أمّا عن موقف الإسلام من الديمقراطية من زاوية التشريع، فيقول السيد كاظم الخائري في تصوير أركان النظام الإسلامي أنه يقوم على أمرين:

«أولاً: إنّ الولاية العامة لله تعالى وحده لا شريك له، وليس لأحد على أحد ولاية مستقلة عن الله تعالى، وإنما يستمد من الله وأمره... إنّ الحكم الله، أمر أن لا تعبدوا إلا إياه > فالحكم في التصور الإسلامي لله تعالى لا لغيره.

ثانياً: إنّ المسلم يعتقد أنّ الله الخالق الحكيم العليم هو الأعلّم بمصالح الإنسان، وأسلوب إشباع احتياجاته إشباعاً عادلاً منسجماً مع القوانين التكوينية، لأنه خالق العالم والمجتمع

1- محمد باقر الصدر - لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية - ص 22.

والإنسان وهو أعلم به وبما يحقق كماله، وعليه فلا معنى لتسليم أمور الشرع والتقنين وتنظيم شكل الحكومة بيد الناس الذين يجهلون الكثير الكثير عن أنفسهم فضلاً عن جهلهم الواسع بالعالم وأسرارة»⁽¹⁾.

أمّا الشيخ السبحاني فيناقش الديمقراطية من زاوية أخرى ويستعرض ثلاثة معايير رئيسية للنظام الديمقراطي فيقول:

« أولاً: إنّ الحاكم المنتخب يكون تابعاً للناس وليس تابعاً للمصالح والحقائق، فإنّ الحاكم الذي يعتمد على آراء الناس وأصواتهم (لا الضوابط والمؤهلات والمعايير) سيحاول دائماً أن يفعل مايرضيه... حقاً كان أو باطلاً...»

ثانياً: إنّ الشرط الأساس لصحة الانتخاب الشعبي، هو أن يكون الناخبون على درجة من الرشد الفكري والوعي والبصيرة حتى لا يقعوا فريسة العواطف الرخيصة والحادة عند اختيار النواب أو الحاكم، فلو توفر مثل هذا الشرط كان الانتخاب انتخاباً صحيحاً ومفيداً، ولكن المشكلة هي أنّ الأكثرية الساحقة، والتي هي الملاك في النظام الديمقراطي، تفتقد مثل هذه البصيرة والوعي والرشد الفكري...

ثالثاً: إنّ تغليب الأكثرية ولو بصوت واحد لا يكون عدلاً، مضافاً إلى أنّه لا يجعل ما اختارته الأكثرية حقاً».

موقف الإسلام العقلاني

أما بالنسبة إلى علماء التيار الإسلامي التجديدي فلا يرون أنّ الديمقراطية تتقاطع مع مبادئ الإسلام، بل العكس من ذلك، فهي الأسلوب الوحيد الذي يحقق أكبر قدر من العدالة ومراعاة حقوق الإنسان، وما ذكره رموز هذا التيار بالرغم من اختلاف المضمون والمنطلقات إلّا أنّه يصبّ في هذا الاتجاه.

« الدكتور الشيخ مهدي الحائري » يبحث هذه المسألة من الأسس الفلسفية لها في كتابه « آفاق فلسفية » ويرى أنّ الحكومة أساساً ليست بمعنى الحاكمية بل مشتقة من الحكمة بمعنى تدبير الأمور ويضيف: « إنّ الحكومة بمنزلة الوكيل للمواطنين وليست شيئاً آخر

وراء الوكالة، والوكالة بدورها عقد جائز».

ثم يقول: «إنَّ الحكومة الإسلامية بهذا المعنى تتضمن الديمقراطية الحقيقية»⁽¹⁾.

وبعد أنَّ يفصّل الشيخ الحائري الكلام عن ماهية الملكية الفردية وحق الإنسان في المكان الذي يعيش فيه على أساس من الملكية المشاعة وأنّه من الحقوق التكوينية غير القابلة للجعل والوضع كما هو الحال في حقّ التفكير الحر للإنسان، يصل إلى هذه النتيجة:

« إنَّ هذا الشخص وجميع الأفراد الذين يعيشون مثله يتمتعون بالملكية المشاعة للأرض، وبمساعدة العقل العملي يعطون الوكالة والأجرة لشخص أو هيئة لتصرف جميع وقتها وإمكاناتها للمحافظة على حياة الأفراد السلمية فيما بينهم على هذه الأرض فهي تبذل كل جهدها في هذا السبيل، وإذا لم تتفق آراء المالكين المشاعين في بعض الأحيان على اختيار شخص معين، فالطريق الثاني والوحيد هو تحكيم الأكثرية على الأقلية»⁽²⁾.

وحول تساؤل البعض عن حكومة الأنبياء الإلهية وهل أمّا كانت من باب الوكالة أو الجعل الإلهي، فيرى الشيخ الحائري أنَّ الحكومة لا ترتبط بالنبوة وليست من شؤونها من حيث إنَّ وظيفة الأنبياء هي تبليغ الرسالة السماوية وإرشاد الناس إلى طريق الحق والخير وهدايتهم إلى الله تعالى كما هو مدلول الآية الشريفة:

>لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ<⁽³⁾.

حيث نرى بوضوح أنَّ القرآن الكريم أسند القيام بالعدل والقسط إلى الناس أنفسهم وهذا هو معنى الحكومة، بينما تحصر الآية الشريفة الغرض من إرسال الرسل والأنبياء بهداية الناس وإرشادهم للقيم الأخلاقية والمبادئ العادلة، وتقع مهمة تنفيذ هذا الأمر بعهدة الناس أنفسهم، أمّا بالنسبة إلى حكومة الرسول الأكرم ﷺ أو الإمام علي B فإنّما كانت بتفويض الناس وانتخابهم وبيعتهما لهما لا على أساس النصب الإلهي لهذا المقام النبوي.

ويرى المحقّق الشيخ الحائري الفصل بين مقام الإمامة على الدين وبين الخلافة على أمور الدنيا، أي الفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية للنبي والأئمة الطاهرين E، فالنبي أو

1 - آفاق فلسفية - ص 109.

2 - المصدر السابق - ص 107.

3 - سورة الحديد، الآية 25.

الإمام مكلف بإبلاغ الأحكام الإلهية والتعاليم السماوية، فهي مقام إلهي معنوي، أمّا الخلافة بمعنى السلطة السياسية فهي ظاهرة دنيوية وليس لها إلاّ انتخاب الناس.

وبالنسبة إلى واقعة الغدير يقول الحائري:

« في خطبة الغدير جاء في ذيل الخطبة: (اللهم وال من والاه...) فهي بنفسها تفسير صريح لصدورها بأنّ المولى هنا بمعنى الحجّة لا بمعنى الحكومة، ثم على فرض أنّها بمعنى الحكومة فلا يدلّ على نصبه بل هو إخبار إلى المقام الإلهي الرفيع لإمامة علي بن أبي طالب حتّى يعلم الناس أنّ الإمامة قرينة النبوة بدون وحي، ولعل هذا الإخبار بإمامته يتضمن توصية بالبيعة للإمام علي وأن لا يختلفوا في ذلك ولو كان معنى النصب لم يكن يقع كل ذلك الاختلاف» (1).

« الشيخ مجتهد الشبستري » بدوره يرى في تعريف الدين وماهيته ما تقدّم في الرؤية الثانية، وهو أنّ الدين عبارة عن تجربة وسلوك معنوي يتوجّه السالك فيه إلى الله تعالى، ويخرج عن ذاته ويحضر في محضر الله، وتكون حركته في هذه الدنيا تصبّ في تقوية وتكريس هذا الحضور الإلهي في واقع الإنسان ونفسه، ومهمة الأنبياء هو إحياء هذه التجربة الدينية لدى الأفراد وتقوية هذا الشعور الوجداني لديهم ونقل الخطاب الإلهي إلى الناس، أمّا بالنسبة إلى حق الحكومة فيقول:

« ليس هناك أي اختصاص لحق الحكومة بالنسبة إلى الأنبياء، فالأنبياء، أوصلوا الخطاب الإلهي للناس وأرشدوهم إلى طريق الحياة الكريمة. ودور الأنبياء في طول تاريخ البشرية هو دور إيصال الخطاب الإلهي لا دور الحاكم...

إنّ تأسيس منظمة إجتماعية وانتخاب الأهداف لمنظمة إجتماعية وسياسية، وانتخاب المعايير التي تقوم عليها الحكومات في نظمها وانتظامها، فوّضت في جميع الأديان إلى الإنسان» (2).

وبالنسبة إلى موقع الديمقراطية في الحكومة الإسلامية يقول:

« إنّ الحكومة هي من حق الناس من باب تدبير أمورهم الدنيوية، كما هو الحال في

1 - مجلة "حكومت إسلامي" العدد 2 - ص 233.
2 - محمد مجتهد الشبستري - نقدي بر قراءة رسمي از دين - ص 512.

سائر الموارد الأخرى، وهذا لا يعني أنّ الله ليس له أوامر ونواهي، فمن الطبيعي أن يكون الله تعالى قد أراد من الناس مراعاة قيم خاصة، ولكنه لم يعط حقاً خاصاً إلى أحد الأشخاص لإجراء وتنفيذ هذه الأوامر والنواهي والقيم الدينية، وقد طلب من جميع الناس أن يسلكوا هذه المسالك، ويراعوا هذه الأوامر والنواهي، ولكن الإنسان نفسه يجب أن يلتزم في حياته بهذه التشريعات الإلهية، أو لا يريد أتباعها فتكون عاقبته سيئة، فسلوك هذا الطريق أو عدم سلوكه هو من شؤون الإنسان نفسه وسيتحمل عاقبة ذلك» (1).

أمّا بالنسبة إلى شكل النظام وهل ورد في الإسلام شكل خاص للنظام السياسي فالشيخ الشبستري يرفض وجود شكل خاص للنظام السياسي في الإسلام ويقول:

« لم يرد في القرآن الكريم تأكيد وتقرير أسلوب النظام الحاكم، بل ورد التأكيد على العدالة في الحكم، وكأن القرآن الكريم لا يرى في تعيين أسلوب نظام الحكم أنه من شؤون الدين والوحي، بل يرى أن توضيح القيم والمثل المرتبطة بالحكومة هي من شأن الوحي والدين. فالمنهاج والنظم تتخذ أشكالاً مختلفة في المجتمعات البشرية، وكان هكذا على طول التاريخ، ولكن ما ينبغي أن يكون ثابتاً دائماً ولا يتغير بتغيير المجتمعات هو القيم الأصيلة، وهي أنّ الحكام يجب أن يعملوا على أساس العدل في الحكم، والقرآن يعتمد هذا الأصل الثابت.

فلو أنّ الناس في أحد الأعصار وعلى أساس من معلوماتهم وتجاربهم أرادوا حكومة انتخابية شورائية، ورأوا العدالة تتحقق في ظلّ هذا النظام، ففي هذه الحالة فإنّ وظيفتهم الدينية تقتضي أيضاً تأسيس النظام الانتخابي والشورائي» (2).

ومن أجل التمييز بين ما إذا كان للناس حق التشريع وسنّ القوانين يميز الشيخ الشبستري بين الديمقراطية كهدف وبين الديمقراطية كمنهج ويقول:

« وهنا سؤال أساسي، وهو أنّ الإنسان هل يجب عليه في مقام التقنين اتباع القيم والقوانين الإلهية أم لا؟ وهذا الأمر يرتبط بفلسفة الحقوق وفلسفة الأخلاق لا بشكل ونهج الحكومة، حيث إنّ الديمقراطية هي من هذا القبيل...

الديمقراطية في العالم المعاصر هي شكل ومنهج من مناهج الحكومة، في مقابل شكل

1- المصدر السابق - ص 517 - 518.

1 - هرمنوتيك كتاب وسنت - ص 60.

ومنهج الحكومات الدكتاتورية المستبدة، وهذا الشكل والمنهج للحكومة يقوم على أساس أنّ المجتمعات البشرية في العصر الحاضر، تتألف من مجموعات وطوائف متعددة، ولديها عقائد مختلفة، ومنافع سياسية واجتماعية وثقافية متفاوتة، والجميع يشتركون في انتخاب الحكومة، ولهم إشراف على أعمال الحكومة المختلفة، ويطلب منهم القيام بمسؤولياتهم مع هذه المشاركة المستمرة، وبهذا فإنهم سيحفظون لأنفسهم هذه الفرصة والصلاحية بأنّ يستلموا القدرة السياسية بصورة سلمية من فئة ويعطوها إلى فئة أخرى.

فالديمقراطية هي شكل من أشكال الحكومة حيث تكون فيها آراء الناس هي الحاكمة، أي أن الناس يحكمون بأنفسهم على أنفسهم بالمقدار الممكن ويديرون مقررات حياتهم الاجتماعية...

الحكومة الديمقراطية ليست حكومة الأكرية ولا حكومة الأقلية، بل هي الحكومة التي تأخذ على عاتقها تأمين منافع ورفاه وصالح جميع الفئات.

إنّ كلام اتباع الديمقراطية هو أنّ الديمقراطية ليس فيها ديمقراطية إسلامية وغير إسلامية، ففي كل مجتمع إمّا أن تحكم الديمقراطية أو الدكتاتورية، فليس هناك حدّ وسط بين الديمقراطية والدكتاتورية.

ومما ذج الديمقراطية رغم كونها متفاوتة، ولكن لو أراد شخص أن ينظر إلى الديمقراطية بعنوان أنّها منهج للحكومة، ثم قيد هذه الحكومة بالعقائد والقوانين الدينية، فإنّه في مقام العمل والواقع لا يسلك في الحكومة مسلكاً ديمقراطياً خاصاً، بل يوجد نموذجاً آخر من الديمقراطية.

إنّ أصل وأساس النظرية الديمقراطية هو أن تكون الدولة دون اتجاه خاص بالنسبة إلى الفلسفات والعقائد والنظريات المختلفة، وأن تقبل الحرية والمساواة بعنوان أنّهما أصليين من الأصول لجميع المواطنين بدون أي تمييز، وهذا المعنى يجب أن يتوفر في جميع صور الديمقراطية وصيغها»⁽¹⁾.

ويقول الشيخ الشبستري في الانتقادات التي يوجّهها أتباع التيار الأصولي:

«الإشكال المهم الآخر الذي يورده هؤلاء المنتقدون، هو أنّ بعض الأحكام الفقهية

الموجودة تتنافى مع هذين الأصلين: الحرية والمساواة لجميع أفراد المجتمع، مثلاً بعض الأحكام الفقهية تقرر تفضيل وألوية الحقوق للمسلمين على غيرهم، أو للرجال على النساء. في هذه الصورة ماذا يجب أن نعمل؟».

ويجب الشيخ الشبستري بدعوته الى فتح باب الاجتهاد المستمر والتحقيق في الفتاوى ويقول:

« يجب تجديد النظر في هذه الفتاوى، ويجب تحصيل اجتهاد جديد فيها لتحقيق الديمقراطية في مجتمعنا، والتي هي الشكل المشروع والمقبول الوحيد للحكومة في العالم المعاصر.... تجديد النظر في تلك الفتاوى لا يخالف القانون والإرادة الإلهية، فمثل هذا التجديد هو تغيير الآراء، والمعرفة البشرية المتغيرة باستمرار...»

وهنا نؤكد مجدداً أنّ المسلمين بإمكانهم تجديد النظر في الفتاوى الماضية التي تبني على التبعيض والتمييز في النظرة العصرية، فالحرية والمساواة يمكن تقسيمها بالتساوي بين جميع المواطنين، وهذا العمل يستلزم فقط تغيير في الآراء والفتاوى، وليس مخالفة مع القوانين الإلهية.

فالتطبيق النظري لهذه التغييرات مفتوح، والاجتهاد الصحيح هو هذا، إن المجتهدين يفهمون القوانين الإلهية في الأعصار المختلفة بأشكال مختلفة، فهؤلاء يمكنهم ويجب عليهم اليوم أن يعملوا على تغيير فتاواهم، فالفقه السياسي الماضي فقد قاعدته العقلانية هذا اليوم، وفي هذه الصورة يستطيع المسلمون واقعاً أن تكون لهم حكومة ديمقراطية»⁽¹⁾.

ويعتقد الشيخ الشبستري أنّ: « مداخلات الكتاب والسنة في الروابط العائلية، المجتمع، القضاء، وأمثال ذلك التي كانت موجودة في الحجاز، لم تكن على أساس أنّ ذلك بمثابة وضع قانون للناس في ذلك الزمان...»

فهذه المداخلات كانت تتبع من مفهوم إزالة ورفع ما يخالف القيم الأخلاقية والكرامة الإنسانية والعدالة، وإزاحة الموانع عن طريق السلوك التوحيدي⁽²⁾. ويقول أيضاً:

1 - "نقدي بر قرائت رسمي از دين"، ص 146-149.

2 - ايمان و آزادي، ص 86.

«نحن مكلفون بتأسيس النظام الحكومي المناسب مع الواقع الاجتماعي والمتطلبات السياسية والصناعية والثقافية في العصر الحاضر، بحيث يحقق هذا النظام الحكومي والقضائي لأفراد المجتمع أهداف العدالة والرحمة في عصرنا الحاضر، فاذا عملنا هكذا فقد أطعنا الله تعالى»⁽¹⁾.

«والمقصود أن المسلمين يستطيعون بل مكلفون في كل عصر تشخيص العدالة العينية بمصاديقها الإيجابية أو السلبية بالإبحاث العقلانية، ويجعلون أساس نظامهم قائماً على العدالة الاجتماعية والسياسية، وهذا العمل لا يقع في النقطة المقابلة لاطاعة الأوامر والنواهي الإلهية في تنظيم المجتمع والسياسة والحكومة، بل هو عين مقتضى الأوامر والنواهي الكلية الإلهية في باب السياسة، يعني الالتزام بالعدالة والاجتناب عن الظلم»⁽²⁾.

أما «الدكتور حسن حنفي» فيرى أن قضية الحرية والديمقراطية هي الشرط الاساسي لكل تحديث، ويقول:

«إن مجتمعاتنا الحالية مازالت دون المجتمعات التي نعي الحرية، وإنّ نظمنا الحالية أيضاً ما زالت دون النظم التي تقوم على الديمقراطية، ومن ثم فنحن دون التنوير، ولم نلحق بعصر التنوير إلاّ بحلّ أزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر»⁽³⁾.
وحول موقفه من الديمقراطية يقول:

« ليست الديمقراطية بدعة غريبة، أو مذهباً مستورداً، أو نظاماً واحداً، بل هي روح الشريعة وأساس نظامها، ولا مشاحة في الألفاظ اذا كان اللفظ يونانياً فالمعنى إسلامي، وقد قبل القدماء، ألفاظ اليونان ما دامت معانيها إسلامية يقبلها العقل وتتفق مع الشرع، على هذا المعنى يجتمع الإسلاميون، فلم الخلاف الفقهي وضياح مصالح الناس؟! »⁽⁴⁾.

ومن علماء الإصلاح الديني « الشيخ يوسف القرضاوي » فإنه عندما سئل عن موقف الإسلام من الديمقراطية أجاب:

1 - نقدي بر قرائت رسمي از دين، ص 175.

2 - المصدر السابق، ص 179.

3 - الدين والثورة، ص 54.

4 - المصدر السابق.

«يؤسفني كل الأسف أن تختلط الأمور، ويلبس الحق بالباطل لدى بعض المتدينين عامة ولدى بعض المتكلمين باسم الدين خاصة، حتى أصبح اتهام الناس بالكفر أو الفسق على الأقل. أمراً سهلاً على صاحبه...»

والغريب أنّ بعض الناس يحكم على الديمقراطية بأنها منكر صراح، أو كفر بواح، وهو لم يعرفها معرفة جيدة، تنفذ الى جوهرها، وتخلص الى لبائها بغض النظر عن الصورة والعنوان»⁽¹⁾.

ويقول في تعريف الديمقراطية: «إنّ جوهر الديمقراطية . بعيداً عن التعريفات والمعطيات الأكاديمية . أن يختار الناس من يحكمهم ويسوس أمرهم، وألاً يفرض عليهم حاكم يكرهونه، أو نظام يكرهونه، وأن يكون لهم حق محاسبة الحاكم اذا أخطأ وحق عزله إذا انخرط، وألاً يساق الناس الى اتجاهات أو مناهج اقتصادية، أو اجتماعية، أو ثقافية، أو سياسية لا يعرفونها ولا يرضون عنها، فاذا عارضها بعضهم كان جزاؤه التشريد والتنكيل، بل التعذيب والتقتيل.

هذا هو جوهر الديمقراطية الحقيقي التي وجدت البشرية لها صيغاً وأساليب عملية، مثل الانتخاب، الاستفتاء العام، وترجيح حكم الأكثرية، وتعدد الأحزاب السياسية، وحق الأقلية في المعارضة، وحرية الصحافة، واستقلال القضاء... الخ.

فهل الديمقراطية . في جوهرها الذي ذكرناه تنافي الإسلام؟ من أين تأتي هذه المنافاة؟ وأي دليل من محكمات الكتاب والسنة يستدلّ على هذه الدعوى؟

الواقع أنّ الذي يتأمل جوهر الديمقراطية يجد أنها من صميم الإسلام، لأن الإسلام يستنكر أن يؤم الناس في الصلاة من يكرهونه ولا يرضون عنه، وفي الحديث:

« ثلاثة لا ترفع صلاتهم فوق رؤوسهم شبراً...»

وذكر أولهم: رجل أمّ قوماً وهم له كارهون « [رواه ابن ماجه]، فإذا كان هذا في الصلاة، فكيف في أمور الناس السياسية والحياتية؟».

تحقيق المسألة

رأينا آنفاً أن الإسلاميين ورجال الدين يقفون من الديمقراطية على طرفي نقيض ولكل

طرف مبرراته المعقولة في نظراته الإيجابية أو السلبية الى القضية، وقبل سبر أغوار المسألة لابد من تقديم مقدمة في التقسيم الفلسفي لأنماط الحكومة كما أورده «هيروديتس» المؤرخ المعروف في الحضارة اليونانية في تقسيمه الثلاثي الذي مازال فاعلاً في دراسات الحكومة السياسية رغم وجود تقسيمات أخرى في صياغات النظم السياسية؛ ويتلخص كلام هيروديتس في أن النظم السياسية في المجتمع البشري تنحى ثلاثة مناح:

1. **النظام الفردي**، وهو النظام الذي يتولى أمره فرد واحد حيث يستبد بجميع الأمور إما على أساس القوة القهرية أو على أساس التفويض الإلهي لهذا الفرد في إستلام مقاليد الحكم.
2. **النظام الإستقراطي**، وهو نظام حكومة النخبة الذي يراه افلاطون أفضل نظام في عملية سياسة المدن أو تدبير أمور الدولة حيث يرى افلاطون ضرورة أن يكون الحكم بيد فئة الفلاسفة فقط، بينما يرى ماركس مثلاً لزوم أن تكون النخبة من العمال. وربما يكون النظام الإسلامي القديم في بعض وجوهه يميل الى هذا النمط من الحكومات، حيث نجد التأكيد في كتابات القدماء (من غير الشيعة) على النخبة من أولياء الأمور وأهل الحل والعقد.
3. **النظام الديمقراطي**، وهو النظام الذي يكتسب مشروعيته من الشعب وذلك بأن يقوم أفراد الشعب باختيار أحدهم ممن تتوفر فيه الصفات المطلوبة وتفويض الأمر اليه أو تفكيكه للقيام بوظائف الحكومة بالنيابة عنهم، ففي الحقيقة أن الشعب هنا هو الذي يحكم وهو الذي يسن القوانين ولكن من خلال الوكلاء والنواب، لأنه من غير المعقول أن يتولى جميع أفراد الشعب مقاليد الحكم وتدبير الأمور في دائرة السلطات الثلاث: (التشريعية والتنفيذية والقضائية)، ولذا جاء مبدأ « الإنتخاب » ليتكفل حلّ هذه المشكلة، ومن الطبيعي أن لا يكون أفراد الشعب متفقين على رأي واحد، ولذا دخل مبدأ «الأكثرية» كأصل في المنظومة الفكرية للديمقراطية «وسياًني مزيداً من التفاصيل حول مبادئ النظام الديمقراطي لاحقاً».

الأسس الفلسفية والأصول الموضوعة للنظام الديمقراطي

تقدّم في مقالة سابقة عن المباني الفلسفية للمجتمع المدني أن الديمقراطية تشكّل إحدى الدعائم المهمة التي يقوم عليها صرح المجتمع المدني الحديث، والنظام الديمقراطي يقوم بدوره على ركائز وأسس فلسفية تشترك في بعض الوجوه مع المباني الفلسفية والمجتمع المدني، ومن الطبيعي أن كل مجتمع بشري يتحرك باتجاه تجسيد النظام الديمقراطي في مفاصله السياسية

والاجتماعية لابدّ له من تحويل هذه المباني الفلسفية الى واقع حي في وعي الأمة وسلوكيات أفرادها لا أن تبقى كنظريات فارغة تدور في أذهان النخبة المثقفة دون أن تتجسد على أرض الواقع. وهذه المباني والأصول الموضوعية هي كالتالي:

1 . الإعتقاد بأصالة الإنسان وحرية

فالنظام الديمقراطي يعطي الإصالة للفرد من موقع الإحترام لواقع الإنسان وكرامته الذاتية والإيمان بحريته في انتخاب الطريق الذي يقرر فيه مصيره بنفسه، بينما لا نرى مثل هذه النظرة للإنسان في سائر النظم السياسية الشمولية كالماركسية التي تقول بالإصالة للمجتمع على حساب الفرد. وحتى في النظام الإسلامي، الذي يدعو له أصحاب العقل الأصولي، يرى أن الإنسان الذي يعتبر في دائرة المفاهيم الدينية خليفة الله ومسجود الملائكة وغاية الخلقة، قاصر عن النهوض بواجب المسؤولية بالإستقلال عن الوحي وعن الإختيار الإلهي لشخص الحاكم ونمط الحكومة والقوانين والتشريعات في دائرة علاقاته الإجتماعية وشؤونه السياسية. وهكذا في سائر النظم الفردية والتوتاليتارية الأخرى، فالإنسان الفرد لا يُعد رقماً في عملية تولي السلطة وتدير شؤون المجتمع سوى كونه أداة لتثبيت دعائم النظام الحاكم وتقوية أركان الحكومة.

أما في النظام الديمقراطي فالإنسان الفرد هو الأصل ومن أجله نشأت الحكومة، فلا معنى للراعي والرعية أو السلطان والرعية كما هو حال النظم السياسية الأخرى، بل إن الحاكم هو ممثل الشعب والوكيل عنه في إدارة دفة الحكم، أي أن الحاكم أو الرئيس يتحول الى موظف في جهاز الحكومة لاشأن له إلا خدمة أفراد المجتمع وتطلعاتهم نحو حياة أفضل. ومن هنا جاء التأكيد على حرية الإنسان ومسؤوليته الذاتية في تحمل عبء الإنتخاب الحر لجميع رموز الهيئة السياسية في النظام الديمقراطي.

2 . المشروعية الأرضية للحكومة

لم يكن هذا الموضوع يشكّل عنصراً مهماً في الحاكمية السياسية للمجتمعات البشرية السالفة لأن القوة وأدوات القهر والعلبة كانت تتولى إسباغ المشروعية على النظام الحاكم وكأنّ الإنسان في تلك الأجواء كان يعيش حالة الإذعان للأمر الواقع ويتصور أنّ الواقع هو المشروع وأن عنصر القوة هو أداة المشروعية كما كان حال المرأة في سابق الزمان تجاه الرجل القوي

حيث كانت تقنع بالحدّ الأقل من الحقوق بالنسبة للرجل وتتصور أن القوة التي يتمتع بها صاحبها تمنحه حقوقاً إضافية منها حق الولاية عليها.

وبعبارة أخرى إن نظرية الحقوق الطبيعية كانت هي السائدة في اللاوعي الفردي والمجتمعي. ومن جملة الأدوات التي ترسم هذه الحقوق هو عنصر القوة والغلبة، لأن الطبيعة التي منحت القوة للسلطان على الرعية أو للرجل على المرأة منحت أيضاً المشروعية في ممارساته الظالمة وسلوكياته الجائرة، ولهذا كانت تصرفات السلاطين والملوك تبدو طبيعية ومشروعة مهما كانت مخالفة لمقتضيات العدالة والقيم الأخلاقية. وكان دور الأنبياء عظيمًا في هذه المرحلة من التأريخ البشري حيث أدخلوا في مفاهيم الحكومة عنصر الحق الإلهي الذي يقوم على ضرورة مراعاة العدالة والقيم السماوية خارج دائرة الرغبات والميول النفسية للملوك والسلاطين. فكان الحق الإلهي يمثل نقلة نوعية في تأريخ النظام السياسي للمجتمعات البشرية حيث يستدعي أن يكون الممثل للحق الإلهي، وهو الحاكم الديني، يتمتع بمواصفات ومعايير تتواشج مع قيم السماء وتعاليم الشرع المقدس.

ولكن رغم ذلك رأينا أن مقولة الحق الإلهي لم تسلم من عوامل الإستغلال السيئ للحاكمين وتلاعبهم، حيث تحول الموقف في رموز بعض الحكومات الدينية الى حالة طاغوتية تتسربل بمسوح القداسة وتعمل على قهر كل صوت ينادي بالعدالة والحرية، وتحافظ على امتيازاتها الطبقية باسم الدين والحق الإلهي كما هو الحال في خلفاء بني أمية وبني العباس في الشرق الإسلامي، وحكومة رجال الكنيسة في القرون الوسطى في الغرب المسيحي. ثم جاء عصر النهضة وتولدت فكرة الحقوق الوضعية في دائرة الحكومة والسياسة، فالحاكم لا يستوحي المشروعية في دائرة حكومته من الحق الطبيعي أو الحق الإلهي وإنما من معطيات الحق الوضعي الذي قام على أساس نظرية العقد الاجتماعي، فحق الحكومة إنما هو في الأصل والأساس من حقوق الناس وهم الذين يختارون الحاكم ويمنحونه المشروعية في الحكم من موقع الوكالة لينوب عنهم في إدارة أمورهم السياسية والاجتماعية.

ومن هنا كان هذا الحاكم مسؤولاً عن تصرفاته وأعماله أمام الشعب الذي منحه هذا المقام والمنصب، بينما الحاكم في الحكومات الدينية لا يرى نفسه مسؤولاً أمام الشعب مادام يسير في خط الرسالة والإمتثال لأحكام الشريعة، فهو مسؤول أمام الله الذي منحه المقام وليس مقابل الناس، وهكذا الحال في الحكومات التوتاليتارية (الشمولية) في الأنظمة ذات

الحزب الواحد كما في الحكومات الشيوعية، فالحزب هو الذي يعيّن القائد أو رئيس الجمهورية، ولذلك لا يجد الحاكم نفسه في مثل هذا النظام مسؤولاً أمام الشعب الذي لا يمثّل عنصر المشروعية في مثل هذه الحكومة، وليس لأفراد الشعب حق توجيه النقد لأفعال وتصرفات جهاز الحكم ولا حرية للبيان والصحافة وتشكيل الأحزاب السياسية وأمثال ذلك.

أما في النظام الديمقراطي فحق النقد وحرية البيان وحق الاعتراض والتظاهر والتدخل في صناعة هذا النظام كلها حقوق مشروعة، حيث يكتسب الحاكم مشروعيته من الناس، ولذلك يجد نفسه مسؤولاً أمامهم وليس له كبت الحريات السياسية والحقوق المدنية بالمرة، لأنه حق من حقوق الشعب الأصلية، إذ هو لم يمنحها لهم حتى يكون بإمكانه منعها عنهم مادامت هذه حقوق أصلية وذاتية لأفراد الشعب.

3. الحرية والمساواة

إن مبدأ الحرية - كما قلنا آنفاً - يمثل جوهر النظام الديمقراطي. فإذا كانت مشروعية هذا النظام تستوحي مقوماتها من مبدأ أصالة الإنسان واختياره الحر، فهذا يعني بالضرورة لزوم أن يكون الناس أحراراً في دائرة الفكر والبيان والعقيدة وما إلى ذلك من أدوات الانتخاب والتمثيل السياسي وإلا فلا معنى للديمقراطية مع تضيق الخناق على الحريات السياسية وممارسة وصاية على الفكر والرأي والعقيدة من قبل الهيئة السياسية أو الدينية.

ومع الأسف إن هذا المبدأ الهام الذي يعبر في مضمونه عن جوهر الإنسانية، تعرّض لحملة شعواء من قبل أصحاب السلطات السياسية والدينية على حدّ سواء، فأصحاب القرار السياسي في بلدان الحاكم الإسلامي يشعرون بالضيق والخرج من فسخ المجال للحريات السياسية لئلاّ يتجاوز الشعب، الخطوط الحمراء في عملية النقد السياسي، ويحوّل رموز هذا النظام إلى عناصر مهزوزة أمام حالات الصراع الفكري والسياسي. أما رجال المؤسسة الدينية فإنهم بدورهم يخشون من هذه الكلمة على دين الناس والتزامهم الأخلاقي، كما يزعمون، بعد أن اختزلوا الحرية إلى مفهوم التحرر من القيم الأخلاقية والانفلات من الالتزام الديني، فكأن مرادف هذه الكلمة في نظرهم يعني خدش حالة الحياء والتحلل الجنسي ولكن هذا المعنى لا علاقة له بالحرية في الدائرة السياسية والاجتماعية، أي حرية أفراد الشعب في محاسبة المسؤولين وتوجيه النقد إليهم وحتى استدعائهم إلى المحكمة واستبدالهم بأفضل منهم، وهو ما يقابل

الاستبداد السياسي في الحكومات الفردية ولا شأن لها مع التحرر الأخلاقي والإنفلات الديني، لأنّ مثل هذه الحرية الحيوانية موجودة في النظم الديكتاتورية أيضاً ولا علاقة لها بالديمقراطية.

أما بالنسبة الى مبدأ « المساواة فيعني أن جميع أفراد المجتمع سواسية أمام القانون، فلا تمييز بين الأفراد على أساس الدين والعرق والجنس واللون وأمثال ذلك، والأفراد متساوون كذلك في الحقوق السياسية، فجميع المواطنين لهم حق المشاركة في الانتخابات والترشيح والقيام بالفعاليات والنشاطات السياسية والاجتماعية والاقتصادية على حدّ سواء، ويقوم هذا المبنى على أساس أن الناس متساوون في طبيعتهم الإنسانية وبالتالي يجب أن يتمتعوا بحقوق سياسية وقضائية متساوية، وفي ذلك يقول « أوستن ريني » في سياسة الحكم:

«إن اصطلاح المساواة السياسية بالمعنى الذي نستعمله هنا، يقتضي توافر الضمانات الآتية: إذ ينبغي أن يكون كل عضو من أعضاء المجتمع قادراً على التصويت وأن يُحسب صوته وتكون له القيمة نفسها التي تُعطى لبقية أصوات المنتخبين، كما يجب أن تيسّر للناخبين حرية إختيار صحيح وحقيقي حتى يتمكن من ممارسة هذا الحق وهذه الحرية. ويجب أن تعطى لكل عضو فرصة مناسبة لمعرفة جدية هذه الخيارات ومعرفة الحجج والأقوال التي قيلت لتأييد كل خيار أو تنفيذه، إذ يجب أن تعطى لكل فرد الفرصة المتساوية لإقناع الآخرين، ولكي يعمل الآخرون على إقناعه هو الآخر بصلاحيّة أي خيار من هذه الخيارات وفائدتها. وما لاريب فيه أن مبدأ المساواة السياسية هو نتيجة منطقية لمبدأ السيادة الشعبية» (1).

وقد ورد في النصوص الإسلامية ما يؤكّد هذا المعنى أيضاً « كلّكم من آدم وآدم من تراب» وفي كلام أمير المؤمنين A في عهده لملك الأشتر: « فإن الناس صنفان إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق» (2).

وكما وقف التيار الأصولي وغالبية رجال الدين موقفاً سلبياً من الحريات الديمقراطية، فإنهم وقفوا كذلك تجاه مبدأ المساواة أيضاً، مؤكّدين على أن الشريعة الإسلامية تنظر الى القضية من زاوية العدالة لا المساواة، أي قد تكون المساواة في بعض الموارد من مصاديق الظلم، ومن هنا

1- المصدر، ج1، ص 266، ترجمة د. حسن علي الذنون ط بغداد 1964.

2- نهج البلاغة - من كتابه الى مالك الأشتر.

فالإسلام يأخذ جانب العدالة في الحقوق والتي قد تلتقي مع المساواة وقد تختلف معها كما في حقوق المرأة وغير المسلمين من المواطنين في المجتمع الإسلامي.

مثل هذه الرؤية، أي التأصيل للعدالة على حساب المساواة، نجدها في النظرية الاشتراكية أيضاً حيث يؤكد أتباع الماركسية على أن إعطاء الحريات المطلقة في المجتمعات الرأسمالية من شأنه تقويض أسس العدالة والمساواة في هذه المجتمعات لأن أصحاب رؤوس الأموال يتمتعون بحصة أكبر من غيرهم في الاستحواذ على المناصب والإمكانات السياسية والاجتماعية وبالتالي يتمكنون من ممارسة أنواع العنف على سائر أفراد المجتمع لإبعادهم عن دائرة المنافسة السياسية لهم، فلا يبقى من الحرية والمساواة سوى الاسم، ولهذا وجب على الدولة ان تأخذ بمعيار العدالة بالدرجة الأولى.

ويمكن أن نلاحظ على هذه المقولة بإختصار أن مقولة « العدالة » بدورها تستوحي مقوماتها من مبدأ الحرية والمساواة، أي أن معيار العدالة يكمن في الحرية والمساواة، والأركان المورد من مصاديق الظلم، فعلى فرض إلغاء الحريات السياسية أو تحديدها لصالح الحاكم العادل فسوف نواجه نوعاً من التناقض والبارادوكس في هذه المعادلة، لأن العدالة كما في تعريفها: إعطاء كل ذي حق حقه. ومعلوم أن الحرية السياسية من الحقوق الفطرية لأفراد المجتمع، وهكذا الحال في مبدأ المساواة، وأي إخلال بمبدأين المبدئين قد يعرض النظرية الى الوقوع في مستنقع الظلم، وسيأتي تفصيل أكثر عن هذا الموضوع لاحقاً.

4 . سيادة القانون

القانون ظاهرة جديدة في أجواء النظم السياسية والثقافية الاجتماعية حيث لم تكن المجتمعات القديمة تعهد هذا النمط من تحديد القدرة المطلقة للدولة والحاكم المستبد، أما في الحكومة الدينية فإن الحاكم يجد نفسه مقيداً بأدوات الشرع والأحكام السماوية التي تدعو النظام السياسي للانسجام مع خط الرسالة والشريعة، ولكن ذلك لا يعني التطابق مع مقولة القانون في المجتمعات الديمقراطية التي يستمد القانون فيها مشروعيتها من انتخاب أفراد المجتمع، حاله حال الهيئة الحاكمة ونظام الحكم، فكل شيء، بما في ذلك القانون يستمد مشروعيتها من الشعب، ويستوعب القانون جميع أفراد المجتمع على السواء من أعلاهم الى أدناهم.

5 . مبدأ الأكثرية

عندما تكون السيادة للشعب، وتكون هناك أحزاب وتيارات سياسية تقوم على مبدأ التعددية، فمن الطبيعي لتحكيم إحدى الرؤى والتصورات في مجال التقنين أو عملية الحكم أن يصار الى الأخذ بحكم الأغلبية. وهي السيرة العقلانية والمنطقية المتبعة في حالة اختلاف وجهات النظر بين الأفراد المتساوين في الحق السياسي، والأكان المصير الى حكم الأقلية أو حكم الفرد المستبد، وكلا هذين الخيارين يتقاطعان مع العقل وسيرة العقلاء. وبعبارة أخرى أننا في مثل هذه الحالة نواجه ثلاث حالات: فإما أن نأخذ برأي الأكثرية باعتبارها أقوى رصداً في دائرة المساهمة الشعبية التي تتولى إضفاء المشروعية على القرار السياسي والقانوني، أو نأخذ برأي الأقلية وهو من التزجيج بلا مرجح، أو نأخذ برأي الفرد الحاكم كما هو السائد في الحكومات المستبدة. وبديهي أن العقل لا يرى غنى عن الخيار الأول كأداة مشروعة للتغلب على مواطن الخلاف والتوصل الى نوع من الوفاق السياسي بين الأطراف. وهذا لا يعني إهدار حق الأقلية أو الإستبداد في صناعة القرار من قبل الأغلبية . كما يحاول خصوم الديمقراطية تصويره من حيث الإستغراق في الجانب المغلق منه . وبالتالي التشكيك في مشروعية القرار أو القانون، بل يتمتع هذا القانون الصادر من قبل الأكثرية بالمشروعية لأنه صدر من قبل جميع الأطراف الداخلة في اللعبة الديمقراطية، أي أن جميع الأطراف المساهمة في صنع القرار متبانية ومتفقة على الرضا برأي الأكثرية في مرحلة سابقة، فعندما يفوز مرشح الأكثرية ويستلم سدة الحكم فإن الأقلية يعتبرونه رئيساً لهم أيضاً ويرضون به إنطلاقاً من التباين المسبق مع الأطراف السياسية الأخرى التي تتبنى وجهة النظر الديمقراطية في نظام الحكم.

أما التيار الأصولي من الإسلاميين فلا يرون للأكثرية وزناً في دائرة المشروعية بالنسبة الى عملية الترشيح أو التقنين وخاصة مع وجود نصوص دينية تدمم الكثرة:

<ولكن أكثركم للحق كارهون>⁽¹⁾.

<أكثرهم لا يعلمون>⁽²⁾.

<وأكثرهم لا يعقلون>⁽³⁾. وأمثال ذلك.

1_ الزخرف: 78.

2_ الأنعام: 37.

3_ المائدة: 103.

أما في مقام العمل فإن الرأي النهائي . في رأي الأصوليين هذا . إنما هو للحاكم الشرعي أو الولي الفقيه الذي يعمل وفقاً لمبدأ الشورى الإسلامي والذي لا يجد الحاكم نفسه ملزماً بالأخذ بحكم الأكثرية. وفي ذلك يقول صاحب كتاب « المذهب السياسي في الإسلام »:

«إن رأي الأغلبية لا يتمتع بقيمة مطلقة، وإنما يبقى تحديد الموقف والقرار النهائي بيد «وليّ الأمر» وهو يستعين دائماً ويستفيد من رأي الآخرين، لكنه إذا رأى ما يخالف ذلك فراه هو النافذ « وشاورهم في الأمر، فإذا عزم فتوكل على الله» (1).

وسياي بيان وجه الخلل في هذا الكلام، ويكفي أن نشير هنا الى أن أعنى السلاطين استبداداً ودكتاتورية يستشير أيضاً الملأ من حاشيته ووزرائه ويكون رأيه هو النافذ، فلا يبقى ثمة فرق بين نظام الشورى الإسلامي وبين النظام الاستبدادي الآ بالأسم!!.

أما الآية الشريفة التي استشهد بها لتأييد الرؤية الإستبدادية فإنها توجه الخطاب الى النبي² المؤيد بالوحي والتسديد الإلهي، ولا يُقاس على النبي غيره من الحكام والزعماء الدينويين، مضافاً الى أن الآية ليس فيها أدنى إشارة لتهميش رأي الأكثرية والعمل برأيه الشخصي، لأن المعطيات المستوحاة من ظاهر الآية تشير الى توصية بالتوكل بعد العزم، وليس من المعلوم أن هذا العزم يتعلق برأي النبي الشخصي، بل قد يعزم على أساس الأخذ برأي الأكثرية وان كان مخالفاً لرأيه الشخصي، ويتوكل على الله، كما حصل هذا المعنى في « واقعه أحد » على ما أورده المؤرخون.

حسنة النظام الديمقراطي

لا شك أن الإمتداد الحضاري الذي حققه النظام الديمقراطي في أوساط المجتمعات البشرية المعاصرة يعود الى المميزات ونقاط القوة التي يتمتع بها هذا النظام السياسي بحيث لانكاد نجد في العصر الحاضر أمة من الأمم الا وحقت لنفسها أجواء الديمقراطية أو سائرة في هذا الطريق، وأقوى نصر حققته الديمقراطية يتمثل في انخيار المعسكر الإشتراكي وسقوط الوهم المتمثل في حكومة الحزب الواحد وإختيار حكومات هذه الدول النظام الديمقراطي بعد سبعين عاماً من ممارسات القمع ومصادرة الحريات وسياسات التعطيم الإعلامي والتهريج ضد

1 - صدر الدين القبانجي - المذهب السياسي في الإسلام ، ط2
- ص252.

الأنظمة الديمقراطية.

وحقاً بالنسبة الى الإسلاميين فإننا نرى أن مسيرتهم الفكرية والحضارية آخذة في الإقتراب من أجواء الديمقراطية بعد أن كانوا يقفون على الضد منها ويعتبرونها كفوفاً وشركاً كما هو الملاحظ في كتابات الأوائل منهم، بل رأينا فيما تقدم من كتابات بعض علماء الإسلام أنهم يراهنون على ديمقراطية النظام الإسلامي بعد إجراء بعض التعديلات على نظام الشورى بحيث يتفق مع المستجدات الحضارية الجديدة، وعلى أية حال فإن هذا النموذج الذي أفرزته التجارب في العالم الجديد يتواصل مع نهضة حضارية على جميع المستويات والصعد أدت الى انتزاع الأمم المتحضرة من واقعها السيئ وجعلها تعيش دينامية وحيوية قادرة على مواجهة التحديات الصعبة والأزمات المختلفة التي يفرضها الواقع في المسار الحضاري بينما يعيش رجال الدين والمفكرون الإسلاميون في بلادنا في حالة من الوهم الأيديولوجي بالإصرار على معاداة كل جديد والاستهانة بالعقل البشري والبحث عن النموذج الأكمل لكل واقعة تواجه الإنسان في مطاوي النصوص وثنايا التاريخ والتراث مما أدى الى أن تتحول المؤسسة الدينية الى أداة لتسطيح الفكر والإحتفاظ بأنساق فكرية تتحكم بالعقل وتعمل على قهر كل جديد من شأنه تقويض دعائم ذلك الوهم الأيديولوجي. فلا غرابة أن يعيش المسلمون التخلف الحضاري الذي دفع بهم الى مراتب واطلة جداً في مقياس التحضر.

ومن هنا نرى أن من الضروري في هذه الدراسة فتح ملف حسنات وسيئات النظام الديمقراطي والبحث في تفاصيله تارة من خلال نظرة معيارية تبحث للرؤى والأفكار عن موقعها في منظومة القيم، وأخرى من خلال نظرة موضوعية تبحث للرؤى والأفكار في عناصرها الذاتية.

أما حسنات النظام الديمقراطي فهي...

1. إحراز المشروعية

قلنا في ما تقدم أن مسألة المشروعية لم تكن من المسائل المهمة في دائرة النظام السياسي بعد أن كانت أدوات القوة وإقامة العدالة واستتباب الأمن تحظى بالدرجة الأولى من الأهمية بل إن هذه المقولات كانت تؤطر سلوك الحكومات بإطار المشروعية. وبعد عصر النهضة ومارافقتها من المعطيات والقيم الجديدة في عالم المعرفة والأخلاق والسياسة التي تولدت من

حالات الصراع السياسي والفكري بدأ فلاسفة عصر النهضة يطرحون علامات الإستفهام وإثارة الأسئلة عن مصدر المشروعية في النظام بعد أن كان يتمثل في عنصرين: عنصر الحق الإلهي الذي تلقّع به رجال الكنيسة لإسباغ المشروعية على سلطة الكنيسة، والآخر عنصر القوة والقدرة المتمثل في حكومة الملوك والسلاطين مع ما لديهم من أعوان وجنود وأموال وقدرات أخرى.

ولم يتمكن أي واحد من هذين العنصرين لإثبات المشروعية للحكم أن يقف أمام النقد الموضوعي لمفكري عصر النهضة الذين عملوا على فضح البدايات وتعرية المسبقات في منطق الحكام ورجال الدين من خلال تأسيس المشروعية على مقولة الحقوق الطبيعية والفطرية للإنسان في حركة الحياة الاجتماعية، وانبثقت أطروحة حقوق الإنسان ومنها حقه في تقرير مصيره وحقه في الحرية والملكية دون وصاية من جانب الحكومة أو الكنيسة. وهكذا سقط وهم الحق الإلهي في الحكومات الثيوقراطية أمام الحقوق الطبيعية والفطرية، ورجع الإنسان الى نفسه ووجدانه وعقله العملي في عملية التأصيل للحقوق، منها حق الحكومة والسلطة، فنشأت نظرية العقد الاجتماعي على يد مونتسكيو وجان جاك روسو وغيرها من أساطين رجال النهضة الذين رقدوا الفكر البشري بزخم معرفي، رفع عن كاهله القوالب الضيقة والمطلقات الخاوية والتهويمات الأيديولوجية. فمنذ ذلك الوقت والإنسان يعيش الوعي بحقوقه المشروعة في دائرة الحقوق السياسية والاجتماعية ولا يرى لأحد حق الولاية على أحد بالأصالة أو بالتفويض الإلهي إلا اذا تنازل هو عن حقه بالمواضعة وفي دائرة العقد الاجتماعي. ومن هنا انبثقت فكرة الانتخابات لتشخيص من يتولى زمام السلطة التنفيذية والتشريعية، وأصبحت الحكومات الحديثة تكتسب مشروعيتها من رضا الناس وتوافقهم. ويدهي أن رضا الناس واختيارهم في إسباغ المشروعية للنظام الحاكم بمنح النظام القدرة والقوة والتلاحم الجماهيري بما لا يحتاج معه الى كل تلك الأدلة التعسفية والمغالطات الفكرية التي دأب أصحاب السلطات الثيوقراطية والتوتاليتارية على التمسك بها لإثبات حقهم في مواصلة التحكم في شؤون الناس.

ولم يقتصر عنصر المشروعية على تولى السلطة وممارسة عملية الحكم، بل إن القانون بدوره واجه هذه الإشكالية أيضاً واكتسب مشروعيته من رضا الناس وتوافقهم بعد أن كان القانون يرتدي لباس القداسة على أساس أنه قانون إلهي في الحكومات الثيوقراطية.

أما في حكومات السلاطين والملوك فلم يكن هناك أثر للقانون في وعي الأمة، وكان الملك أو الحاكم يتمتع بصلاحيات مطلقة في عملية الحكم والسلطة. ومن هنا كان الشرع الإلهي في قاموس الأديان هو البديل المشروع للردّ على ممارسات الملوك التعسفية وانتهاكهم لحقوق الناس، ولكن هذا الشرع المقدس أصبح بعد تطاول الأزمان والابتعاد عن عصر النص أداة من أدوات القمع والقهر وتكريس الجهل بيد رجال الكنيسة حيث تولدت منه محاكم التفتيش وصكوك الغفران وتعالى الحاكم الديني عن النقد والخطأ وأمثال ذلك. ولا يقتصر هذا الحال على ممارسات رجال الكنيسة في القرون الوسطى كما يظن بعض الإسلاميين في مقام دفاعهم عن الحكومة الإسلامية، بل إن مرض الإستبداد والتفرد بالسلطة يصيب كل انسان يحاول ممارسة السلطة من غير الطريق المشروع في تسلّمها وفق المقاييس الديمقراطية.

2. علاج داء الإستبداد وتحقيق العدالة

لقد كان الحاكم العادل أسطورة تحكم به الشعوب والمجتمعات البشرية على طول التاريخ البشري نتيجة لأشكال الظلم والإضطهاد والحروب المدمّرة التي أهلكت الحث والنسل بسبب نزوات الملوك والفراعة وأهوائهم وطبيعتهم العدوانية. وأساساً فإن طبيعة الإنسان أن يتحرك في سلوكه من موقع الطغيان والإستئثار في أجواء السلطة والثروة وفي غياب الوازع الباطني والرقابة الخارجية. والقرآن الكريم يشير الى هذا المعنى في العديد من آياته الشريفة:

<إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى>⁽¹⁾.

<إن الملوك اذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة>⁽²⁾.

ومن جهة أخرى وجد الإنسان نفسه بحاجة ماسة الى حكومة لإدارة أموره المجتمعية. أي أن الحكومة تمثل ضرورة عرضية (لا ذاتية) تدفع عن أفراد المجتمع شر الأعداء في الداخل والخارج، ولهذا كان وجود الحاكم الجائر أفضل من حالة الفوضى وانعدام الأمن في غياب الحكومة. ولهذا صبر الإنسان على مرّ التاريخ في نطاق الإذعان للأمر الواقع وهو لا يدري كيف يوفّق بين هذه الضرورة، وبين ضرورة إقامة العدل في أجواء المجتمع، فجاءت الأديان السماوية لتثير في وجدان الإنسان روح العدالة والإنصاف، وجاء الأنبياء الإلهيون يستنهضون

1_ البينة : 6-7.

2_ النمل: 34.

أقوامهم لتنمية عناصر الخير والمحبة في نفوس الناس كما تقول الآية الشريفة:

<لقد أرسلنا رسلنا بالبينات ليقوم الناس بالقسط>⁽¹⁾.

أي لتنفيذ روح العدالة في أعماق وجدانهم ليتحركوا من موقع العدل والقسط في علاقاتهم مع الآخرين سواء في دائرة الحكومة أو دائرة الأسرة والعلاقات الاجتماعية لا ليقيم الأنبياء الحكومة العادلة بأنفسهم أو يقيم الناس الأحكام الشرعية كما يتوهم الأصوليون وكثير من المفسرين، فإن الإنسان مالم يستوعب تعاليم الدين ويتحرك في أجواء العلاقة القوية مع الله تعالى فسوف لا يتمكن من إقامة العدل والقسط في واقعه الفردي والاجتماعي. ومن هنا أعتمد العدل وإقامة الحكومة العادلة على عنصر الرقابة الذاتية والتقوى للحاكم العادل.

وقد رأينا في التأريخ البشري أن الحاكم العادل كان عُلمة نادرة جداً، فحتى تعاليم الأنبياء وتوصياتهم استغلته رموز الحكومات الدينية لتحقيق مآربهم الشخصية في الشرق الإسلامي والغرب المسيحي على حدّ سواء. هذا وأن مجرد الإعتماد على إيمان الإنسان الباطني وصفاته الذاتية لا يمنع من الإبتلاء بمرض الإستبداد والظلم، فحتى لو كنا قد خبرنا الشخص الذي يتمتع بمواصفات القيادة من العلم والتقوى والشجاعة والأخلاق الحسنة قبل تولي منصب القيادة (كما يقول الفقهاء في شرائط الحاكم الإسلامي)، فليست هناك ضمانات منطقية على استمراره في خط العدل والإنصاف بعد توليه هذا المنصب، ولذلك وجدت البشرية ضالتها المنشودة في أدوات المنهج الديمقراطي الذي يقف حائلاً دون استبداد الحاكم وجهاز الدولة من خلال تقسيم السلطات الثلاث وفرض رقابة الشعب على الحكومة بواسطة المؤسسات والأحزاب وأجهزة الإعلام الحر وتفويض حق محاسبة الحاكم وعزله الى الأمة. وهذا هو ما تكفله القانون في الأنظمة الديمقراطية، أي أن الحضارة البشرية الجديدة لم تكتف بالوازع الديني والأخلاقي لشخص الحاكم بل ضمت إليه الرقابة الخارجية لضمان عدم انحراف المسيرة السياسية في واقع المجتمع البشري.

القرآن الكريم من جهته يقرر هذه الحقيقة المهمة وهي أن أهم هدف للأنبياء في واقع الحياة الفردية والاجتماعية للناس هو إزالة العوائق والموانع التي تقف حاجزاً أمام تكامل الإنسان المعنوي والاجتماعي وتحرير الإنسان من جميع الأطر والقيود التي تكبله في حركة الحياة والواقع:

<ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم>⁽¹⁾.

وبدیهي أن الحاكم المستبد وحكومات الجور بما تمتلكه من أدوات الهيمنة والسلطة تمثل أهم عائق في طريق تحرير الإنسان من الخرافة والتقاليد الموهومة وأشكال التعصب الأعمى، لأن مثل هذه الحكومات لا تكتفي بالسيطرة على أفراد الشعب على مستوى الأبدان فقط، بل تسعى لمصادرة أفكارهم ودينهم وثقافتهم وتحويل المؤسسات الدينية الى كيانات رسمية تساهم في عملية إمتصاص النعمة من واقع الناس. ومن هنا كان إيجاد حكومة عادلة وإزالة الظلم مطلباً أساسياً وهدفاً مهماً في مسيره الأنبياء كمقدمة لسلوك الإنسان المعنوي والأخلاقي في خط الإيمان والعبودية والانفتاح على الله. ورأينا أن النظام الديمقراطي هو النظام الأفضل لتحقيق هذا الهدف الإنساني للرسالات السماوية بينما كان الحكم الفردي العادل هو النموذج الأرقى في أزمته سابقة، حيث لم يكن النظام الديمقراطي قد دخل دائرة المفكر فيه بعد وكانت المعادلة الثقافية والسياسية تتضمن التقابل بين الحكم الفردي الجائر والحكم الفردي العادل. ومن الطبيعي أن يتضمن التراث الديني دفاعاً عن الثاني العادل في مقابل الأول الجائر، ولكن هذا لا يعني التأصيل السماوي لمثل هذا النظام كما يدّعي أنصار الإسلام الأصولي وينطلقون في عملية إسباغ الشرعية الإسلامية على نظام ولاية الفقيه المطلقة على أساس أن هذا النظام هو المتعين في شريعة السماء وأنه تعالى هو الذي أراد للبشرية جمعاء أن تعيش في ظل هذا النظام السياسي لا غير!!

وبيان آخر:

لو رجعنا الى التقسيم الثلاثي الذي ذكره حكماء اليونان لأصناف النظم السياسية (الفردي، الأرستقراطي، الديمقراطي) لرأينا أن افلاطون يختار من بين هذه الثلاثة، النظام الأرستقراطي ويقسم المجتمع الى ثلاث طوائف أو طبقات: طبقة الفلاسفة، طبقة الجند، طبقة العمال والفلاحين. ولم يكن هذا التقسيم والاختيار اعتبارياً أو تعسفياً، فالإنسان الفرد في التصور اليوناني وكذلك في أجواء الفكر الإسلامي يتضمن ثلاث قوى رئيسية: القوة الشهوية، والغضب، والعقلية، والمفروض بالإنسان إذا أراد تحكيم التوازن والاعتدال في واقعه النفسي وسلوكه الأخلاقي أن يمثل لأوامر وإرشادات القوة العقلية. وبما أن المجتمع البشري بمثابة إنسان كبير، فهو يتضمن بدوره هذه القوى الثلاث أيضاً. فالطبقة الدانية وهي طبقة العمال

والفلاحين وأصحاب الحرف والمهن تمثل القوة الشهوية في المجتمع، بينما تمثل طبقة الجند القوة الغضبية، وطبقة الفلاسفة بمثابة القوة العقلية التي ينبغي على أفراد المجتمع إطاعة أوامرها لتحقيق العدل والإعتدال في واقع المجتمع.

وهنا نرى افلاطون ينطلق في صياغته السياسية لنظام الحكم من موقع الغاية والهدف من الحكومة، ألا وهو تحقيق العدل في أجواء المجتمع البشري، وبما أن الفلاسفة أقدر من غيرهم على إنجاز هذه المهمة الصعبة كان النظام الاستقرائي الذي يعني حكومة النخبة هو النظام الأفضل. ومعلوم أن هذا الاختبار إنما هو في مقابل النظام الفردي الذي يعني الإستبداد والديكتاتورية كما هو المعلوم في امبراطوريات ذلك الزمان حيث لم تكن تعاليم الأديان السماوية في مجال العقيدة والأخلاق والقيم الإنسانية قد وجدت طريقها الى أجواء اليونان. وبالتالي فالحكومة الديمقراطية . كما يزعم هؤلاء . أي حكم الشعب لنفسه، تعني بالملازمة الفوضى السياسية والهرج والمرج في كافة الميادين لانعدام الوعي الثقافي بمقتضيات النظام الديمقراطي في أوساط المجتمع، فقد كانت الأكثرية همج رعا لا يدركون من حقوقهم السياسية والاجتماعية شيئاً، ولابد في النظام الديمقراطي أن يعيش الناس الثقافة الديمقراطية وحقوق الإنسان أولاً ليتمكنوا من إرساء قواعد النظام الديمقراطي في مجتمعهم، والأفإن الفشل الحتمي سيواجه كل تحرك من هذا القبيل كما رأينا في تجربة المشروطة أو النهضة الدستورية في إيران حيث أجهضها آية الله النوري بفتواه ورسائله الى الشعب الذي لم يفتح بعد على معالم الحضارة الجديدة، وتصور أن المشروطة خلاف الدين وان البرلمان بدعة يراد منه هدم الإسلام، كما كان النوري يحرض العوام بمثل هذه الكلمات والفتاوى.

وعلى أية حال فالعقل السليم يجد في اختيار افلاطون للنظام الاستقرائي مبررات منطقية ومرجحات معقولة لتحقيق الهدف من الحكومة بنحو أفضل في مقابل النظام الفردي والديمقراطي. ولما جاء الإسلام اختار النظام الفردي الذي يقوم على أساس قاعدة متماسكة من القوانين والتشريعات الأخلاقية والحقوقية تضمن للمسيرة السياسية التحرك باتجاه تحقيق العدل والقسط، في مقابل النظام الفردي الديكتاتوري الذي لا يلتزم بأي شيء من القيم والمبادئ الإنسانية والسماوية. ومن الطبيعي أن يكون اختيار الإسلام هو الأفضل بعد أن لم يرد في أجواء الثقافة السياسية مفهوم النظام الديمقراطي. بمعنى أن هذا المفهوم كان معيباً عن دائرة المفكر فيه لدى الذهنية المسلمة كما يقول الدكتور الجابري، ولذلك لا نجد لهذه الكلمة

عيناً ولا أثراً في تراثنا العربي والإسلامي بالرغم من انتقال كم هائل من علوم اليونان ومصطلحاتهم الفلسفية الى أجواء الفكر الإسلامي في العصور الأولى للنهضة الحضارية للمسلمين.

ولكن هل يسوغ لنا هذا النقص الثقافي لدى المسلمين الأوائل أن نحمد على عتبة التراث وننتظر الحلّ السياسي عبر الإستغراق في النصوص والتراث واكتشاف مداليل الروايات كما يفعل أتباع التيار الأصولي بالرغم من قصور أدوات هذا المنهج في تفصي المشكلات الثقافية والسياسية التي يعيشها الانسان المعاصر... أو نتحرك على مستوى الإستفادة من التجارب البشرية في واقع الحضارة المعاصرة لتحقيق أكبر قدر من العدالة الاجتماعية وحقوق الانسان بما ينسجم مع خط الرسالة وبلتقي مع أهداف الشريعة في نهاية المطاف؟! سؤال نترك الإجابة عنه لرأي القارئ الكريم....

3 . ترشيد الشخصية الإنسانية

ومن جملة معطيات النظام الديمقراطي المهمة هي ترشيد شخصية الانسان وتنمية قابلياته وملكوته المتنوعة وإخراج الانسان من أجواء التخلف والخنوع والاسترخاء الفكري والنفسي الذي يفرضه عليه نظام الحكم الاستبدادي الى أجواء المسؤولية ومواجهة التحديات التي يفرضها الواقع السياسي والإجتماعي، مما يمنحه قوة في عقله ونضجاً في قواه النفسية والعاطفية وحنكة في ممارسة تجاربه الحياتية، كل ذلك لما يتضمنه النظام الديمقراطي من احترام لشخصية الأفراد وحرّياتهم وكرامتهم وحقوقهم.

على سبيل المثال عندما يفسح النظام الديمقراطي المجال لتشكيل الأحزاب والمؤسسات والشركات في مجالات سياسية وثقافية واجتماعية واقتصادية مختلفة فإنه يساهم عملاً في خلق مدرءا ناجحين في مختلف المجالات ورفد المجتمع والنظام السياسي بمئات الشخصيات ذات التجربة الاجتماعية والحنكة السياسية المؤهلة لتولي المناصب العليا في جهاز الدولة. ويكون انتخاب رجال السياسة والدولة ومجلس النواب من قبل الشعب لا على أساس القرابة أو التعصب المذهبي أو التقليد للمرجعيات الدينية بل على أساس السوابق الناجحة لهؤلاء المرشحين في حركة الحياة المجتمعية، وبذلك يرتفع رصيد هذا المجتمع في تحقيق النجاح والموقفية في مختلف المجالات كما نراه في واقع المجتمعات الديمقراطية يتواصل مع القيم الأخلاقية

والإنسانية في ماهيته وحقيقته، أي أن حقوق الانسان لا تمثل في النظام الديمقراطي شعاراً يتبرقع به أصحاب السلطة كما هو الحال في الأنظمة الإستبدادية، بل تدخل في صميم صياغة هذا النظام، ومعلوم أن الحكومة اذا تعاملت مع أفراد الشعب من موقع احترام هذه الحقوق وفتحت أبواب الحريات السياسية والنقد، ولم تتعامل مع الأقليات السياسية والدينية من موقع الإلغاء والكبت والإقصاء بل من موقع المشروعية لمبدأ التعددية والتسامح، كل ذلك من شأنه إعادة الثقة الى أفراد الشعب بأنفسهم أولاً وبالنظام السياسي ثانياً، بل يؤثر ذلك على العلاقات الاجتماعية والعائلية بين أفراد المجتمع. فالحكومة المستبدة من شأنها أن تولّد أشخاصاً مستبدين يعيشون ضعف الشخصية وعقدة الحقارة لأن « الناس على دين ملوكهم » كما يقول المثل، فالأب الذي يتعامل في العائلة مع أبنائه من موقع الاستبداد والفوقية واحتقار الطرف المقابل (في حالات الخلاف على الأقل) لن يؤدي سوى الى نشوء أبناء معقدين وفوضيين ضعيفي الشخصية وغير مؤهلين للتعاطي مع أبناء مجتمعهم. ويتفشى في مثل هذا المجتمع مرض « الدوغمائية » أو الجزمية الذي يرى الانسان نفسه مالِكاً للحقيقة دائماً وأن الآخرين على الباطل دائماً وعليه السعي لتثبيت عقائده ورؤاه ومحاربة الأفكار المخالفة له بأية صورة، فيتحوّل الموقف لدى هؤلاء الى حالة طاغوتية تسعى لنفي مبدأ التعددية والحقوق المشروعة لكل انسان. بينما نجد أفراد المجتمع في النظام الديمقراطي لهم قدرة أكبر على استيعاب الموقف مع الآخر المخالف وتحمل اختلاف الرأي معه. أي أن النظام الديمقراطي يمنح الناس القدرة على تحمل وجهات النظر المتعددة بكل رحابة صدر ويضفي عليها المشروعية على أساس الحقيقة المتنوعة، وأن الانسان الفرد لا يمكنه اصطيد الحقيقة المطلقة لوحده سواء في عالم السياسة أو الدين أو القضايا الاجتماعية والأخلاقية.

4. امتصاص النعمة والحيلولة دون وقوع الثورة

التاريخ الاسلامي شاهد على ان دماء المسلمين التي سُفكت بسبب الثورات ضد الحكومات وقوى السلطة أكثر من الدماء التي سُفكت في الفتوحات والحروب ضد العدو الخارجي. فمن أول ثورة للمسلمين ضد جهاز الحكم والخلافة المتمثل بالخليفة الثالث عثمان وانتصار الثوار ظاهراً في تحقيق أهدافهم، ساد الاعتقاد بأن الطريق الوحيد لتعديل مسار الخلافة في صورة الزيف والانحراف هو الثورة المسلّحة على الحاكم واستلام مقاليد الحكم، رغم

أن غالبية الثورات كانت تنتهي بالفشل الذريع ومقتل الثوّار وإنتهاك الحرمات والأعراض. وأول من أعطى المشروعية الإلهية للحكام المسلمين وأسبغ على مقام الخلافة مسح القداسة هو عثمان بن عفان الذي قال للثوار حينما طالبوه بالتخلّي عن منصبه: « ما كنت لأخلع ثوباً ألبسنيه الله » ومعه نشأت فكرة احتكار هذا المنصب الى نهاية حياة الحاكم، واستمر السجل في التاريخ الاسلامي بين الحكومات الجائرة من جهة وبين المجموعات النائرة والاصلاحيين ودعاة التغيير السياسي والاجتماعي من جهة أخرى، فما إن ينتصر الثوار ويشكّلوا لهم حكومة على أساس الحق والعدل والإنصاف حتى تبدو عليها معالم الزيغ والانحراف ويبدأ رموز الثورة بالتخلي عن المبادئ التي ثاروا من أجلها ودعوا الناس الى الإطاحة بالنظام السابق بسبب تنكره للحق والعدالة والإنسانية، وهذه سمة جميع الثورات وشأن جميع الثوار فإنهم سرعان ما ينقلبون من ثوار الى محافظين واذا بهم يستخدمون ضدّ مخالفينهم أدوات القهر والإرهاب نفسها التي كان النظام السابق يستخدمها ضدهم، وتدرجياً يضيق الناس بهم ذرعاً ويبرز لهم من يتصدى لظلمهم وجورهم ويدعو الناس الى الثورة عليهم، ومع قليل من التأمل ندرك حجم الخسارة العظيمة في الأرواح والأموال والطاقات التي تنزامن مع كل ثورة سواء كتب لها النصر أم لم يكتب.

وهكذا يستمر الإرباك وحالات الخلل التي تفرزها الثورة الى أمد غير قليل ويعيش الناس معها أشد الأزمات النفسية والاقتصادية والاجتماعية خاصة بالنسبة لعوائل المقتولين من الطرفين، وقد تستغرق عودة الأمور الى مجاريها الطبيعية عشرات السنين، والكلام عن سائر الشعوب والمجتمعات البشرية خارج دائرة البلاد الاسلامية نفس الكلام، فالثورة الفرنسية شهدت من الحروب وسفك الدماء ما لم تشهده ثورة قبلها، وجاءت الثورة الشيوعية بعدها لتضرب الرقم القياسي في سفك الدماء، فقد جاوز عدد القتلى في عهد لينين فقط عشرين مليوناً من أفراد الشعب. كل ذلك يعود الى الإستئثار بالسلطة من قبل الحكام والملوك في الأنظمة الإستبدادية.

وبعد ذلك وجاء النظام الديمقراطي ليحدد مدة الرئاسة بأربعة أعوام أو خمسة مع إقرار مبدأ فصل السلطات ومبدأ الإنتخاب الحر وأمثال ذلك من أدوات النظام الديمقراطي في دائرة تنظيم تبادل السلطة بالطرق السلمية. فلم يجد الناس حاجة الى الثورة وسفك الدماء وإهدار الطاقات بعد أن تكفّل لهم هذا النظام تنازل الحاكم طوعية عن سدة الحكم بل وإمكانية جرّه

الى المحكمة القضائية في حالة بروز شائبة في الإنحراف وتخطي القانون من قبل رئيس النظام أو أحد وزرائه وأعوانه، وتمّ بذلك سوق الطاقات البشرية والمادية الهائلة صوب الإعمار والبناء بدلاً من إتلافها وإهدارها في محرقة الثورة أو الانقلاب العسكري.

نكتفي بهذا المقدار من بيان حسنات وإيجابيات النظام الديمقراطي ونستعرض ما ذكره خصوم الديمقراطية من مثالب وسلبات هذا النظام بشيء من الإختصار لئلا يطول بنا المقام.

المؤاخذات على النظام الديمقراطي

من يقرأ كتابات خصوم الديمقراطية من الكتاب الإسلاميين ورجال الدين يرى أنهم لا ينطلقون في ردّهم على الديمقراطية من موقف فكري وحجج منطقية بل من موقع الشعور بالعداء لكل ما هو غربي وأرضي وبشري لأن معطيات الفكر الجديد من شأنها أن تزلزل المسبقات المذهبية التي تشكّل هوية الإنسان المسلم من قبيل: أن الدين الإسلامي جاء بكل ما يحتاجه البشر الى يوم القيامة، وان الشريعة الإسلامية أكمل وأرقى شريعة، وأن الغرب الكافر هو العدو للدود للإسلام، فكيف يعقل أن يكون نظامهم السياسي الوضعي أفضل من النظام الذي أقرته السماء للبشرية!! وأمثال ذلك.

ومن هنا نرى أنهم يتحاشون الدخول في نقاش مع مبادئ النظام الديمقراطي كاحترام حقوق الإنسان والإعتراف بالآخر المغاير ومسألة الانتخابات والمساواة أمام القانون، ويرجّحون إثارة مسألة ممارسات الغرب اللاديمقراطية بحق الشعوب المستعمرة أو في شراء الأصوات من الناخبين بطرق غير سليمة، أو التشكيك في مشروعية الأكثرية وأمثال ذلك مما لايمس مبادئ الديمقراطية في الصميم وكأنهم يقرّون بأفضلية هذا النظام على النظام الفردي الإستبدادي الأ أنهم ينظرون الى القضية من حيث الاستغراق في مسائل جانبية منها بدافع من الرواسب التأريخية والحالة النفسية المتشنجة التي تفرض على صاحبها أن يعيش زمان الحروب الصليبية والعداء المستحكم بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي، فلا يتواصل مع معطيات الحضارة الجديدة، التي تعدّ مفخرة للبشرية قاطبة لأنه يعتبر إنتاج غربي خالص لا يمكن تأطيره بإطار أيديولوجي مذهبي ضيق. ولكن لا معنى لأن نتجنب استخدام الطائفة والكهراء وجهاز الهاتف والحاسوب على أساس أنها من إفرازات الحضارة الغربية، وكذلك لا معنى لإهمال معطيات هذه الحضارة في مجالات العلوم الإنسانية وحقوق الإنسان والديمقراطية، لأن معنى

ذلك البقاء في قوقعة التخلف والاستبداد والخرافة، فالعالم الجديد لم يدع للإنسان المسلم مجالاً لانتخاب إحدى الحُسنين أو استصحاب البقاء على الحالة السابقة، فالثقافة الجديدة التي فتحت أبوابنا بمفتاح العوامة والإنترنت والفضائيات، تختبرنا بين أمرين لاثالث هما: فاما الديمقراطية أو الاستبداد والديكتاتورية، إما منح الحريات السياسية أو مصادرة الحريات وخنق الأصوات.. أما الاعتراف بحقوق الإنسان أو عدم الاعتراف بها.. وهكذا.

وعلى أية حال نعود الى ماكتبه أصحاب التيار الأصولي من مؤاخذات وإشكالات على الديمقراطية لمعرفة قيمتها في ميزان العقل والمنطق، وأهمها:

1. ما كتبه « سيد قطب » في كتابه «معالم في الطريق» والذي ذكرناه في بداية هذه المقالة:

«حين تكون الحاكمة العليا في مجتمع لله وحده، متمثلة في سيادة الشريعة الإلهية، تكون هذه هي الصورة الوحيدة التي يتحرر فيها البشر تحراً كاملاً وحقيقاً من العبودية للبشر وتكون هذه هي الحضارة الإنسانية...».

ونلاحظ عليه : إن مثل هذا الكلام . الغارق في الطوباوية والكلمات الخطابية الشعارية . لا يأخذ بنظر الاعتبار مسألة تعيين الحاكم وكيفية استلامه لهذا المنصب ومنهجه وطريقته في الحكم، حيث تمثل هذه المسألة المحور الأساس للنظام الديمقراطي. ومعلوم أن الشريعة أو القانون مهما كان دقيقاً وشاملاً لا يشوبه النقص الا أنه لا يتجسد في أرض الواقع الاجتماعي الا من خلال من يقوم بهذا الأمر من البشر، وبالتالي تتوقف عملية تجسيد القانون وتحويله الى واقع متحرك ومؤثر الى رأي الحاكم وإيمانه ومزاجه حيث يكون بإمكانه ممارسة وصاية على القانون والتلاعب بمفرداته من موقع مصلحة الأمة أو الإسلام حسب إدعاءات الحاكمين طبعاً. كما نجد هذا المعنى واضحاً في سلوكيات خلفاء بني أمية وبني العباس، فلم يمنعهم وجود الشريعة الإلهية المقدسة من تحويل الخلافة الى مُلك عضوض يتلاقفه بنو أمية وبنو العباس تلاقف الكرة. أي أن التجربة التاريخية أثبتت زيف الكلام المتقدم، وأن الحاكمة حتى إذا كانت للشريعة الإلهية فلا يتحرر الإنسان تحراً كاملاً وحقيقاً!!

بل حتى في زمان رسول الله ﷺ لم تستطع الشريعة الإلهية أن تحرر أفراد المجتمع بأجمعهم من رسوبات الجاهلية الكامنة في واقعهم النفسي كما لم تستطع تحريرهم من أسر الأهواء والشهوات! كيف وتاريخ صدر الإسلام شاهد على وجود كثرة كاثرة من المنافقين وأصحاب

المطامع الدنيوية الذين ما فتئوا يكيّدون للإسلام والمسلمين المكائد، بل حتى أفراد المجتمع الإسلامي بصورة عامة لم يسلموا من السقوط في منزلقات الفتنة والحروب الداخلية في عصر خلافة الإمام علي A مع وجود الشريعة الإلهية والحاكم الإسلامي المنتخب من قبل الناس. والمعروف بعدائه وإخلاصه وجهاده!! وهذا يعني أن تحرير الإنسان يتوقف على الإيمان بالرسالة والتحرك في خط الإيمان بالمبانيء السماوية والتعاليم الأخلاقية من قبل أفراد المجتمع بكل حرية واختيار لا مجرد وجود القانون الإلهي الذي يمكن أن يتحول إلى صياغات لفظية مَحَنطة لا تلامس الوجدان العام للناس.

وهنا نرى أن سيد قطب قد خلط في كلامه هذا بين الحرية الأخلاقية والمعنوية التي تعني التحرر من أسر الشهوات والأهواء، وبين الحرية السياسية التي تعني تحرير الإنسان من العبودية للظالمين وقوى الإستبداد، ولا ملازمة بين الإثنين، حيث يتمكن الإنسان أن يتحرر من قيود الأهواء وأسر الشهوات ويصل إلى ذروة الكمال المعنوي والأخلاقي من دون حكومة صالحة أو قانون عادل كما هو الحال في سلوك الأنبياء والمصلحين في أجواء الحكومات الجائرة. وقد يتحرر الإنسان من الحكومات المستبدة ومن العبودية للحاكم الظالم من دون أن يتحرر في واقعه النفساني ومحتواه الداخلي من أسر الشهوات كما هو الحال في النظم الغربية الديمقراطية، ومحل كلامنا هو الثاني دون الأول كما هو واضح.

2. ونصل إلى ما ذكره الشيخ السبحاني في معاييب الديمقراطية الثلاثة وهي: «أولاً: إن الحاكم المنتخب يكون تابعاً للناس وليس تابعاً للمصالح والحقائق فإن الحاكم الذي يعتمد على آراء الناس وأصواتهم (لا الضوابط والمؤهلات والمعايير) سيحاول دائماً أن يفعل ما يرضيهم.. (أي الناس) حقاً كان أو باطلاً..».

ونلاحظ عليه: إن هذا الكلام لا يميّز موضوعياً بين الحلول والممارسات التي تراها الحكومة للإحداث وفق مستجدات الواقع والتي لا تنطلق من موقع الحق والباطل بل من موقع المصلحة والمفسدة، وبين النظرة المعيارية للأحداث التي تدخل دائرة الدراسات الدينية والكلامية حيث يُبحث فيها عن الحق والباطل في الآراء والأفكار من زاوية موقعها في منظومة القيم والمبانيء الميتافيزيقية، فشأن الحكومة هو ملاحظة المصلحة والمفسدة للمحكومين وأفراد الشعب بعامة، ولهذا كان من الضروري أن يتحرك الحاكم في خط رضا الناس وتحقيق مصالحهم ودفع الضرر عنهم. ويشهد لذلك أن الإمام الخميني أيّد هذا المنهج في عمل

الحكومة الإسلامية عندما قرر مبدأ المصلحة كمعيار أساس في سنّ القوانين والمقررات للدولة الإسلامية. فما يُتوقع من الحاكم من خدمة الشعب في إطار برامجي نفعي غير ما يُتوقع من رجل الدين من الدعوة الى المباديء وتفعيل عناصر الحق والخير في نفوس الناس.

3. ويقول الشيخ السبحاني أيضاً في معرض نقده للديمقراطية:

« ثانياً: إن الشرط الأساس لصحة الانتخاب الشعبي هو أن يكون الناخبون على درجة من الرشد الفكري والبصيرة حتى لا يقعوا فريسة العواطف الرخيصة والحادة عند اختيار النواب أو الحكّام، فلو توفر مثل هذا الشرط كان الانتخاب انتخاباً صحيحاً ومفيداً، ولكن المشكلة هي أن الأكثرية الساحقة، وهي الملاك في النظام الديمقراطي، تفتقد مثل هذه البصيرة والوعي والرشد الفكري.... ».

ويؤدّ عليه: إن هذه المشكلة يمكن التغلب عليها في النظام الديمقراطي في النموذج البريطاني والتركي والأسباني وغيرها من البلدان الديمقراطية حيث يتم انتخاب رئيس الحكومة من قبل النخبة من النواب والسياسيين والأخصائيين المنتخبين من قبل الجمهور كما هو الحال في انتخاب الولي الفقيه في الجمهورية الإسلامية حيث ينتخب الناس رجال مجلس الخبراء الذين ينتخبون بدورهم القائد الأعلى أو الولي الفقيه ممن تتوفر فيه شروط القيادة.

هذا مضافاً الى أن الأفراد الذين يحق لهم الإشتراك في الانتخابات كلهم ممن بلغ سنّ الرشد العقلي والنضج العاطفي وتوفرت فيهم الشروط الشرعية لإمضاء معاملاتهم من قبل الشريعة الإسلامية كالبيع والشراء والتجارة والنكاح والوكالة وما الى ذلك، فاذا علمنا أن انتخابهم للحاكم أو لوكلاء مجلس النواب عبارة عن وكالة أو استنابة عرفية أو شرعية فكيف يصح أن يمضي الاسلام سائر معاملاتهم في مختلف مجالات الحياة الاجتماعية ويُضفي عليها طابع الشرعية ويستثني منها الوكالة أو الاستنابة في الدائرة السياسية؟ وما هو المبرر لهذا الاستثناء مع فقدان البديل الأفضل؟! وقد رأينا أن علماء الدين ومنهم السيد الصدر يقررون حق الأمة في انتخاب المرجع القائد في عصر الغيبة مع التعدد، كما قرأنا في كلام السيد الصدر في بداية المقالة، فيرد هذا الاشكال أيضاً على هؤلاء العلماء، بل يرد على القرآن الكريم حينما أقرّ مبدأ الشورى بين المسلمين في أمورهم في قوله تعالى:

<وأمرهم شورى بينهم>!!

ولكن كما اعترف السبحاني لصالح الديمقراطية فيما لو توفر في الجمهور عنصر الوعي

والرشد الفكري، فنحن بدورنا نبادله الاعتراف في المقابل بأن الأكثرية الساحقة تفتقد عنصر الوعي السياسي والرشد الفكري والنضج العقلي وخاصة في بلداننا المتخلفة التي لازالت تعيش الاستبداد الديني والسياسي والإرهاب الفكري في مختلف المجالات. ولكن هذا لا يعني أن نصادر حقهم في المشاركة السياسية أو نتعامل معهم معاملة الراعي مع الرعية، بل يجب على المسؤولين وأفراد النخبة وأولياء الأمور العمل على نشر الوعي والثقافة في آفاق المجتمع وإخراج هذه الأكثرية الساحقة من أجواء اللامبالاة والسذاجة السياسية الى أجواء المسؤولية والوعي بمقتضيات الزمان ودفعهم باتجاه المشاركة في المشروع السياسي والحضاري في واقعنا الاسلامي المعاصر.

وهذا هو المنهج الاصلاحى الذي سلكه القرآن الكريم في إخراج الانسان البدوي من أجواء الشرك والوثنية والجهل والخرافة الى أجواء العلم والمعرفة والإيمان والمسؤولية. ومعلوم أن الأغلبية الساحقة من العرب في الجاهلية كانوا على أدنى درجات الوعي والعقلانية وعلى أعلى درجات التعصب وأتباع الأهواء والشهوات وفقدان الإلتزام الديني والأخلاقي. فاذا كان هذا هو موقف النبي ﷺ والقرآن من هذا الواقع المتخلف... فهل تركهم النبي ﷺ على هذا الحال من التخلف الفكري والسقوط الأخلاقي؟ وهل أمضى القرآن الكريم هذا الواقع الجاهلي دون أن يعمل على تفعيل عناصر الخير والصالح والإحساس بالمسؤولية في واقع الأفراد والمجتمعات؟! وهكذا يتضح جيداً أن مجرد كون الأكثرية الساحقة لا تعيش الوعي السياسي والنضج الفكري لا يرر رفض النظام الديمقراطي ولا يكون مسوّغاً لممارسة الاستبداد ومصادرة حق الشعب في تقرير مصيره.

4. أما إشكاله الأخير على النظام الديمقراطي فيتصل بمبدأ الأكثرية حيث واجه هذا الركن من أركان الديمقراطية أكثر الطعون التي وُجّهت للنظام الديمقراطي من قبل خصومه الإسلاميين والشيوعيين على السواء، ولكن العجيب أن هؤلاء الخصوم يواجهون هذا المبدأ الديمقراطي من موقع الإعتراض والذم في مقام النقاش والجدل اللفظي مع تجسيدهم المزدوج له في مقام الممارسة والعمل، وهذا شيء ترفضه سيرة العقلاء بطبيعة الحال. وعلى أية حال فإن الشيخ السبحاني في مقام رفضه لهذا المبدأ يقول:

«إن تغليب الأكثرية ولو بصوت واحد لا يكون عدلاً مضافاً إن ذلك لا يجعل ما اختارته الأكثرية حقاً».

ونلاحظ عليه:

إن هذا الكلام بدوره لا يمثل أي بعد منطقي في ميزان التحليل العقلي، فإن قوله « لا يكون عدلاً » ينطلق من موقع الغفلة عن معيار العدل أساساً، فإذا كان تغليب الأكثرية ليس عدلاً فهذا يعني أن الأخذ برأي الأقلية يكون مساوفاً للعدل، لأنه لا مجال في مثل هذه الموارد لخيار ثالث، وعلى هذا درجت سيرة العقلاء في جميع المجتمعات البشرية (الآ في صورة الاستبداد الفردي). ففي مجلس الشورى مثلاً لو أردنا التعامل وفق موازين العدل في الأخذ بالرأي النهائي وكان عدد أعضاء المجلس مائة شخص، فإما أن نأخذ برأي الأكثرية أو الأقلية، وعلى أساس مبدأ المساواة وأن كل رأي يمثل حصة معينة في معيار المشروعية يتحصل لدينا أن تغليب الأكثرية ولو بصوت واحد (خمسون بإضافة واحد) هو الموافق للعدل لأنه يتمتع بحصة أكبر من المرجحات بالنسبة إلى آراء الأقلية، والآن فيكون انتخاب السيد الخامنئي لمقام القيادة في الجمهورية الإسلامية من قبل أغلبية مجلس الخبراء، ليس عدلاً، ولا أظن الشيخ السبحاني يلتزم بمثل هذه اللوازم.

أما قوله:

(إن ذلك لا يجعل ما اختارته الأكثرية حقاً)، فهو كلام يقوم على أساس الخلط السابق بين دائرة الحق والباطل، وبين دائرة المصلحة والمفسدة، وفيما نحن فيه لا معنى للحكم على رأي الأكثرية وفق معايير الحق والباطل. فعلى سبيل المثال لو بحث مجلس الشورى الإسلامي مسألة الميزانية، أو إنشاء سكة حديد أو مطار في مدينة معينة وافقت الأكثرية على ضرورة إنشاء المطار في تلك المدينة، بينما رأت الأقلية عدم وجود ضرورة لإنشاء ذلك المطار أو ضرورة إنشائه في مدينة أخرى، فمن البديهي أن مثل هذه الأمور لا تدخل في معايير الحق والباطل بل معادلة المصلحة والمفسدة، إذ قد يكون رأي الأكثرية مصيباً في تشخيص المصلحة وقد يكون مخطئاً.

ومن الأمور التي يوردها خصوم الديمقراطية على مبدأ الأكثرية أن الانتخابات في البلاد الغربية لا تمثل رأي الناس في الحقيقة لوقوعهم تحت تأثير الإعلام والدعايات والمؤثرات النفسية والعقلية الأخرى التي تقف وراءها حفنة من أصحاب الشركات والأموال والمطامع السياسية، وفي ذلك يقول الشيخ السبحاني:

«إن الديمقراطية الدارجة في الغرب ديمقراطية ظاهرية وحرية صورية غير حقيقية، فالناخبون

هناك ينتخبون نوابهم وحكامهم وهم مجبورون ومضطرون في الواقع وإن كانوا مختارين في الظاهر، فهم ينتخبون تحت تأثير الوسائل الإعلامية الفعّالة والمؤثرات الخفية والجلية التي تدفع بالناخب الغربي الى أن ينتخب . بصورة لا إرادية . ما تروّج له أجهزة الإعلام أو تسوّقه له دعايات أصحاب الشركات والمعامل الكبرى أو تدعو إليه الرافعات والمغنيتات والمغنون ... » (1).

ويمكن أن يقال في مقام الجواب:

أولاً: إن هذا الإستغلال السيء لآراء الناس واستخدام أدوات التحريك العاطفي والإثارة النفسية لا يقتصر على المجتمعات التي تعيش النظام الديمقراطي. فنحن نجد مثل هذا الإستغلال بل وأسوأ منه في تجربة الإسلام السياسي في إيران حيث يتم استغلال الدين والمقدسات وعواطف الناس تجاه رجال الدين أسوأ استغلال للحصول على آراء الناس لصالح الحزب الحاكم وتيار المحافظين الذي يمارس وصاية على الدين والقيم ويفسّرها بما يتفق ومصالحه وتطلعاته السياسية ويفرض أن قراءته للدين والنصوص الدينية هي القراءة الوحيدة التي تنطبق على معايير الحق، وهكذا يستوي استغلال المؤثرات النفسية والتعظيم على الحقيقة في كلتا الحالتين مع فارق مهم وهو أن التجربة الغربية تفسح المجال لجميع القوى والتيارات السياسية والاجتماعية لاستخدام أدوات التبليغ والإعلام في الدعاية والتبشير لصالح مرشّحها، بينما لا نرى مثل هذه الحرية في التجربة الإسلامية في إيران حيث يحتكر التيار المحافظ وسائل الإعلام المهمة كالراديو والتلفزيون والأبواق الرسمية والتجمعات الدينية كصلاة الجمعة ومؤسسات الدولة وأجهزتها الخاصة ومعها مديريات الحوزة العلمية بالتأكيد، فلا يعيش الناخب الإيراني أجواء حرّة في عملية الإنتخاب.

ثانياً: إن المهم في العملية الديمقراطية أن تكون جميع النوافذ والخيارات مفتوحة أمام الناخب ليتحرك في عملية الإنتخاب من موقع الوضوح في الرؤية لا من موقع الحساسية المذهبية أو العصبية القومية أو الأثنية الذاتية التي لا تطيق النظر الى المصالح العامة والأهداف البعيدة.

وعليه لا يكون استغلال أصحاب الثروة أجهزة الإعلام لصالح مرشحهم محلاً لمباديء الإختيار الحرّ في عملية الإنتخابات بعد وجود روافد أخرى تمارس تغطية إعلامية واسعة لدعوة

الناخبين إليها.

الخطر الذي يواجه الديمقراطية

هذا وتبقى مسؤولية النخبة من المثقفين ورجال الدين والمخلصين في التحرك الفعال على مستوى ترشيد الوعي وتعميق العقلانية، ومبادئ حقوق الإنسان في أجواء المجتمع، مطلوبة للحيلولة دون مصادرة آراء الناس أو سوقها باتجاه خاص لا ينفع عموم الشعب. فإن النظام الديمقراطي مع كل الإمتيازات التي يتمتع بها ليس مصوناً من خطر الانحراف، وأخطر ما يواجه النظام الديمقراطي من عوامل الهدم والتخريب هو أن يتولى الحكم من لا يؤمن بمبادئ الديمقراطية بل يستغل أدواتها للوصول الى سدة الحكم، ومنها ينطلق الى تكريس وجوده وحاكميته على حساب رغبة الشعب كما حصل في عهد النازية في ألمانيا.

والخطر الآخر الذي يهدد النظام الديمقراطي ولعله أهم من الأول من بعض الزوايا هو انكماش أو تقلص حالة المشاركة الديمقراطية لدى أفراد الشعب حيث يتعاملون مع نظامهم السياسي من موقع اللامبالاة وعدم الإكتراث بمصلحة الأمة والوطن مما يتنافى مع روح المواطنة الكريمة والتفاعل الحضاري الشريف.

المقالة الخامسة

الاسلام المدني

الاسلام المدني*

تقرر أن يكون موضوع البحث في هذه الجلسة بيان ماهية المجتمع المدني والمجتمع الديني والنسبة بينهما، الا أننا مرحلة سابقة لابد أن نشخص المراد من المجتمع الديني الذي يقع في مقابل المجتمع المدني في رؤية بعض رجال الدين والمفكرين الاسلاميين، بينما لا نرى حاجة لبحث تفاصيل المجتمع المدني في هذه الجلسة قبل أن نتبين لنا معالم و حقيقة ما يقال عن المجتمع الديني، لأن اطروحة المجتمع المدني واضحة المعالم رغم وجود بعض الفروقات في التفاصيل الدقيقة فهي كاطروحة تعتمد على اركان وأسس فلسفية وقانونية واضحة من قبيل سيادة القانون، الفردية، الحرية والمساواة، الديمقراطية وأمثال ذلك.

ومن هنا كان من الضروري توضيح المراد من المجتمع الديني في داخل المنظومة الفكرية لدى علماء الاسلام ورجال المؤسسة الدينية التي تنطلق منها التيارات الفكرية والسياسية الاسلامية، فكما نعلم أن هناك رؤى متفاوتة وقد تكون متضاربة لدى علماء الدين في الحوزات العلمية، وبالإمكان تحديد التيارات الفكرية والرؤى السياسية والمذهبية لدى هؤلاء العلماء والفقهاء الى ثلاثة تيارات ونماذج للاسلام أو للتشيع بصورة أخص، فهناك التيار السلفي، والتيار السياسي، والتيار المدني، وبعبارة أخرى هناك ثلاث اطروحات للاسلام أو ثلاث اسلامات : "الاسلام السلفي"، "الاسلام السياسي أو الايديولوجي"، "الاسلام المدني". وعلى هذا الاساس يكون لدينا ثلاثة أنواع وأنماط من التشيع أيضاً، فهناك التشيع السلفي، والتشيع السياسي، والتشيع المدني.

فهذه العناوين الثلاثة للاسلام يوجد لها اتباع على المستوى السني والشيعي، وبما أننا نعيش في مدينة قم وأجواء الحوزة العلمية فنركز هذه الدراسة على هذه الاجواء العلمية والدينية حيث نلاحظ بوضوح وجود هذه التيارات الثلاثة ولكل منها رموز وشعارات ومبادئ

* ألقىت هذه المحاضرة في صالة مؤسسة المجتمع المدني، صيف 2004.

ومناهج للعمل.

التيار الأول: الإسلام السلفي أو التقليدي

أما الإسلام السلفي أو التشيع السلفي فهو الذي يتحرك حول محور الارتباط بالسلف الصالح كعقيدة ضرورية للانسان المسلم ومنه ينطلق الى سائر اغصان وفروع هذه الشجرة. وليس بالضرورة أن تكون نظرتنا سلبية الى هذا التيار كما قد يتبادر الى الذهن من مصطلح (السلفية) حيث يقصد بهم عادة الوهابية، بل لدينا سلفية أخرى في دائرة المذهب الشيعي، ويقصد بالسلف الصالح، أهل البيت عليهم السلام في مقابل الصحابة لدى مذهب أهل السنة وفي دائرة الاسلام السلفي السني، أي أن محور الحديث والعقيدة للانسان الشيعي في هذا التيار يدور حول الاعتقاد بالائمة وبيان فضائلهم وكراماتهم وشرح سيرتهم والاعتقاد بلوازم هذه العقيدة من العصمة واقامة العزاء والهيئات والمواكب وبذل الاموال واطعام الطعام وكتابة الكتب والمقالات والتحدث في القنوات الاعلامية والفضائيات حول هذا الموضوع بالذات كما نلاحظ ذلك في التلفزيون الايراني والفضائيات المرتبطة به أو فضائية المنار اللبنانية، فمثلا يجري الحديث في هذه الكتب أو الفضائيات دائما عن الروايات والآيات التي تؤيد الاعتقاد بالائمة وبيان فضائلهم وذكر مثالب مخالفهم أو التأكيد الشديد على آيات الولاية في القرآن الكريم واستخراج ما يؤيد هذه المطالب من البخاري وصحيح مسلم و امثاله من مصادر أهل السنة. ويكثر الحديث في أجواء هذا النمط من التشيع عن علائم الظهور و كيفية حكومة الامام المهدي والعلائم الحتمية وغير الحتمية وامثال ذلك، ويمكن القول إن معالم هذا الاتجاه تتجلى في أربعة أو خمسة أمور رئيسية:

1 . الماضوية والقشرية

من معالم هذا الاتجاه، التأكيد المفرط على الشعائر المذهبية والاكثار الى درجة غريبة من اقامة المآتم والبكاء والطم على مصائب الأئمة. ووجود حالة من الايمان الاعمى بمضمون الروايات الكثيرة الواردة في هذا الباب الى درجة قد تصل الى حدود الخرافة وقبول كل ما ورد في التراث الديني عن أهل البيتؑ من المعجزات والكرامات والاساطير وما ورد من مثالب اعدائهم ومخالفهم حتى أن أي شخص لا يتجرأ على التشكيك برواية ضعيفة من روايات هذا

التيار المذهبي.

ولا نقصد هنا النظر الى هذا التيار بنظرة معيارية وتقييم حقانية هذا النمط من التفكير والاعتقاد بل ننطلق في بحثنا هذا من موقع البحث السوسولوجي الوصفي ومن موقع بيان معالم هذه التيارات الفكرية والعقائدية الموجودة في اجواء الحوزة العلمية، فمثلا قبل ايام طلع علينا السيد مرتضى العسكري، الذي يعد من رموز التيار السلفي، برأي يشكك فيه بسند حديث الكساء والذيل الطويل الوارد فيه والذي يقرأ دائما على المنابر لجهة التبرك وشفاء المرضى وقضاء الحاجة، فرغم أن المحدث الشيخ عباس القمي الذي أورد هذا الحديث في كتابه (مفاتيح الجنان) ولم يكن موجودا في الطبقات الاولى منه . يقول عنه هذا المحدث الخبير في كتابه الاخر (منتهى الآمال) بأن هذا الحديث ضعيف ولم أجد له أصلاً معتبراً في مصادر الشيعة⁽¹⁾ الا أن رموز التيار السلفي قامت قائمتهم واشتد غيظهم على السيد العسكري واثاروا ضجة وعجة في مقابل هذه المحاولة البسيطة من التشكيك بالروايات الضعيفة أو الموضوعة. ومن قبل ذلك رأينا موقف هؤلاء من بعض فتاوى وآراء السيد فضل الله وحملتهم الشديدة ضده بسبب أن هذا السيد قد شكك في واقعة ضرب الزهراء التي تعد في المنظومة العقائدية لدى التشيع السلفي على رأس قائمة الاعتقادات والتي يجب على كل شيعي الاعتقاد بها جزماً بلا حاجة للبحث عن سند الرواية أو دلالتها ومدى توافقها مع العقل والمنطق، فالمهم لدى اتباع هذا التيار المذهبي هو أن يعتقد الشيعي بكل المفردات الواردة في التراث الشيعي فيما يختص بهذا الجانب من المنظومة الاعتقادية.

ان التيار الشيعي العام يتبع هذا النمط من التفكير المذهبي الذي يقوم على اساس قشري ويتحرك بأدوات العقل الجمعي والاسطوري والتقليدي. ويؤكد رموز هذا النوع من التشيع على العمل الخارجي والظاهري دون التوغل في المحتوى الداخلي للانسان ودون الانطلاق من القلب والوجدان، فنرى، كما تقدم، التأكيد الشديد على الشعائر والآداب والمناسك وخاصة الجماعية منها لا الفردية كالمواكب الحسينية والاشتراك في الهيئات والزيارات المكثفة للمراقدة

1- الشيخ عباس القمي - منتهى الآمال - ج 1 - ص 788 - ترجمة السيد هاشم الميلاني، الفصل التاسع في إرسال أهل البيت Φ إلى المدينة، قال: >أما حديث الكساء المعروف عندنا الآن فإنه لم يورد في الكتب المعروفة المعتبرة وفي أصول الحديث والمجامع المتقنة للمحدثين<.

المقدسة ومجالس الوعظ والارشاد. ومن سمات هذا التيار العقائدي هو نظرة القداية للموروث الديني بصورة عامة وكون الدوافع لهذا السلوك الديني تنطلق من منطلقات نفسية بحتة لا تفتح على الدين الالهي من موقع العمق الفكري والروحي ولا تمثل أي بعد عقلائي في واقع الممارسة العملية حيث يتحرك الانسان فيها من موقع الجبر الاجتماعي واتباع آراء السلف من العلماء, فحينما تقول له أن هذه الفكرة أو هذا العمل يخالف العقل والمنطق فانه يجيبك بأن العلماء يقولون بذلك فهل أنت أعلم منهم؟ ومن هنا فان هذا التيار المذهبي لا يترك مجالا للتعقل والتأمل في مفردات العقيدة بل يبني دعائمه على العواطف والتعصب والاحساسات ويحارب التيارات الأخرى أو المذاهب الأخرى من خلال تثوير نزعة الاحساس المذهبي واحترام المقدسات والسنن الراسخة ويستغل رموز هذا الاتجاه الرأي العام لعوام الناس في تثوير الأجواء ضد أي جديد ومخالف لعقائد السلف من العلماء والفقهاء, ومن هنا نجد التأكيد الشديد من قبل رجال الدين في هذا التيار على مسألة التقليد واتباع المرجعية بكل مفردات العقيدة والاحكام الشرعية والآداب والاخلاق والسلوكيات الاجتماعية والسياسية بشكل لا يسمح للفكر أن يتحرك ويطرح علامات الاستفهام أمام موارد الشبهة.

2. الدغمائية في الفكر والعقيدة

إن عنصر (الجزمية) في اتباع هذا التيار يتجلى أكثر فأكثر في عملية تقسيم الناس الى ثنائية تعسفية: مؤمن وكافر, أهل الجنة وأهل النار, فمن كان يفكر مثل تفكيرهم ويسلك مثل سلوكهم فهو من أهل الجنة والا فهو كافر ومن أهل النار حتى لو كان يشهد الشهادتين ويصلي ويصوم ويتحلى بفضائل الاخلاق, وطبعاً إن هذه السمات والخصائص تنطلق من اصول موضوعة ومباني يقوم عليها هذا النحو من الاعتقاد بالدين, منها ما يتعلق باصول العقيدة من التوحيد والنبوة والامامة وغيرها, فالله في فكر هؤلاء هو المولى المطلق الذي يأمر وينهى ويثيب ويعاقب كالسلطين من البشر, أي من خارج قلب الانسان وكيانه وليس له غرض سوى الأمر والنهي وأن يطيعه الانسان ولا يعصيه, فلا راحة للحب والعشق بين الله والانسان في هذا التفكير الديني ولا غاية للانسان سوى الحصول على الجنة والنجاة من النار في الحياة الأخرى. أي أن هذا النوع من الايمان المذهبي يقوم اساساً على اشباع غريزة الخوف والرهبة من المستقبل وضمان الحياة الأخرى لكي يشعر الانسان معها بالهدوء والاطمئنان

النفسي، فالإنسان لا يتحرك في هذا الدين من موقع الحيرة الوجدانية والتفكير العميق بالمبدأ والمعاد بل يعتمد على الأحكام الشرعية التي تضمن له الخلاص من النار ودخول الجنة. ومن هنا فإن أخلاق هؤلاء لاتنبع من وجدان أخلاقي وقيم إنسانية بل مجرد العمل بالتكليف والتخلص من العقوبة الإلهية، فلو تحرك على مستوى صلة الرحم مثلاً أو دفع الخمس والزكاة، فإنه ينطلق في ذلك لا من موقع الخير وحب الأرحام ومساعدة الفقراء والمساكين بل من موقع اداء التكليف مع جهود العاطفة وهذا هو السبب الذي يدعو الإنسان الى التعامل مع الآخر المخالف بلغة الخصومة والكراهية والحساسية المذهبية ويساهم في عملية امتصاص روح الأخوة والتعاطف من قلوب اتباع المذاهب المختلفة.

3 . الموقف السياسي

يقف رموز هذا التيار من علماء و رجال الدين موقفا سلبيا من التدخل في امور الحكومة والسياسة وينظرون الى الحكومات على أنها حكومات غاصبة وغير شرعية ويجب تجنبها، بينما نلاحظ في تيار الاسلام الايديولوجي أنه يرى لزوم التدخل في السياسة وتشكيل الحكومة الاسلامية ودعوة الناس الى اقامة النظام الاسلامي وتطبيق الشريعة كما سوف نرى في تفاصيل هذا التيار المتجدد.

وعلى أية حال فالاتجاه النظري والعملي لهذا التيار التقليدي والسلفي هو الابتعاد عن السياسة وعدم التدخل في الحكومة. وهذه الفقرة تمثل نقطة الالتقاء بين الحكومات المستبدة والأنظمة الديكتاتورية مع هذا النمط من التفكير الديني حيث يرى الحاكم المستبد نفسه بدون معارض ويشعر بالاطمئنان من خطر هذا التفكير الديني بل قد يؤيد مثل هذا التفكير الديني والمذهبي ويسعى لكسب ود العلماء ورجال الدين التقليديين أو عدم التحرش بهم على الأقل لأن ذلك يضمن له الأمان من خطر الاسلام السياسي. ولهذا نرى في التاريخ المعاصر أن الشاه الأول والشاه الثاني في إيران كانا يحرضان الناس العوام على تقلييد المراجع من هذا الخط وخاصة مرجعية النجف الاشرف للتخلص من التيار الحميني الصاعد الذي كان يشكل علامة خطر على أمن النظام الحاكم. وقبل ذلك وفي زمن النهضة الدستورية كنا نرى أن الشاه القاجاري كان يؤيد آية الله النوري الذي وقف ضد زعماء المشروطة وأفتى بكفرهم مؤيدا بذلك النظام الاستبدادي بعنوان (المشروعة). وفي مقابل ذلك نرى أن الاسلام السلفي في

أجواء أهل السنة يناصر الحكومات المستبدة. حيث يلتقيان في هذا الموقع في مقابل خطر الاسلام السياسي المتمثل بالحركات الاسلامية السياسية كحركة الاخوان المسلمين ورموزها مثل سيد قطب وحسن البنا. ونلاحظ أن رجال الدين السنة لا يقفون دائما موقفا سلبيا ومعارضاً من الحكومة بل ينضمون الى جهاز السلطة حيث يتم تعيين أئمة الجمعة والجماعة والأوقاف من قبل الحكومة ولذلك نجد مصالحة تاريخية بين رجال الدين السنة والحكومات طيلة التاريخ الاسلامي والى يومنا هذا بينما لا نجد مثل هذه الظاهرة لدى علماء الشيعة والمؤسسة الدينية الشيعية لاستقلاليتها الاقتصادية والمالية عن السلطة من جهة، ونظرية الحق الالهي لدى الشيعة التي تحصر الحكم والرياسة الزمنية بالمعصومين ونوابهم الشرعيين من جهة أخرى.

4 . الموقف العدائي للمذاهب الاخرى

يتسم هذا التيار المذهبي بموقفه المعادي دائما للمذاهب الأخرى ولا سيما الوهابية، وفي المقابل نجد التيار السلفي لدى أهل السنة المتمثل بالوهابية يتحرك دائما من موقع العداوة للشيعة، فكل من هذين التيارين السلفيين، الشيعي والسني، يضع نصب عينيه تحطيم الطرف الآخر كهدف اساسي ورئيسي في عملية الدعوة وكسب الانصار والاتباع، فنلاحظ طيلة أكثر من نصف قرن من تاريخنا المعاصر أن كتابات علماء الشيعة ومفكرهم مليئة وزاخرة بالرد على اتهامات الوهابية وتدعيم موقف الشيعة في الاعتقاد ببعض المفردات مورد الخلاف كالشفاعة والسجود على التربة والتقية وزيارة القبور وامثال ذلك حيث تستنزف هذه المواضيع جل الطاقات الفكرية والمالية لدى كل من الطرفين. ويكفي مثالا على ذلك أنه قبل عامين (2002م) عقد في ايران مؤتمر الزهراءI في ذكرى ميلادها استعرضت فيه عناوين الكتب المؤلفة والمترجمة حول الزهراءI وفي مدة 23 سنة من عمر الجمهورية الاسلامية، فكان عدد الكتب الصادرة عن الزهراء في هذه المدة فقط (767) كتابا (بين تأليف وترجمة وتحقيق) واعطيت الجوائز والهدايا التيمنية للفائزين !! فاذا ضممننا الى هذا العدد الكبير ما كتب عن الامام علي والائمة الطاهرين ولا سيما الامام الحسين والامام المهدي وما كتب في فضائلهم والرد على مخالفهم لوصلنا الى أرقام مذهلة تحكي عن استنزاف غريب للطاقات وإهدار مسرف للأموال في جانب واحد من حاجات الانسان الفكرية والعلمية في العصر الحديث. كل ذلك يتم على حساب تهميش حاجات المسلمين العلمية في مجال الفيزياء، والطب

والتكنولوجيا وسائر العلوم الاخرى، فاذا علمنا أن الطرف الآخر الوهابي أو السني يبذل من الجهود الفكرية والامكانيات المالية في هذا المجال مثل ما يبذله الشيوعي أو أكثر لأدركنا حينئذ مدى الأزمة التي يعيشها الفكر الاسلامي في مواجهة التحديات الصعبة التي يفرضها الواقع المعاصر على مستوى المواجهة الحضارية مع الغرب!!

وليت الأمر اقتصر على اهدار الطاقات الفكرية والثروات المادية لدى المسلمين بل تعدى ذلك الى اهدار كرامة الانسان المسلم نفسه واستباحة دمه لا لشيء الا لانه مخالف في العقيدة والمذهب، ومن ينظر في فتاوى ابن تيمية ومحمد عبد الوهاب في جواز قتل المخالفين من المذاهب الاخرى وخاصة الشيعة لمجرد قولهم بجواز التوسل بالانبياء أو لزيارة القبور وما ترتب على ذلك من قتل المصلين الشيعة بين الفينة والاخرى في مساجد باكستان على يد افراد (جيش الصحابة) فسوف يدرك جيداً أن هذا النمط من الاسلام أو الالتزام الديني لا يحكي عن ايمان حقيقي بالله وبالرسالة السماوية بل هو دفاع عن الهوية المؤطرة بقوالب مذهبية لمن يعيش عقدة التخلف الثقافي والاستلاب الحضاري ويتحرك من موقع الخصومة والحساسية المذهبية التي لا تطبق النظر الى الآخر المخالف. وطبعاً يتحمل الفقهاء في هذا التيار الديني الوزر الاعظم عن الجرائم واشكال الحقد والكراهية والفرقة بين المسلمين لنفخهم في كبير العصبية المذهبية وتثويرهم المستمر لنقاط الخلاف بين المذاهب الاسلامية وتحريضهم العامة ضد كل من يتحرك لرأب الصدع وعقلنة الحوار.

وفي تقديري أن فقهاء الشيعة بدورهم يتحملون القسط الآخر من مسؤولية التخبط الفكري والصراع المذهبي الفارغ الذي يعيشه المسلمون. بل اعتقد أن فتوى علماء الوهابية بقتل الشيعة واباحة دمائهم وممارسات جيش الصحابة والطلالين في هذا المجال انما جاء كرد فعل لفتوى فقهاء الشيعة بجواز سب ولعن الصحابة من جهة، وجواز قتل الساب للائمة من أهل البيت Φ من جهة اخرى، فلكل طائفة رموزها ومقدساتها فلماذا الكيل بمكيالين وترغيب الشيعة بقتل الساب للائمة ومنع مثل هذا العمل من الطرف الآخر والتشجيع على الوهابية الذين يسمعون سب الشيعة لابي بكر وعمر ولعنهما؟!

ألا يقدر أهل السنة الخلفاء كما يقدر الشيعة الائمة الطاهرين؟

ألم ينه القرآن الكريم عن سب الأوثان لئلا يتخذة المشركون ذريعة لسب الله تعالى: >ولا

تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم...>⁽¹⁾ فكيف لا يجوز سب الاصنام ويجوز سب الصحابة الذين يعتقد بهم جمهور المسلمين ويقدمونهم؟⁽²⁾

1 - الأنعام: 108.

2 - وكيف يجوز بل يجب قتل الساب لأهل البيت؟ حسب فتاوى هؤلاء الفقهاء والحال أن الائمة أنفسهم كانوا يتعاملون مع من يسبهم ويشتمهم بلغة الرحمة والعطف والعفو كما ورد في سيرة الامام علي^B مع الخوارج الحاضرين في مجلسه، أو ما ورد في سيرة الامام الحسن مع الرجل الشامي، والامام الكاظم مع أحد اعدائه وغير ذلك. بل كانوا ينهون أصحابهم عن العدوان عليهم ويمنعونهم عن التعرض لهم بسوء!! والطريف أن هؤلاء الفقهاء وكتاب الشيعة السلفيين يتعاملون مع هذه الروايات من موقع الفخر والمباهاة فيما تحمله من قيم انسانية واخلق سامية لدى أهل البيت تجاه اعدائهم ومناوئهم ولكنهم في الوقت نفسه يفتنون بوجوب قتل الساب لهم بعد مماتهم. بل الحقوا بجواز القتل، الساب لفاطمة الزهراء^I دون مبرر من النصوص والروايات الشريفة بل مجرد قياس الحكم على الائمة. ولهذا نقرأ في فتاوى بعض الفقهاء قولهم: (من سب النبي² وجب على سامعه قتله.. ولا يتوقف ذلك على اذن من الامام أو نائبه، وكذا الحال لو سب بعض الائمة^Φ وفي الحاق الصديقة الطاهرة سلام الله عليها بهم وجه)، تحرير الوسيلة للإمام الخميني، ج2، أحكام القذف. والغريب أنه بلغ استخفاف هؤلاء الفقهاء بدماء المسلمين أنهم لم يقيدوا هذه الفتوى بما لو كان الساب في حالة من الغضب والحدة أو لوجود شبهة لديه في الأمر أو كان قد تربى في بيئة معينة وكان اهله من الخوارج أو النواصب مثلا وغير ذلك من الأعذار المعترف بها في باب القضاء لتخفيف الحكم!! بعد هذا هل يحق لهؤلاء الفقهاء الاعتراض على فتاوى أهل السنة والوهابية بجواز قتل الشيعة الذي يسب الصحابة؟! هل إن قداسة واحترام ابي بكر وعمر لدى أهل السنة أقل من قداسة واحترام الامام علي أو الامام الصادق لدى الشيعة؟!!

الصحيح في الحكم الشرعي وما نفهمه من سيرة أهل البيت^Φ في هداية الضالين هو ارشاد هؤلاء المخالفين والتعامل معهم بأدوات اللطف لا بأدوات القمع والقتل، فان لم يتردعوا فالحكم هو التعزير من قبل الحاكم الشرعي لا اكثر الا أن يثير فتنة بين المسلمين فيدخل تحت عنوان المفسد.

والسبب الآخر وراء اتحام الشيعة بالشرك هو زيارتهم لقبور الائمة والاولياء وبناء الاضرحة والقباب المذهبة عليها والتوسل بمؤلاء الائمة والاولياء لطلب الحاجات وأمثال ذلك، وبعدا عن المجال الفكري حول هذه المفردة بين الشيعة ومخالفهم نقول أنه مما لا شك فيه أن سيرة العقلاء في جميع المجتمعات البشرية تقوم على اساس احترام وتبجيل الشخصيات الفذة والمرموقة وتخليد ذكراهم، ومن ذلك بناء معلم على قبورهم لحفظها من الاندثار ولتكون آية حضارية وتاريخية تربط الجيل الجديد بترائه ورموزه وتساهم في خلق الاصاله وتأصيل القيم في وعي الامة. أي أننا حتى لو لم نعرش على نصوص دينية من القرآن والسنة في الاشادة بزيارة القبور فلا يمكن اعتبار ذلك بدعة كما يجب أن يسميها اتباع الوهابية، ولا يمكن اعتبار الزيارة بنفسها والصلاة والدعاء عند قبور الاولياء شركاً، فنحن مع الزيارة ومع الصلاة والدعاء عند الاضرحة المقدسة وخاصة مع ورود نصوص متظافرة في زيارة النبي 2 وزيارة حمزة سيد الشهداء وزيارة قبور البقيع وامثالها مما هو مذكور في كتب الشيعة وأهل السنة. الا أن الانصاف يدعونا الى مراجعة نقدية لمضامين بعض الروايات والممارسات التي يستشمن منها رائحة الشرك في واقعنا الشيعي عند زيارة العتبات المقدسة، فعندما نقرر صحة اصل الزيارة فلا يعني ذلك اسباغ المشروعية على كافة المضامين والممارسات التي يدعو لها التشيع السلفي أو التقليدي فالكثير منها لا تنطلق من موقف فكري وقناعة عقلانية بل تنطلق من وحي التقاليد والرواسب الثقافية الثاوية في اللاوعي الجمعي. فمع غض النظر عن بعض الممارسات السخيفة التي تدعو الى الرثاء على ما وصلت اليه ثقافتنا المذهبية من انحطاط وتحلف من قبيل الزحف على الصدور ودخول الصحن الشريف على هيئة الكلاب مع العواء والنباح أو شج الرؤوس يوم عاشوراء وغير ذلك من السلوكيات المشوهة التي تقع على مرأى ومسمع بل وتأييد ضمني من مراجع الدين التقليديين، نقول : إن قضية الزيارة تحولت في وعي العوام الى حالة من الاستغراق في الجانب الديني والمعلق بعيدا عن آفاق السماء والانفتاح على الله والتوحيد الخالص. فرغم أن علماء الدين يؤكدون أن طلب الحاجات من الامام والتوسل بصاحب القبر لشفاء المرضى والشفاعة لا يعني طلب الحاجة منه بالاستقلال ليكون شركا في العقيدة بل بما انه واسطة في الفيض لا اكثر والمطلوب منه بالاستقلال وبالذات هو الله تعالى، الا أن واقع الممارسة لعوام الناس لا يستوحي مقوماته من هذه الرؤية الكلامية الدقيقة بل من واقع نفساني ملوث بالشرك في اغلب الاحيان حيث يعيش الزائر في غفلة عن قدرة الله المطلقة ويتحدث

مع المزمور من موقع الاستقلالية في القدرة والتصرف فان أصابه خير نسبه الى ذلك الامام انسجاماً مع ما ورد في مضامين الزيارات المحرفة والمزيفة من أن صاحب القبر هو الذي يعطي ويمنع و يرى ويسمع ويثيب ويشفع بقدرة الله المفوضة اليهم من الازل فإن أصابه خير نسب إلى الإمام وإن أصابه شرّ نسب ذلك إلى الله وقال بأنه من قضاء الله وقدره, فقد أصبح الله تعالى في هذه الرؤية السوداء والعقيدة المزيفة تابعاً لا متبوعاً وينقلب الاصل الى فرع والفرع الى أصل في غياب الوعي الناضج لعقيدة التوحيد في آفاقها الواسعة.

أقول: إن رجال المؤسسة الدينية وفقهاء الحوزة العلمية من اتباع العقل السلفي أكدوا للناس على قشور الدين وأصدافه وأهملوا جوهره ولبابه, فتصور الناس أن الدين هو اقامة المآتم على الحسين والزهراء واللطم على الصدور والمشاركة في مواكب العزاء وزيارة العتبات المقدسة, فهذه الشعائر تمتص كل رغبة نفسية خيرة تطلب من الانسان التوجه نحو الله والحق والفضيلة وتستنزف قوى الخير في وجدان الانسان فيبقى الشخص في مجال الاخلاق والاهتمام بامور المسلمين بلا رصيد عاطفي في عالم الروح والقلب وهذا هو السبب في تخلف الشيعة الاخلاقي وسوء واقعهم الاجتماعي بالقياس مع المجتمعات المتحضرة, أي أن الشعوب الغربية جعلت من الصدق والوفاء بالوعد واحترام الانسان ديناً لها فلم تشبع غريزة التدين بالقشور والشعائر على حساب اهتزاز القيم وذبول الجانب المعنوي في الانسان.

قبل مدة ذهبت لزيارة أحد ارحامي الذي عاد من السويد بعد أن أمضى هناك موسم التبليغ والارشاد الديني لاخواننا المهاجرين الساكنين في تلك المناطق فاخذ هذا المبلغ يحدّثني عن سلبات المجتمع الغربي وانعدام الامن هناك وأنهم يعيشون في حالة من انعدام العواطف والتكالب على الدنيا وأن الصداقة هناك معدومة الا مع كلاب وغير ذلك. وكان يتحدث بلهجة واثقة واسلوب حماسي وكأنه يخطب في الحسينية النجفية. فلما أتم كلامه قلت له بملء فيه : مهلاً يا أخي. لست من العوام حتى نتحدث معي عن ثقافة الغرب من حيث الاستغراق في البعد السليبي منها. فأنا وأنت أعلم من غيرنا بحسنات الثقافة الغربية وسوءات مجتمعاتنا المتخلفة, فلماذا هذا الاصرار على طمس معالم الحضارة الجديدة والتعقيم على إيجابياتها من قبيل الاهتمام بالنظافة وصدق الموعد والامانة وحقوق الانسان والحرية السياسية والاجتماعية وأحدها ذهابك الى هناك وممارستك عملية التبليغ ضدهم وضد ثقافتهم ودينهم بكل حرية بينما نحن لا نسمح في المقابل بأن يأتي قسيس مسيحي الى بلادنا لممارسة التبليغ لدينه بل لا

نسمح للمسيحيين من المواطنين في بلادنا بالتبليغ للمسيحية.

فقال لي : ولكنهم يعيشون بلا دين. فهم كفار...

فقلت له : ولكن ماذا تقصد من الدين ؟ هل الدين هو أن تؤمن بحفنة من المفاهيم والتصورات التي تدور في مدار الذهن ولا تتجسد في أرض الواقع العملي للإنسان على شكل اخلاق وصدق وحسن معاملة ؟ فلا اعتقد أن أحدا من العقلاء يؤيد هذا المعنى والمفهوم للدين، والقرآن الكريم يطلق على الدين القويم اسم ((الصراط المستقيم)) فيقول: <اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم> ويقول: <وأن ليس للإنسان إلى ما سعى> ومعلوم أن الصراط هو الطريق والحركة والسعي في خط العبودية والمسؤولية والتوجه نحو الله لا مجرد تصورات تاريخية وتصديقات منطقية لا تؤثر في بناء المحتوى الداخلي للإنسان ولا تعمل على اخراجه من دائرة الظلام والخرافة إلى دائرة النور والعقلانية.

وبعبارة أخرى إن الدين الصحيح لا يمكن التعرف عليه من خلال الاقيسة المنطقية والادلة العقلية بل من خلال معطيات هذه العقيدة على مستوى العمل والممارسة وتقوية عنصر الاخلاق في واقع الانسان، فنحن نؤمن بالامام علي وندعي اننا من شيعته ومحبيه لا لأنه ابن عم الرسول أو زوج الزهراء، بل لانه طلب الحق وسار في خط العدالة والايمان والارتباط بالله تعالى أكثر من غيره. فالمعيار للحقانية هو هذا الأمر لا غير، ومثل هذه الحقانية لا تنعكس إلا على الاعمال والسلوكيات ولا تتجلى الا من خلال واقع الممارسة الاخلاقية في حركة التفاعل الاجتماعي للإنسان.

فاذا تحركنا في هذا الخط وسعينا للاقتداء بالامام علي واهل البيت على مستوى الاخلاق والمسؤولية ونكران الذات والعشق للفضيلة فنحن من أهل الحق، والا فلا حتى لو قلنا الف مرة «اشهد أن عليا ولي الله» في الاذان وبكىنا صباح مساء على الحسين !! وهكذا الشخص السني اذا سار في خط الحق والعدالة والفضيلة وابتعد عن الشر والرذيلة كان من أهل الحق أيضا حتى لو اختلف معنا في العقيدة وبعض الاحكام الشرعية، والمسيحي قد يكون من أهل الحق أيضا على هذا الاساس.

النتيجة أن التشيع التقليدي أو التشيع الصفوي، كما يسميه المرحوم الدكتور علي شريعتي، قد فشل في اثراء المحتوى الداخلي للإنسان الذي يعاني من جفاف الروح وذبول المعنويات والاخلاق ولم ينتج سوى تضخم المؤسسة الدينية وتراجع العقلية الشيعية نحو الخرافة

وتقليد الآباء والجداد.

5. النظرة الى المرأة

يتفق علماء ورجال هذا التيار السلفي في كلا المذهبين على اقضاء المرأة وعزلها عن الحياة الاجتماعية والتأكيد على وظيفتها البيئية من القيام بشؤون البيت وتربية الاطفال وخدمة الزوج على أساس أن «جهاد المرأة حسن التبعل لزوجها» ومنعها من المشاركة السياسية والاجتماعية في حركة الحياة من قبيل تحريم اشتراكها في الانتخابات وعدم جواز تولي المرأة منصب القضاء والافتاء والحكومة والوزارة وحتى ادارة المؤسسات الصغيرة في المجتمع، بينما نلاحظ أن تيار الاسلام السياسي يفتح قليلا على المرأة ويدعوها للمشاركة السياسية والاجتماعية ويعطيها بعض الحقوق لضمان دعمها وتأييدها لمشروع الحكومة الاسلامية كما نرى هذا الواقع في الاسلام السياسي لدى الاحزاب الاسلامية كالاخوان المسلمين في مصر وجبهة الانقاذ في الجزائر والفكر السياسي لدى رجال الدين في الجمهورية الاسلامية الايرانية.

التيار الثاني: الاسلام السياسي أو الايديولوجي

لقد بدأت اراصاص هذا التيار بعد الصحوة الاسلامية التي قادها جمال الدين الافغاني وتلامذته كالشيخ محمد عبده والكواكي وامثالهم، فكما تعلمون أن جمال الدين الافغاني لم يكن ينادي بالدولة الاسلامية أو ما نعبر عنه بالاسلام السياسي الذي تتخذه الاحزاب الاسلامية كايديولوجية، بل كان يدعو الى نظام الخلافة العثمانية ويؤيدها مع الدعوة الى بعض الاصلاحات وأهمها دعوته الى وحدة المسلمين وضرورة تفعيل القدرات الذاتية للمسلمين وتحشيد طاقاتهم للوقوف بوجه الاستعمار. ولكن بعد أن رأى رجال الاصلاح أن هذه النهضة أو الصحوة الاسلامية لابد لها من ايديولوجية تقوم بتأطير سلوك المسلمين وأفكارهم الى حيث الاستقلال والعزة والكرامة وتحويل واقع المسلمين من كيان مهزوز امام حالات الغزو الثقافي والمبداي إلى نموذج حضاري قادر على مواجهة التحديات التي يفرضها الواقع كما في النموذج الحضاري الذي أوجده الاسلام في بداية الدعوة، وبعد أن أدركوا جيداً أن الاسلام التقليدي لا يتوافر على عناصر التحضر وأهمها تشكيل الدولة الاسلامية التي تتولى دفع عجلة الحضارة الى الأمام، عملوا على ادجلة الدين والبحث في التراث عن مقدمات وعناصر تشكيل

النظام السياسي في الاسلام واحيائها من جديد.

إن أول من طرح هذا المشروع هو «عبد الأعلى المودودي» الباكستاني الذي عاش الصراع الهندي الباكستاني وطرح مسألة الدولة الاسلامية التي تقوم على اساس تطبيق الشريعة واستلهم الخطوط العامة للنظام السياسي من النصوص الدينية في مقابل الحركات العلمانية في الهند التي أخذت الطابع الغربي في صياغة نظامها ودساتيرها. ومنه انتقلت اطروحة الدولة الاسلامية وبواسطة تلميذه «أبو الحسن الندوي» الى مصر حيث كان حزب الاخوان المسلمين قد دعم حركة الوطنيين الأحرار بقيادة جمال عبد الناصر لتولي الحكم، وهذا يعني أن حركة الاخوان المسلمين لم تكن في البداية ذات مشروع يقوم على أساس الدولة الاسلامية الا بعد الانفصال عن حركة جمال عبدالناصر وبعد التكتيل بهم من قبل حكومة جمال عبد الناصر، وهكذا بدأت ترسخ فكرة ضرورة الدولة الاسلامية وتطبيق الشريعة لدى الاسلاميين خاصة لدى بعض المفكرين الاسلاميين في مصر امثال سيد قطب ومحمد قطب ومحمد الغزالي وغيرهم من رموز تيار الاسلام السياسي.

أما في أوساطنا الشيعية فقد بدأ الاسلام السياسي بالتحرك والنمو من خلال كتابات الشهيد الصدر والسيد محمد حسين فضل الله وعلي شريعتي والامام الخميني الذين دعوا الى اقامة الدولة الاسلامية بعد أن واجهوا ضغوطات مختلفة من قبل حكوماتهم ووجدوا أن التشيع التقليدي لا يكفي لممارسة دور الريادة والقيادة للتخلص من الظالمين والصعود بالامة الى مستويات حضارية سامية في اطار التنافس الحضاري بين الشرق والغرب.

وكما رأينا في التيار الأول أن التشيع التقليدي أو السلفي لم يكن ينظر باهتمام الى تولي السلطة والحكومة بل كان عازفاً عنها وجاعلاً هم الأول ترسيخ عقائد الشيعة والرد على خصومهم من الوهابية، الا أن التحديات الصعبة التي واجهها بعض علماء الدين المصلحين كالسيد الخميني والسيد الصدر دفع بهم الى اتجاه آخر وهو الدعوة الى تشكيل حكومة ونظام سياسي يستوحى مقوماته من النصوص الدينية والتراث الاسلامي، فبعد ورود الثقافات والايديولوجيات الغربية والشرقية الى البلاد الاسلامية وتأثر الكثير من المثقفين بها وامتدادها في الوسط الجماهيري وخاصة بالنسبة الى المد الشيوعي، أحس هؤلاء العلماء بضرورة وجود ايديولوجية اسلامية تصدّ هذا التيار وتملأ الفراغ الفكري والعقائدي لدى الشباب ليقفوا على قاعدة متماسكة من المبادئ والافكار الدينية التي تغنيهم عن اللجوء الى الأفكار والفلسفات

الأخرى، وهذا يعني أنهم واجهوا مشكلة «الهوية الإسلامية» حيث عملت تلك التيارات الوافدة على تخطيط الهوية الإسلامية لدى المسلمين فكان هدف علماء الإصلاح الديني هؤلاء هو المحافظة على الهوية الإسلامية لدى المسلمين وذلك بأدلة الدين وتحويله الى نظام اجتماعي وسياسي كامل يستوعب جميع مفاصل الحياة الدنيوية من النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي وغير ذلك. ومن هنا جاء كتاب فلسفتنا واقتصادنا والبنك اللاروي والاسلام يقود الحياة للشهيد الصدر وكتاب الحكومة الإسلامية للامام الخميني بمثابة تأسيس لهذه الاطروحة الشاملة والاعلان عن وجود اقتصاد وحكومة ومنظومة فكرية وعقائدية شاملة في الاسلام.

وكما نعلم أن اقتصادنا مثلاً مؤسس على فكرة نقد التيار الشيوعي والتيار الرأسمالي في دائرة الاقتصاد واثبات بطلان المذاهب الاقتصادية الأرضية على السواء والتأسيس لنظام اقتصادي يقوم على المباديء السماوية والاحكام الشرعية، كل ذلك يصب في اطار خلق ايدولوجية اسلامية تضمن الحفاظ على الهوية الإسلامية لدى المسلمين، وهكذا صنع الدكتور علي شريعتي في ايران. واخيراً تم لرموز هذا التيار القوي دفع مشروع الدولة الإسلامية الى استلام السلطة في ايران بقيادة الامام الخميني.

أما مميزات هذا التيار الاسلامي:

1. الايدولوجية

رأينا آنفاً أن رموز هذا الاتجاه قد وعوا ضرورة تشكيل الحكومة وخلق نظام سياسي يقوم على اساس مباديء الاسلام ويستوحي مقوماته من النصوص الدينية وأن الاسلام ليس هو مجرد عبادات وشعائر وطقوس بل هو نظام كامل للحياة حيث بإمكانه أن يخلق حضارة جديدة تنافس الغرب والشرق وتتغلب عليهما، فالاساس لهذا النمط من التفكير والمبنى الذي يقوم عليه تيار الاسلام الايدولوجي هو أن الاسلام «دين ودولة» وهو الشعار الذي طرحه من قبل حسن البنا وأكدده السيد قطب في كتاباته وخاصة في كتاب «معالم في الطريق» ومن بعده الشهيد الصدر في كتاب «الاسلام يقود الحياة» فهنا نجد دعوة الى ادلة الدين واستخدام الدوافع الدينية لبناء الدنيا والحياة الدنيوية بصورة أفضل.

ولابد من الاشارة الى ضرورة عدم الخلط بين ايدولوجية الاسلام والاسلام الايدولوجي،

فالأول لا شك فيه ولا ريب وأن كل فكرة وكل دين ومذهب له نظرة الى الانسان والعالم، ومن خلال هذه النظرة يتحرك الانسان في اجواء المجتمع ويوافق سلوكياته الفردية والاجتماعية مع ذلك الدين أو المذهب. وهذا ما نطلق عليه بأيديولوجية الدين أو أيديولوجية الشيوعية أو الليبرالية، فكل واحدة من هذه التيارات الفكرية لها نظرة الى العالم والانسان والمجتمع، أي ذات أيديولوجية معينة، ولكن هذا لا يعني تأطير حياة الانسان بأيديولوجية خاصة تتكفل قيادة الانسان بسلوكياته وافكاره وتعامله وتفاعله مع الآخرين، ولكننا نرى أن هؤلاء العلماء قاموا بأدلة الدين، أي جعلوا الدين أيديولوجية تقوم على أساس ضرورة بناء حضارة في الدنيا، بمعنى أنهم سخروا الدوافع الدينية والعقائد الميتافيزيقية و الأهداف الأخروية للدين لخدمة الدنيا وللصعود بالمجتمع الاسلامي الى مراتب راقية من التحضر والتمدن. وفي الاسلام السياسي أو الايديولوجي نرى الاهتمام الشديد بتسخير الاسلام لحل مشاكل الانسان الدنيوية في مجال الاقتصاد والحكومة والمجتمع لا في مجال تأصيل وتعميق روابط الانسان مع الله أو لبناء حياته الأخروية كما هو الأصل والغاية العليا للدين السماوي.

2. محاولة التوحد مع المذاهب الأخرى

نلاحظ أن هذا التيار الاسلامي يسعى بجدية في عملية التقريب بين المذاهب بخلاف الاسلام السلفي لدى الوهابية أو التشيع السلفي في المؤسسة الدينية الشيعية، ولهذا لا نرى في كلمات رموز تيار الاسلام السياسي كلاما كثيرا عن أهل البيت مثلا أو العصمة أو التقية أو الشفاعة وامثال ذلك من موارد الاختلاف بين الشيعة والسنة بل نجد التأكيد على موارد الاتفاق واقامة مؤتمرات سنوية لدعم التقارب بين المذاهب كما هو الحال في دار التقريب بين المذاهب وما نراه من عمل حكومة ايران في هذا الاطار، وعلى أية حال فلو نظرنا الى كتابات علماء هذا التيار من الشيعة كالشهيد الصدر والامام الخميني والسيد محمد حسين فضل الله أو من يأتي بالدرجة الثانية من رجال هذا التيار كالشيخ التسخيري والأصفى والسيد كاظم الحائري وحزب الدعوة الاسلامية لرأينا قلة الكلام عن الأئمة وفضائلهم وكراماتهم وانعدام الكلام عن مثالب مخالفاتهم وخاصة الخلفاء الراشدين الثلاثة بل إن بعضهم كالشيخ محمد مهدي شمس الدين يعتبر هؤلاء من العظماء في الاسلام بل نرى بعضهم يضع كلمة (رض) بعد اسم الخليفة الأول والثاني.

3 . الموقف المعادي للأيديولوجيات المخالفة

بدلاً من معاداة المذاهب الإسلامية كما رأينا في التيار السلفي، نرى أن التيار الأيديولوجي قد حول الموقف في دائرة المذاهب الإسلامية من حالة الصراع الحاد والسافر إلى نوع من الوفاق في غياب الحالة النفسية التشنجية تجاه الآخر ونقل ساحة الصراع والسجال إلى أرض الأيديولوجيات المخالفة للأيديولوجية الإسلامية، أي الأيديولوجية الشيوعية الماركسية والأفكار والفلسفات المادية والعلمانية والقومية وغيرها من المنظومات الفكرية والسياسية التي تحاول أن تقف أمام مشروع الدولة الإسلامية وتدعي لنفسها الحق في التنظير للنظام السياسي في المجتمعات الإسلامية، ومن هنا نرى الموقف المتأزم لدى أتباع الإسلام الأصولي تجاه الغرب والشرق ومعاداتهم الشديدة لكل الأفكار والفلسفات الأرضية والتجارب البشرية الواردة من الغرب إلى البلاد الإسلامية، وقد أفضى هذا الاتجاه وهذه الحالة النفسية السلبية إلى أزمة خطيرة وتحول إلى ظاهرة في الإرهاب الديني بعد أن شعر أتباع هذا الإسلام الأيديولوجي بالأحباط لتطافر جهود الحكومات الغربية وعملائها من الحكام في الأنظمة العربية والإسلامية لمواجهة هذا التيار الإسلامي الصاعد والعمل على تدميره وقتل رموزه وزج الكثير من أفراد واتباعه إلى السجون والمعتقلات كما حصل في العراق زمان صدام حسين، أو إيران زمان الشاه، ومصر زمان جمال عبد الناصر، وأخيراً الانقلاب العسكري في الجزائر بعد صعود جبهة الانقاذ إلى سدة الحكم، وهكذا نرى أن الإرهاب الإسلامي كما يقولون، أوموجة الإسلام الأصولي، في الحقيقة وليد افرازات العداء الشديد في مواقف الدول الإسلامية تجاه الإسلام السياسي ورموزه وأطروحاته واتحادها مع الغرب لإجهاض هذا المشروع الذي يتواصل مع تجربة ميدانية تتحدى الواقع السياسي فيما يقترحه من حلول تلامس ازمت المجتمع على المستوى السياسي والاقتصادي والثقافي.

ونلاحظ أن الإسلام الأيديولوجي قد نجح كثيراً في غايته الأساسية وهي رد الاعتبار لهوية المسلم في مقابل الأيديولوجيات الوافدة والتيارات الفكرية المادية وحصن بذلك المسلمين من التبعية الفكرية والعقائدية للأجنبي وعمل على تقوية الاحساس بالكرامة والعزة لدى المسلمين، لأن المسلم عندما يختار الاقتصاد الماركسي أو يختار النظام الليبرالي كنموذج للحياة والمعيشة فإن أدوات التفكير في الذهنية المسلمة لا تتحدد بالتبعية الاقتصادية أو الفكرية في جانب معين بل تسري هذه التبعية إلى أبعاد أخرى قد تتصادم مع العقيدة، وتدرجياً تبدل هوية

الانسان المسلم على حساب اهتزاز المبادئ الاسلامية لدى الشاب المسلم، وهذا هو الذي دفع هؤلاء العلماء الاصلاحيين لتكريس جهودهم في تحويل الدعوة الالهية الى ايدولوجية تستوعب كل تطلعات الانسان المسلم في حركة الحياة والواقع وكان عملهم في هذا الجانب موفقاً، وكذلك في جانب الوصول الى السلطة واستلام مقاليد الحكم كما نلاحظه في المشروع الايراني للحكومة الاسلامية. الا أن نقطة الخلل ومورد الاشكال في هذه الرؤية الايدولوجية للنظام الاسلامي هو أن قادة هذا التيار لم يوضحوا التفاصيل الدقيقة لما بعد استلام الحكم بل كانوا يكتفون بالرد على الأنظمة الوضعية وذكر مثالب الماركسية والرأسمالية اعتماداً منهم على حسن ظن المسلمين بالحكومة الاسلامية واعتماداً على التجربة الأولى للحكومة الاسلامية في عصر النبي الأكرم² والخلفاء الراشدين وما فيها من إيجابيات عظيمة من قبيل العزة والكرامة والفتوحات الواسعة والأمن الاجتماعي والعدالة والاخلاق وامثال ذلك. فكان تحرك المسلمين في هذا الاتجاه طمعاً منهم في العدالة التي افتقدوها في ظل الحكومات العميلة والنظم الجائرة، أي أن الشعب الايراني المسلم عندما قام بالثورة وأسقط نظام الشاه كان يهدف الى تجسيد عدالة الامام علي المثالية ويتصور أن الحكومة الاسلامية بامكانها تحويل المجتمع الاسلامي الى مجتمع ملائكي ومثالي لا حاجة فيه الى رجال الشرطة والمحاكم لانعدام الجريمة في هذا المجتمع كما قرأه وسمعه في كتب الاسلاميين الاصوليين وخطبهم. ولكن الواقع أحبط آمال هؤلاء، واذا بالحكومة الاسلامية في افغانستان تقتصر في تطبيق وتجسيد العدالة الاسلامية على فرض العزلة على النساء ومنع الموسيقى والجلد وقطع الايدي وقطع الرؤوس للمخالفين في ظل استمرار نزف الدم والحروب الداخلية بين الأحزاب الاسلامية والفئات المتناحرة على السلطة حتى زاد عدد القتلى والجرحى والخراب الاقتصادي اضعافاً مضاعفة عما كان عليه الشعب الافغاني في زمان الحكم الماركسي، وهكذا الحال في الجمهورية الاسلامية في ايران فانها وان كانت افضل حالا من افغانستان لوجود عنصر الوحدة بين الفئات السياسية وتحت قيادة موحدة وكذلك عوائد النفط والغاز الكثيرة، لكن المسؤولين بدأوا يشعرون بعد انقضاء عدة أعوام من استلام الحكم أن مشروع تطبيق الشريعة واسلمة القوانين تواجه طريقاً مسدوداً. ومن هنا بدأ الامام الخميني يفكر في تجاوز النصوص والعمل وفق مصلحة النظام ليتمكن من احتواء الأزمات والمشاكل الكثيرة التي لا تجد لها حلولاً في أجواء النصوص الدينية والتراث الفقهي لعلماء الاسلام، مضافا الى الحرب المفروضة التي انهكت البلدين المسلمين العراق

وايران واستنزفت الكثير من الطاقات والامكانيات البشرية والاقتصادية, والعامل المهم في اطالة أمد الحرب وجود فكرة دينية مقتبسة من النصوص تصرح بهذا المعنى: <وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة> أو قوله تعالى <فقاتلوا التي تبغي> فالشرعية تأمر بتداوم القتال حتى القضاء على الفتنة, وهذا شعار طرحه الامام الخميني بعد أن أعلن العراق في السنة الثانية للحرب أنه مستعد للانسحاب والاعتراف بالحدود الدولية بين البلدين, إلا أن الامام الخميني و المسؤولين في الجمهورية الاسلامية طرحوا هذا الشعار لاسباغ الشرعية على مواصلة الاقتتال والتناحر وبذلك استمرت الحرب ثمان سنوات ولم تعد بنتيجة مرضية للشعب الايراني سوى القتل والدمار حيث اضطر النظام الاسلامي الى قبول وقف اطلاق النار بعد ذلك والعودة الى الحدود الدولية الرسمية.

ولم يكن الاقتصاد الاسلامي في المشروع الايراني بأحسن حالاً من الموقف العسكري حيث وجد المسؤولون الايرانيون أنفسهم مضطرين الى اتباع سياسة النظام الحر والرأسمالي الذي يقوم على الفائدة الربوية في البنوك وخصخصة المصانع والشركات الحكومية وبيعها الى الطرف الشعبي. وفي السياسة أيضاً تم الابتعاد عن المبادئ والاصول الدينية واتخاذ عنصر المصلحة, أي مصلحة النظام كمعيار للعلاقات الرسمية مع الدول الأخرى والتغافل أو الغاء ما طرحه الامام الخميني من شعارات في أول الثورة من الاعتماد على الشعوب والاهتمام بمصلحة المستضعفين في العالم وتصدير الثورة وامثال ذلك, وحلت محلها التعامل مع الدول على أساس المصالح لا على اساس المبادئ. فترى روسيا ترتبط مع ايران بعلاقات رسمية واقتصادية وثيقة في الوقت الذي تشن حملاتها على شعب الشيشان المسلم. أو العلاقات مع الهند وايران ومعلوم أن الهند متورطة في مسألة كشمير المسلمة. أو التعاون مع كوريا الشمالية وكوبا مع أن كل منهما حكومات كافرة ومستبدة وديكتاتورية ولكن رغم ذلك فان النظام الاسلامي في ايران يقيم علاقات مع كل هذه الحكومات. وهكذا الحال في علاقات ايران مع الحكومات الاوربية. وليس من المعلوم أنه سيأتي يوم تتبدل فيه المصلحة واذا بايران تقيم علاقات مع امريكا واسرائيل, السؤال هنا : ماذا بقي من أسلمة النظام, أو ما هي الغاية من الحكومة الاسلامية اذا كانت تعتمد في جميع امورها وشؤونها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية على محور المصلحة؟ وهل بقي فرق بين الحكومة الاسلامية وبين الحكومات العلمانية والليبرالية بعد أن تحولت اهتمامات هذا النظام الاسلامي من تصدير الثورة واقامة حكومة المستضعفين

العالمية الى فرض الحجاب على النساء ومنع الخمر وبعض المظاهر الاسلامية الأخرى التي لا تمتد الى واقع الانسان المسلم ومحتواه الداخلي؟

التيار الثالث: الاسلام المدني

بعد أن رأينا قصور أدوات الاسلام السلفي والاسلام الايديولوجي عن مواكبة الظروف الاجتماعية والحياة الانسانية بما تزخر فيه من معطيات ومشاكل أزمت روحية واجتماعية في واقع الحياة، نصل الى اطروحة الاسلام المدني التي تفرض نفسها يوماً بعد آخر في الأوساط العلمية والدينية من خلال الرجوع الى أصل الاسلام وذاته والتميز بين الثوابت والمتغيرات أو الذاتي والعرضي في الدين والتمسك بالذاتي منه، وهو ما يسمى بالتجربة الدينية أو الرابطة القلبية مع الله تعالى واحياء القيم الاخلاقية والمبادئ الانسانية التي تدعو لها الأديان السماوية، وأما الشرائع فهي متغيرة بتغير الظروف الزمانية والمكانية.

خصائص الاسلام المدني

وهنا نستعرض بعض مميزات وخصائص الدين الإسلامي الذي ينسجم مع ما نستوحيه من القرآن الكريم والعقل والفطرة:

الخصوصية الأولى: التجربة الدينية

ينطلق هذا التصور عن الاسلام من اصول موضوعة تختلف عن الاصول الموضوعة للاسلام السلفي والايديولوجي، فنرى اطروحة الاسلام المدني تعرف الاسلام والدين الالهي تعريفاً مغايراً للتعاريف السابقة التي أهملت العلاقة القلبية والرابطة الروحية والسلوك المعنوي الى الله تعالى وتشبثت بالمعتقدات الفكرية والذهنية كما في الاسلام السلفي. أو بالنظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي يمتد ليستوعب كافة شؤون الحياة الدنيوية كما يرى اتباع الاسلام الايديولوجي في تعريفهم للاسلام، ويرى أتباع الاسلام المدني أن كل هذه التعاريف تمثل عرضيات الدين وتأثيراته المتنوعة على مستوى الفكر والمعتقد والسلوك الاجتماعي، بينما الأصل في الدين هو «الرابطة القلبية مع الله تعالى ومع القيم والمبادئ الانسانية». ومن هنا يتضح جيداً أن المعتقدات الفكرية والذهنية لا تتولد مع الايمان أو البرهان العقلي دائماً وإنما في الأعم الأغلب وليدة المحيط الاجتماعي والثقافي وتلقينات المجتمع والاسرة، كما في الاسلام

التقليدي أو السلفي، أما في الإسلام الايديولوجي فقد رأينا أنه كان بمثابة ردة فعل للتيارات والمذاهب المادية الوافدة على البلاد الإسلامية وخوف علماء الدين من مسخ الهوية الإسلامية لدى المسلمين، فصاغوا من الدين ايديولوجية شاملة لكافة تطلعات الانسان في مواقف الحياة لصون الانسان المسلم من السير في منزلقات المذاهب الأرضية والتماهي مع انحرافات الايديولوجيات المادية.

إن أصحاب الإسلام السلفي والإسلام الايديولوجي لا ينطلقون بروح الانسان وسلوكه المعنوي الخالص تجاه عالم الغيب والذات المقدسة، بل من موقع الاهتمام الشديد بتكريس حالة من الايمان التلقيني لدى اتباع الإسلام السلفي حيث يتشبثون بكل الروايات التي تدعم وجهة نظرهم مهما كانت ضعيفة وسخيفة وخرافية. والسبب الحقيقي الذي يكمن وراء ذلك هو أن مثل هذا الايمان هو ايمان قشري وايمان ضعيف يهتز لأدنى شبهة ويقف عند أدنى عقبة، ولهذا نجد أن رموز هذا الاتجاه يعيشون الخوف والحذر من أية فكرة مخالفة وأية نظرية أو رواية لا تتماشى مع هذا النمط من الايمان، وقد يصابون بنوع من الهستيريا المذهبية وتتحرك فيهم نوازع العصبية تجاه الآراء الجديدة لشدة خوفهم على عقائد العوام من التزلزل والاهتزاز، فيحاولون دائماً جبران هذا الضعف في واقع الايمان الديني باستخدام أساليب بعيدة عن العقلانية والقيم الأخلاقية في سبيل تثبيت ايمان العوام ودحض حجج المخالفين من قبيل سيل الاتهامات التي يطلقها اتباع هذا الدين تجاه المخالفين كاتهامهم بالانحراف والمروق من الدين والارتداد وامثال ذلك. هنا يأتي دور الشعائر في تقوية هذا الايمان التلقيني على حساب الايمان الحقيقي حيث يعيش المتدين من العوام جفاف الروح مع الالتزام بالشعائر والتكاليف الشرعية في الوقت ذاته لأن هذه السلوكيات والأعمال الدينية لا تنطلق من رابطة حقيقية بين الانسان وخالفه بل مجرد أداء التكليف وتوهم النجاة من النار ودخول الجنة بهذه الأعمال القشرية التي لا تحكي عن تغير وتحول في المحتوى الداخلي للانسان، أي أن الانسان في أجواء هذا النمط من التدين ينطلق في اعماله الدينية بدافع الخوف من النار لا بدافع العشق لله والانسانية، في حين أن الإسلام المدني، الذي يؤكد على العلاقة القلبية مع الله تعالى، يدفع الانسان في حركته الصاعدة في معارج التكامل المعنوي من منطلق العشق لله وللحق والخير لا من موقع التكليف الالهي والشرعي فقط.

وهكذا الحال بالنسبة الى الدين الايديولوجي حيث يقتصر همّ القائمين والمسؤولين عن

هذا الاتجاه باستلام الحكم وتطبيق الشريعة بغض النظر عن افرازات هذه الاعمال على روح الانسان وتكامله المعنوي، فليس المهم هو التكامل المعنوي والاخلاقي للانسان بل اقامة الجمهورية الاسلامية أو الحكومة الاسلامية التي تطبق الشريعة وتحمي بظواهر الاسلام وظواهر الاعمال لا بالباطن، بينما نرى أن أنصار الدين المدني أو الوجداني يؤكدون على أن الدين الصحيح هو الذي يوقر للفرد البهجة الباطنية والشهود العرفاني في الاتصال بالمعشوق وبالحق. ومن خلال هذا الايمان ينطلق الانسان في رحاب هذا المجتمع ليقيم علاقاته وممارساته على أساس هذا الايمان، فحتى لو تحرك على مستوى التصدي للظالمين واقامة الحكومة العادلة فان ذلك لا يعني إن هذا التحرك هو الأصل في هذه الرؤية الدينية، بل متفرع على ما يعيشه المؤمن في روحه وقلبه من حب العدل والعشق للانسانية وكرهية الظلم والاستبداد.

الخصوصية الثانية: التعددية

إن هذه الرؤية الأخيرة للدين تجتمع مع مبدأ «التعددية» في واقع المجتمع المدني فليس هناك عداء مع أحد من المذاهب والأديان الأخرى فكلها تصل الى الحق، أي أن الايمان المبني على أساس التجربة القلبية يستوعب في دائرته التعددية في المذاهب والأديان فيما لو تضمنت هذا العنصر الأساس، وهو عنصر الارتباط القلبي مع الحق والحقيقة، فهناك اتحاد في المفهوم مع اختلاف في المصاديق، فشخص يرى بأن رمز العدالة والقُدوة الى سلوك طريق الحق والخير هو الامام علي B، وآخر يرى أنه عمر بن الخطاب، وثالث يرى أن المسيح هو الرمز والقُدوة وهكذا. وهؤلاء جميعاً يسبغون جميعاً في خط العدل والحق وإن اختلفوا في المصاديق. فلهذا نقول إن هذا الاسلام الذي ينطلق من التجربة الدينية والشهود الوجداني هو الذي يتلائم مع المجتمع المدني المعاصر أكثر من خلال روح التسامح التي يعيشها الانسان المؤمن في اطار ثقافة الاسلام المدني. وهذا لا يعني النسبية في الحق كما يتوهم اتباع التيار السلفي أو الاصولي، بل النسبية في فهم الحق. ولا يعني التنازل عن المبادئ والقيم التي جاء بها الاسلام وائمة اهل البيت Φ، فالمسلم له قناعاته ومعتقداته الثابتة لديه بأدلة عقلية ونقلية معتبرة، وهي حجة فيما بينه وبين الله لا يمكنه التنازل عنها أو التفريط بالالتزام بمقتضياتها، ولكنه مع ذلك لا يرى في ايمان الآخرين بدينهم ومذهبهم مندوحة ولا يتهمهم بالكفر والشر وأهم اتباع الباطل ومن أهل النار وما شاكل ذلك، لأن لكل طائفة دينية أدلتهم وقناعاتهم التي توصلهم الى الحق فيما لو

تحركوا بدافع الوجدان وعنصر الخير في واقع الانسان. وعليه يلتقي اتباع جميع الاديان والمذاهب حول محور الايمان بالله تعالى واحياء القيم الاخلاقية في واقع الانسان والتحرك في خط الحق والانسانية في حركة الحياة، ويقف في مقابل هذا التيار الانساني والالهي كل شخص يتحرك في سلوكه وافكاره بوحى الانانية والشر والعدوان على الآخرين مهما كان دينه ومذهبه، فالمؤمنون هنا أمة واحدة على اختلاف أديانهم ومذاهبهم، والاشرار والكفار أمة واحدة أيضا حتى لو انتمى بعضهم الى الاسلام. ومن هنا نعرف أن الفرقة الناجية الواردة في الحديث النبوي الشريف « ستفترق امتي اثنان وسبعون فرقة، واحدة ناجية والباقي في النار » لا يقصد منها اتباع مذهب معين كالشيعة أو السنة أو الخوارج حسبما يتصور ارباب اللاهوت من كل فرقة، بل الفرقة الناجية هي التي يتحرك اتباعها في خط الانسانية والعدالة والاخلاص لله تعالى من كل فرقة ومذهب ودين والباقي في النار، وهذا المعنى هو ما ورد في كتابات العرفاء وأشعارهم كما نقرأ لابن عربي قوله :

لقد كنت قبل اليوم انكر صاحبي إذا لم يكن ديني الى دينه داني
وقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان وبيت لأوثان
ودير لرهبان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه أرسلت ديني وإيماني

فالتعددية ليست من المفاهيم المستجدة الوافدة الينا من الغرب بل هي نتاج اسلامي خالص ولكن عنصر التعصب الديني في الانسان وما أفرزته حالات الصراع المذهبي في تاريخ الاسلام والاديان من عجاج فكري وغبار نظري تراكم على جوهر الدين وصفاء الفطرة جعلت الناس من اتباع كل دين ومذهب يتصورون أنهم أهل الحق والنجاة لا غير. ويستشهد أنصار الاسلام المدني على مبدأ التعددية الدينية بقوله تعالى: <إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون> (1).

مضافا الى أن عدالة الله تقتضي أن يجازى كل انسان وفق ما توصل اليه من عقائد

وافكار وسلوكيات مع الأخذ بنظر الاعتبار تأثير عوامل البيئة والوراثة والتربية وما شاكل ذلك كما في قوله تعالى : <لا يكلف الله نفساً الا ما آتاها> أما ما يتمسك به اصحاب النظرة الاحادية في الدين من قوله تعالى: <إن الدين عند الله الاسلام> فليس المراد منه الاسلام بالمعنى الخاص أو بالمعنى الفقهي من شهادة أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله، بل الاسلام بالمفهوم القرآني هو الاسلام بالمعنى العام. اي التسليم القلبي الى الله والتحرك في مجال العمل والسلوك في خط الحق والخير والاحسان الى الناس، وفي ذلك يقول الطباطبائي في تفسيره لهذه الآية الشريفة: « إن الدين عند الله سبحانه واحد لا اختلاف فيه لم يأمر عباده الا به، ولم يبين لهم فيما أنزله من الكتاب على انبيائه الا اياه، ولم ينصب الآيات الدالة الا له، وهو الاسلام الذي هو التسليم للحق الذي هو حق الاعتقاد وحق العمل. وبعبارة اخرى: هو التسليم للبيان الصادر عن مقام الربوبية في المعارف والاحكام. وهو وإن اختلف كماً وكيفاً في شرايع انبيائه ورسله على ما يحكيه الله سبحانه في كتابه غير أنه ليس في الحقيقة الا أمراً واحداً »⁽¹⁾.

الخصوصية الثالثة: اليقين الشهودي

يؤكد أنصار الاسلام المدني على أن هذا النمط من الاسلام الذي يقوم على التجربة الدينية والعلاقة القلبية هو اسلام يقيني وحضوري لا يتزلزل بالشبهات ولا يضعف بطرح علامات الاستفهام لأن المؤمن من اتباع هذا التيار يدرك الله تعالى بالعلم الحضوري لا بالعلم الحسولي الذهني، ولهذا فهو يعيش العشق والبهجة والتوكل والتعلق بالحق المطلق مهما تغيرت الافكار وتبدلت التصورات والتصديقات، أما في الاسلام السلفي والسياسي فالتدين يعيش حالة من التصديق والجزمية بمفردات العقيدة الذهنية ويتصور أن الاعتقاد الذهني بجملة من القضايا التاريخية والدينية هو الايمان الذي سوف يحقق له النجاة في الآخرة. ومعلوم أن القضايا التاريخية لا تحقق اليقين للانسان اطلاقاً بل غاية ما تنتجه الظن القوي الحاصل للانسان من خلال التفاعل الثقافي مع المحيط، فهذا الشخص يلحق نفسه بأنه على يقين من مفردات العقيدة، ولهذا فهو يخشى التورط في حوار عقلائي هاديء ولا يسمح لفكره أن

1- محمد حسين الطباطبائي - الميزان - ج 3 - تفسير سورة آل عمران - ص 120 - الآية 19.

يتحرك وي طرح الاسئلة و الشبهات وينفعل بشدة تجاه أدوات النقد لمعتقداته ومقدساته، وهذا بنفسه يحكي عن إيمان ضعيف وأجوف يتزلزل بأدنى نقد ولا يتماسك أمام مواطن الشك. ويتجلى الفرق بين هذا اليقين الحضورى واليقين التلقينى بالمعتقدات أن الأول يجتمع مع الشك الذهني في مفردات العقيدة نفسها بينما لا يتحمل اليقين الثاني أية مساحمة أو احتمال الصحة للرأي المخالف. وبعبارة أوضح: إن الشك في المعتقدات ليس على حد سواء في مرتبة التقييم، فهناك شك سلبى وآخر إيجابى. أو كما يعبر علماء الاخلاق، شك مذموم وشك ممدوح. والشك المذموم والذي ورد ذمه في القرآن الكريم ايضا⁽¹⁾، هو الشك الذي ينطلق من واقع نفساني منحرف ويقع نتيجة لحب الدنيا وتراكم الاهواء والشهوات على القلب وانغماس الانسان في طلب الملذات الرخيصة والتحرك في خط الباطل والشر وهو قوله تعالى: **ثم كان عاقبة الذين أساءوا السوأى أن كذبوا بآيات الله وكانوا بها يستهزئون** □ (2).

وهذا المعنى من الشك لا يجتمع اطلاقاً مع الايمان القلبي اليقيني الحقيقي، أما الشك الايجابى فهو الشك الذهني، المتولد من قصور الادلة المنطقية لاثبات المدعى مع رسوخ الايمان القلبي بالمعتقد، ومثل هذا الشك لا مانع منه بل هو مطلوب ايضا ويمثل أول مرتبة من مراتب العلم والكمال الانساني في عالم المعارف.

فمن يجد الله في نفسه ويعيش الحب والعشق له بكل وجوده لا يهيمه اذا عجز عقله عن العثور على الادلة المنطقية لتبرير الاعتقاد به، وهكذا في واقع الحياة مع الفضائل واجتناب الرذائل، فمجرد أن يشعر الانسان أن الكذب والسرقة والخيانة أمر قبيح ومذموم فانه يتحرك بوعى وجدانه بعيداً عنها من دون حاجة الى أدلة عقلية وشرعية أخرى لاثبات حرمة هذه الرذائل لأن من يعيش الفضيلة والايمان بالله بالعلم الحضورى لا يجد في نفسه حاجة بعدها الى ضرورة تحصيل اليقين العقلي بمفرداتها.

الخصوصية الرابعة : الانسجام مع العصر

لقد اثبت الواقع المعاصر عدم انسجام الاسلام من النمط الاول والثاني مع مقتضيات

1- <وإنهم لفي شك منه مريب> هود: 110، <أفي الله شك فاطر

السموات والأرض> ابراهيم: 10.

2- الروم : 10

العصر وفشلهما في مواكبة الأحداث والمتغيرات في عالم الثقافة والقيم وعجزهما عن إيجاد الحلول الناجعة لمواجهة التحديات الصعبة التي يفرضها الواقع المتحرك بل إن هذين النمطين من الفهم الديني للنصوص الإسلامية هما السبب في تخلف المسلمين والعامل الاساس في تأخر المجتمعات الإسلامية عن اللحق بركب الحضارة والتكامل الانساني، وذلك أن الجمود على النصوص أو التقوقع على عتبة التراث والخشية من التجديد يفقد العقل الفقهي لدى المسلمين المرونة اللازمة لمواكبة الحدث ويعطل فيه الدينامية في عملية التفاعل مع معطيات الواقع وحاجات المجتمع البشري ومستجداته. وهذا هو الداء العضال الذي حلّ وتوطّن في الذهنية المسلمة ومنعها من قراءة النصوص بعيون مفتوحة وروحية متحركة.

على سبيل المثال ما نراه في تراث الفقه السياسي السني من وجوب طاعة الحكام وعدم الاعتراض عليهم في عملية تكريس الفكر الاستبدادي في وعي الامة، ويقابله في تراث الفقه الشيعي من أن « كل راية ترفع في زمن الغيبة هي راية ضلال » حيث انعكس هذا المضمون على سلوك فقهاء الشيعة ولا سيما القدماء منهم وتجسد في عملية اعتزال الحياة السياسية وضمور الفقه السياسي لدى الشيعة وهزاله، وكرد فعل على هذا الموقف الفقهي المتخاذل جاء الاسلام السياسي بفكرة أن الاسلام «دين ودولة» وأن الشريعة الالهية يجب أن تسود في كافة مرافق الحياة وبالتالي تحريض الناس ضد الحكومات العميلة والوطنية على حد سواء انطلاقاً من فكرة أن هذه الحكومات طاغوتية وكافرة ويجب على المسلمين محاربتها والثورة عليها واستلام سدة الحكم من أجل تطبيق الشريعة واقامة حكم الله على الأرض !! وعاش المسلمون الازمات تلو الازمات وفي جميع المجالات من جراء هذا الفهم الخاطيء للدين وللنصوص الدينية. أما الاسلام المدني الذي يهدف بالاساس الى الارتقاء بالانسان من اجواء المادة والانشداد للشهوات والدوافع الشريرة الى أجواء المثل الانسانية والقيم الاخلاقية والسير في طريق الفضيلة والانفتاح على الله فلا يرى تطبيق الشريعة أو إقامة الحكومة الإسلامية هدفاً سماوياً بحمد ذاته، بل ينظر الى اقامة العدالة في الدنيا كاداة ووسيلة للارتقاء بالانسان في المجالات الحضارية التي قد تساعده احياناً في عملية الارتقاء في معراج الكمال المعنوي، لانه لا ملازمة بين الحكومة العادلة والسير في خط المعنويات في أجواء الايمان، فقد تكون الحكومة ظالمة ويتحرك بعض الناس في خط الهداية والايمان كما يحدثنا التاريخ عن سيرة الأنبياء ووصولهم الى أسمى مراتب الكمال المعنوي والاهلي في أجواء الضلال والفساد والظلم، بينما

نرى العكس من ذلك في بعض الحكومات العادلة كحكومة الامام علي B حيث سار الكثير من المسلمين حينها في خط الباطل والانحراف. وما ذلك الا لأن الايمان والتحرك في طريق الحق والمسؤولية عمل اختياري تماماً لا يخضع للمؤثرات الخارجية اطلاقاً. فالانسان اذا أراد الله والاخرة وعزم على اختبار طريق الصلاح والخير كفى ذلك في نجاته من أجواء الضلال وانتقاله الى أجواء الهداية.

وهذا يعني أن محور اهتمام الاسلام المدني انما يتلخص في كيفية الصعود بالانسان في معراج الكمال الانساني وربطه بالله تعالى. ومع تحقق هذا المعنى في واقع الانسان يتحول هذا الانسان الى انسان مدني, ويتحول المجتمع بدوره الى مجتمع مدني. وأفضل شاهد على ذلك, التحول الكبير الذي طرأ على المجتمعات الغربية بعد نهضة الاصلاح الديني «البروتستانتية» بقيادة «لوثر» الذي ثار على حكومة رجال الكنيسة واكد على ضرورة اصلاح المؤسسة الدينية ورفض كل اشكال الوساطة بين الانسان وخالقه وانتقد صكوك الغفران وقام بترجمة الكتاب المقدس الى اللغة الالمانية ليفهمه جميع المؤمنين ولا يبقى حكراً على ارباب الكنيسة وعلماء اللاهوت.

والقضية الاهم في حركة لوثر الاصلاحية هي أنه منح الناس الجرأة على نقد المقدسات, وهذا أشد ما يخشاه رجال الدين, لأن من شأنه أن يزيل هالة القداسة عنهم ويفتح الباب للناس لتحرير عقولها وعدم قبول كل ما يقوله رجل الدين عن الله والآخرة والمعتقدات الاخرى. ومن هنا ينطلق الاصلاح الحقيقي أي من تشغيل الناس لعقولهم والتحرك في خط الوعي. ومن هنا كان الاسلام المدني متناغماً مع العقل ومتطابقاً مع الوعي بينما نرى أن أغلب رجال الدين في التيار السلفي والسياسي يسعون دائماً الى التعقيم على الوعي وقولة الذهنية المسلمة بقوالب جامدة على النصوص من خلال عملية غسل دماغ رهيب مستخدمين أدوات دينية صارمة لا تسمح للعقل أن يتحرك ولا للفكر أن يطرح علامات استفهام حول الحالة الثقافية المزرية والانحطاط الاخلاقي والسياسي للمسلمين.

وأقوى هذه الادوات المستخدمة في عملية التعقيم على الوعي هو «سلاح القداسة» على الافكار والعقائد والاشخاص. فيكفي أن يرد خبر يتضمن فضيلة موهومة من فضائل أهل البيت Φ حتى يكون هذا الخبر مقدساً ومتعالياً عن النقد ولا يجوز المساس به من موقع التشكيك حتى لو كان مضمونه مخالفاً للعقل وبعيداً عن الفطرة السليمة, والأشنع من ذلك اضافة القداسة على الاشخاص وخاصة اذا كانوا من علماء الدين المعروفين أو من القادة

الكارزماتيين حيث يمثل هذا المعنى نافذة على الغلو والصعود بالإنسان الى مستوى الآلهة, وأخطر ما تكون هذه الحالة من النظرة القدسية للأشخاص اذا احتل ذلك الشخص مقام القيادة الدينية والدنيوية, فحينئذ تدخل المصالح السياسية الى عمق المبادئ ويضحى الاستبداد مقبولا بل مطلوباً من الناس وأي اعتراض على الخليفة أو الحاكم الإسلامي يكون بمثابة اعتراض على الله!! السلاح الآخر الذي يستخدمه اتباع الإسلام السلفي والسياسي ضد العقل والتفكير المنطقي هو «سلاح العواطف والاحساسات». فاتباع الإسلام السلفي أو التشيع السلفي يدقون دائما على وتر مصائب أهل البيت في مقابل أي حركة للوعي وقياس الأمور التاريخية بأدوات العقل, فاذا رأوا أدنى حركة من هذا القبيل تجاه الموروث التاريخي الديني ارتفعت النداءات من كل حذب وصوب بالتشجيع بهذا القائل والارجاف بمقولته وتقاطرت عليه التهم والشتائم كناية وتصريحاً, وأدنى ما يقال عنه أنه وهابي أو استلم أموالاً طائلة من الوهابية لبيت التشكيك في عقائد العوام من الناس. وهكذا حال اتباع الإسلام السياسي مع مخالفهم, إلا أن الاتهام في هذه المرة يتخذ مساراً آخر حيث يدخل المخالف أو المعارض دائرة العمالة والتبعية للغرب وأمريكا وأنه ليبرالي منحرف أو شيوعي ساقط. ومعلوم أن كل هذا الارجاف وحملات التشهير والتسقيط من قبل اتباع الدين السلفي والسياسي تجاه اصحاب الوعي والفكر إنما هو لغرض تهييج العواطف وتثوير الاحساسات لدى العوام من الناس لمنع أي تحرك عقلائي على مستوى تحري الحقائق واستجلاء الواقع.

أما الإسلام المدني فهو في سلامة من استخدام هذه الاحابيل ومعاكسة الحقائق بوسائل الوهم والتمويه لانه يقف على قاعدة متماسكة من الايمان القلبي بالله وبالقيم, وما عدا ذلك من افكار وعقائد واشخاص فلا يرى انها متعالية على النقد واحتمال الخطأ. فلا داعي الى اللجوء الى العواطف لتكريس الايمان بالمقدسات الموهومة كما في التدين التقليدي, وبما أن الإسلام المدني ينطلق في الرؤية السياسية من واقع حقوق الانسان والديمقراطية فلا داعي ايضا الى استخدام سلاح المقدسات وادوات التسقيط والتشهير والارتداد في مواجهة الرأي الآخر. بل يعتمد الوسائل الديمقراطية في العملية السياسية. ومن هنا يرى اتباع الإسلام المدني بأن هذا النمط من الإسلام والفكر الديني ينسجم مع مقتضيات العصر ومتطلبات الحضارة الانسانية الجديدة. لأن الحكومة في هذه الصياغة العقلانية للدين تقف على الحياد وتهتم بوظيفتها الاساسية ألا وهي تحقيق الامن والرفاه لافراد المجتمع المدني ويجاد الحلول الفاعلة للازمات الاقتصادية والاجتماعية التي تمر بها الامة, وتبقى مسألة الدين والاخلاق من

مسؤولية رجال الدين وعلماء الاخلاق والمؤسسات الخيرية والاعلامية. وفي الختام واستتماماً للفائدة نورد ما ذكره « محمد رضا وصفى » في كتابه « الفكر الإسلامي المعاصر في إيران » من مميزات وخصائص لهذا النمط من الرؤية التجديدية للإسلام، قال: « الخطاب الإسلامي التجديدي وأهم مقولاته:

1. حجية العقل: ويقصدون به العقل الاستكشافي والعقل الاستدلالي ويقع في عرض كتاب الله وسنة رسوله (حجية الكتاب والسنة والعقل والإجماع).
2. الإقرار بمقاصد الشرع وفلسفة الدين كأساس تشريعي ومناطق للأحكام وهو استبعاد للتعبد كمسوغ للإلتزام الشرعي وعقلنة الشرع والشرعية.
3. تقديم العقل على النص في حالة تعارض النص معه.
4. التركيز على روح الإسلام وجوهره دون إغفال غاية الدين، وهي إرساء القيم الأخلاقية الفردية والاجتماعية «إنما بعثت لأتمم مكارم الإخلاق». والأخلاق بهذا المعنى ليست طريقاً للسعادة المعنوية الأخروية فحسب، بل الدنيوية والمحسوسة أيضاً وكل الحسن والقبح يدور على فلك لذائد وآلام البشر، مادياً ومعنوياً.
5. أحكام الشريعة عندهم ليست ثابتة بل تتغير بتغير الأزمان والأحوال، والاقتران على فهم واحد للدين هو إخراج له من الشمولية والعالمية وحجر عليه في شرنقة الفرد والشخص.
6. عدم التمسك بتقليد السلف، بل فتح العقول على مشكلات العصر، وجواز قبول بعض المقولات الوضعية.
7. التمييز بين الدين والسياسة كحقلين مستقلين، يمكن الجمع بينهما كما يمكن الفصل، فالجتماع الديني برأيهم يمكن أن يوجد في دولة لا دينية.
8. القبول بالتعددية الدينية كلازم من لوازم تعدد العقول والأفهام، وتالياً التعددية السياسية، ويرونها أقرب إلى التقوى والعدالة.
9. تحصيل الرفاه والعدالة الاجتماعيين عبر الحكومة الدينية أمر غير ضروري، بل يمكن تحصيلهما في دولة مدنية، ومن هنا كان نجاح الحضارة الغربية في تأمين الحاجات المادية.
10. ليس التخلف في المجتمعات الإسلامية من صنع الآخرين فقط، بل لعل مساهمة المسلمين فيها تفوق مساهمة الآخرين «إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم». خلاصة الكلام أن السمة العامة لهذا الخطاب أنه خطاب مثقل بالمراجعات الفكرية الدائمة

والمستمرة، ومسكون بهاجس إيجاد الحلول للمعضلات الإستمولوجية في المجتمع⁽¹⁾.

1- المصدر المذكور، ص291_292، ط دار الجديد.

المقالة السادسة

تطبيق الشريعة

أم

سيادة القانون

تطبيق الشريعة أم سيادة القانون⁽¹⁾

إن إحدى مقومات وarkan المجتمع المدني هو «سيادة القانون» ويقابله في المجتمع الديني أو الحكومة الاسلامية «تطبيق الشريعة».

في هذه الجلسة نستعرض بعض معالم هذا الركن المهم من أركان المجتمع الديني والمدني, فكما تعلمون أن مفهوم «القانون» هو مفهوم جديد ومن معطيات الحضارة الانسانية الحديثة, بينما لم يكن مثل هذا المفهوم في السابق بل كان الملوك والحكام يتصرفون كما يحلو لهم ويمارسون السلطة بوحى أهوائهم ورؤيتهم الشخصية للمصلحة العامة من دون تأطير ممارسات السلطة بحد معين, وإلى جانب ذلك نرى في بعض الحكومات الدينية سيادة سلطة الشريعة التي تستوحي احكامها من الوحي ونرى في كتابات بعض الاسلاميين أنهم يطلقون على الشريعة اسم «القانون الاسلامي» وهو مساحة في التعبير لأن القانون يراد به ما ينطلق من واقع الناس وحقهم في تقرير مصيرهم ولا علاقة له بالحق الالهي في عالم التشريع, أي أن القانون يساوي القانون المدني الذي يستوحي مقوماته من رضا الناس وتوافقهم, وأما الاحكام الالهية الواردة في النصوص الدينية فهي شريعة وليست قانوناً, نعم يمكنها أن تصبح قانوناً, فيما اذا دخلت أجواء البرلمان ومنحها وكلاء ونواب الشعب صياغة قانونية معينة, وبدون ذلك تبقى في طيات كتب الفتاوى الفقهية, وبعبارة أخرى إن أحكام الشريعة عبارة عن اجتهادات ذهنية في عقول الفقهاء وكتاباتهم فهي بمثابة مسودة الدستور لا تصير قانوناً إلا بعد التصويت عليها من قبل النواب أو من خلال الاستفتاء العام. ومن هنا نقول بأن مصطلح «القانون» هو مصطلح جديد وينبغي بيان معالنه في ظل مبدأ «سيادة القانون» في

1- القيت هذه المحاضرة في صالة مؤسسة المجتمع المدني في قم بتاريخ 15 رجب 1425.

المجتمع المدني.

الشرعية السماوية وإقامة العدل

إن أهم ما جاء به الأنبياء على المستوى الاجتماعي والسياسي وخاصة ما جاء به نبي الإسلام هو «الشرعية» التي تتكفل ببيان حدود السلطة والحقوق المتقابلة بين الحكومة وأفراد المجتمع وإقامة العدالة على أساس من الاحكام السماوية التي لا يتدخل في صياغتها الحكام ولا تنظر الى امتيازات خاصة لبعض الناس دون بعض, ومن هنا كانت العدالة التي تجسدها الاحكام الشرعية أو الشريعة الالهية أفضل بكثير من الاحكام التي يصدرها الملوك والاباطرة على الناس التي تنطلق من مفهوم التمايز الطبقي أو الاستبداد المطلق للحكام, ولهذا نرى أن الحضارة الاسلامية قد تغلبت بسرعة ويسر على الحضارات المجاورة, وأحد اسباب اتساع رقعة البلاد الاسلامية في الصدر الأول وانضمام شعوب البلدان المجاورة للإسلام هو ما وجده الناس من عدالة ومساواة في دائرة العلاقة بين الحكام والمحكومين في مقابل ما كانوا يعيشونه من استبداد مطلق وديكتاتورية واحكام جائرة لملوكهم وزعمائهم, وهذا يعني أن الشريعة السماوية تمثل نقلة نوعية في دائرة النظام السياسي والحقوق في المجتمعات البشرية, فبينما كان الناس يعيشون في دول متصارعة كدولة الفرس والروم وكان الاطار العام لهذه الدول هو الاطار العرقي كالآريين في الدولة الساسانية, والساميين في الدولة العبرية, والعرق الروماني في الدولة الرومية, جاء الأنبياء بشريعتهم السماوية التي لا تفرق بين آحاد الناس الا بالتقوى والملكات الفاضلة والأخلاق الحميدة لأن الله تعالى هو خالق الجميع وهو رب كل المخلوقات, والناس جميعا عبيده بلا فرق بين عربي وأعجمي, أسود وأبيض, ولهذا كانت الشريعة السماوية تحقق العدالة بشكل أفضل من الرؤية الأرضية التي تقوم على العرق أو القوة وكثرة العدة والعدد أو الوراثة وأمثال ذلك.

وقبل كل شيء ينبغي توضيح وبيان هذه الحقيقة, وهي أن القانون الأفضل هو الذي يراعي العدالة بشكل أفضل, والعدالة هي المطلوب بالأصل, والقانون بمثابة آلية واسلوب لاحقاق الحق وإقامة القسط بين الناس, فكلما كان القانون أقرب لمقتضيات العدالة كان أقرب لمرام الشارع المقدس ويجب العمل به وتجسيده على أرض الواقع الاجتماعي, وهذا لا يعني أن الشريعة المذكورة في كتب الفقه بما أنها منتسبة الى الوحي بامكانها تطبيق العدالة

المطلقة على أرض الواقع العملي وأنها هي الأفضل بشكل مطلق كما يزعم اتباع التيار الأصولي، فرغم أن وجود الشريعة في ذلك الوقت كان يمثل نقلة نوعية على مستوى تحقيق العدالة كما تقدم آنفاً إلا أن مقتضيات الواقع المتغير قد تفرض حلولاً وأحكاماً تنسجم مع معايير العدالة بشكل أفضل من الأحكام الشرعية حيث نلاحظ مثلاً وجود بعض التمييز في الأحكام الشرعية بين الرجل والمرأة وبين المسلم وغير المسلم، السادة والعبيد وغير ذلك، وهذه الأمور قد لا تتطابق مع معطيات القانون المدني الحديث الذي ينطلق من رؤية أرضية للحقوق الاجتماعية والسياسية تقوم على أساس المساواة بين أفراد المجتمع، ومن هنا نرى أنه من الضروري بيان أساس المشروعية في القانون وهل أن مشروعية القانون تكتسب من عنصر القوة، أو الحق الإلهي، أو الحق المدني؟

ونشير قبل ورود إلى الموضوع أنّ «القانون» قد يراد به المفهوم العام لهذه الكلمة، لأنّ كل مجتمع بشري سواء كان مجتمعاً بدوياً أو مدنياً لابد أن يكون فيه قانون، وحتى الأحكام المستبدن قد يصدرن لوائح وقوانين يفرضونها على الناس، إلا أن القانون بالمعنى الخاص والصحيح هو ما تقدم من القانون المدني وأنه مصطلح جديد ومفردة مستحدثة ويقصد به ((القانون العام)) أو الدستور المعمول به في المجتمعات المتحضرة الذي يمكن أن يقال في تعريفه أنه: «تلك المجموعة من القوانين والانظمة والعادات المشتقة من قواعد منطقية محددة ومعينة، تستهدف اهدافاً محددة معينة تخدم الصالح العام وتشكل النظام العام الذي اتفقت الامة على أن تحكم على هديه».

ويختلف القانون الأساسي عن مجموعة التشريعات والمقررات التي تصدر من الحكومات المستبدة أو الدينية على نحو جزئي، ولهذا قلنا إن المجتمع المدني يقوم على أساس سيادة القانون، أي القانون الدستوري الذي يتكفل وضع الاطار القانوني العام لعمل الحكومات المدنية المتوالية، وهذا يختلف عن القوانين الجزئية التي يصدرها مجلس الشورى أو البرلمان.

مشروعية القانون

هنا نصل إلى فقرة مهمة من هذا الموضوع، وهي التساؤل عن مشروعية القانون، فمضافاً إلى ضرورة كون القانون عادلاً ويهدف إلى إقامة العدالة نحتاج أيضاً إلى عنصر المشروعية لهذا القانون، لأن القانون يفرض أموراً على أفراد المجتمع قد تتقاطع مع حرياتهم وملكياتهم وغير

ذلك من حقوقهم الفردية والاجتماعية، فلا بد لتصحيح هذا التدخل واختراق هذه الحقوق من مجوز شرعي يقع مورد رضا الناس، وبالإمكان تصوير ثلاث مرجعيات لصياغة المشروعية للقانون:

الأولى: مبدأ القوة.

الثانية: مبدأ المشروعية الالهية.

الثالثة: مبدأ المشروعية المدنية أو العقد الاجتماعي.

1. اما «المعيار الأول» للمشروعية وهو الذي يقوم على مبدأ «القوة» فكان هو السائد فيما سبق من العصور حيث كانت الدول المتحاربة ترى أن من حق الغالب أن يتصرف بممتلكات وأرواح الناس المغلوبين فيقتل رجالهم ويسبي نساءهم ويصادر ممتلكاتهم، ومن هذا القبيل نرى فيما سبق أن حق الزوج أعظم من حق الزوجة بل إن الرجال كانوا أهم وأفضل من النساء في المجتمعات السابقة لأن الرجال يتمتعون بالقوة البدنية التي تمنحهم حقوقاً مضاعفة بالنسبة إلى حقوق المرأة. وقد يكون مبدأ القوة معياراً للمشروعية في الدائرة الإسلامية أيضاً، مثلاً في الفتوحات الإسلامية التي يتصور الكثيرون من المسلمين وعلماء الدين أن مشروعية الفتوحات الإسلامية مستوحاة من حقانية الشريعة والدين الإسلامي أو أنها مشروعة بالأذن الإلهي، ولكن الصحيح أن عنصر القوة القائم على أساس الشريعة العادلة هو الذي صبغ هذه الفتوحات بالمشروعية لا مجرد كون الشريعة الإسلامية عادلة، أي أن اعتقاد المسلمين بأن شريعتهم عادلة لا يسوغ لهم بمفرده القيام بشن الحروب على البلدان المجاورة، ولكن كان السائد في ثقافة ذلك الزمان هو مشروعية القوة واتفق أن انضم إليها مشروعية الهية في الفتوحات الإسلامية.

وعلى أية حال إن مبدأ القوة كان هو المعيار في المشروعية إلى عصور متأخرة كما نرى في الحدود المصطنعة بين الدول الإسلامية التي وضعها الاستعمار ولكن المسلمين والشعوب الإسلامية أقرروا هذه الحدود وبذلك اكتسبت مشروعيته الدولية والقانونية، ولكن هذه المشروعية تواجه الكثير من المشاكل والعقبات المنطقية والأيديولوجية حيث لم تعد القوة في العصر الحاضر معياراً للمشروعية.

2. اما مشروعية «القانون الإلهي» أو الشريعة الالهية التي تكتسب مشروعيته من عالم الغيب فإنها كانت ولا زالت هي السائدة في الذهنية المسلمة وكلمات علماء الإسلام، وتنطلق

هذه الرؤية من مبدأ الحق الالهي في التشريع وأن الانسان ليس له أي حق في ذلك. ومن هنا نرى أن علماء الدين لا يرون للمكلف الحق في الاعتراض على التكاليف والحقوق الواردة في الشريعة المقدسة لأن الانسان عبد الله تعالى ومملوك له فلا يحق له الاعتراض على حكم الله، وبعبارة أخرى : أن الأصل الأولي هو أن الله الخالق للانسان والمدير لعالم التكوين يملك حق التشريع بالتبع، أي أن الحق الالهي التكويني يفضي الى الحق الالهي في دائرة التشريع. ومن هنا لا يعقل أن يكون للانسان حقٌ امام الله تعالى، وهذا المعنى نشاهده في العلاقات البشرية بين السيد والعبد حيث لا يتصور أن يكون للمملوك حقٌ على سيده ومالكة فكذلك بالنسبة الى علاقة الانسان بربه، وهذه الرؤية ترتبط كثيراً برؤية الأشاعرة في الحسن والقبح وأن الحسن هو ما أمر به الشارع والقبح هو ما نهى عنه الشارع، بينما الصحيح والذي عليه علماء الشيعة والمعتزلة هو أن الحسن والقبح امران عقليان. ومن هنا قال الشيعة بأن العدل من اصول الدين وأن الله عادل على هذا الأساس، وأن الشريعة الاسلامية يجب أن تكون متطابقة مع مقتضيات العدالة بينما لا يكون لهذا الكلام معنى ومفهومٌ واضحٌ في رؤية الأشاعرة للحسن والقبح.

وعلى أية حال فنحن نعتقد بأن القانون الالهي لا يستوحي مشروعيته من مجرد كونه متصلاً بالله تعالى ومنسوباً اليه بل لكونه قائماً على العدل، ففي صدر الاسلام وبينما كان الناس يسترفدون حقهم من عنصر القوة والعنف والسيوف جاء الاسلام وطرح قانوناً أفضل وأقرب لمعيار العدالة، وهو أن يقوم الله تعالى بمنح الناس قوانين وشرائع تتطابق مع مصلحتهم الفردية والاجتماعية، وبما أن الله تعالى أعرف من البشر بما يصلحهم وينفعهم وأرحم بهم من غيرهم ولا مصلحة له في ذلك سوى النظر الى مصلحة البشر بعين الرحمة واللفظ، كان من الطبيعي أن تكون الاحكام الشرعية أفضل من الاحكام والقوانين التي يراها الانسان الجاهلي في ذلك الزمان أو يراها الملك الساساني أو قيصر الروم لشعبه.

إن أصل المشروعية في القانون يجب أن يستوحي مقوماته من الهدف الأساس للقانون الا وهو تحقيق العدالة، ورأينا أن تحقيق العدالة في ضوء الشريعة الالهية أفضل بكثير من تحقيقها بواسطة القوانين البشرية التي تقوم على أساس عنصر القوة والسيوف، ومن هنا لابد من توضيح مفهوم العدالة أولاً ليكون بإمكاننا بناء مشروعية القانون على هذا الأساس، فالعدالة كما نعلم واحدة بمفهومها، أي أن العدل حسن دائماً والظلم قبيح دائماً ولا يتغير بتغير

الظروف والأحوال، هذا على مستوى المفهوم ولكن قد يتغير الحكم على مستوى المصاديق فيصبح ما كان حسناً في السابق قبيحاً في العصر الحاضر، ولا اشكال في ذلك. المهم أن القانون العادل ينبغي أن يقوم على أساس النظرة المعيارية التي تضع الاشياء في موقعها في منظومة القيم. وهذا المعنى لا يتحقق الا من خلال النموذج الذي ينسجم مع رضا الناس عن وعي وبصيرة، مثلاً مبدأ المساواة في العطاء يتطابق مع مفهوم العدالة، ولكننا نرى أحياناً أن رسول الله² قد فرق في العطاء وأعطى لقريش وعلى رأسهم أبي سفيان جميع غنائم معركة حنين وحرّم الانصار منها فلما سمع النبي بامتعاذ الانصار من ذلك قام فيهم خطيباً وقال لهم : «الا ترضون بأن يذهب الناس بالشاة والبعير وتذهبون أنتم برسول الله؟» وبذلك رضي الأنصار وفرحوا برسول الله، ومن هنا كانت قسمته متطابقة مع واقع العدالة لتوفر عنصر الرضا لدى جميع الاطراف لأكما يتوهم البعض من أن رسول الله ويمقتضى كونه «أولى بالمؤمنين من أنفسهم» تكون جميع ممارساته منسجمة مع خط العدالة حتى لو كانت على حساب حق الآخرين في ما يملكونه وما يعتقدون به من مواقع معيارية للحسن والقبح.

3. اما مشروعية القانون على اساس «العقد الاجتماعي» وهو المتداول في القوانين الحديثة فيراد به العقد الاجتماعي بين افراد الشعب والهيئة الحاكمة، وتدخل في هذه المشروعية «المصلحة العامة» التي ينبغي لوكلاء الشعب في القوة المقننة أخذها بنظر الاعتبار، وبعبارة أخرى أن مشروعية القانون المدني في المجتمعات الحديثة تقوم على أساس رضا الناس وتفويضهم بعض حقوقهم في دائرة الحكومة والتشريع الى وكلائهم في مجلس الشورى أو البرلمان ليقوموا بسن الدساتير والقوانين التي تأخذ بنظر الاعتبار مصلحة الموكلين والشعب، ومن هنا يمكن القول بأن القانون المدني يبتني على ركنين:

1. العقد الاجتماعي 2. المصلحة العامة.

فالوكيل في المجلس النيابي يشترط فيه أن يكون منتخبا من قبل افراد الشعب من جهة، وأن يأخذ بنظر الاعتبار المصلحة العامة في سن القوانين لا المصلحة الشخصية.

ومن هنا يمكن القول بأن الشريعة انما جاءت في اجواء المجتمع الأهلي الذي يقع كحلقة رابطة بين المجتمع البدوي والمجتمع المدني، فرغم أن الأحكام الشرعية تبتني على التكليف والالزام و أن الانسان يجب عليه الرضوخ والتسليم لها لأنها صادرة من سلطة عليا، وهي سلطة الله على الناس، الا أنها مع ذلك تتضمن المبادئ المدنية الحديثة في محتواها وجذورها،

فالإنسان الملتزم بالدين يتحرك في إطار التزامه الديني في تفاعله الاجتماعي على أساس تفويض أمر بيان الاحكام والقوانين المتعلقة بروابطه الاجتماعية وممارساته السياسية الى سلطة عليا، وهي سلطة الله تعالى، فعندما يعتنق الاسلام ويترك الحالة الجاهلية التي كان يعيش مشروعية القوة والعنف والروابط القبلية والثقافة البدوية فيها فان دخوله في الاسلام واختياره لهذا الدين بمثابة رضاه باحكام الشريعة الاسلامية، وبالتالي فانه يمكن القول بأن احكام الشريعة تبني على مبدأ مدني وحضاري بخلاف ما كان عليه الانسان الجاهلي قبل الاسلام حيث كان يعيش تقاليد موروثة وسنناً مفروضة عليه من الخارج ولا سبيل الى دخول عنصر الاختيار فيها.

إلا أن الاشكالية الموجودة هنا أن تلك الشريعة التي نزلت في ظروف خاصة وبهدف معالجة المشاكل التي يعيشها الانسان العربي في صدر الاسلام لم تعد تتماشى مع مقتضيات العدالة ورضا الناس في العصر الحديث، فرغم أن الناس في ايران مثلاً تحركوا في ثورتهم ضد الشاه من موقع المطالبة بالجمهورية الاسلامية، إلا أن نظرهم الاساس كان منصّباً على العدالة الاسلامية المثالية ورفع اشكال الظلم والجور والتبعية للأجنبي التي كان يعيشها الشعب الايراني المسلم في زمان الشاه. فالهدف هو اقامة العدل لا اقامة الشريعة من رجم الزاني وقطع يد السارق وفرض الحجاب ومنع الخمر وامثال ذلك.

إن مفهوم العدل وإن كان واحداً ومطلوباً من جميع الناس وفي جميع الأعصار إلا إن المصاديق تختلف من زمان لآخر ومن مجتمع لآخر، فما كان يمثل العدالة في القضاء الاسلامي بشهادة شاهدين عدلين فقط لاجراء حكم الاعدام بالقتل مثلاً لا يمكنه أن يكون منسجماً مع متطلبات العدالة في العصر الحديث الا باجراء فحص دقيق على آلة القتل وبصمات الأصابع والوقت الذي كان فيه الجاني يرتكب هذه الجريمة ومع تدخل المحامي وضرورة محكمة الاستئناف وغير ذلك من المقررات الحديثة التي تضمن اجراء العدالة الى حد كبير. فالاسلام يريد من الحاكم أو القاضي إقامة العدل («وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل»)⁽¹⁾ وهذا المعنى مستمر الى يوم القيامة ولكن أدوات اقامة العدل تختلف من زمن لآخر، فما كان في السابق يمثل شاهدين عدلين فقط لتنفيذ الحكم أصبح ذآليات علمية ودقيقة أكثر من السابق. فلماذا نصر على استخدام تلك الأدوات السابقة مع وجود أدوات أفضل؟! وإن هو

الاستعمال الجمال والخيال، التي كانت صالحة في ذلك الزمان للتنقل والسفر في هذا الزمان وترك استخدام وسائل النقل الحديثة.

وعلى أية حال فنحن ندعي ضرورة أن يقوم المجتمع الاسلامي على أساس القانون المدني الذي يكتسب مشروعيته من رضا الناس وتوافقهم. وندعى أن الاسلام قد بنى احكامه الاجتماعية وقوانينه على هذا الاساس وأن الحق الالهي في دائرة التشريع بمثابة مد يد العون الى الانسان الجاهلي الذي يعيش المجتمع البدوي لاجراجه من اجواء البدوية والظلم ومشروعية القوة الى اجواء المدنية، أي أن (الأحكام الالهية الطاف في الأحكام العقلية) كما يقول علماء الكلام. والغرض منها اخراج الانسان من اجواء الخرافة وسيطرة قوى الانحراف والشرك الى اجواء المدنية والقانون المدني، ولا يمكن ذلك الا بتوسط الشريعة الالهية والاحكام والقوانين التي تستوحي مشروعيتها من الحق الالهي، ولكن لا على أساس أن هذه الأحكام هي الصياغة النهائية للبشرية ولا يمكن للانسان أن ينشئ قوانين مدنية صالحة تقوم على أساس الحقوق الفطرية والعقد الاجتماعي والمواضعة في دائرة القوانين.

الأدلة على المدعى

وبالامكان اقامة الادلة والمؤيدات على هذه الحقيقة:

أولاً: تغيير الاحكام في القرآن والسنة

إن القرآن الكريم نفسه يقرر هذه الحقيقة، وهي أن الدين الالهي واحد وثابت على طول التاريخ البشري وأن الانبياء بشروا بالاسلام ودعوا الناس الى هذا الدين الخالد >إن الدين عند الله الاسلام<⁽¹⁾ بينما الشريعة الالهية متغيرة >لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا<⁽²⁾ فهناك شريعة ابراهيم وشريعة موسى وشريعة عيسى وشريعة محمد، وكل واحدة منها تختلف عن الأخرى لاختلاف الظروف والثقافات والمتطلبات في حركة الواقع الاجتماعي، وفي ذلك يقول العلامة «الطباطبائي» في «الميزان»:

«معنى الشريعة كما عرفت هو الطريقة، والدين وكذلك الملة طريقة متخذة لكن الظاهر من القرآن أنه يستعمل الشريعة في معنى أخص من الدين كما يدل عليه قوله تعالى: [إن

1_ آل عمران : 19.

2_ المائدة : 48.

الدين عند الله الإسلام⁽¹⁾, وقوله تعالى: [ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين]⁽²⁾, إذا انضمنا إلى قوله: [لكل منكم جعلنا شريعة ومنهاجاً] (الآية) وقوله: [ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها]⁽³⁾.

فكان الشريعة هي الطريقة الممهدة لأمة من الأمم أو لنبي من الأنبياء الذين بعثوا بها كشرعية نوح وشرعية إبراهيم وشرعية موسى وشرعية عيسى وشرعية محمد², والدين هو السنة والطريقة الإلهية العامة لجميع الأمم فالشريعة تقبل النسخ دون الدين بمعناه الواسع. فإذا كانت الشريعة الإلهية متغيرة ومتأثرة بظروف المكان والزمان والحاجات المرحلية للبشرية, فكيف يمكن أن نتعلل أن الشريعة التي جاءت ببعض الأحكام والحلول لمجتمع بدوي ساذج يعيش أجواء التخلف الحضاري والبساطة في المعيشة والسذاجة في التفكير, فإنها نفسها تصلح لما بعد أربعة عشر قرناً من الزمان وسوف تستمر الى يوم القيامة مع كل ما نشاهده من متغيرات كبيرة على مستوى الثقافة والعلاقات الاجتماعية والسياسية والتطور الحضاري والعلمي للانسان المعاصر؟! وهل يعقل أن تنزل شرائع إلهية في كل خمسمائة سنة أو سبعمائة سنة, كما هي الفاصلة الزمنية بين الانبياء من أصحاب الشرائع السماوية بسبب التغيرات الحادثة في المجتمع البشري آنذاك, ولا تحتاج البشرية الى شريعة أخرى حتى لو مضى على الشريعة الخاتمة آلاف السنين؟

إن القرآن نفسه نسخ بعض احكامه وجاء بأحكام أخرى في فترة زمنية وجيزة نظراً لتغير الظروف والحالات في دائرة العلاقات الاجتماعية والسياسية للمجتمع الاسلامي الاول. وعلى سبيل المثال كان الحكم الشرعي تجاه الكفار والمشركين هو تركهم احراراً في مجال المعتقد والممارسات الدينية:

<لكم دينكم ولي دين>⁽⁴⁾.

<فذكر انما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر>⁽⁵⁾.

1_ آل عمران : 19.

2_ آل عمران : 85.

3_ الجاثية : 18.

4_ الكافرون : 6.

5_ الغاشية : 22.

ولكن بعد أن قويت شوكة الاسلام في المدينة وبعد عام الفتح صدر الامر الالهي بقتال المشركين حتى يؤمنوا بالاسلام <فاذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم>⁽¹⁾. مثال آخر : حكم الزانية المحصنة حيث نزل في شأنها أولاً وجوب سجنها في البيت :

<واللآتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فان شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلاً>⁽²⁾. ولكن بعد مدة نزلت آية الجلد تأمر بجلدها مائة جلدة كما في سورة النور: <الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة>⁽³⁾. ويقول مشهور الفقهاء بأن الآية الاولى تُسخت بتشريع الرجم. وكيف كان فهذا الحكم الشرعي لم يبق على حاله وثباته رغم أن القرآن نطق به.

والمورد الآخر هو آية النجوى: <يا أيها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ذلك خير لكم واطهر...>⁽⁴⁾.

حيث نسخت بقوله تعالى: <أشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واطيعوا الله ورسوله والله خير بما تعملون>⁽⁵⁾.

ومورد رابع، تغيير حكم القبلة من التوجه نحو بيت المقدس الى التوجه نحو الكعبة <قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فولّ وجهك شطر المسجد الحرام وأينما كنتم فولّوا وجوهكم شطره>⁽⁶⁾.

ومورد خامس في قوله تعالى: <... إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين>⁽⁷⁾. حيث تبدل الحكم الشرعي بعدها بقوله تعالى: <لأن خفف الله عنكم و علم الله أن

1_ التوبة : 5.

2_ النساء : 15 .

3_ النور : 2 .

4_ المجادلة : 12.

5_ المجادلة : 13.

6_ البقرة : 144.

7_ الانفال : 65.

فيكم ضعفاً فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين...»⁽¹⁾.

وغير ذلك من موارد تبدل الحكم الشرعي في القرآن الكريم بسبب تغير الظروف والشرائط حتى عدّ السيوطي في الاتقان واحداً وعشرين مورداً من موارد النسخ في القرآن الكريم، ووصل عددها عند ابن الجوزي 247، وعند ابن حزم 214، وعند ابن بركات 210 مورداً⁽²⁾.

والحقيقة أن وقوع النسخ في القرآن الكريم مما أجمع عليه علماء الاسلام سوى ما نقل عن أبي مسلم الاصفهاني المعتزلي (ت 322 هـ) من عدم وقوع النسخ وذلك بتأويل ما ورد من آيات في هذا الموضوع، إلا أن القرآن الكريم يصرح بجواز وقوعه فيه حيث يقول تعالى: >ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها<⁽³⁾.

ويقول تعالى: >واذا بدلنا آية مكان آية<⁽⁴⁾.

وقد ورد عن الامام علي B قوله لقاضي: (أتعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال: لا. قال: هلكت وأهلكت)⁽⁵⁾.

وهكذا نرى أن النسخ، وهو تبديل حكم عوض حكم آخر، إنما جاء في الوحي والشريعة السماوية من أجل مراعاة تغيير الظروف والحاجات للمجتمع الاسلامي، وهذا يعني أن الزمن له دور هام في التأثير على الشريعة. وعليه لا معنى للجمود على تلك الاحكام مع القطع بتغيير الواقع ومرور أكثر من 1400 عام على زمن ورود الاحكام وما حفل به الواقع من مستجدات كثيرة وتطورات هامة وحاجات ماسة لم تكن في الصدر الاول للاسلام.

أما وقوع التغيير والتبدل في السنة والشريعة تبعاً لتغير الظروف فقد ذكر المؤرخون والفقهاء موارد كثيرة أيضاً منها: ما رواه جميل بن دراج عن الامام الصادق B قال:

«سألت أبا عبد الله B عن حبس لحوم الاضاحي فوق ثلاثة أيام بمى. قال: لا بأس بذلك اليوم. إن رسول الله 2 إنما نهى عن ذلك أولاً، لأن الناس كانوا يومئذ مجهودين. فاما اليوم فلا بأس»⁽⁶⁾.

1- الانفال : 66.

2- يحيى محمد - جدلية الخطاب والواقع - ص 151.

3- البقرة : 106.

4- النحل : 101.

5- الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار - ص 6.

6- وسائل الشيعة، ج 10، الباب 41، ص 148 - باب جواز اكل لحوم الاضاحي بعد ثلاثة ايام ح 5.

ومنها : ما رواه عبدالله بن عمرو بن العاص قال : « كنا عند النبي 2 فجاء شاب فقال: يا رسول الله أقبل وأنا صائم ؟ قال : لا. فجاء شيخ فقال : يا رسول الله أقبل (أي أقبل زوجتي) وأنا صائم؟ قال : نعم. فنظر بعضنا الى بعض، فقال رسول الله : قد علمت نظر بعضكم الى بعض. إن الشيخ يملك نفسه » (1).

ومنها : أن النبي 2 لم يلتزم بأخذ خمس الغنائم في بعض الموارد كما في غنائم حنين، حيث أعطى قریش جميع الغنائم تقريباً وحرم منها الانصار، وفي غزوة بني النضير وزع أرض اليهود على فقراء المهاجرين وحدهم ولم يعط الانصار منها شيئاً، وكذلك في خيبر حيث قسم نصفها وحبس النصف الآخر.

ومنها : ما ورد عن الامام الصادق 9 سئل عن الرجل يشتري الثمرة المسماة من أرض، فتتهلك ثمرة تلك الأرض لها؟ فقالB: « قد اختصموا في ذلك الى رسول الله 2 فكانوا يذكرون ذلك فلما رأهم لا يدعون الخصومة نأهم عن ذلك حتى تبلغ الثمرة ولم يحرمه ولكنه فعل ذلك من أجل خصومتهم » (2).

ومنها ما ورد عن أمير المؤمنين 9 من انه كان لا يصبغ شعر لحيته وشاربه بالسواد. فقيل له : إن رسول الله أمر بصبغ الشعر الابيض. فقال: « إن النبي إنما أمر بذلك لأن عدد المسلمين كان قليلاً وكان بينهم عدد من الشيوخ يشاركون في الحروب فاذا نظر العدو الى صفوف المسلمين ورأى اولئك الشبية سكن روعه وقويت معنوياته باعتباره يقاتل شيوخاً لذلك أمر رسول الله بالصبغ » (3).

ومنها : أن الفقهاء المعاصرين لا يلتزمون بتحريم الرسم وصناعة التماثيل من ذوات الارواح مع ورود النهي التحريمي في السنة الشريفة لاعتقادهم بأن التحريم إنما ورد في ذلك الزمان لملاك الخوف من اتخاذها أوثاناً، ولا يوجد مثل هذا الملاك في الزمن الحاضر.

ولو استعرضنا مسألة تغير الاحكام في السنة الشريفة في جميع أبواب الفقه لطلال بنا المقام. ولكن ما ذكرناه يكفي للدلالة على المطلوب، وهو أن أحكام الشريعة متغيرة بتغير الظروف والحاجات، فلا يعقل أن يقع كل ذلك التغير والنسخ في صدر الاسلام مع قصر

1- القرضاوي - عوامل السعة - ص 82.

2- محمد باقر الصدر - اقتصادنا - ص 727.

3- مرتضى المطهري - نظام حقوق المرأة في الاسلام - ص

المدة بينما تبقى هذه الاحكام بدون تغير مدة 14 قرناً من الزمان. وتقدم إن التغيير في الشريعة لا يلزم التغير في الدين الاسلامي الذي أريد له أن يكون خاتم الاديان

إن ما يذكره علماء الاسلام وخاصة أصحاب التيار الاصولي في تأكيدهم على ثبات الشريعة الاسلامية هو أن هذه الشريعة الخاتمة قد لحظت في احكامها الحاجات الثابتة للانسان دون المتغيرة. وهذا يعني أن قطع يد السارق مثلاً حاجة ثابتة للبشرية الى يوم القيامة. وهكذا في سائر الاحكام الشرعية المتعلقة بالمعاملات (أما في العبادات فلا اشكال لدينا في كونها ثابتة ومستمرة الى يوم القيامة كاحكام الصلاة والصوم والحج لأنها لا تمس واقع الانسان المتغير في علاقاته مع الآخرين وفي حقوقه السياسية والاجتماعية). إلا أن هذا التصور باطل، فالانسان وإن كانت له حاجات ثابتة كالغرائز البدنية من قبيل غريزة الطعام والشراب والحاجة الى النوم والجنس وامثال ذلك، إلا أن الكلام في الأحكام التي تتعلق بكيفية معيشته في حركة التفاعل الاجتماعي والقوانين التي ترتبط بعلاقاته مع الآخرين، فهل أن علاقة الانسان البدوي مع غيره في أجواء مجتمع القبيلة هي نفسها العلاقات التي نراها في المجتمع المدني وذات النظام الديمقراطي؟

من الواضح أن نمط وهيكلية المجتمعات المدنية تختلف ماهوياً عن المجتمعات البدائية ولذلك تحتاج الى قوانين تنسجم مع أجواء ثقافتها وحضارتها كما كانت الشريعة الاسلامية منسجمة مع ثقافة المجتمع العربي البدائي.

على أية حال فهناك خلط موهن في كتابات الاسلاميين بين خاتمية الدين وخلوده وبين تاريخية الشريعة حيث ظنوا أن الدين الاسلامي لكونه خالداً وأبدياً الى يوم القيامة. فكذلك الشريعة الاسلامية صالحة لجميع المجتمعات البشرية الى يوم القيامة، وهذا اشتباه كبير ولا دليل عليه، وحتى عندما نلاحظ أدلة هؤلاء المفكرين نرى أنهم يستدلون على استمرارية الشريعة الاسلامية بمسألة الخاتمية وخلود الدين، وهذا هو منشأ الخطأ والخلط.

ثانياً : تكامل الحقوق في المجتمعات الحديثة

إن المسلمين بصورة عامة في مجتمعاتنا الاسلامية يطالبون بالعدالة وسيادة القيم والمبادئ الاسلامية ورفض الظلم والاستبداد والتبعية للأجنبي لا الى تطبيق الشريعة، وحتى لو رأينا أن بعض الاسلاميين يدعون الى تطبيق الشريعة فانما ذلك بسبب ما يتصورونه من انطباق

الاحكام الشرعية على مقتضيات العدالة، فالعدالة هي الأصل وهي الهدف، وقد عرفوا العدالة بأنها «إعطاء كل ذي حق حقه» ولكن الحقوق ليست متماثلة في كافة المجتمعات البشرية، فالحقوق التي يراها الانسان في المجتمع البدوي تختلف كثيراً عن حقوقه المشروعة في المجتمع المدني، ففي السابق لم يكن يتصور أحد من أفراد المجتمع أن له حقاً في انتخاب الملك أو حقاً في سنّ القوانين وامثال ذلك، ولم تكن المرأة تتصور أن لها حقاً على زوجها غير ما هو المتعارف في المجتمعات البدائية من حمايتها وتأمين نفقتها، ولكن مقولة الحقوق اختلفت بشكل كبير في اجواء الحضارة الجديدة، مثلاً أصبح الفرد في الديمقراطيات الجديدة يرى أن له حقاً في انتخاب الحكام ووكلاء المجلس النيابي وله الحق في الاعتراض على السلطة والتظاهر وتشكيل الأحزاب المعارضة وامثال ذلك مما لم يكن له اثر في السابق. والمفروض أن يكون القانون متناغماً مع حاجات العصر وحقوق الأفراد في المجتمع البشري، بينما لا نرى مثل هذه الحقوق في الأحكام الشرعية لأنها جاءت في وقت لم تكن فيه مثل هذه الحقوق ولم يكن الانسان يمارس دوره بالكامل على المستوى السياسي والاجتماعي، فاذا تمسكنا بمفهوم العدالة في الأزمنة الغابرة وأردنا تجسيدها على المجتمعات البشرية المعاصرة فاننا سنواجه تعقيدات حقوقية وخللاً منهجياً ونقصاً معرفياً في هذا المجال، أي أن الثوب القانوني الذي كان يتلائم مع بدن المجتمعات السابقة أصبح قاصراً عن احتواء التضخم الهائل في المجتمعات المعاصرة، ولذلك لابد من القول إن الاسلام الذي يريد تحقيق العدالة في الحكم و في التشريعات والقوانين يؤيد ابداع قوانين جديدة تنسجم مع تطور آفاق الحقوق المدنية التي افرزتها الحضارة البشرية الجديدة ولا يجمد البشرية في اطار الموروث الفقهي في دائرة الحقوق السياسية والاجتماعية. وهذا مطلب ثابت ودائم وينبع من صلب الديانة السماوية □ إن الله يأمر بالعدل والاحسان وعندما يريد الناس العدالة الاسلامية فانهم انما يريدون العدالة التي تنسجم مع اجواء هذا العصر الذي يعيشون فيه.

ثالثاً : العقل العملي ومعيار الحقانية

إن القانون والشرعية يرتبطان بمقولة الحقوق، وهذه الحقوق لابد أن تؤخذ من خارج الدين لامن داخله، أي من النصوص الدينية، ومن هنا لا معنى لمسألة التعبد بما ورد في النصوص الدينية في مجال القضاء والحدود والديات وامثال ذلك، فالانسان يدرك الحقوق الفطرية

بوجدانه وعقله العملي بغض النظر عن دينه ومعتقداته كما نراه في لائحة «حقوق الانسان» العالمية حيث اتفقت دول العالم على الاعتراف بها وضرورة التمسك بها وتجسيدها على أرض الواقع الاجتماعي، ومن المعلوم أن الأديان انما جاءت لتؤكد هذه الحقوق ودعمها لا لتأسيس حقوق جديدة لم تكن معروفة لدى الانسان، وبهذا المعيار الفطري يمكننا أن نحكم على الأديان السماوية والمذاهب الأرضية بانها حقّة أو باطلة، فاذا وافقت الحقوق الفطرية والقيم الاخلاقية الوجدانية فذلك الدين أو المذهب صحيح وحق، والا فلا، واما لو أخذنا الحقوق وما يترتب عليها من قوانين وتشريعات من داخل الدين ومن النصوص الدينية فهذا يعني زوال معيار الحاققية لدى الانسان تجاه الأديان، فكل دين يمكن أن يدعى لنفسه الحاققية والصحة، ومن هنا يتبين لنا أنه لا معنى لمقولة حقوق الانسان الاسلامية أو غير الاسلامية.

وبعبارة أخرى: إن علماء الاسلام وفقهاء الشريعة اذ يؤكدون على عدالة الاسلام في الاحكام والقوانين الشرعية يقررون ضمنا محورية العقل العملي ومشروعية الاحتكام الى هذا العقل في ادراك عدالة القوانين وانسجامها مع الفطرة، وأكثر من ذلك يقررون الاحتكام الى العقل في اصول العقائد وامهات المسائل الدينية كالتوحيد والنبوة والصفات الالهية وامثال ذلك، وهذا يعني حاكمية العقل على الوحي وأن لا يكون حكم من أحكام الوحي مخالفاً للعقل والا وجب تأويله أو تعديله بما ينسجم مع مقتضيات العقل، ولا فرق في لزوم تطابق الوحي مع حكم العقل بين العقل النظري والعملي. فكما أنه يجب طرح الروايات المخالفة لحكم العقل النظري وعدم الالتزام بها كالروايات التي تقرر دوران الشمس حول الارض أو أن الارض تقف على حوت أو قرن ثور، فكذلك يجب طرح الروايات التي تتقاطع مع أحكام العقل العملي كالروايات التي تتضمن أحكاما شرعية لا تقوم على اساس العدالة والمساواة واحترام حقوق الانسان. فمثل هذه النصوص رغم أنها كانت منسجمة مع معيار العدالة في الصدر الاول للاسلام الا انها فقدت هذا المعيار في العصر الحاضر بسبب التحولات الحضارية في منظومة القيم والحقوق والثقافة التي شهدتها المجتمعات البشرية في العقود الاخيرة. بمعنى أن الاحكام الشرعية في دائرة الحقوق والحكومة والسياسة والعقوبات كانت فيما مضى متطابقة مع حاجات ذلك العصر وبالامكان تحليل هذه الاحكام الشرعية كالقصص والديات والبيعة للحاكم، تحليلا عقلانيا خاليا من الاسرار الغيبية التي تدعو المكلف الى التعبد المولوي بما كما هو حال العبادات. فمثلا حكم القصاص كان لدرء الفتنة والحيلولة دون اراقة

الكثير من الدماء كما كان الحال في الجاهلية. ومن هنا جاء العفو عن القاتل والتنازل عن القصاص فضيلة لأهل المقتول: «وإن تعفوا أقرب للتقوى» أو أن عقوبة الرجم على الزاني كانت من أجل شدة الاهتمام بأمر النسب في القبائل العربية. ولهذا كان هذا الحكم هو السائد في بني اسرائيل من حيث اهتمامهم الشديد بحفظ نسبهم الى النبي ابراهيم وعلى أساس أنهم شعب الله المختار فلا ينبغي أن يلوث هذا النسب بقوميات غريبة عنه. وقد انتقل حكم الرجم هذا الى الاسلام لاشتراك العرب والقبائل العربية في هذه الخصوصية ولكن درءاً للفتنة وسفك الدماء في ما يسمى بقتل الشرف، جاء الحكم الشرعي متشدداً أيضاً في اثبات الجريمة هذه حيث أوجبت الشريعة توفر أربعة شهود عدول يشهدون الواقعة كما هي. بل لو شهد اثنان أو ثلاثة فقط أقيم عليهم حدّ القذف والغربة.

وهكذا الكلام في سائر ابواب المعاملات والسياسات فانها كانت تحتفظ بأنساق عقلانية لا تعبدية بل كانت موجودة قبل الاسلام، ولما جاء الاسلام امضى ما كان متفقاً مع العدالة ومنسجماً مع ثقافة ذلك العصر. وهذا يعني بالمفهوم العلمي أن مثل هذه القضايا انما اخذت في الشريعة كقضايا خارجية لا قضايا حقيقية. وهذا هو معنى تاريخية الاحكام الشرعية هذه. فما نراه من فتوى بعض الفقهاء بلزوم تطبيق الشريعة في دائرة الحدود والديات واحكام الفقه السياسي كالبيعة، يشير الى أنهم فهموا من هذه الاحكام أنها حكم الله المطلق الذي يتعالى عن مقتضيات الزمان والمكان، وهذا هو الذي دعا الفقهاء الى الجمود على عبثة التراث مع قصور أدواته عن إيجاد الحلول التي تلائم أزمت الواقع الاجتماعي، أي ما كان يمثل حلاً لمشاكل ساذجة كان يواجهها الانسان البدوي في مجتمع القبيلة، أريد له أن يعالج أزمت الواقع المعاصرة بكل ما يحفل به من تعقيدات ومتغيرات. وإن هو الا كقلع العين من مكانها في الرأس، فهل يصدق على هذه العين المقلوعة أنها عين باصرة؟ فكذلك الحال في اقتطاع تلك الاحكام الشرعية من أجوائها التاريخية التي نزلت فيها.

نقول : إن الاحكام الشرعية يفترض فيها أن تكون عقلانية في الاصل حيث يدرك العقل وجه المصلحة والمفسدة فيها. ولهذا بنى المتكلمون وقدماء الفقهاء على عقلانية الشريعة والعقائد الدينية وأن الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد التي يدركها العقل البشري. فلما تغيرت الظروف الاجتماعية والثقافية في المجتمعات البشرية بفعل حركة التكامل البشري الفردي والاجتماعي اضحت تلکم الاحكام بدون رصید عقلائی بإمكانه أن يبرر التمسك بها

والسعي الى تنفيذها في اجواء المجتمعات المعاصرة. فالبيعة مثلاً فقدت رصيدها الموضوعي في النظم الديمقراطية الجديدة التي تقوم على اساس حق الافراد في انتخاب الحاكم وشكل الحكومة لا البيعة له بعد انتخابه. والقصاص الشرعي فقد الغاية التي شرع من أجلها حيث اضحت العقوبات في التشريعات الجنائية الجديدة تقوم على اساس وملاكات تختلف عن الملاكات الفقهية في العقوبات الشرعية. فلا معنى لطلب الاذن من ولي الدم ولا معنى للعفو عن القاتل واطلاق سراحه مجاناً بعد أن اخذت العقوبات الجديدة بنظر الاعتبار حق المجتمع في اقامة الحد على الجاني للحد من وقوع الجريمة. بينما رأينا أن الشريعة قد اخذت في القصاص الجانب الاخلاقي منه ولهذا رجحت جانب العفو عن الجاني. وهذا يعني أن أحداً لو قتل رئيس الجمهورية أو المرجع الديني للمسلمين وعفى وارثه الوحيد عن القاتل (بعد تطميحه بمبلغ من المال من قبل اقرباء القاتل) فيجب على الحكومة الاسلامية اطلاق سراحه دون تأخير، وأما خسارة المجتمع بفقد مثل هذا القاتل فلم يؤخذ بنظر الاعتبار في الحدود الشرعية لأنها لم تنطلق اساساً من نفس الملاكات التي انطلقت منها القوانين الجزائية في المجتمعات المعاصرة. ولهذا ابتعدت عن العقلانية المعاصرة وبالتالي ابتعدت عن معايير العدالة التي تمنح القوانين مشروعيتها وحقيقتها.

هنا يقول اتباع العقل الاصولي والاسلام الفقاهتي أن دين الله لا يصاب بالعقول وليس من الضروري مطابقة الاحكام للعقل العملي، فلعل هناك اموراً غيبية وأسراراً ملكوتية في اجراء هذه الاحكام والتعبد بها لا يحيط بها العقل البشري، أي ليس من الضروري أن يدرك العقل البشري ملاكات الاحكام من المصلحة والمفسدة بصورة كاملة، وما علينا الا امتثال الامر الشرعي الوارد في النصوص الدينية !!

ولكن هذا الكلام قد يجد آذاناً صاغية لدى العوام من الناس الذين لم يدركوا عمق التحولات الحضارية التي حلت بالمجتمعات البشرية في العصور المتأخرة بحيث اصبح العقل الاسلامي مجبراً على ممهاة هذه الحضارة في بعدها الانساني والعقلاني والاّ عاش التخلف الفكري والجمود الحضاري، فعندما نتحرك في مقابل الآخر المتحضر الذي ينادي بالديمقراطية وحقوق الانسان من موقع الذهنية السلفية ونريد اثبات تفوق الاسلام الحضاري بأدوات قديمة وأحكام ماضوية نكون قد خسرنّا المعركة وأجرمنا بحق الاسلام والدين الالهي الذي يفترض أن يكون الدين الخالد والصالح للبشرية على مدى الدهور. فنحن مجبرون على سلوك طريق

العقلانية في دائرة الحقوق والقوانين والفقه السياسي واجراء عملية جراحية للذهنية الفقهية التي تصر على التقوقع في دائرة التراث ودفعها باتجاه دراسة المتغيرات الثقافية والمستجدات الحقوقية وممارسة عملية التشريع على ضوء معطيات الواقع مع الاخذ بنظر الاعتبار غايات الشريعة ومقاصدها الكلية، وهذا يعني أن «منطقة الفراغ» لا تختص في موارد عدم وجود النص الشرعي كما ظن الشهيد الصدر ذلك، بل تستوعب جميع موارد الفقه السياسي أو الاحكام الحكومية من القضاء والحدود والديات وامثال ذلك. وهذا هو الذي تنبه له الامام الخميني حينما شرّع مجلس تشخيص المصلحة وجعل له المرجعية العليا في مسألة سن القوانين فوق مجلس صيانة الدستور بعد أن انكشف له أن الفقه السياسي الموجود في الحوزات العلمية يمثل بنفسه حجر عثرة امام عملية سن القوانين في النظام الاسلامي. وقد كتب الى أحد الفقهاء المسؤولين في ذلك الوقت الذي كان يرى بأن الحكومة الاسلامية يجب أن تتحرك وفق الضوابط والاحكام الشرعية الواردة في النصوص الدينية ولا يحق لها تجاوز هذه الاحكام المقررة في الشريعة، فكتب اليه الامام الخميني يقول:

« يظهر من كلمات سماحتك أنك لا ترى صحة الحكومة بمعنى الولاية المطلقة المفوضة من قبل الله تعالى الى نبيه الكريم² والتي تعتبر أهم الاحكام الالهية ومتقدمة على جميع الاحكام الالهية الفرعية... فان كانت صلاحيات الحكومة محدودة في اطار الاحكام الالهية الفرعية فلا بد من القول بأن الحكومة الالهية والولاية المطلقة المفوضة الى النبي الاكرم² ظاهرة فارغة من المضمون ولا معنى لها، وهنا اشير الى لوازم هذا القول التي لا يمكن لأحد الالتزام بها... إن الحكومة فرع من الولاية المطلقة لرسول الله² ومن الاحكام الاولية المتقدمة على جميع الاحكام الفرعية حتى الصلاة والصوم والحج »⁽¹⁾.

المهم أن جميع الأحكام الفقهية تعكس في مضامينها الفهم البشري للقضايا والوقائع التي يواجهها الإنسان في حركة الحياة، فهي ليست أحكاماً إلهية خالصة لا تقبل النقد والردّ، فالمشكلة تكمن في قراءة أتباع التيار الإصولي للنصوص وفهمهم عن الشريعة أنها من الله تعالى وأن القانون المدني من صنع البشر، والحال أن هذا المعنى بعيد عن الحقيقة. كما يقول رشاد سلام في كتابه «تطبيق الشريعة». من أن الشريعة/الفقه تفضل القانون من ناحية، وأنها واجبة

التطبيق على اعتبار أن شارعها هو الله من ناحية أخرى، لهو البطلان بعينه. فليس صحيحاً أن إحدى المطروحتين إلهية بينما الأخرى بشرية، وإنما الصحيح أن كلتا المطروحتين بشرية، فالشريعة/الفقه - حتى في رحاب أنها قد أسسن لبنائها على معطيات النص/النبي - لا تعدو كونها منتجاً معرفياً صاغه عقل بشري تحكمت في آليات انتاجه للمعطى المطروح عوامل من خارجه كالعامل الحضاري والاجتماعي والسياسي والتنظيمي والديني، في حين تحكمت في تلك الآليات من الداخل كافة العوامل المؤثرة في النشاط العقلي تقلباً بين « الوعي » وبين « اللاوعي »، مروراً بقنوات اتصال ذهنية قد يكون اجتيازها متاحاً، وقد يستحيل أن يتم من خلالها الربط بين مكونات « الفكرة » إلا حال استسلامها لمعنى/تصور متمكن جرى غرسه في اللاوعي إما عن طريق الإزاحة والإحلال، وإما عن طريقة الأثر حين يرتبط المغروس المتمكن بما يحقق الاستقرار النفسي لصاحب التفكير.

على هذا الأساس فإن فض الخلاف بين حملة لواء التطبيق بزعم أن المطالب بتطبيقه « إلهي » وبين حملة لواء الرفض على سند من أن المطروحة بشرية قد تم حسمه حين قيل لدعاة التطبيق: هاتوا ما عندكم، فاستجلبوا الفقه من مكانه طارحيه على الساحة؛ أن هاكم! إذ لا يتصور عاقل أن يكون الفقه موحى به، أو أنه - على تعدد مذاهبه واختلاف معطياته - من المعلوم من الدين بالضرورة بحيث يجوز الالتفات عنه، أو حتى مجرد نقده، إذ كيف تتأتى القداسة المطروحة معرفية شاعلها الواقع السياسي من جانب، وتكالت عليها ظروف البيئة من جانب آخر، مضافاً إلى ذلك السد المنيع الذي قيد العقل وحدد طريقة تناوله للأشياء بأن يكون التفكير في حدود الشرع ولصالحه، بينما أصبحت تلك الحدود رهينة بما تبتغيه أسياف الحاكمين من علويين وعباسيين وشيعة وخارجين عن هؤلاء ليستقر المقام وقد تحول الفقه من وسيلة لضبط حياة الناس ووقائعها بضوابط الشريعة إلى وسيلة لتبرير الواقع المطلوب، أيا كان ذلك الواقع.

رابعاً: ظنية الاحكام الشرعية

إن الشريعة والاحكام الفقهية التي تعالج القضايا الاجتماعية من حدود وديات انما هي احكام ظنّية بينما القانون المدني الذي يبتني على العقد الاجتماعي هو احكام عقلية قطعية، والحكم الظني لا يعارض الحكم القطعي، وأساساً فنحن لا نحتاج الى الاستعانة بالوحي في

حال وجود الاحكام العقلية القطعية سواء كانت نظرية أو عملية، ولا معنى للتعبد في هذا المجال، اما كون الأحكام الفقهية ظنية فلائها مستفادة اساساً من اجتهادات الفقهاء وفهمهم للنصوص الدينية، ولهذا نجد اختلافاً كبيراً في الفتاوى بين الفقهاء الذين يعترفون بانفسهم بأن فتاواهم لا تصل الى حد اليقين والقطع بل هي حجة استنادا الى حجة الظواهر أو حجة خبر الواحد أو حجة الاجماع وامثال ذلك.

ولتوضيح هذه الفقرة نضرب مثالا لذلك: في حد المرتد الفطري حيث يرى الفقهاء أن حكمه القتل بلا حاجة الى الاستتابة، أي حتى لو تاب فلا تقبل توبته، فلنفرض أن أحد المسلمين ذهب الى الغرب وتزوج من امرأة هناك ثم رجع الى بلاده وكانت حصيلة ذلك الزواج طفلاً قد نعى وترعرع في أجواء بلاد الغرب وترى في مدارسهم ونشأ على المسيحية، ثم عندما بلغ مبلغ الرشد وصار عمره عشرين سنة اشتاق لرؤية أبيه فسافر من بلاده قاصداً موطن والده فلما وصل الى البلد الاسلامي يقول الفقهاء: إن الحكومة الاسلامية أو الحاكم الاسلامي يجب عليه أن يلقي القبض على هذا الشاب النصراني ويقتله دون أدنى تأمل أو امهال لأنه يعد من مصاديق المرتد الفطري لأن والده مسلم، فهنا العقل العملي أو الوجدان البشري يحكم قطعاً بأن هذا الشاب بريء لا يستحق القتل بينما نرى في الحكم الفقهي وجوب القتل بدون استتابة، وهذا الحكم لا يصل الى مستوى اليقين والقطع باعتراف الفقهاء أنفسهم لأنه لم يرد مثل هذا الحكم في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية المتواترة، وانما هو خبر آحاد بنى عليه الفقهاء حكمهم.

هذا مع وجود بعض القراءات الاخرى كما يرى الشيخ المنتظري والشيخ محمد مهدي شمس الدين أن حكم القتل للمرتد انما هو لأجل المحاربة والافساد في الأرض لا لأجل مجرد تغيير العقيدة، بينما يرى آية الله الخونساري تحريم اجراء الحدود في عصر الغيبة مطلقاً، وهناك آراء أخرى في تفاصيل هذا الحكم الشرعي، ومع الأخذ بنظر الاعتبار هذه الأمور فكيف نسمح لأنفسنا أن نحكم على انسان بالقتل لمجرد وجود اخبار ضعيفة واجتهادات أضعف ونترك الحكم العقلي اليقيني ببراءة مثل هذا الانسان أو على الأقل عدم استحقاقه مثل هذه العقوبة القاسية؟!!

ومثال آخر : إرث الزوجة حيث يتفق فقهاء الشيعة، كما يصرح بذلك صاحب الجواهر، على حرمان الزوجة من الأراضي والعقار وحتى في صورة انحصار الوارث بالزوجة فانه يعطى لها

الرابع من الأموال المنقولة فقط والباقي كله يذهب الى الحاكم الشرعي، ونرى أن مثل هذا الحكم الفقهي ليس بأكثر من حكم ظني في مقابل ما يشهد به الوجدان والعقل العملي من حق الزوجة الكبير بالنسبة الى سائر الورثة، فمع فرض أن الزوج لا يمتلك سوى بستانٍ وبيت، كما هو الحال في أغلب الموارد وخاصة في أجواء المجتمعات القديمة الزراعية، فهذا يعني أنّ الزوجة التي خدمت الزوج خمسين أو ستين عاماً في حياتهما المشتركة تحرم من هذه التركة بعد فقدانها للزوجها ويتم تحويلها الى الحاكم الشرعي أو الدولة الاسلامية، وتبقى هذه المرأة تعيش العوز والذلة والاحتياج الى الأقارب في معيشتها ونفقتها، بينما لا نجد لهذا الحكم الشرعي أساساً في القرآن الكريم الذي يصرح بأنه: □ **وهن مثل الذي عليهن بالمعروف** □⁽¹⁾، ويقول تارة أخرى □ **وهن الربع مما تركتم** □⁽²⁾ من دون أن يستثني العقار والأراضي والبيوت.

العقل السليم يقرر ضرورة انتقال جميع الارث لهذه المرأة اذا كانت الوارثة الوحيدة أو يقرر حصة كبيرة من التركة لها أكثر من الأخوة والاعمام والأخوال الذين لا دور لهم ولا أثر في معيشة هذين الزوجين، ومن هنا هل يعقل أن نترك هذا الحكم العقلي والوجداني الواضح ونتمسك بحكم ظني نشأ من خبر الواحد واشتهر بين الفقهاء ونبي عليه القوانين في الدولة الاسلامية التي يتوقع منها أن تكون مثالا للعدالة والانصاف ؟

بل إن بعض الفقهاء كالسيد الغروي الاصفهاني⁽³⁾ يرى بأن مثل هذه الروايات إنما وضعت في زمان بني امية الذين كانوا يتزوجون من نساء الموالي وكانت لهم ضياع واسعة وعقارات كثيرة فخافوا أن تسهم زوجاتهم في هذه العقارات وتضيع عليهم املاكهم فحرموا هذه الزوجات من العقارات بهذه الروايات الموضوعة، وقد نسبها بعض الرواة الى الامام

1- البقرة : 228.

2- النساء : 12.

3- سيد محمد جواد موسوي غروي - فقه استدلالی - ص 443 - ارث الزوجة.

ويؤيد ذلك ما أورده ابن أبي الحديد في كتاب شرح نهج البلاغة ج 4، ص 255 من قصة من جاء الى سليمان بن عبد الملك يطلب ميراثاً من بعض نساء الخلفاء فرفض سليمان ذلك وقال : ما أحال النساء يرثن في العقار شيئاً، فاعترض عليه عمر بن عبد العزيز... الخ الرواية.

الصادقB.

ويؤيد ما ذكر أن فقهاء أهل السنة ورواياتهم لا تذكر حرمان الزوجة من العقار والدور، أي أن الروايات الواصلة لدينا من الصدر الأول للإسلام ومن النبي الأكرم² لم يرد فيها أي أثر لحرمان الزوجة من العقار والدور ولا في زمن الخلفاء والامام علي والحسن والحسين مع أنها كانت محل ابتلاء في كثير من الموارد.

فهل يعقل بعد هذا أن نبي أحكامنا وقوانيننا في حكوماتنا المعاصرة على مثل هذه الفتاوى والاحكام الظنية ونترك الحكم القطعي للعقل والوجدان بضرورة اسهام الزوجة في ميراث الزوج بنسبة عالية حتى لا تعيش الذلة والعوز بعد وفاة زوجها وتكون محتاجة الى هذا وذاك في نفقتها وحياتها وامور معيشتها؟

إن ايماننا بالاسلام والدين لا يسوغ لنا التعبد بمثل هذه الاحكام الظنية مع منافاتها للعلم القطعي والوجداني في دائرة الحقوق، ولا يمنحنا التصديق بأن هذه الأحكام وحي الهي بقيني يجب علينا العمل به بعد كل هذه التغيرات الحاصلة وتمادى القرون والأعوام عليها. فلو كنا نعيش في عصر النص لأمكن القول بلزوم اتباع هذه الاحكام لأنها قطعية في مقابل التقاليد الجاهلية الظنية، والحال أن الامر قد انعكس تماماً، فما كان يقينينا صار ظنيا، وما كان ظنيا صار قطعياً.

ولا بأس أن نورد ما ذكره السيد الشهيد محمد باقر الصدر في هذا المجال، حيث قال: >فمن المتفق عليه بين المسلمين اليوم: أن القليل من أحكام الشريعة الإسلامية هو الذي لا يزال يحتفظ بوضوحه وضرورته وصفته القطعية، بالرغم من هذه القرون المتطاولة التي تفصلنا عن عصر التشريع. وقد لا تتجاوز الفئة التي تتمتع بصفة قطعية من أحكام الشريعة الخمسة في المئة من مجموع الأحكام التي نجدها في الكتب الفقهية، والسبب في ذلك واضح لأن أحكام الشريعة تؤخذ من الكتاب والسنة، أي من النص التشريعي، ونحن بطبيعة الحال نعتمد في صحة كل نص علي نقل أحد الرواة والمحدثين . باستثناء النصوص القرآنية ومجموعة قليلة من نصوص السنة التي ثبتت بالتواتر واليقين . ومهما حاولنا أن ندقق في الراوي ووثاقته وأمانته في النقل، فإننا لن نتأكد بشكل قاطع من صحة النص ما دمنا لا نعرف مدى أمانة الرواة إلا تاريخياً، لا بشكل مباشر، وما دام الراوي الأمين قد يخطئ ويقدم إلينا النص محرفاً، خصوصاً في الحالات التي لا يصل إلينا النص إلا بعد أن يطوف بعدة رواة، ينقله كل واحد منهم إلى

الآخر، حتى يصل إلينا في نهاية الشوط. وحتى لو تأكدنا أحياناً من صحة النص، وصدوره من النبي أو الإمام، فإننا لن نفهمه إلا كما نعيشه الآن، ولن نستطيع استيعاب جوه وشروطه، واستبطان بيئته التي كان من الممكن أن تلقى عليه ضوءاً. ولدى عرض النص علي سائر النصوص التشريعية للتوفيق بينه وبينها، قد نخطئ أيضاً في طريقة التوفيق، فنقدم هذا النص على ذلك، مع أن الآخر أصح في الواقع، بل قد يكون للنص استثناء في نص آخر ولم يصل إلينا الاستثناء، أو لم نلتفت إليه خلال ممارستنا للنص، فنأخذ النص الأول مغفلين استثناءه الذي يفسره ويخصه. فالاجتهاد إذن عملية معقدة، تواجه الشكوك من كل جانب. ومهما كانت نتيجته راححة في رأي المجتهد، فهو لا يجزم بصحتها في الواقع، ما دام يحتمل خطأه في استنتاجها، إما لعدم صحة النص في الواقع وإن بدا له صحيحاً، أو لخطأ في فهمه، أو في طريقة التوفيق بينه وبين سائر النصوص، أو لعدم استيعابه نصوصاً أخرى ذات دلالة في الموضوع ذهل الممارس عنها أو عاثت بها القرون⁽¹⁾

خامساً: عدم الانسجام مع الواقع الاجتماعي

إن الدولة الإسلامية في الصدر الأول للإسلام إنما قامت على أساس المعايير الدينية وأن الشريعة فيها مستوحاة من الوحي ولا اختيار للبشر في تشريع هذه القوانين ولا تستمد مشروعيتها من انتخاب الناس، وهذا هو السائد في تلك الظروف التاريخية والثقافية حيث كانت الدول تستمد مشروعيتها، إما من القوة أو من الحق الإلهي، فما نراه من تمييز في الحقوق على أساس الدين يعد أمراً طبيعياً، ولهذا يرى أصحاب التيار الأصولي أن أهل الكتاب من المسيحيين واليهود والأقليات الدينية في البلاد الإسلامية هم مواطنون من الدرجة الثانية ولا يحق لهم المشاركة في التصويت والاقتراع أو تشكيل الأحزاب أو المعارضة السياسية وغير ذلك من مقومات المواطنة.

النصوص الدينية بدورها تقرر هذا المفهوم أيضاً، ولكن المجتمع المدني المعاصر يقوم على أساس المساواة القانونية بين أفراد الشعب، فلا معنى للتمييز في الحقوق على أساس الدين

1- اقتصادنا، ط11، دار التعارف 1399 هـ - 1979م، ص417 - 418.

والمذهب لأن جميع الأفراد يشتركون في تشكيل الحكومة وانتخاب النظام السياسي والدفاع عن الوطن ودفع الضرائب وامثال ذلك، فالدولة المدنية تنفتح على المساواة والتعددية بالذات، وهذا المعنى أقرب الى العدالة من جعل المعيار القانوني يقوم على أساس الدين والمذهب كما كان سائدا في المجتمع الاسلامي الأول، فرغم أن التمييز القانوني على أساس الدين وجعل المسلمين مواطنين من الدرجة الأولى وغيرهم مواطنين من الدرجة الثانية هو ما تقتضيه النصوص الدينية الواردة في التراث الديني وكونها أقرب للعدالة في ذلك الزمان الذي كانت فيه الدولة تقوم على أساس عرقي أو عنصري أو قومي وخاصة اذا كان هذا الدين يتمتع بالبعد العقلاني في الحاقانية والانسانية كالدين الاسلامي، إلا أن قياس المجتمع الحديث الذي يشترك فيه جميع الافراد على اختلاف مذاهبهم واعراقهم وألوانهم في تشكيله وتنظيمه، على المجتمع الاسلامي الأول، قياس مع الفارق، فان كان التمييز على أساس الدين أقرب الى مقومات العدالة في السابق فان الغاء عنصر التمييز هذا والتحريك في عملية التقنين من موقع المساواة بين افراد المجتمع الواحد وجعل المعيار هو الانسانية فقط، هو اقرب الى العدالة في العصر الحاضر لاشتراك الجميع في الحقوق الطبيعية والفطرية والوضعية. فلا معنى حينئذ لأن يكون في المجتمع المدني مواطنون من الدرجة الأولى والثانية، ولا معنى لأن تقوم السلطة في المجتمعات الاسلامية التي تعيش التنوع في المذاهب والاديان باختيار شريعة خاصة في مسألة تقنين القوانين وفرضها على كافة المواطنين من دون النظر الى حقهم في المساهمة في تقرير المصير، وهذا يعني أن التعددية السياسية هي المتعينة في المجتمع المدني الحديث.

إن المجتمع العربي في الصدر الأول للإسلام كان يقوم في تشكيلته الاجتماعية على أساس وحدات من القبائل المستقلة في هويتها وانسجامها الاجتماعي وكذلك افراد القبيلة نفسها يرتبطون فيما بينهم بروابط ميكانيكية كما في قطيع الغنم حيث يحتفظ كل فرد منهم باستقلاله الاقتصادي والسياسية فيمكنه أن يعيش لوحده أو مع افراد عائلته مشتغلا بالرعي أو الصيد في اجواء الصحراء العربية، فالارتباط والالتحام الاجتماعي لم يكن قويا الى درجة الذوبان لتشكيل الهوية الجمعية كما هو الحال في المجتمعات المعاصرة. فالفرد في هذه المجتمعات لم يعد مستقلا في معيشتة عن الحكومة ومؤسسات المجتمع المدني وإن كان في شخصيته يعيش روح الاستقلال أكثر من انسان القبيلة.

في مثل ذلك المجتمع نزلت الشريعة لترتيب امور المسلمين من الجهة السياسية والقانونية

والعدالة الاجتماعية. فلا غرابة في أن عقوبة السجن لم ترد في الحدود الإسلامية لعدم امكانية اقامة السجن في مجتمع قبلي يقوم على الترحال والتنقل، ومعلوم أن السجن يمثل في القضاء الحديث أفضل وسيلة رادعة في دائرة العقوبات الجنائية، فهل يمكن القول بأن الاسلام في صدره الاول لو كان يعيش مثل هذه الاجواء الثقافية والمجتمعية كان يلغي عقوبة السجن؟

أليس الأجدد بمن حامت حوله الظنون بارتكابه جريمة قتل أو اختطاف أو قامت القرائن على تورطه في عملية تجسس ومؤامرة لقلب النظام ولكن لم تصل الى حد الاثبات الشرعي، أن يسجن حتى يتبين أمره وينكشف حاله بدلا من تركه يسرح ويمرح ويتحين الفرص ليعضد ضربته مرّات أخرى؟

هل من السليم في العقلانية الحديثة أن يترك من أراد قتل خليفة المسلمين حراً طليقاً حتى يقوم بتنفيذ فعلته الشنعاء كما يقال عن محادثة الامام علي B لابن ملجم المرادي حيث اخبره بنيتة في قتله، فلما قيل له : يا امير المؤمنين وكيف تتركه لحاله؟ قال B: لا قصاص قبل الجناية!

وبكلمة: هل بإمكاننا أن نقطع بأن الاسلام لو جاء في غير تلك البيئة وفي مجتمع بشري يكون السجن فيه هو العقوبة السائدة فمع ذلك تكون الحدود الشرعية المذكورة في فتاوى الفقهاء هي نفسها في هذا المجتمع بلا اضافة عقوبة السجن؟

من البعيد جداً أن يقال ببقاء هذه الحدود الشرعية نفسها من موقع القطع والجزم. ومع الشك وورود الاحتمال فقط فانه يكفي للقطع بعدم جريان هذه الحدود والاحكام في العصر الحاضر لقاعدة (تدراً الحدود بالشبهات).

سادساً : عدم الانسجام مع القيم الاخلاقية

إن أهم مبدأ اخلاقي يعيشه الانسان في علاقاته الاجتماعية مع الآخرين هو مبدأ «حب لأخيك ما تحب لنفسك، وكره له ما تكره لها» حيث يجعل الانسان نفسه ميزاناً فيما بينه وبين غيره، كما ورد عن الامام علي في وصيته لابنه الحسن⁽¹⁾، وهذا المبدأ الاخلاقي يمثل أصلاً اصيلاً لدى جميع الاديان والثقافات البشرية المختلفة ويساهم بدرجة كبيرة في صياغة السلوك الاجتماعي بين افراد المجتمع على المستوى الاخلاقي والقانوني بما له من مضمون

واسع وبما يحتزنه من وصاية وحاكمية على القيم الاخلاقية الاخرى ومعلوم أن كل قانون حتى القانون الوضعي في المجتمعات البدائية، لابد أن يستوحي صياغاته القانونية من اصول أخلاقية تمثل المرجعية الفكرية التي تمنح القانون روح المشروعية والمقبولية لدى الناس في واقعهم الاجتماعي وعلى رأس هذه الاصول الاخلاقية أصل «العدالة» وهذا الاصل بدوره يقوم في تفاصيله الدقيقة على أساس الاصل المذكور «اجعل نفسك ميزانا فيما بينك وبين غيرك» فلو فرضنا انك كنت تعيش في بلاد الصين أو الهند فكيف تحب أن يكون تعاملهم معك؟ هل تحب أن يجبروك على اعتناق البوذية أو الهندوسية، أو يتركوا لك حرية اختيار العقيدة ويكون تعاملهم معك من موقع المساواة واحترام الرأي الآخر؟ وإذا كنت نصرانياً منذ الطفولة ولكنك بعدما بلغت مرحلة النضج العقلي والرشد العاطفي أخذت تبحث في عالم الاديان من موقع طلب الحقيقة فثبت لديك أن ديناً آخر كالاسلام أفضل وأقرب للعقل من النصرانية بل لو ثبت لديك بطلان ما يعترونه من ضروريات الدين كالتثليث مثلاً، فكيف تحب أن يتعاملوا معك؟ هل تحب أن يحكموا عليك بالقتل بتهمة الارتداد عن الدين أو إنكار ما هو من ضروريات النصرانية، أو ترى أن المتعين عليهم من الناحية الاخلاقية والقانونية أن يتركوا لك الحرية في اختيار الدين والمذهب فتمارس حقك الطبيعي من دون إثارة المشاعر الدينية لدى الآخرين أو محاولة التهجم على مقدساتهم؟!

بديهي أنهم لو تمسكوا بالخيار الاول فستحكم عليهم بالهمجية والوحشية وأنهم مازالوا يعيشون أجواء القرون الوسطى التي أصبحت الكنيسة فيها مضرب المثل للوحشية والبربرية !! أقول: لماذا نستنكر على أرباب الكنيسة ماقاموا به من حرق وتعذيب ومحاكم تفتيش للعلماء وأهل الفكر الذين رفضوا الانصياع لسلطة رجال الدين وخالفوا بعض مسلمات الدين المسيحي وتتهم احكامهم بالتعسفية والوحشية ونحن نعيش مثل هذه الاحكام بل أشد منها في فتاوى الفقهاء ومحاكمهم الشرعية الى يومنا هذا؟!

إذا كنا لا نقبل مثل هذه القوانين فيما لو صدرت من غير المسلمين تجاه الاقلية المسلمة في بلدانهم، أليس من الاحرى بنا أن لا نقبل بما لو صدرت من فقهاءنا تجاه الآخرين؟ لماذا يبيع فقهاء الشيعة سبّ ولعن الصحابة وخاصة الخلفتين الاول والثاني ويفتون في الوقت نفسه بوجوب قتل من سب أمتهم؟ بل إن المحكمة الشرعية في إيران تحكم ببراءته فيما لو أثبت أن المقتول قد أهان المقدسات أو أنكر بعض ضروريات الدين على أساس أنه مهدور الدم وتترتب عليه أحكام المرتد الأخرى؟!

سابعاً : عدم الانسجام مع القانون الدولي

من المعلوم أن الحكومات والدول في العصر الحاضر ترتبط فيما بينها بقوانين ومقررات تهدف الى ارساء دعائم الصلح والتعاون المشترك في الميادين الاقتصادية والسياسية والصحية, ويطلق على جملة هذه القوانين بالقانون الدولي الذي أقرته جميع دول العالم تقريباً واعتبرته الدستور الذي يجمع الدول فيما بينها كما يربط الدستور القومي فيما بين افراد المجتمع الواحد, وبديهي أن مثل هذا القانون أو الدستور لم يكن في السابق, بل هو من افرازات الحداثة والحضارة البشرية الجديدة, أي من المسائل المستحدثة كما في الاصطلاح الفقهي, فالمجتمعات البشرية في السابق كانت تعيش الحرب المستمرة أو الهدنة أحياناً فيما بينها ولا يقف امام طموحات الحكام في التوسع والغزو سوى قوة الطرف المقابل, ومن هنا جاء تقسيم البلدان في الفقه الاسلامي الى: دار اسلام ودار حرب. فلا يرتبط المجتمع الاسلامي مع الاقوام التي تعيش خارج حدود البلاد الاسلامية بقانون معين سوى هدنة مع بعض الاقوام والطوائف ولأمر محدود, أما القانون الدولي الحديث فيفترض مشروعية جميع الدول والحكومات في اطارها الجغرافي الفعلي وحق شعوبها في تقرير مصيرهم وعدم تدخل الدول الاخرى في الشؤون الداخلية لدولة معينة ومنع الحرب والاقتتال فيما بينها وأن تتحرك الدول في حل الخلافات بينها من خلال التفاهم المشترك في العملية السياسية أو رفع الامر الى محكمة دولية أو هيئة الامم المتحدة ومجلس الأمن للبت في مورد النزاع.

ومن خلال هذا العرض الموجز لأهداف وغايات القانون الدولي الذي سنّته هيئة الامم المتحدة يتضح جيداً مدى تباين احكام الشريعة التي يذكرها الفقهاء في مسطوراتهم مع هذا النموذج الحضاري الذي أفرز العقل البشري من واقع التجربة, فكما هو معلوم فان الاسلام ظهر في أجواء متوغلة في الجهل والعنف وكانت القيم السائدة في ذلك الوقت تقوم على أساس معايير القوة ومشروعية الغزو بين القبائل العربية في الدائرة الصغيرة, وكذلك بين الدول والامبراطوريات كالفرس والروم في الدائرة الكبيرة, وتقدم أن الاحكام الشرعية في أطار العلاقات الاجتماعية والدولية تقوم على أساس امضاء السيرة العقلانية في ذلك الوقت مع اجراء بعض التعديلات والتغييرات لضمان توافق هذه السيرة مع الآفاق السامية والقيم المتعالية للدين الالهي. فمن الطبيعي أن تقرر النصوص مشروعية استخدام العنف لنشر الاسلام في بقاع المعمورة وهو ما يسمى بالجهاد الابتدائي, وذلك في قوله تعالى: □ قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين

أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون⁽¹⁾.

هذا بالنسبة الى أهل الكتاب، أما بالنسبة الى الكفار والمشركين فقد جاءت الآية الشريفة:

□ وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله⁽²⁾.

ولم تكتف النصوص الدينية بتحويل الموقف مع الآخر الى ساحة قتال هادف وعراك مستمر بل طلبت من المسلمين أن يعيشوا المقت وعدم الولاء القلبي للآخر حتى لو كانوا آباءهم أو إخوانهم وحصر حالة الولاء في الدائرة الدينية والاسلامية: □ لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادّون من حادّ الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو إخوانهم.... ومن يتولهم منكم فإنه منهم⁽³⁾.

فإذا كانت هذه الاحكام الشرعية لها ما يبررها في أجواء ثقافة عصر النص وفي ذلك السياق التاريخي للنظام الاجتماعي القديم، فلماذا نستمر في اضافة المشروعية لاستخدام القوة في أجواء المجتمعات المعاصرة ونعتبر أن هذه الشريعة ثابتة لا يمكن تغييرها حتى فيما لو أصبح التعايش السلمي بين الدول ضرورة لاستمرار الحياة البشرية؟!

لقد كانت الشريعة الالهية في مجال العلاقات الدولية تمثلقفزة نوعية في الثقافة البشرية السائدة في وعي الاقوام السالفة فيما تتضمنه من قيود شرعية وانسانية لحالات الصراع والقتال بين الاطراف المتنازعة. وعلى سبيل المثال حصرت الشريعة مبررات الاقتتال والغزو في نشر العقيدة والدين الالهي بعد أن كان الباعث على الحرب والغزو مجموعة من اعتبارات الشرف والثأر والحمية الجاهلية والعصبية القبلية أو بدوافع مادية رخيصة كالحصول على المال والسبي وما أشبه ذلك. والشيء الآخر أن الشريعة ألزمت المسلمين برعاية بعض المبادئ الانسانية في أجواء الحرب والقتال من قبيل عدم جواز البدء بالقتال قبل ائذار الطرف الآخر وإتاحة الفرصة له لاعتناق الاسلام أو قبول دفع الجزية إذا كان من أهل الكتاب، فإذا أعلنوا اسلامهم فقد حصنوا بذلك دماءهم وأموالهم وكان لهم ما للمسلمين سواءً بسواء⁽⁴⁾.. ولكن

1- التوبة : 29.

2- البقرة : 193.

3- المجادلة : 22.

4- جاء في صحيح مسلم : «كان رسول الله اذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً. ثم قال : اغزوا باسم الله في سبيل الله. قاتلوا من

هل يعني أن تلك المسوّغات الموضوعية للاقتتال بين الشعوب والاقوام السالفة لا زالت فاعلة في عصرنا الحاضر وأن الواجب على المسلمين التعامل مع الشعوب الاخرى من موقع المواجهة العسكرية وتقسيم الدول الى بلاد الاسلام وبلاد الكفر؟!

نحن في هذا الموقف لا نطلق من وجود تناقض بين الشريعة والقانون الدولي فحسب بل ننظر الى القضية من أبعادها الداخلية فيما تمثله من تناقض في الجذور والبنى التحتية بين الدين والشريعة. فالآية الشريفة: □ لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي □⁽¹⁾ تمثل أصلاً دينياً ينسجم مع أهداف الدين وغايات الرسالة الالهية في الخروج بالانسان من أجواء الظلام والشرك الى أجواء التوحيد والايمان بأدوات الحرية والاختيار الكامل. واستخدام القوة أو الجهاد في سبيل الله يمثل قراراً زمنياً في الشريعة، ولا يمكن نسخ الدين بالشريعة، والثابت بالمتغير والذاتي بالعرضي... بل إن الدين يبقى حاكماً ومهيماً على الشريعة ويبقى □ لا إكراه في الدين □ أصلاً ثابتاً في مضمونه الديني، و □ قاتلوهم حتى لا تكون فتنة □ فرعاً متغيراً في سياق الشريعة، لا أن الآية الثانية نسخت الاولى كما توهمة الكثير من المفسرين وعلماء الاسلام !!

وعلى هذا الأساس لابد من إجراء عملية فك الارتباط بين الدين والفقه، أو بين العقيدة والشريعة، لأن ارتباط التشريع بالعقيدة - كما يقول رشاد سلام - مؤدٍ بدوره إلى ارتباط متغير بثابت بما يقتضي أحد أمرين:

فإما أن يتخلى الثابت عن ثباته ليواكب المتغير في حركته، بما ينخلع به الثابت عن مركزه من الأسس الثابتة؛ ليشايح طبيعة المتغير ويسلك نمجه في تغيير كنهه. وافترضية كتلك فيما يتصل بالعقيدة خارجة عن نطاق تصورهما.

كفر بالله. اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدأ. واذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم الى ثلاث خصال، فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ادعهم الى الاسلام، فان أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم الى التحول من دارهم الى دار المهاجرين. وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين. فان أبوا أن يتحولوا منها فسلهم الجزية، فان هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، فان هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم».

وإما أن يمسك الثابت بالمتغير قاطعاً عليه طريق الحركة بربطه بأسس الثابت فيه، فينفصل المتغير عن (كينونته). فأساس تلك الكينونة ارتباط الكائن بزمانه ومكانه .، وأيضاً هذه الافتراضية خارجة عن نطاق التصور، فأمر التشريع كلها مرتبطة « بكائن » ليس من المطروحات أنه « غيب » أو أن تصوره خارج عن نطاق إمكانيات العقل.

ووراء الأمرين، أن طبيعة المحتوى في كل أمور العقيدة وأمر التشريع تنحو ناحية الانفصال والتباعد، بما يعطي اليقين بأن ما صار اندماجه داخل « الوعاء الديني » قد صار تصنيعه « قبلاً » داخل أوعية أخرى ينبغي الإمساك بها للتعرف على طبيعتها، وذلك ما نسعى إليه فيما يلي:

الإشكالية/المحتوى.. (وعاء ديني)

ليس مما فيه خلاف أن موطن العقيدة كامن في أعماق النفس الإنسانية، كذلك فمن الخارج عن نطاق الشك أن أمور العقيدة كافة يجمعها رباط بين المرء وربّه، فالاعتقاد مكنون « خفي »، ورباط الصلة بين صاحب الاعتقاد وصاحب العقيدة مستور شئت له إرادة الله أن يكون وراء (المدرك). بفتح ما قبل آخره . ليكون أمره قاصراً على الطرفين فيه، والقاعدة: أنه ما على الرسول إلا البلاغ.

لكن الأمر في نطاق التشريع يختلف، فعن الجواهر، تكافؤ مكوناته مناطها صلة بين الإنسان ونظيره وهي صلة أساسها أن الإنسان (كائن) بما يجعل ارتكازها على « واقع » مرّده كينونة ما يربط بين الكائن وهو الآخر « مدرك » غير مستور، إذ إن مفرداته (أشياء) خاضعة بطبيعتها للإدراك البشري.

أ . عن كنه العلاقة، فهي في أمور التشريع بين كائنين . إنسان وإنسان . بينما في أمور العقيدة بين كائن وخالقه، ونتاج المفارقة أن ارتكاز العلاقة في أمور التشريع قائم على (واقع) بينما ارتكاز العلاقة في أمور العقيدة نطاقه « غيب » لا يحتويه واقع، فالعلاقان مختلفتان كنهاً ومركزاً واتجاهاً.

ب . وعن الموقع من الإدراك . ظهوراً أو احتجاجاً، فأمر العقيدة كافة متصلة (بمستور) وسبيل الإحاطة به تصوّره بما حجب العلاقة بين المرموز به والمرموز له فامتنع عن التناول، بينما على النقيض من ذلك تقع أمور التشريع لاتصالها بواقع (مدرك) سبيل الإحاطة به هو إدراكه.

ج . وعن ارتباطهما (الزمان) . اقتران الزمان بالمكان أو العكس . فأمر العقيدة خارجة عن نطاق الزمان والمكان بما فرض (ثباتها) ، فالله . جل جلاله ، هو الله . خارج حدود الزمان والمكان إله واحد لا شريك له منذ كان الخلق وقبل أن يكون وإلى ما وراء المنتهى . لكن التشريع نقيض لكل ما سلف إذ يرتبط بكائن يمسك به المكان من ناحية ، ويجذبه الزمان من ناحية أخرى وهو بين توترية الإمساك والجذب « سابح » في إطار لا يعرف الثبات كنهياً أو موقعاً⁽¹⁾ .

ثامنا: الفراغ التشريعي في دائرة العقوبات

إننا لو قلنا بسيادة الشريعة بدل سيادة القانون في المجتمع الاسلامي المعاصر فسوف نواجه أزمة كبيرة في ميدان الممارسة والتطبيق في دائرة الحدود والاحكام الجنائية حيث إن الأحكام الشرعية في القضاء لا تتجاوز سبعة أحكام «القصاص، السرقة، الانحراف الجنسي (الزنا واللواط) المحاربة، الارتداد، القذف، شرب الخمر» .

وهذه الموارد المحدودة أيضا لها خصوصيات وشروط لاتكاد تنطبق على جميع الموارد في الصنف الواحد، مثلا «السرقة» حيث يشترط الفقهاء ثمانية شروط في اجراء حد السرقة وهو قطع اليد. فاذا لم تتوفر هذه الشروط بأجها من كون المال المسروق في حرز، وكونه أكثر من ربع دينار، أن لا تكون هناك جماعة، وأن لا يكون الأب هو السارق وامثال ذلك فلا يجري عليه الحد، ولهذا نرى في الجمهورية الاسلامية الكثير من السراق المحترفين يقبعون في السجون دون اجراء الحد الشرعي عليهم. ولعلنا لا نبالغ اذا قلنا أن أكثر من خمسة وتسعين بالمئة من حوادث السرقة لا تتوفر فيها الشروط الشرعية التي ذكرها الفقهاء لاجراء الحد الشرعي. فمن هنا يضطر القضاء الى تشريع عقوبات أخرى كالسجن والغرامات المالية وغيرها لتلافي هذا النقص في الاحكام الفقهية في باب القضاء، واما في غير القضاء فهناك عشرات الآلاف من القوانين التي لا نجد لها عينا ولا أثرا في الشريعة الاسلامية، وعلى سبيل المثال هناك ما يقارب من ألفي قانون في مجال البحار والنقل البحري معتبرة دولياً وكلها من وضع المتخصصين في دائرة الحقوق والقانون المدني، وأكثر من هذا المقدار في دائرة القوانين الجوية والفضاء والسفر

1- أنظر <تطبيق الشريعة بين القبول والرفض> لرشاد سليم ، ص 54 - 56 ، (بتصرف) .

الجوي ومثلها قوانين الصحافة والتأليف والاینترنت وفي عالم النقابات والأحزاب وغير ذلك مما يدخل في منطقة الفراغ كما يسميها الشهيد الصدر.

نقول: إن منطقة الفراغ هذه تكاد تستوعب جميع مفاصل الحياة الاجتماعية والسياسية لأفراد المجتمع، فإذا كان العقل البشري قابلاً ومؤهلاً لأن يسن القوانين الصالحة في أغلب الموارد، فماذا يعني حصر التشريع بالوحي والنصوص الوحيانية والقول بأن الإنسان والعقل البشري عاجزان عن إدراك المصلحة الدنيوية وعن التقنين والتشريع في حركة الحياة الفردية والاجتماعية؟

ومثال آخر أيضاً: «القصاص» حيث نرى أن هذا الحكم قد ورد في الشريعة الإسلامية ضمن شروط معينة وقد يفلت من هذا العقاب المجرمون ولكنه قد يتم تطبيقه على الأبرياء أيضاً، مثل لو قتل الزوج زوجته ولم يكن لها سوى ولد أو بنت، فمن السهل على الأب القاتل أن يتحرك لاقناعهما بعدم طلب القصاص أو الدية. وبهذا يذهب دم هذه المرأة المسكينة هدراً ولا يحق للقاضي أن يقتص من هذا الرجل، بينما نرى شخصاً اغتصب فتاة بالعنف فجاء أخوها وأراد الانتقام لاخته ولشرفه فقتل هذا الغاصب والمعتدي على عرضه وناموسه، فهنا تحكم المحكمة الإسلامية على هذا الشخص بالقصاص وبالاعدام بعد طلب أولياء المقتول ذلك لأن هذا المورد لا يشكل في الشريعة الإسلامية مبرراً للقتل وإنما المبرر هو الدفاع عن العرض أو عن النفس قبل وقوع الجريمة، أما بعد وقوعها فلا يرى أحد من الفقهاء الحق له بذلك.

ومثال ثالث: «حد الزنا» حيث يفلت الأعم الأغلب من الزناة إن لم نقل جميعهم من العقاب المقرر في الشريعة لصعوبة توفر أدوات الإثبات الشرعي إن لم نقل باستحالته عرفاً ما عدا الاقرار. فكما هو معلوم يشترط في إثباته توفر أربعة شهود عدول يرون الواقعة في مكان واحد وزمان واحد وبشكل لا يحتمل الخلاف إطلاقاً، وهو أن يروونه كاملياً في المكحلة أو كالرشا (الحبل) في البئر وأن يشهدوا لدى الحاكم في وقت واحد. وهذا يعني أنه لو شهد ثلاثة أشخاص ثقة على واقعة من هذا القبيل، أو شهد أربعة ولكن أحدهم لم يشاهد الواقعة كاملياً في المكحلة بل رآهما مضطجرين عارين، لا يدان الزاني والزانية بشيء بل وقع العقاب على الشهود رغم حصول الوثوق والاطمئنان بحدوث الواقعة لدى القاضي وجميع الناس.

أما الاقرار فلا يحق للقاضي تحصيل الاقرار من المتهم بأي نحو كان بل قد ورد عن النبي

الأكرم² أنه كان يكره الاقرار بالزنا كراهة شديدة وكان يعرض عن المقر بالزنا ويعمل الزانية حتى تضع حملها وترضعه مدة سنتين لعلها تنصرف عن الاقرار أربع مرات فلا يجب عليها الحد، وهكذا ورد مثل ذلك عن الامام علي^B وهذا يعني أن مثل هذا الحكم الشرعي لم يقصد به أن يقع موقع التنفيذ بل لمجرد درء الفتنة من اتهام الغير بهذه الخطيئة.

ثم لماذا كان الحكم بالرجم ولم يرد في الكتاب المجيد سوى الجلد (مائة سوط) والآية مطلقة تشمل المحصن وغير المحصن:

[والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة]⁽¹⁾.

وما ذكر من السنة الشريفة فالثابت أن رسول الله² حكم بهذا الحكم، أي الرجم، في قضية تتعلق باليهود الذين جاؤوا إلى رسول الله يحكم في رجل وامرأة من اليهود ارتكبا الزنا، فما كان من رسول الله إلا أن حكم فيهما بحكم التوراة حيث ورد فيها أن حكمهما القتل، ومعلوم أن ذلك لا يشمل المسلمين الذين نسخت شريعتهم شريعة اليهود، وما عدا ذلك فهي روايات أحاد ضعيفة لا يمكن التعويل عليها في إثبات حكم القتل بهذه الصورة. ويؤيد ذلك أن القرآن الكريم حصر حكم القتل بأمرين لا ثالث لهما: « القصاص » و« الإفساد في الأرض » حيث تقول الآية الشريفة:

[من قتل نفساً بغير نفسٍ أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً]⁽²⁾.

ويتفق الفقهاء والمفسرون على أن المراد من الإفساد في الأرض هو « المحاربة » وقطع الطريق وإخافة الأمنيين مما يسلب المجتمع أمنه وراحته، وهذا ما يتفق مع مبادئ قانون الجرائم في العصر الحديث فيما يقرره من عقوبات شديدة على مثل هذه الحالات الإجرامية لا ما إذا كان الجنوح بدوافع غريزية لا تحكي عن عنصر الشرّ والعدوان في المجرم.

والشاهد الآخر على عدم انسجام هذا الحكم الفقهي مع المفاهيم القرآنية أن القرآن الكريم قرر حكم الجلد بخمسين جلدة على مرتكب الزنا من العبيد والإماء مع الاحصان ولكن لم يذكر هذا العدد في الآية الشريفة بل جاء فيها:

[فإذا أحصن فإن أثبتن بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب]⁽³⁾.

1_ النور : 2.

2_ المائة : 32.

1_ النساء : 25.

ويتفق الفقهاء مرة أخرى في هذا المورد على أن النصف هنا هو خمسون جلدة لأنه لا معنى للنصف في حد الرجم، وهذا شاهد آخر على أن الرجم ليس من أحكام الشريعة الإسلامية، ولا نريد هنا الخوض في مباحث فقهية من هذا القبيل مما سنفصل الكلام عنه في حلقة أخرى من هذه الموسوعة الثقافية، إلا أننا نثير علامات استفهام حول ما ذكره الفقهاء من أحكام شرعية ليس لها أصل في القرآن الكريم ولا مؤيد قوي من السنة الشريفة وفيها إزهاق للأنفس بصورة جارحة للقلوب وتثير غضب الناس وامتعاضهم من هذه الأحكام الشرعية، وخاصة وأن مثل هذه الأحكام، أي الرجم، يجب أن تجري على ملأ من الناس وبحضورهم، وفي أحد المرات دعي أهالي قم . في السنوات الأولى لحكومة رجال الدين في إيران . إلى حضور مشهد الرجم لرجل وامرأة ثبت ارتكابهما الزنا؛ فحضر المئات إلى المحل المقرر، فجاؤوا بجما على أعين الناس وحفروا لكل واحد حفيرة في قاع النهر الجاف الذي يمر وسط مدينة قم ودفنوا كل واحد منهما إلى النصف وأخذوا يرمونها بالحجارة، ولكن المرأة استطاعت الإفلات من الحفرة وهربت فلحقها رجال الحرس وأمسكوا بها وقادوها مرة ثانية إلى حفرتها وشرعوا برجمها بالحجارة حتى ماتت.

ولما أحس المسؤولون والقضاة بالنتائج السلبية الكبيرة لمثل هذه الأحكام الشرعية على نفوس الناس وعواطفهم قرروا إجراء حد الرجم داخل باحة السجن والاكْتفاء برؤية بعض عناصر الحرس والشرطة لهذا المنظر تطبيقاً للآية الشريفة:

[وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين]⁽¹⁾.

وقبل عدة أيام التقيت بأحد الأخوة الذي عاد لتوه من الدمارك حيث بقي فيها خمسة عشر سنة، فجرى حديث تلك المرأة التي أعيدت إلى الحفرة وكان ممن شاهد الواقعة فقال لي: إني لحد الآن أشعر بالامتعاض الشديد كلما تذكرت تلك الحادثة، ولكن العجيب أنه لا يزال من مؤيدي تطبيق الشريعة ويقول: لا نملك سوى التسليم أمام حكم الله وفتوى الفقهاء. بالرغم من أنه يثني على الغرب فيما يعمله من قوانين عادلة واحترام للإنسانية ويطعن بقوانين الجمهورية الإسلامية التي دفعته إلى الهرب منها واللجوء إلى الدمارك!!

أما اللواط فلم يرد في عقوبته شيئ في القرآن الكريم ولا في السنة الشريفة سوى بعض

الروايات الضعيفة التي لا يمكن الاعتماد عليها في تشريع أقصى العقوبات على المتنهم وهي الاعدام بالحرق أو إلقائه من شاهق أو تقطع رقبته بالسيف أو الرجم بالحجارة، ولكن مع ذلك يكاد يتفق فقهاء الشيعة على هذه العقوبة في حق اللواط والمملوط، أما علماء السنة فيختلفون في شكل العقوبة وشروطها في خمسة أو ستة أقوال. فمنهم من يثبت التعزير فقط ومنهم من يفصل بين المحصن وغير المحصن، ومنهم من يثبت حد الجلد فقط وغير ذلك.

والغريب من فقهاء الشيعة أنهم لا يأخذون بنظر الاعتبار سهولة أمر الزواج من أكثر من واحدة وكثرة وجود الاماء والجواري في صدر الرسالة بحيث لا يجد الشاب أي حاجة ومرمر الى الجنوح والانحراف الجنسي بل لا يجد رغبة في المثلية وهو يتمكن من قضاء حاجته بصورة طبيعية مع الجميلات من نساء الروم والفرس من خلال شرائهن بسعر زهيد بعد كثرة الفتوحات وما تبعها من وفرة الجواري وكثرة الغنائم، وحتى لو كان معدما فانه بإمكانه اقتراض جارية لمدة شهر أو أكثر من صديقه أو احد معارفه ويقضي معها وطره ثم يعيدها الى صاحبها. فهل بقي هذا الحال الى هذا الزمان ليقال ببقاء ذلك الحكم الشرعي؟!

ألا يعيش الشباب في هذا العصر حالة العسر والحرج والجوع الجنسي الشديد وخاصة في أجواء المجتمع الديني والحكومة الاسلامية؟ فلا امكانية للزواج المبكر لغلاء المهور ومشاكل السكن والاثاث والشغل وما شاكل ذلك لا سيما اذا كان الشاب يقضي فترة التجنيد الاجباري أو كان طالباً في الجامعة ولا وجود لحل آخر كالذي تقره المجتمعات الغربية من الاباحية الجنسية، فماذا يصنع هذا الشاب المراهق تحت ضغط الغريزة؟ هل يمكن القول بأنه يستحق هذه العقوبة الشديدة في مثل هذه الظروف؟ وما الفرق بين المجاعة الغذائية التي يرفع فيها حد السرقة عن السارق، وبين المجاعة الجنسية التي يعيشها شبابنا المسلم في مجتمعاتنا الملتزمة؟

والانكى من ذلك أن فقهاء الشيعة لم يميزوا في فتواهم هذه بين المحصن وغير المحصن في نوعية الحد!!

وقد حدثني أحد المسؤولين المقربين في الحكومة الاسلامية في ايران (ولعله لا يرضا بذكر اسمه) بأنه اجتمع قبل مدة بقاضي كرمانشاه فحدثه هذا الاخير عن بعض حوادث القضاء ومنها أنه قال: قبل أيام جاؤوا بشاب كردي متهم باللواط، فلما حضر المحكمة وأقر بارتكاب هذا الفعل أمرت باجراء حكم الله عليه. فصعدوا به الى أحد الجبال المحيطة بكرمانشاه ووضع

في كيس كبير واغلق عليه ثم القوا به من فوق الجبل الى الوادي فتحول الى كتلة من اللحم والدم وسلموه بعدها الى والديه بهذه الصورة!!

القانون المدني الإسلامي والقانون العلماني!

بعد أن تبين لنا من خلال هذا العرض الاجمالي لاشكالية أحكام الشريعة بالقياس الى القانون المدني، نشور امامنا اشكالية اخرى تتصل بالبدل الشري والقانوني، فليس المجدي أن نفهم مواضع الخلل والنقص في آليات الشريعة وأحكامها ما لم نوصّل مقولات بدلية تنسجم مع ثوابت الدين الاسلامي في دائرة التقنين والتشريع وتستوحي مشروعيتها من هذه الثوابت والاصول، وهنا تكمن نقطة الافتراق، بين ما ندعو له من مقولة القانون المدني الإسلامي وبين النموذج العلماني في القانون حيث لا يأخذ العلمانيون بنظر الاعتبار توافق القانون مع ثوابت الدين واصلو المعتقدات الدينية لدى المسلمين مما يجعل القانون العلماني يعيش انسلاخاً من واقعه الاجتماعي والثقافي ولا يتواشج مع تطلعات المسلمين فيما يطمحون اليه من قوانين وتشريعات تسيّر بالانسان في خط الرسالة والايمان والقيم السماوية. بينما القانون المدني الاسلامي يستوحي مقوماته من ثوابت الدين التي يدرّكها الانسان المسلم بواسطة الوحي الظاهر (القران والسنة) والوحي الباطن (العقل الوجداني)، وأهم ميزة لمثل هذا القانون أن المسلم لا يعيش في أجوائه القطيعة والتباين بين معتقداته الدينية وبين ممارساته العملية في واقع الحياة الاجتماعية والسياسية، بخلاف القانون الوضعي الذي تدعو اليه العلمانية حيث يستفد مفرداته وعناصره من التجارب البشرية التي يعيشها الانسان المعاصر أمام تحديات الواقع ويستوحي مشروعيته من مقولة «العقد الاجتماعي» التي تربط الانسان بالأرض بعيداً عن آفاق السماء.

إن القانون الذي ندعو له ليس فقط لا يتقاطع مع ثوابت الدين والرسالة السماوية بل لا بد أن يتطابق معها تماماً، والدين هو الذي يتكفل صبغ القانون بالصبغة الالهية [صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة] ⁽¹⁾ وبذلك نضمن امتداد القانون في مضمونه الى اعماق وجدان الامة من أجل تحويل القانون الى واقع حي يتجسد في وعي الناس وافكارهم وممارساتهم العملية، فلا يبقى القانون مجرد صياغة فلسفية أو حقوقية لا تلامس عواطف الناس وقلوبهم

وأداة لتشخيص الحقوق والتكاليف المفروضة على الانسان من الخارج, فالدين يعد أقوى دعامة لتعزيز القانون المدني فيما يقره من حقوق وواجبات على الفرد والدولة.

ولكن لا ينبغي الخلط بين الدين الالهي الذي يمثل المبادئ الكلية التي يدركها الانسان بعقله العملي من حسن العدل وقبح الظلم وحرية الانسان في تقرير مصيره ومبدأ المساواة وأمثال ذلك من المبادئ الانسانية والاصول القرآنية التي جاء بها الوحي الظاهر والباطن, وبين الشريعة التي جاءت لمعالجة الازمات والمشاكل الاجتماعية والعقبات القضائية في فترة معينة من الزمان, فالقانون المدني يجب أن يتطابق مع الاول الثابت لا الثاني المتغير. **هذا من جهة...**

ومن جهة اخرى, فان العلمانيين يؤكدون على لزوم تطابق القانون مع لائحة «حقوق الانسان» العالمية ويعتبرونها (اللائحة) بمثابة الرصيد الفلسفي للقانون الوضعي, ولكن اللائحة المذكورة نفسها تعاني من نقص معرفي في اثبات المبادئ التصورية والتصديقية التي تقوم عليها حقوق الانسان, فعندما تقرر اللائحة أصل «كرامة الانسان» فان هذا الاصل يواجه فراغاً معرفياً في مرجعيتهم الفكرية والنظرية رغم الشعور الباطني لدى أفراد البشر بهذا الاصل على مستوى العلم الحضورى, فلماذا يتميز الانسان بعنصر الشرف والكرامة من بين الاحياء الاخرى؟ إن أدوات الفكر العلماني قاصرة عن تقصي الجذور الفلسفية والنظرية لمثل هذا الاصل, أما لو انطلقنا من رؤية دينية لمقولة حقوق الانسان فسوف لا نواجه مثل هذه الاشكالية الفلسفية لأن الدين يقرر أن الكرامة الذاتية لله تعالى وللانسان بالعرض من حيث كونه خليفة الله في أرضه, هذا هو مدلول قوله تعالى: >ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر<⁽¹⁾.

والآخر «اصل الحرية» حيث تقرر اللائحة أن جميع الناس يولدون أحراراً ولكل شخص الحق في ممارسة حريته على مستوى الاعتقاد والبيان والفكر وتقرير المصير وما الى ذلك. ولا تتوقف حرية الانسان الفرد الا عند ساحل حريات الآخرين, ومن هنا جاءت الديمقراطية لتجسد هذا الاصل على المستوى السياسي, وجاءت الليبرالية الفكرية لتجسد هذا الاصل أيضاً على مستوى الدين والفكر انسجماً مع مقولة التعددية. الا أن هذه الحرية امتدت الى دوائر حرجة فيما تقرره القوانين الوضعية من اباحية جنسية مطلقة من شأنها تفكيك الاسرة

وتحويلها الى كيان مهزوز أمام حالات الخطر. وهكذا تحول أصل الحرية الى عنصر مخرب يساهم في اخراج الانسان من اجواء المسؤولية الاخلاقية والاجتماعية الى اجواء اللامبالاة تجاه الحياة الطبيعية ومتطلباتها الملزمة ولا مفرّ من الوقوع في وادي الاباحية في غياب الرصيد الديني لحقوق الانسان.

أما لو اتصلت اللائحة العالمية بـ⁽¹⁾ التعاليم الدينية والمبادئ الوحيانية، فلا يصل بنا المطاف الى الانزلاق في مطلقات الحرية من حيث الاستغراق في جانب الاباحية منها، لأن مبادئ الدين الخفيف تقرر حرمة الخرج في عملية اشباع الغريزة عن الهدف الطبيعي لها، فعلى سبيل المثال، الهدف الطبيعي من الغريزة الجنسية هو بقاء النسل واستمرار العلاقة الزوجية فيما تمنحه الغريزة للزوجين من عنصر اللذة والأنس □ ومن آياته أن خلق لكم من انفسكم أزواجاً لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة □⁽²⁾ فكل ممارسة جنسية خارج اطار هذا الهدف الطبيعي (كالمثلية وأشكال الانحراف الجنسي) يعد اسرافاً وفسقاً في دائرة التعاليم القرآنية، وبالتالي تخرج هذه الممارسات عن كونها حقاً من حقوق الانسان بما هو انسان. فالحرية حق للانسان بما هو انسان وليس بما هو حيوان، أي أن أصل الحرية في الواقع يراد به حرية الانسان في دائرة الانسانية من خلال النموذج الاعلى الذي يعيشه الانسان في اطار التفاعل الاجتماعي المشترك حيث تفتح الحرية امام الانسان أبواب المشاركة في صنع القرار السياسي وتقرير المصير والصعود بالفرد والمجتمع الى آفاق المعنوية والحضارة والتقدم العلمي والثقافي لا لتنزل به الى حضيض الانحطاط الاخلاقي والشقاء الروحي والهزال المعنوي، ومع الاسف فان مشايخ الدين نظروا الى الحرية هذه من نافذة حالة الاباحية السائدة في الغرب فاتخذوا منها موقفاً سلبياً متشدداً حيث حصروها في البعد الحيواني من الانسان ولم ينظروا الى الحرية المنفتحة على البعد الانساني منه، فكانت النتيجة أن هذه الكلمة رغم معطياتها العظيمة في مجال التقدم الحضاري والاخلاقي بقيت تراوح مكانها في دائرة المخطور الثقافي والديني وبقي المسلمون يتعاملون معها بروح الحذر الذي يجمد الفرد والمجتمع في اطار الواقع السياسي والاجتماعي المتخلف.

1- الفكر : مصطلح فقهي يراد به مقدار الماء الذي لا يتنجس بملاقاة النجس.

2- الروم : 21.

ومن جهة ثالثة : فان العلمانية بفصلها الدين عن السياسة تخسر عنصراً فعالاً من عناصر الانضباط الاخلاقي والالتزام القانوني في واقع الافراد ومحتوهم الباطني, فالدين من هذه الجهة يساهم في ترشيد مسار المجتمع المدني في اطار اثاره مشاعر الخوف من الله في نفس الانسان في صورة مخالفته للقانون المدني الذي يقوم على تلك المباني الدينية العامة وكذلك على اساس من قاعدة «(افوا بالعقود)» في دائرة المقررات الفرعية والقوانين الجزئية التي يصدرها مجلس النواب أو البرلمان في النظام الديمقراطي, فليس امام العلمانية الا استخدام وسائل القهر والقوة في مجال تنفيذ القانون في اجواء المجتمع المدني من دون رصيد داخلي في نفس الافراد سوى الالتزام الاخلاقي الضعيف الذي يكتسبه الفرد بواسطة عملية التطويع الاجتماعي, بينما بإمكاننا من خلال الجمع بين التدين والتّمذّن اذكاء فاعلية القانون المدني في واقع الافراد من دون التورط في سلبات مقولة الاسلام السياسي «(الاسلام دين ودولة)» من حيث التوغّل في الجانب المظلم منها, أي تولي رجال الدين السلطة ولزوم تطبيق الشريعة وما شاكل ذلك من التهوّمات الايديولوجية التي ينادي بها انصار الاسلام السياسي, فلا بد من العمل على صياغة مفاهيم دينية جديدة عن الحرية والعدالة والحقوق تنسجم مع تطور الآفاق الحضارية للانسان المعاصر وتكفل لمجتمعاتنا الاسلامية العزة والكرامة والحركة في خط الرسالة والمسؤولية والقيم الاخلاقية.

المبادئ الإسلامية الثابتة

وأخيراً لا بأس بالإشارة إجمالاً إلى بعض الأصول الثابتة والمبادئ الإسلامية العامة التي تمثل القاعدة الأساسية والبنية التحتية لمشروع القانون المدني والدستوري للدولة الإسلامية:

- فالبنسبة إلى القضاء أو السلطة القضائية وكذلك القوانين الصادرة من مجلس النواب بشأن الضرائب والنفقات وأمثال ذلك لا بد من مراعاة أصل «العدالة» في جميع هذه الأمور, وهذا الأصل تقرره الآيات الكريمة:

[إن الله يأمر بالعدل والإحسان]⁽¹⁾.

[وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل]⁽²⁾.

1_ النحل: 9.

2_ النساء: 58.

[يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا أعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله..](¹).

- وبالنسبة إلى أصل حرية الدين والمعتقد يقول تعالى:

[لا إكراه في الدين](²).

فهذا أصل ثابت في الدين، وما بقي من تعليمات وأحكام في الآيات الشريفة أو الفتاوى الفقهية من قبيل قتل المرتد أو أخذ الجزية فهي من مقررات الشريعة المتغيرة.

- وبالنسبة إلى حقوق المرأة فالأصل الثابت قوله تعالى:

[ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف](³).

وقوله تعالى: [المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض](⁴).

وقوله تعالى: [يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة](⁵).

حيث تقرر الآية الأولى مبدأ التساوي في الحقوق والواجبات بين الرجل والمرأة، وتقرر الثانية جواز تولي المرأة المناصب الاجتماعية والسياسية المختلفة، بينما تقرر الثالثة المساواة الأخلاقية والروحية بينهما. وما بقي من أحكام شرعية كحق القوامة للرجل والتميز في الإرث والدية والشهادة وأن الطلاق بيد من أخذ بالساق (الرجل)، فهذه كلها من أحكام الشريعة لا الدين، وهي متغيرة بتغير الظروف والأحوال والثقافات.

- وبالنسبة إلى أصل كرامة الإنسان بصورة عامة تقول الآية الشريفة:

[ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر](⁶).

- وبالنسبة إلى مبدأ المساواة أمام القانون لجميع المواطنين من دون فرق بين حقوق

الأكثرية المسلمة والأقلية غير المسلمة يقول القرآن الكريم:

[يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن

1_ المائة : 8.

2_ البقرة : 256.

3_ البقرة : 228.

4_ التوبة : 71.

5_ النساء : 1.

6_ الإسراء : 70.

أكرمكم عند الله اتقاكم»⁽¹⁾.

- ومن جملة الأصول الثابتة التي يؤكد عليها القرآن الكريم هو أصل « التكافل الاجتماعي » بين أفراد المجتمع الإسلامي حيث تقول الآية الشريفة:

[وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم]⁽²⁾.

هذه جملة من الأصول الدينية الثابتة والمتعالية على الزمان والمكان التي يقرها الله تعالى للبشر من أجل بناء مجتمع إنساني قائم على أساس العدل والمساواة والقيم الأخلاقية السامية.

إشكالية النصوص

الإشكالية العالقة في الذهنية المسلمة حول هذا الموضوع هي أن النصوص القرآنية صريحة بوجوب إقامة الحدود الإلهية على المؤمنين، من قبيل:

[والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة]⁽³⁾.

[والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاءً بما كسبا]⁽⁴⁾.

إلى غير ذلك من الآيات الكريمة التي تدل باطلاقها الزماني على وجوب إجراء الحدود الشرعية على المسلمين في كل زمان ومكان. ولذلك ذهب كثير من الفقهاء ولا سيما من أنصار الإسلام السياسي إلى ضرورة تطبيق الشريعة باعتباره يمثل امتثالاً للأمر الإلهي لجميع المسلمين.

وفي مقابل هذه الرؤية الفقهية هناك بعض الأعظم من فقهاء الشيعة يرون عدم وجوب إقامة الحدود في عصر الغيبة لأن المكلف بما هو الإمام المعصوم فقط لا جميع الناس، ويبقى الوزر على صاحبه إلى يوم القيامة حيث يلاقي جزاءه العادل هناك، ومن هؤلاء الفقهاء السيد المرتضى وابن إدريس من القدماء، والسيد الخوانساري من المعاصرين.

يقول السيد المرتضى في الشافي:

« ليس تسقط الحدود في الزمان الذي لا يتمكن الإمام فيه من الظهور وإقامتها، بل هي ثابتة في جنوب مستحقها، فإن أدركهم ظهور الإمام أقامها عليه، وإن لم يدركهم ظهوره كان

1_ الحجرات: 13.

2_ الذاريات: 19.

3_ النور: 21.

4_ المائدة: 38.

الله تعالى المتولي في القيامة الجزاء بها أو العفو عنها».

ويقول ابن إدريس في « السرائر » مدعياً الإجماع على هذا القول:

«... لأن الإجماع حاصل منعقد من أصحابنا ومن المسلمين جميعاً أنه لا يجوز إقامة الحدود ولا المخاطب بها إلا الأئمة والحكام القائمون بإذنهم في ذلك، فأما غيرهم فلا يجوز له التعرض بها على حال».

وقد استدلوا له بروايات تقرر النهي عن إجراء الحدود لغير الإمام، منها ما عن الإمام الصادق B عن آبائه عن علي B:

« لا يصلح الحكم ولا الحدود ولا الجمعة إلا بإمام » (1).

ومن هنا ذهب معظم فقهاء الشيعة إلى سقوط صلاة الجمعة في عصر الغيبة.

والظاهر أن سياق الآيات الكريمة المذكورة يأبى تخصيصها بوجود الإمام المعصوم، لأنها خطاب للمؤمنين بصورة عامة، والمفروض أن الآية في مقام البيان، فلو كان مثل هذا الشرط موجوداً في أصل الحكم الشرعي لصرحت به الآية الكريمة لما يترتب على عدم ذكره من عواقب وخيمة وظلالات كثيرة في حق المسلمين جميعاً.

مضافاً إلى أن هذه الحدود إنما شرعت لمصالح مهمة موجودة فيها حيث يرتبط بها وجود النظام السياسي والاجتماعي في المجتمع الإسلامي وللحيلولة دون انتشار الجريمة والفجور بين المسلمين، وهذا الأمر لا يتوقف على كون السلطة بيد الإمام المعصوم كما هو واضح.

وما يقال من أن الخطاب العام في الآيات القرآنية لا يمكن الإلتزام به لأن معنى ذلك جواز إقامة الحد لكل فرد من المسلمين مباشرة، وهو باطل بالضرورة لاستلزامه شيوع الفوضى في أجواء المجتمع، وإن قيل بقييده بالفقيه العادل المبسوط اليد، فيجري الحد الشرعي بالنيابة عنهم، فهذا لا دليل عليه من سياق الآيات هذه. فيتعين سقوط إقامة الحدود في زمن الغيبة.

فجوابه: إن القرائن الحالية وما قامت عليه سيرة العقلاء تقتضي أن يقوم بهذا الأمر المتولي للسلطة وإن كان الخطاب عاماً للجميع، وإلا سقط وجوب إقامة الحد حتى في زمن رسول الله² أو في حضور الإمام المعصوم، لأن الخطاب القرآني يتعلق بجميع الأفراد، وهذا مما لا يقول به أحد.

أما الاستدلال بالروايات الناهية عن إقامة الحدود والجمعة إلا بحضور الإمام، فالظاهر أن

المراد من الإمام ليس هو الإمام المعصوم، بل كل من يتصدى لمقام السلطة والحكم، وقد شاع استعمال هذه الكلمة في الروايات وكلمات المؤرخين في المتولي للسلطة والحاكم الإسلامي، من قبيل ما ورد عن أبي عبد الله B: «من أخذ سارقاً فعفى عنه فذاك له، فإن رفع إلى الإمام قطعه» (1).

ومعلوم أن الإمام المعصوم B لم يكن مبسوط اليد حتى يقطع السارق، فيتعين أن يكون المراد هو السلطان والحاكم الإسلامي بصورة عامة.

وبهذا يتبين أنه لا مجال لما يقال بتوقف إجراء الحدود على حضور الإمام المعصوم على ما ذكر من الأدلة والنصوص، ولكن هذا لا يعني لزوم إقامة الحدود وتطبيق الشريعة في زماننا هذا أيضاً، لما تقدم من اختلاف مقتضيات الزمان والمكان وتغير العلاقات والروابط الاجتماعية والسياسية في المجتمعات البشرية المعاصرة وبالتالي تغير موضوع الحكم الشرعي ومتعلقاته، فتلك الحدود الشرعية بتلك الصياغة البدائية كانت متلائمة مع مجتمع بدوي يتكون من قبائل ذات ثقافة سطحية وسيادة محدودة، وأغلب هذه الحدود كانت موجودة قبل الإسلام وجاء الإسلام وأمضى ما يتلاءم مع ذلك المجتمع العربي.

ونحتاج إلى إثبات الإطلاق في هذه الأحكام ليشمل جميع الأزمنة والعصور إلى دليل خاص أو قرينة قوية، لأن الآيات ليست في مقام البيان من هذه الجهة بل جاءت لترفع مشكلة يعيشها أبناء ذلك الزمان، والفقهاء عموماً هذا الخطاب القرآني ليشمل كافة المسلمين إلى يوم القيامة بضميمة عدم وجود الخصوصية في البين وأن المسلمين في جميع المجتمعات البشرية يشتركون في الخطاب الإسلامي مع المسلمين في عصر النص، وهو ما يسمى في الفقه بـ «قاعدة الاشتراك».

من هنا نفهم أن الآيات الكريمة لا تدل على الطلب مباشرة بل بضميمة قاعدة فقهية لإحراز أن الخطاب القرآني شامل لجميع المسلمين إلى يوم القيامة، وهذا يعني أن الآيات المذكورة ليست خطاباً لنا مباشرة بل إن تدخل الفهم البشري في المفهوم القرآني هو الأساس لمثل هذه الاستنباطات الفقهية من النصوص، وعندما نأتي إلى القاعدة الفقهية نرى أنها غير وافية بالمقصود، لأن أقوى دليل على حجية هذه القاعدة «قاعدة الاشتراك» هو الإجماع، ومعلوم أن علماء الشيعة لا يرون في الإجماع حجة إلا من خلال كونه كاشفاً عن قول

المعصوم، وعلى فرض أنه حجة فإنه لا يفيد شيئاً في المقام، لأن إجماع القدماء وإن كان سليماً ولا خدشة فيه، إلا أنهم كانوا يعيشون في ظروف مشابهة لظروف عصر النزول ولا شك في بقاء الحكم الشرعي حينئذ بقاء موضوعه، ولكن الكلام في بقاء هذا الحكم مع كل ما نراه من متغيرات مهمة وتحولات عظيمة على جميع المستويات في المجتمعات البشرية بحيث نقطع بتغير موضوع الحكم ولا أقل من الشك والاحتمال، وفي هذا الحال تحصل لدينا شبهة في استمرارية هذه الاحكام في دائرة الحدود الشرعية، والقاعدة تقرر أنه «تدراً الحدود بالشبهات».

أما إجماع المتأخرين فلا أثر له في المقام لأنه إجماع مدركي مستوحى من النصوص الدينية، فلا يمثل دليلاً لياً على المراد.

وبيان آخر: إن الإسلام قد جاء بشريعة كاملة في كل جوانبها الاقتصادية والاجتماعية والجنائية والتربوية، وأحكام الشريعة مترابطة فيما بينها على شكل كل لا يتجزأ، فبعد أن ضمن الإسلام للشباب الزواج من أكثر من واحدة مع سهولة الزواج في ذلك الزمان مضافاً إلى زواج المتعة والتسري بالجوازي والإماء مما لا يدعه في أدنى حاجة لارتكاب الحرام ولا سيما أنه بإمكانه اقتراض جارية من صديقه أو استئجارها إذا لم يقدر على شرائها ويبقى معها بقضي وطره لشهر أو أكثر مع وفرة الجوازي والإماء في تلك المجتمعات وخاصة بعد الفتوحات الإسلامية الواسعة، فعندما يقرر الإسلام عقوبة مائة جلدة على الزاني فإنه قد أخذ بنظر الاعتبار كل هذه الخصوصيات الاجتماعية والثقافية والتاريخية، والحال أن مثل هذه الخصوصيات غير موجودة في العصر الراهن حيث يجد الشاب نفسه مجبراً على البقاء لعدة سنوات بدون زواج ليجد له الشغل المناسب أو يكمل دراسته الجامعية أو دورة التجنيد الاجباري وأمثال ذلك مع غلاء المهور وأسعار البيوت.

أو في مثال السرقة حيث حكم الإسلام بقطع يد السارق بعد أن وفر له جميع إمكانيات التضامن الاجتماعي مع وجود ثقافة قبلية قوية تحكم على أفراد القبيلة الواحدة بالتكافل والتعاون فيما بينهم، والآن لا يعيش المسلم مثل هذه الظروف في مجتمعاتنا الإسلامية، فطبيعي أن يقال بتغير الحكم لتغير الظروف الموضوعية.

وبيان قانوني: إن القوانين السائدة في الثقافة البشرية تقوم على أساس محورية «القانون الإلهي» تارةً، أو «القانون الطبيعي» تارةً أخرى، أو «القانون الوضعي» تالةً، (كما تقدم

الكلام عنه في بحث الحقوق)، فالقانون الإلهي يمثل عالم التشريع الذي لا بد أن ينسجم مع عالم التكوين، أي أن الإرادة التشريعية الإلهية لا يمكن أن تتقاطع مع الإرادة التكوينية الإلهية في خلق العالم والإنسان وما فيه من قوانين طبيعية متنوعة. وهذا يعني أن القانون الإلهي لا بد أن يكون منسجماً مع القانون الطبيعي، وبما أن القانون الطبيعي متغير وغير ثابت على مدى الزمان بسبب الحركة التكاملية في واقع الإنسان والمجتمع البشري، فلذلك لا يمكن أن يكون القانون الإلهي ثابتاً وعلى وتيرة واحدة، ومن هنا كانت شرائع الأنبياء الإلهيين مختلفة وإن كانوا على دين واحد. ولكن الفقهاء تصوروا أن القوانين السائدة في العالم المعاصر كلها قوانين وضعية وتقوم على أساس المواضعة والعقد الاجتماعي، ولهذا قالوا في حالة تعارض القانون الوضعي مع القانون الإلهي أن المتعين العمل بالقانون الإلهي، في حين أن القوانين الوضعية مستوحاة من الأغلب من القانون الطبيعي، وهذا القانون بدوره يتطلب وضع قوانين جديدة تنسجم مع تطور الآفاق المعرفية والحقوقية للبشر، مثلاً لائحة حقوق الإنسان التي تمتد بجذورها إلى طبيعة الإنسان وفطرته ولكن الإنسان القديم لم يكن يشعر في نفسه بأكثر هذه الحقوق للظروف الصعبة التي كان يعيشها مقابل تحديات الواقع وما يفرزه من جوع ومرض وخوف وثقافة متدنية وحكومات مستبدة وغير ذلك، إلا أن هذه الحقوق بدأت تتجلى وتنوع كلما سارت البشرية في خط الكمال والرفي العلمي والثقافي مما يستدعي فرض قوانين جديدة لهذه الحالات المتغيرة والحقوق المستحدثة، فالقانون الوضعي والقانون الإلهي يجب أن يتوافقا مع القانون الطبيعي أو الإرادة الإلهية التكوينية، وإلا سيكون القانون حجر عثرة أمام تقدم الإنسان والبشرية وبالتالي سيكون ظلماً، والله لا يرضى بالظلم.

القضية الحقيقية والخارجية في الخطابات القرآنية

وربما يستدل لاثبات القاعدة المذكورة بأن جعل الاحكام الشرعية على موضوعاتها إنما يكون على نحو القضايا الحقيقية التي تستوعب جميع الموضوعات المقدرة الى آخر الزمان وليس على نحو القضايا الخارجية المرتبطة بالظروف الخارجية وبمقتضيات الزمان والمكان، بل إن بعض الفقهاء يرون في هذا الوجه هو العمدة في الاستدلال لصالح قاعدة الاشتراك، وفي ذلك يقول السيد البجنوردي في « القواعد الفقهية »:

«الخامس: وهو الوجه الوجه وما هو التحقيق عندنا أن جعل الاحكام من الازل على

الموضوعات المقدرة الوجود على نحو القضايا الحقيقية وليس من قبيل القضايا الخارجية حتى يكون تسريته إلى غير الحاضرين في مجلس الخطاب أو غير الموجودين في ذلك الزمان بدليل الاشتراك بل شموله للحاضرين والغائبين والموجودين والمعدومين على نسق واحد وهذا هو شأن القضية الحقيقية الكلية سواء كان اخباراً أو انشاء فاذا قلت: كل إنسان ضاحك بالقوة, لا فرق في شمول هذا الحكم لافراد الانسان بين من كان قبلاً موجوداً من زمان آدم B أو فعلاً يكون موجوداً أو من يوجد بعد إلى انقضاء زمان حياة البشر ونفخ الصور ويوم البعث والنشور فكذلك في القضية الحقيقية الانشائية. فقول الله تعالى: والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً. الذي في قوة أن يقال بصورة الجملة الخيرية: كل انسان مستطيع يجب عليه الحج. يشمل الموجودين والمعدومين في عرض واحد لأن الحكم أي وجوب الحج ثابت على كل انسان مستطيع, بمعنى أن كل شخص إذا وجد في الخارج وكان مصداقاً للانسان المستطيع يكون الحج واجباً عليه فالحكم على الطبيعة السارية إلى جميع الأفراد.

وبعبارة أخرى حيث إن الله تعالى عالم في الازل بوجود المصلحة الملزمة في الفعل الفلاني . الصادر من شخص متصف بكذا وكذا وهذا العلم علة لجعل الوجوب المتعلق بذلك الفعل على ذلك الشخص المتصف بكذا وكذا. فلا محالة يحصل الجعل فيكون الفعل الكذائي واجباً على كل شخص كان مصداقاً لذلك العنوان مع القيود المأخوذة فيه. ونسبة الحكم إلى جميع المصاديق في عرض واحد, ولو كان بين أفراد ذلك الموضوع تقدم وتأخر بحسب الوجود. ونلاحظ عليه:

إن هذا الوجه الوجهي كما يدعي هو أضعف الوجوه لاثبات المدعى لأنه هو نفسه يحتاج إلى اثبات, فهو دعوى بلا دليل كما يظهر من كلامه (قدس), حيث لم يأت بدليل أو شاهد على أن جعل الاحكام انما هو على نحو القضايا الحقيقية وليس على نحو القضايا الخارجية, بل يتضمن كلامه دعوى أخرى بغير دليل, وهي أن الاحكام الشرعية مجعولة منذ الازل مما يتداعى الى الذهن دعوى الاشاعة بأزلية القرآن وعدم كونه مخلوقاً والحال أن الثابت عدم أزلية الاحكام الشرعية.

وأما ما أورده من مثال « كل انسان ضاحك » فمثل هذه القضايا المنطقية تتعلق بالذاتيات فقط, ولهذا تكون قضايا حقيقية لا من قبيل القضايا التي تكون قائمة على اساس المصلحة والمفسدة الموجودة في الحكم في مقام العمل والممارسة حيث تكون متغيرة بتغير

الظروف والاحوال، فما كان فيه مصلحة في زمن معين قد يتحول الى ما فيه مفسدة في زمن آخر كالقضايا السياسية مثلاً، والشاهد على ذلك تغير الشرائع الالهية بتغير الزمان. فما كان صالحاً للناس في زمن ابراهيمB وقد جاء الحكم الشرعي بموافقته، لم يبق على حالة الى زمن موسىB. وهذا يعني عدم جعل الاحكام الشرعية من الأزل بل هي حادثة ومتناغمة مع الظروف والاحوال الخارجية.

وعمدة الخطأ الذي وقع فيه هؤلاء الفقهاء هو قياسهم قضايا المعاملات المرتبطة بالواقع للانسان، كما يظهر من مثاله على المطلوب بالحج، فالعبادات . كما تقدم . إنما كانت ثابتة لأنها تقوم اساساً على واقع العبودية في الانسان تجاه خالقه، وهذه الحالة ثابتة لا تتغير على مدى الزمان، فالانسان عبد دائماً والله رب دائماً، والعلاقة بينهما تقتضي أن يأتي الانسان بفروض الطاعة للخالق جل وعلا من موقع العبودية.

وليس كذلك في المعاملات وقضايا الحدود والديات النازرة الى الواقع الخارجي وعلاقات الانسان مع اخيه الانسان، ولهذا نرى أن جل هذه الاحكام بل كلها قضايا امضائية كانت موجودة في العرف الجاهلي قبل الاسلام كالبيع والشراء والرهن والمزارة وقطع يد السارق وامثال ذلك، وعلى هذا الاساس لا وجه لأن يقال بأن مثل هذه الاحكام الواردة على موضوعاتها الخارجية انما هي من نحو القضايا الحقيقية الثابتة على مرور الزمان. وعلى سبيل المثال، عندما يقرر القرآن حقيقة أن المؤمنين يغلبون المشركين ولو كانوا اقل عدداً منهم:

[إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفاً من الذين كفروا بأنهم قوم لا يفقهون] . الانفال: 65.

فهل يمكن القول بأن هذه القضية من القضايا الحقيقية الثابتة على مر الزمان حتى في هذا العصر الذي يتفوق فيه الغرب علمياً وتكنولوجياً على المسلمين بحيث يستطيع طيار واحد منهم أن يبيد بطائرته جيشاً من المسلمين بكامله (كما رأينا هذه الحالة مع جيش الطالبان وجيش صدام في مواجهتهم للجيش الامريكي)؟

بيدهي أن القضية القرآنية المذكورة لم تأخذ التدخل العلمي بنظر الاعتبار حيث كان المعيار حينذاك على القوة البدنية والايمان القلبي، وبالتالي تكون القضية صادقة في ذلك الزمان فحسب، أي انها قضية خارجية نازرة الى الواقع الخارجي الذي يعيشه الناس في ذلك الوقت.

وعندما تأتي الى الخطابات القرآنية للمسلمين نرى أن الكثير منها ورد على نحو القضايا الخارجية ولا يمكن أن يراد منه قضية حقيقية, من قبيل:

[يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرننا] . البقرة: 104.

[يا أيها الذين آمنوا خذوا حذرکم فانفروا ثبات] . النساء: 71.

[يا أيها الذين آمنوا ليبلونکم الله بشيء من الصيد] . المائدة: 94.

[يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم] . المائدة: 95.

(حيث انتفى موضوع هذا الحكم في العصر الحاضر لعدم وجود الصيد في الحج).

[إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم.. والذين آمنوا ولم يهاجروا مالکم من

ولايتهم من شيء] . الانفال: 72.

(حيث انتفى موضوع الهجرة بعد رحيل النبي² كما هو المتفق عليه بين علماء الاسلام

.)

[يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونکم من الکفار] . التوبة: 123.

[يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي..] . الاحزاب: 53.

[يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله] . الحجرات: 1.

[يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت النبي] . الحجرات: 2.

[يا أيها الذين آمنوا اذا ناجيتهم الرسول فقدموا بين يدي نجواکم صدقة] . المجادلة:

12.

فهنا نلاحظ أن هذه الخطايا وردت على نحو القضايا الخارجية وناظرة الى حالة معينة

في زمان معين. فكيف يدعى أن الخطابات القرآنية جاءت على نحو القضايا الحقيقية؟ ولعل

الخطاب القرآني في قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما », أو « الزانية والزاني

فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » هو من هذا القبيل. واذا جاء الاحتمال بطل

الاستدلال..

المقالة السابعة

حق الحكومة لمن...

لله أم للناس؟

القسم الأول

السؤال الأهم

من المسائل المهمة في دائرة الفكر السياسي والاجتماعي الإسلامي هو حق الحكومة والسلطة، فلمن يعود هذا الحق، هل هو من حق الله، أم حق الناس؟ بعبارة أخرى: إنَّ التساؤل الأهم في دائرة الفكر السياسي المعاصر يتركز حول مشروعية السلطة بالدرجة الاولى، هل أنَّ هذه المشروعية التي تستلزم طاعة الناس للحاكم ونفوذ أوامره على القاصي والداني هي تفويض من الله تعالى لأنَّ حق الحكم هو من حقوق الله تعالى يرزقه من يشاء من عباده كما في «الحكومات الشيوقراطية»...

أو بتفويض من الناس وبالنيابة عنهم لأنَّ حق الحكم هو من حقوق الناس، فلهم أن يختاروا من يشاؤون لتصدي هذا المنصب لتدبير شؤونهم العامة وما يتعلق بمصالحهم السياسية ولمدة معينة. كما هو الحال في «النظم الديمقراطية»...

أو لا هذا ولا ذاك، فالحكم لمن غلب ولمن كانت له القوة والقدرة من الاعوان والمال والسلاح لحيازة هذا المنصب كما كان هذا الوضع هو السائد في تاريخ البشرية والمتمثل بالحكومات الملكية والامبراطوريات الواسعة التي يستولي الملك فيها على سدة الحكم بالقهر والغلبة أو يأتيه السلطان بالوراثة، وهذا هو حال «الحكومات الاستبدادية»؟

فالمسألة لا تخرج عن هذه الانحاء الثلاثة الكلية، وهناك تفصيلات وتفرعات أخرى للمسألة تغض الطرف عنها لعدم كونها ذات فائدة كبيرة في هذا البحث، وبعد اخراج النحو الثالث من هذه الانحاء الثلاثة للحكومة لعدم القائل به في هذا العصر، لا لعدم وجود مثل هذه الحكومات في المجتمعات البشرية المعاصرة، بل لعدم معقولية أن تكون القوة بمجردھا مولدة للمشروعية في الحكم كما كان هذا التصور هو السائد في الأزمنة السابقة، يدور البحث في نحوين من الحكومة، وهما: «الحكومة الدينية» التي تتبنى وجهة النظر الاولى، وهي أنَّ حق

الحكم هو من حق الله تعالى وأنّ المشروعية للحكومة تأتي من كون الحاكم منصوباً من الله إمّا النصب الخاص أو العام، و«الحكومة المدنية» وهي التي تكتسب مشروعيتها من الناس ورضاهم وانتخابهم للحاكم وفق منهج الأكثرية.

وإذا قلنا في تعريف الحكم الديمقراطي بأنّه ما يكون صادراً من الشعب للشعب ويقابله الحكم الاستبدادي، فإنّ الحكومة الدينية سوف تدخل في إطار الحكومة الاستبدادية، ولكن بما أنّ الإسلاميين الأصوليين ينفون صبغة الاستبداد عن الحكومة الدينية، فسوف تكون لدينا ثلاثة أنواع من الحكومات على مستوى المحمول والوصف «الحكومة الدينية» و«الحكومة الديمقراطية» و«الحكومة المستبدّة». وبهذا تخرج الحكومة الدينية من كلّ الحكومات المستبدّة، فلا هي حكومة ديمقراطية ولا مستبدّة، بل نوع ثالث من الحكومات قد يطلق عليها «ثيوديمقراطية» وهذا ما ستوضح تفاصيله فيما بعد.

وعلى كل حال، فإنّ هذه الدراسة تتحرك في دائرة الفكر الإسلامي وتدرس المسألة من خلال أجواء الفقه والكلام الإسلاميين وما يوفره لنا علم الفقه والكلام من أدوات دينية وعقلية في عملية اكتشاف رأي الإسلام في هذه المسألة، فحتى على القول بأنّ حق الحكومة من حقوق الناس، تبقى هذه النظرية إسلامية بالدرجة الأولى، ولذلك يذهب إلى هذه النظرية غير واحد من المفكرين الإسلاميين في دائرة الفكر الشيعي بالخصوص كالشيخ الشبستري والسيد خاتمي «رئيس الجمهورية» والدكتور سروش وغيرهم.

أمّا علماء الإسلام من أهل السنة فالكثير منهم يرفض الحكم الديمقراطي من الأساس ويرى أنّ الإسلام جعل الحكم شورى بين المسلمين، ومنهم من لا يرى هذه الرؤية، ولكن المتفق عليه بينهم أنّ الشورى هي النظام الإسلامي بالأصل، أي إنّ الحكومة الدينية المشروعة لديهم هي الحكومة القائمة على الشورى، ولا نريد في هذا الفصل الدخول في تفاصيل الخلاف السني - الشيعي على مستوى نظرية الحكم ومن له حق الحكومة على الناس، بل نقتصر في ذلك على هذا المحور الخاص من محاور البحث في هذا الموضوع المتشعب، فنحن أمام نظريتين إسلاميتين في مجال حق الحكومة: أحدهما يحرص هذا الحق بالله تعالى، ونطلق عليها «نظرية الحق الإلهي» في الحكم والتشريع، والآخرى ترى أنّ هذا الحق للناس، ونطلق عليها «نظرية الحق المدني»، ولكلا النظريتين أنصار ومؤيدون من علماء الأسلام.

ومن هنا تتضح لنا حقيقة مهمّة، وهي أنّ «الحكومة المدنية» التي يقول بها التيار

الإصلاح في الفكر الإسلامي لا تعني بالضرورة حكومة علمانية كما يجب الأصوليون إتمام الطرف الآخر بهذا المعنى، لأنّ النظرة العلمانية إلى الحكومة ترد من خارج دائرة الدين ومن مقولة «فصل الدين عن السياسة»، بينما «الحكومة المدنية» في نظر بعض المفكرين الإسلاميين تنطلق من رؤية إسلامية في دائرة السياسة والحكومة ومن موقع امضاء الشارع لسيرة العقلاء في تدبير أمورهم السياسية والاجتماعية بأنفسهم وفسح المجال للعقل البشري في تولي هذا الجانب من جوانب الحياة الاجتماعية لدى المسلمين، ويشتركان طبعاً في لزوم استخدام المنهج العقلاني في كيفية الحكم وسنّ القوانين وعدم الالتزام بالنصوص الواردة في الموروث الديني.

وعلى أية حال، فهذا البحث يهتم باكتشاف نظرة الإسلام إلى هذا الحق المهم والأساسي في دائرة الحقوق والسياسة، حيث يدعي أصحاب النظرية الأولى أنّ الإسلام قد جاء بكل ما يحتاجه الإنسان في حياته الدنيوية والأخروية على أساس من كمال الدين وضرورة أن يتولى أمور المسلمين من يختاره الله تعالى لهذا المنصب الحساس، بينما يدعي أصحاب النظرية الثانية أنّ الإسلام قد جاء «بتعليمات سياسية» لا «بنظرية سياسية» في الحكم، وذلك لما يتصل بدور الدين في نفي الظلم والجور وكل أشكال العدوان على الآخرين وضرورة قيام الناس على المستوى الأخلاقي والاجتماعي بالعدل، أي أنّ الإسلام يهتم بالدرجة الأولى بالمحتوى الداخلي للأفراد ودفعهم باتجاه تحقيق العدالة الأخلاقية في نفوسهم والارتفاع بها في مدارج الكمال المعنوي والإلهي، ولكنه لا يقتصر في تعليماته وإرشاداته للناس على المستوى الفردي والعلاقة بينهم وبين خالقهم فقط، بل يأخذ بنظر الاعتبار الجانب الاجتماعي والسياسي لأفراد المجتمع ويوجه تعاليمه الأخلاقية إلى الحكّام والمسؤولين عن إدارة أمور المجتمع أيضاً ويوصيهم بإقامة العدل ورفع الظلم ودفع الخطر واستتباب الأمن وما إلى ذلك، وهذه كما نعلم تعليمات إرشادية إلى ما حكم به العقل والعقلاء، وليست أحكاماً تأسيسية يمكن القول على ضوءها بأنّ الإسلام له نظرية خاصة بالحكومة والسلطة.

وقبل الدخول إلى تفاصيل البحث نرى من اللازم تقديم بعض المقدمات:

المقدمة الأولى: مسألة الحكومة، كلامية أم فقهية؟

لقد بحث العلماء هذه المسألة تارة من زاوية كلامية، وأخرى من زاوية فقهية، فإذا بحثت المسألة من جهة أفعال الله وقاعدة اللطف كانت المسألة كلامية، وإن بحثت هذه المسألة من

حيث الأحكام الشرعية المترتبة على كل من الحاكم والمحكوم من لزوم العمل بالشرعية ووجوب طاعة الحاكم وحرمة الخروج عليه وأمثال، ذلك دخلت المسألة في دائرة الفقه والدراسات الفقهية، وحينئذٍ لا مناص من الاستدلال بالروايات والنصوص الدينية لإثبات المطلوب، بينما إذا كانت المسألة كلامية فالبحث فيها يكون من خارج دائرة الدين حيث يكون المنهج العقلي في عملية الاستدلال هو الحاكم، ويمكن الاستشهاد بالنصوص كمؤيدات وشواهد لا أكثر، ولهذا بحث العلماء مسألة الإمامة في أبحاث علم الكلام، ومن هنا يصرّ أصحاب النظرية الثانية على هذا المعنى وأنّ هذه المسألة لا بدّ وأن تدرس من خارج دائرة الدين لمعرفة ما هي مقتضيات العدالة في مشروعية الحكومة، ومن له الحق في نصب الحاكم؟

ومسألة العدل والظلم من مسائل الحقوق الفطرية التي يدركها كل إنسان بوجوده قبل الاعتقاد بدين معين، بل هي المعيار لمعرفة الدين الحق من الدين الباطل، أو الحكومة العادلة من الحكومة الجائرة، فإذا أردنا معرفة مصاديق العدل والظلم من داخل دائرة الدين ومن خلال النصوص الشرعية لاستلزم «الدور» كما هو واضح، وانعدام المعيار الحقيقي لمعرفة الدين الحق من الدين الباطل لأنّ كل دين يدعي مراعاة العدالة في تشريعاته وقوانينه، وإذا لم يكن لدى الإنسان ميزان مستقل لمعرفة العدل والظلم وتشخيص مصاديقهما خارج دائرة النصوص الدينية لما أمكن الاستدلال على حقانية دين معين أو بطلانه، وهذا هو ما يأخذه الشيعة والمعتزلة على الأشاعرة الذين ذهبوا إلى الحسن والقبح الشرعيين وأنّ الحسن ما حسنه الشارع وأمر به، والقبح ما قبحه الشارع ونهى عنه.

أمّا من يرى دخول هذه المسألة في مسائل الفقه ويستدل عليها بالنصوص الواردة في باب نصب الإمام المعصوم للفقهاء لأمر الحكومة على الناس كمقبولة عمر بن حنظلة، فلعله يرى بدهاء القول بأنّ الإسلام يرى حق الولاية للفقهاء العادل كما يظهر من كلمات الإمام الخميني، بعد الفراغ من مسألة الإمامة المفروغ منها في علم الكلام وأنّ الإمام المعصوم منصوب من الله تعالى لإدارة شؤون الأمة الدينية بالوكالة والنيابة عنه لتولي هذا المنصب، ولذلك يكون المرجع الأساس لإثبات ذلك هو الروايات والنصوص الدينية لمعرفة الحكم الشرعي لهذه المسألة، ولعل هذا هو السبب الذي دفع الإمام الخميني وبعض الفقهاء لبحث هذه المسألة في كتاب البيع والمعاملات من أبواب الفقه.

ولهذا نرى أنّ دراسة هذه المسألة على كلا الجهتين الكلامية والفقهية، لا يخلو من فائدة

لأنه حتى لو ثبت بطلان النظرية الاولى في الدائرة الكلامية، وأنّ هذا الحق ليس من حقوق الله بل من حقوق الناس فمع ذلك لابدّ من بحث المسألة على المستوى الفقهي لما يترتب عليها من فائدة.

ولكن هذا لا يعني أن أصل هذه المسألة داخلية في صميم القضايا الدينية كما توهم ذلك كثير من الفقهاء والكتاب الاسلاميون، فهذه المسألة من مسائل فلسفة العلوم السياسية وفلسفة الحقوق حيث يبحث هناك عن النظام الاصلح للحكومة ومن ينبغي له الحكم على الناس، وما هو المعيار للقانون العادل وأمثال ذلك، ومن الواضح أن هذه المسألة ليست من مسائل اصول الدين ولا من فروعها، أما اصول الدين للحكومة وإن مارسها النبي أو الامام في الواقع الاجتماعي الاّ أنّها لا تدخل في ماهية النبوة «بمعنى تبليغ الرسالة الالهية للناس» ولا الامامة «بمعنى المرجعية الدينية للناس»، بل هي شأن دنيوي للنبي أو الامام تم توظيفه والحاقه بالعقيدة من قبل رجال المؤسسة الدينية، ولو كانت من اصول الدين لوجب الاعتقاد بمضمونها على المستوى النظري مضافاً الى الالتزام العملي بأحكامها بحيث يكون إتكافها أو الجهل بها باعثاً لخروج الانسان من الدين، وكذلك لا يصح التقليد فيها بل يجب على كل مكلف معرفتها وقبولها من موقع التحقيق والفحص الذي يوصله الى اليقين، ومعلوم أنه لا أحد يقول بهذه اللوازم العقلية لهذه المسألة وفي نفس الوقت يذهب الى أنّها حكم شرعي تعبدية كما يصرح بذلك أنصار نظرية الحق الالهي أو ولاية الفقيه.

أما فروع الدين من التكاليف الشرعية المتعلقة بالصلاة والصوم والحج والزكاة وأمثالها، فهي امور معدودة ومبينة في كتب الفقه وليس منها باب يختص بأمر الحكومة رغم وجود مسائل متفرقة في جميع ابواب الفقه ترتبط بنحو أو آخر بعمل الحاكم الشرعي.

وعلى أية حال فان الاستفادة من عدم بحث علماء الاسلام هذه المسألة في كتبهم العقائدية والفقهية، بل عدم قبول الكثير منهم بنظرية ولاية الفقيه، أن هذه المسألة لا تشكل أصلاً من اصول الدين ولا فرعاً من فروعها، ولكن انصار الاسلام السياسي سعوا بمجدية الى إقحام هذه المسألة في الدين وما هي من الدين لاضفاء شيء من القداسة الدينية عليها.

المقدمة الثانية: الحق والتكليف

ومن المقدمات الضرورية لهذا البحث، مفهوم «الحق» وماذا يقصد بهذه المفردة في أجواء

هذه الدراسة؟

من المعلوم أنّ كلمة «الحق» تستخدم في معانٍ مختلفة، فتارة: يراد بها المفهوم من الواقع الأكيد، أو الوجود الحقيقي والواجب من قبيل ما ورد في النصوص «الله حق» أو «الجنة والنار حق» وأمثال ذلك.

وأخرى: يراد بها معنى «الإباحة» من قبيل أنّ الإنسان له الحق في الشرب من ماء النهر، أو له الحق في المسكن والزواج وأمثال ذلك، فلا يجوز للآخرين منعه من هذا الحق.

والثالثة: يراد بالحق ما يلزم التكليف على الآخرين، من قبيل أنّ المالك له الحق في طلب مال الإجارة من المستأجر، أو أنّ الدائن له الحق في طلب دينه من المدين في الموعد المقرر، أو حق الوالي على الرعية وحق الرعية على الوالي (كما في المصطلح الديني السائد)، ففي كل هذه الموارد يستلزم القول بثبوت الحق لأحد الأشخاص تكليفاً على الطرف الآخر برعاية ذلك الحق، وهذا هو المعنى المراد به في دائرة الحقوق.

وبيديهي أنّ المراد من الحق في هذه الدراسة ليس ما يقع بالمعنى الأول ولا الثاني بل يقصد به المعنى الثالث، فالحق عندما يكون لله أو للناس فإنّه يستتبع تكليفاً معيناً على من يقع عليه هذا الحق بأن يلزم برعايته والخروج من عهده.

وهنا نلاحظ أنّ من يقول بالنظرية الأولى يميل في عملية تدبير أمور الدولة والحكومة لصالح الحاكم على حساب المحكوم غالباً كما هو السائد في التصور القديم وللملك والسلطان حيث كان الحق معه غالباً، والناس مكلفون بالطاعة وامتنال الأمر، لأنّ السلطان إنما اكتسب حق الحكومة والسلطنة من الله تعالى (سواء كان حقاً كالأنبياء أو باطلاً كالفراعنة) وبالتالي يستلزم وقوع التكليف على الرعية، ولكن على أساس النظرية الثانية ينعكس الحال، فيكون الناس هم أصحاب الحق بالدرجة الأولى والحكومة مكلفة بتوفير الأمن والحرية وسائر الحقوق المشروعة للمواطنين، وهذا هو المفهوم السائد حالياً في الدول المتقدمة، ويترتب على ذلك حق الحاكم على الناس بالتبع (لا بالاصالة) وهو لزوم مراعاة القوانين الصادرة من الحكومة لتدبير أمور الدولة والمجتمع، وهذا يعني أنّ «العمل السياسي» في هذه النظرية هو من حقوق الناس بالمعنى الثاني أيضاً، أي لهم الحق في انتخاب الرئيس كما هو حقهم في اختيار المسكن والعمل والزواج وأمثال ذلك، بينما على أساس النظرية الأولى حيث تكون الحكومة من حق الله، يكون العمل السياسي عملاً دينياً والناس مكلفون شرعاً بممارسة هذا العمل كما نرى من

تصريحات علماء الدين في الجمهورية الإسلامية في هذا المجال.

الأمر المهم في هذه الفقرة هو التمييز الماهوي بين حق الله وحق الناس في دائرة الحكومة، فالخلط بينهما هو الذي أوقع أنصار الدولة الدينية في ورطة التعقيدات المفهومية والتهويمات الایدیولوجية، ومن المعلوم أنه لا يمكن فرض حقّ الله تعالى في الحكومة يتقاطع مع حق الناس في دائرة الحقوق، فمعنى حاكمية الله على الناس يختلف ماهوياً عن حاكمية الانسان على بني نوعه، وبذلك يختلف معنى الحق في كلا الموردين، وينتج من ذلك أنه على فرض التسليم بحق الحاكمية لله تعالى على الانسان، فإن هذا المعنى لا يتقاطع مع القول بأن هذا الحق هو للانسان بالاصالة فيما يعني من كرامته الذاتية وحرية في تقرير مصيره، فالحق الالهي في هذه الصورة يقع في دائرة علم الكلام، وهذا الحق للانسان يقع في دائرة الحقوق السياسية، ولا تقاطع بينهما، وبعبارة اخري: إن الحق الانساني في اطار التفاعل الاجتماعي للأفراد عبارة عن مجموعة من القوانين والمقررات التي تتولى حفظ النظام الاجتماعي تحت مقولة العدالة، وهذا المعنى لا يتصور في غير الدائرة البشرية والمجتمع الانساني، وبديهي أن هذا المعنى لا يصدق على حق الحاكمية للذات المقدسة في عالم التكوين والتشريع، فهذا الحق لله تعالى لا يدخل في دائرة الحقوق المتقابلة بين افراد البشر حتى يمكن قياسه على حق الناس في أمر الحكومة والسلطة، لأن الله تعالى لا يحضر بنفسه ليحكم على الناس في نظامهم السياسي وبالتالي يستوفي هذا الحق منهم. بمعنى أن حق الحاكمية في عالم الملكوت وماوراء الطبيعة لا يمكن تجسيده في عالم الملك والطبيعة من خلال حكومة الله نفسه على الناس، ومجرد افتراض أن يقوم بعض الافراد، كالفقهاء مثلاً، بضمان استيفاء هذا الحق من الناس بدعوي النيابة عن الله تعالى لا يحل المشكلة، فنحن يمكننا أن نتصور أن يقوم بعض أفراد البشر بممارسة السلطة بالنيابة أو بالوكالة عن الناس الذين لهم حق الحكومة بالاصالة، ولكن لا يمكننا أن نتصور قيام أحد الافراد بأمر الحكومة بالنيابة عن الله تعالى ويستوفي هذا الحق لله لاختلاف ماهية الحق الميتافيزيقي عن الحق البشري في دائرة الحقوق الاجتماعية والسياسة.

تعم بالامكان تصور معنى آخر للنيابة عن الله تعالى في اطار المفاهيم العرفانية كما يقال في مفهوم «الخلافة» الانسانية وأن الانسان خليفة الله على الارض، ولكن هذا المفهوم العرفاني للخلافة المعنوية يختلف كلياً عن الخلافة الظاهرية في نطاق النظام السياسي والقانوني، وأي خلط بينهما يفضي بنا إلى منزلقات ابستمولوجية خطيرة ويتسبب في إضفاء طابع الحكم

المطلق على ما هو زمني ومحدود بالذات

المقدمة الثالثة: معنى المشروعية

البحث في مفهوم «المشروعية» لنظام الحكم يعني البحث عن مصدر مشروعية هذا النظام أو هذا الحكم. معلوم أنّ هذا المفهوم قلّما كان يخطر على بال القدماء، فهو مفهوم حديث نسبياً، حيث كانت القوة هي عماد السلطة في السابق، ولذا كان الناس يرون الحق للملك أو السلطان دون أن يتساءلوا من اين له هذا الحق؟ والغالب على مثل هذه الحكومات التمسك بالحق الإلهي لاضفاء المشروعية على السلطة لتسهيل تطويع الأفراد وضمان انصياعهم وامتثالهم لأوامر السلطان. ولكن بعد انتفاضة الإنسان على الواقع المتخلف في النهضة الحديثة، بدأ الإنسان الحديث يتساءل عن هذا الحق وهذه المشروعية للحكومات في ممارسة السلطة على الناس من موقع الفوقية ومحاطبتهم بلغة القوة والقهر، فمن الذي جعل مثل هذه الممارسات مشروعة بحيث يجب على الناس امتثال أوامر هذا الحاكم والقبول بحكومته وسلطته عليهم؟

أصحاب النظرية الأولى لا يجدون مشكلة في المفهوم من المشروعية للحكومة ولا في توفيرها للحاكم بعد القول بأنّها من حقوق الله تعالى، فمتى ما نصب الله تعالى أحد الأشخاص كالنبي أو الوصي ليتولى أمر الحكومة على الناس، فمثل هذه الحكومة تكون مشروعة وإلا فهي حكومة طاغوت، فالله تعالى هو مصدر الشرعية للحكومة والحاكم والقانون.

أمّا على أساس النظرية الثانية فنحن أمام عدّة رؤى ونظريات لتقرير هذه المشروعية، وهي: «المقبولية»، «القانونية»، «الانتخابات»، «العدالة».

هل تعني المشروعية «المقبولية» من الناس...

أو تعني كون الحكومة «قانونية»...

أو أنّها تكون «منتخبة» من قبل الناس؟

أو أنّها تحكم بمقتضى «العدالة»...

فالسؤال هنا عن مبنى هذه المشروعية:

1. فإن قلنا بأنّها «المقبولية» من قبل أفراد المجتمع، فقد يرد هنا هذا الإشكال، وهو أنّ المقبولية قد لا تكون متوافقة مع الحق والعدل، كأن يرضى الناس بهذه الحكومة أو هذا الحاكم اضطراراً ودفعاً للأسوء، ولذا نرى أنّ حكومات الملوك والسلاطين كانت مقبولة غالباً من قبل

عامة الناس، لا من موقع الاختيار وميزان الحق، بل استسلاماً للأمر الواقع ولعلمهم بأن وجود السلطان خير من عدمه ودفعاً للفوضى والهرج والمرج، أو تكون المقبولية ناشئة عن خدعة، وتضليل يمارسه الحاكم بأدوات الاعلام المختلفة بحيث يتصور الناس أنّ هذا الحاكم سيوفر لهم الحياة الحرة الكريمة، وبالتالي فهو الحاكم المطلوب كما هو حال معاوية بن أبي سفيان، ولذلك لا يصحّ الاكتفاء بالمقبولية لاضفاء الشرعية على نظام الحكم أو الحاكم.

2. وإن قلنا بالمعنى الثاني للمشروعية، وهي كون الحكومة «قانونية» فبأبي السؤل عن مشروعية «القانون» نفسه حيث رأينا أنّ أصحاب النظرية الاولى يرون مشروعية القانون في كونه صادراً من الله تعالى، بينما يرى افلاطون أنّ مشروعية القانون تتمثل بكونه يهدف إلى صلاح المجتمع الذي لا يدرك صلاحه إلا الفلاسفة، فالقانون المشروع إذن هو الصادر من الفلاسفة على أساس الرؤية الافلاطونية.

3. ويرى أغلب علماء القانون في الحكومات الديمقراطية أنّ مشروعية القانون تأتي من خلال مقولة «العقد الاجتماعي» وانتخاب الناس لبعض الخبراء لينوبوا عنهم في سنّ وتدوين القوانين.

4. أمّا على القول «بالعدالة» في اضفاء المشروعية للحكومة، فقد نرى بعض النماذج من هذا القبيل من الحكومات في سابق الزمان وقد أقرّ القرآن الكريم لها بالمشروعية على هذا الأساس، كما هو الحال مع حكومة «ذوالقرنين» الذي ذكره القرآن في العديد من آياته الكريمة¹، بما يشعر بالمشروعية وإمضاء هذه الحكومة من قبل الله تعالى، لا على أساس أنّه منصوب من الله لهذا المقام، لأنّه ملك وليس نبي، بل لسلوكه بمقتضى العدالة بين الناس.

ولكن قد يثار هذا السؤل، وهو: ماذا لو أنّ الناس رفضوا قبول مثل هذه الحكومة ورجحوا حكومة الظالم على العادل، كما اتفق مع حكومة الإمام علي عليه السلام أو حكومة سليمان عليه السلام؟ فهل تبقى مشروعية لهذا النظام، أو تزول بزوال رضا الناس؟

من الواضح أنّ الجواب عن هذا السؤل على مبنى النظرية الاولى هو: عدم زوال مشروعية القانون أو مشروعية الحاكم برفض الناس لهذا القانون أو الحاكم، بينما لا تبقى هذه المشروعية

1 - >وَيْسَأُتَوَكَّنْ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِمْ مِنْهُ ذِكْرًا إِنَّا مَكْنُئْنَاهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا< (سورة الكهف، الآية 83 إلى 98).

على مبنى النظرية الثانية. ومن هنا تواجه النظرية الاولى مشكلة حادة في تقرير هذه المشروعية بعد انقطاع عصر الوحي والاتصال بالسماء بما لا تدع لهذه النظرية العمق الفكري في مقام الثبوت والإثبات.

أدلة نظرية الحق الالهي:

أما ما يمكن الاستدلال به لصالح النظرية الاولى فتارة يستدل بالعقل وأخرى بالنقل.

* * *

الدليل الأول:

وتقوم هذه الصياغة للدليل العقلي على أساس الملازمة بين الحكومة الإلهية في عالم التكوين، والحكومة الإلهية في عالم التشريع.

وبعبارة أخرى: أنَّ الإنسان كما هو عبد لله تكويناً فيجب أن يكون عبداً لله تشريعاً أيضاً، وبما أنَّ الله تعالى هو الذي خلقنا، فله حق الطاعة علينا بمقام المولوية الذاتية له، وفي ذلك يقول السيد علي الخامنئي:

«وكمقدمة للبحث أرى من الضروري الإشارة إلى أنَّ الحكومة الإسلامية امتداد لحاكمية الله، وامتداد للولاية والسلطة التكوينية وربوبية الله»¹.

ويقول الشيخ جوادى الأملي:

« وعلى هذا الأساس إذا كان مُلك وملكوت العالم والإنسان والسموات والأرض وما فيهما بيد الله تعالى «تبارك الذي بيده الملك» «فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء» وكانت جميع المخلوقات الصغيرة والكبيرة عبيد لله تعالى ومنقادة ومطيعه ومسبحة وخاضعة وساجدة له «له أسلم من في السماوات والأرض» «الله يسجد من في السماوات والأرض» فاللازم أن يكون الإنسان في حياته الفردية والاجتماعية عبداً لله ولا يقبل من قوانين في حياته سوى القانون الكامل الذي يؤدي به إلى السعادة، وهو القانون الإلهي ولا يسلم نفسه إلى

1 - الخامنئي - الحكومة في الإسلام - ص198، تعريب رعد هادي جبارة .

القوانين الناقصة البشرية الصادرة عن الهوى والجهل¹.

المناقشة:

يواجه هذا الدليل العقلي لإثبات نظرية الحق الإلهي عدّة إشكالات أساسية:

الأول: إنّ ما يمكن أن يقال في هذا الصدد هو أشكالية الانتقال من الوجود إلى الوجود، ومن الوصفية إلى المعيارية كما هو المعروف عن «هيوم» والتي لم تجد لها حلاً فلسفياً متنعاً في الأوساط الفلسفية لحد الآن، فالإشكال الذي أثاره هيوم في مجال الأخلاق يرد على هذه الصياغة المذكورة، وهو كيفية الانتقال من قولنا «الله خالق الكون» أو «إنّ الله له الولاية التكوينية على المخلوقات» إلى قضية «وجوب طاعة الله» وأنّ له الولاية التشريعية أيضاً. وبعبارة أخرى: أنّه لا ملازمة بين أن يكون الله هو الخالق لنا ولجميع المخلوقات، وبين وجوب طاعته، لأنّ القضية الأولى من القضايا الواقعية الوجودية، والثانية من القضايا الاعتبارية المعيارية، ولا يمكن منطقياً إثبات قضية اعتبارية بدليل وجودي، ولا يمكن أيضاً إثبات قضية خارجية وجودية بدليل اعتباري، كما يقول السيد الطباطبائي في «أصول الفلسفة»:

«6. حيث إنّ هذه الإدراكات والمعاني وليدة العوامل الانفعالية فهي ليست بذات علاقة استنتاجية مع الإدراكات والعلوم الحقيقية، وبلغت المنطق: لا يمكن إثبات قناعة شعرية بالبرهان². ويقول الشيخ المطهري في شرحه لكلام العلامة هذا:

«وحيث إنّ المفاهيم الحقيقية مترابطة بذواتها، فأرضية الحركة الفكرية متوفرة بين هذه المفاهيم، ومن هنا يمكن للذهن عبر تشكيل القياسات والبراهين المنطقية أن ينتج في الانتقال من حقائق إلى أخرى، أمّا في الاعتباريات فالعلاقة بين المحمولات والموضوعات اعتبارية ووضعية دائماً، وليس هناك أي مفهوم اعتباري ذي علاقة واقعية بمفهوم حقيقي أو بمفهوم

1 - عبدالله جوادى الآملى - ولاية الفقيه - ص54.

2 - محمد حسين الطباطبائي - أصول الفلسفة والمنهج الواقعي - 1، ص 254 - ترجمة السيد عمار ابو رغيف.

اعتباري آخر، ولذا تعدم أرضية الحركة الفكرية المنطقية للذهن في الاعتباريات، بعبارة أخرى أقرب للغة المنطق: لا يمكننا عبر دليل مؤلف من قضايا حقيقية (برهان) أنّ نثبت قضية اعتبارية، كما لا يمكننا أن نثبت بدليل مؤلف من قضايا اعتبارية حقيقة من الحقائق، ولا يمكننا أيضاً أن نؤلف برهاناً من قضايا اعتبارية ونستنتج أمراً اعتبارياً منها»¹.

ويمكن أن يقال، في مقام توجيه عملية الانتقال المذكورة، بأنّ الوجدان أو العقل العملي يقرر هذه الحقيقة، فقد لا نستطيع إثبات ذلك بالعقل النظري، ولكن العقل العملي يؤيد هذه النقلة النوعية ويقرر وجوب طاعة المولى وأنّ الخالق لنا له الحقّ في سنّ القوانين والتشريعات اللازمة لايصال هذا الإنسان إلى كماله المطلوب ولتحقيق الهدف والغاية من خلقه، وفي المقابل فإنّ هذا الحق يستلزم تكليفاً على العباد في لزوم الطاعة وامتنال الأمر الإلهي، كما يشهد الوجدان بقضية «وجوب شكر المنعم» أو قاعدة «هل جزاء الإحسان ألاّ الإحسان» وأمثال ذلك.

إلا أنّ الصحيح أنّ هذا التوجيه لا يخرجنا عن دائرة الإشكال المذكور، حيث يبقى السؤال المحيّر الذي طرحه هيوم على قوته، وعلى فرض التسليم بقرار الوجدان فإنّ ذلك يختص بمن اعترف بهذا الجميل وتحرك على مستوى ردّ الجميل كما هو الحال بمن ينقذ الغريق فيحسّ هذا الغريق بعد نجاته من الموت بفضل ذلك المنقذ عليه ويشعر بوجوب ردّ هذا الجميل، ولكن لو كان هذا الغريق قد القى بنفسه عمداً في النهر بقصد الانتحار فسوف يختلف الحال ولا يكون هذا المورد من مصاديق القاعدة الأخلاقية المذكورة، وهكذا الحال فيما نحن فيه، فالكثير من الناس قد يتساءل لماذا خلقتني الله؟ فأنا لم أطلب منه ذلك ولا يمثل إيجادي نعمة يجب شكرها، بل قد يكون نعمة فيما لو كان مصيري إلى جهنم، فلماذا يجب عليّ طاعته والإمتثال لأوامره، بل قد ينعكس الحال هنا ويكون الحق في هذا المورد للإنسان في أن يرزقه الله الماء والغذاء والمسكن والصحة وما إلى ذلك، وإلا فيكون الله تعالى ظالماً لعباده وهو محال، فمع إيجاد الإنسان وخلقته في هذه الحياة الدنيا من دون طلب منه وخلق الغرائز البدنية والدوافع الروحية فيه، سيكون من الظلم أن لا يرزقه الله وسيلة لارضائها وإشباعها، فالحطش مؤلم، ومن القبيح أن يجعل الله تعالى في الإنسان هذا الانفعال المؤلم ما لم يرزقه الماء الذي يروي

عطشه، وكذلك الحاجة إلى الأنبياء والكتب السماوية التي ترشد الإنسان إلى الطريق الأفضل للسلوك إلى الله تعالى والصعود بالنفس في مدارج الكمال المعنوي، هذه الحاجة بنفسها تمثل حقاً للإنسان على الله تعالى في لزوم الأخذ بيده إلى حيث خيره وصلاحه، ومعه كيف يصح أن يقال إن الحق لله تعالى على العبد في لزوم الطاعة وامتنال الأحكام الشرعية؟

ومن هنا يتبين الخطأ الكبير الذي وقع فيه أغلب الفقهاء والكتاب الإسلاميين في تصورهم السابق من حصر الحق بالله تعالى وقولهم بعدم معقولية أن يكون لأحد حق على الله، فالله نفسه يكذب هذا الإدعاء ويقرر في القرآن الكريم حقاً للناس في موارد كثيرة منها قوله تعالى:

<رُسُلًا مُبْتَلَيْنَ وَمُنْذِرِينَ لِّأَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا>¹.

وهذا يعني أنّ بعث الأنبياء والمرسلين حق للناس على الله تعالى، وإلاّ فلهم الحق في أن يحتجوا على الله يوم القيامة فيما لو أراد معاقبتهم، بأنّه لماذ لم يرسل إليهم نبياً يخبرهم بالحقيقة ويطلعهم على الشريعة الإلهية؟

وبيان آخر: أنّه تعالى ليس له الحق في معاقبتهم ما لم يرسل إليهم من يخبرهم بالأمر الإلهي ويقيم عليهم الحجة، كما تنص على هذا المعنى العديد من النصوص الشريفة من قبيل قول تعالى:

<وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَمٍ رَسُولًا...>².

<وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا>³.

ولسان هذه النصوص يقرر حقيقة وجدانية بالبراءة قبل البيان، لأن «كان» إذا وردت في الجملة مع «ما» النافية فإنّها تدل على نفي «الشأنية» وأنّه ليس من اللائق بالله تعالى أن يعذب أمة قبل أن يرسل لها رسولا كما في قوله تعالى:

<وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ...>⁴.

1 — سورة النساء ، الآية 165 .

2 — سورة القصص، الآية 59 .

3 — سورة الاسراء ، الآية 15 .

4 — سورة البقرة ، الآية 143 .

أو تدل على عدم إمكانية الواقعة، كما في قوله تعالى:

<وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ...>¹.

وهذا يعني أنَّ العقوبة أو المؤاخظة قبل البيان لا يمكن أن تصدر من الشارع المقدس أو لا يليق به هذا المعنى، فهذه الآيات ترشد إلى ما حكم به العقل في مرحلة سابقة بالبراءة العقلية، فهي ليست في مقام التأسيس للبراءة الشرعية كما توهم بعض علماء الأصول، لأنَّ لساغها بأبي عن التأسيس كما هو مدلول جملة: <وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ...>² أو قوله تعالى:

<لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا...>³.

حيث توحى بهذا المفهوم العقلي، وهو أنَّ الله لو كلف الإنسان من دون بيان أو عدِّبه كذلك لكان ظالماً له، وعليه فهذه النصوص تقرر البراءة العقلية قبل البراءة الشرعية. والظاهر أنَّ الباعث لهم على هذا التوهم يكمن في كيفية تصويرهم للعلاقة والتي وردت بكثرة في الكتب الأصولية والفقهية هي علاقة «المولى بالعبد» وهذا التصوير يحمل في طياته صورة المولى العرفي وهو يأمر و ينهى عبيده لتلبية أغراضه الشخصية بما هو إنسان منفصل عن الآخرين وله حقوق متباينة مع حقوق العبيد، ولكن لو تمَّ استبدال هذه الصورة القائمة على المولى الحقيقي بصورة أخرى أقرب إلى الواقع كما في تصوير العرفاء لهذه العلاقة بعلاقة «الأم وطفلها» لأمكن تجاوز الكثير من الإشكاليات والتعقيدات النظرية المترتبة على معطيات الصورة الاولى، فمن البديهي أن وجود الطفل لا يعني بالنسبة إلى الأم شيئاً منفصلاً عنها، ولذا لا تشعر بأنَّ لها حقاً في ذمة الطفل ويجب عليه أن يؤدي حقها، بل لا تفكر إلا بحقوق الطفل عليها، وتبذل كل شيء في سبيل راحته وأمنه وسلامته، فكلَّ شيء مسخر لخدمة الطفل دون مقابل، أي الحق مع الطفل والتكليف على الأم فقط، وهذه الصورة هي التي يجب أن تحكم العلاقة بين الإنسان وخالقه، فحتى التكاليف الشرعية ستكون بهذا التصوير من حقوق الإنسان على ربِّه للعود به في مدارج الكمال المعنوي وتحقيق الهدف من خلقه فان لم يأت بها ولم يتحرك على مستوى امتثال الأوامر الإلهية فقد أضرب نفسه كالطفل الذي يأبى الارتضاع من ثدي أمه، فكما أنَّ اللبن يمثل غذاء لبدن الطفل، فكذلك الصلاة والصيام

1 - سورة آل عمران، الآية 145.

2 - انظر: السيد محمد باقر الصدر - دروس في علم الاصول - الحلقة الثالثة - مباحث القطع.

3 - سورة الطلاق، الآية 7.

والزكاة وأمثال ذلك تعدّ غذاءاً معنوياً لروح الإنسان المتعطشة إلى الكمال الإلهي، وبالتالي سوف يصاب هذا الإنسان بالجفاف الروحي والهزال النفسي وسوف يواجه هذا الواقع السليبي الذي أقدم عليه باختياره ورفضه المنح والمواهب الإلهية يوم القيامة على شكل عذاب شديد، لأنّ الله تعالى هو الذي يأمر بعقابه وتعذيبه كما هو المفهوم من التصوير الأول.

ومن هنا يمكن القول أنّه حتى على فرض أنّ حق الحكم من حقوق الله تعالى، إلا أنّه بهذا التصوير الأخير يكون من حقوق الإنسان، أي أنّ الله تعالى فوّض هذا الحق إلى الناس تكوينياً ليجتازوا الحاكم الصالح والقانون الصالح بأنفسهم، وهذا هو ما يشهد به الوجدان من عنصر الاختيار والحرية لدى الإنسان في اختيار الحكومة التي يريدونها إلا أن تكون مفروضة عليه بالقوة، هذا أولاً.

وثانياً: إنّ مجرد كون الولاية التشريعية لله تعالى تبعاً للولاية التكوينية لا يكفي لإقامة الحكومة العادلة إلا مع كون نصب الحاكم أيضاً بيد الله تعالى، لأنّ من الواضح أنّ الحكومة في الأزمنة القديمة تتقوم بالحاكم، فإن كان غير ملتزم بالشريعة في واقعه النفسي، لأمكنه التستر بالقوانين الشرعية في ممارسة أنواع الظلم والجور باسم الدين و اسكات أي صوت للحق من قبل المصلحين والمخلصين بذريعة الحفاظ على وحدة الأمة أو أنّ المنتقدين لحكمه يريدون إثارة الشعب والفوضى في صفوف الأمة والاخلال بالأمن وما شاكل ذلك، وبالتالي ينزل عليهم أشد العقاب مع المحافظة على الصبغة الدينية لحكومته كما هو الحال مع حكومات بني أمية وبني العباس، وحينئذٍ يكون من العسير إصلاح الحال بعد فتح باب الاستبداد الديني على مصراعيه.

ولو قيل إنّ الإسلام عبّن الحاكم الإسلامي بذكر صفاته العامة من العدالة والشجاعة والعلم والفقه وترك إلى الناس تشخيص المصداق كما يذكر في كتابات أتباع الاسلام السياسي، وخاصة بعد عصر الأئمة المعصومين عليهم السلام، فهذا يعني العدول عن مقتضيات الإدعاء المذكور والقول بأنّ حق الحكومة من حقوق الناس لا من حقوق الله تعالى، لأنّ مجرد ذكر بعض الصفات التي ينبغي توفرها في الحاكم الإسلامي وترك تشخيص المصداق بيد الناس يعني أنّ مشروعية هذا الحكم بيد الناس، فهنا صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون بإمكانهم عزله فيما لو تخطى القانون وتجاوز المقررات المشروعة له وانتخاب غيره، فهذا يعني أن الحق في تعيين هذا الحاكم أو ذاك بيد الناس، وهذا معنى

الحكم الديمقراطي، إذ إنّ الصفات المذكورة هي مما يتوافق عليها العقلاء في لزوم توفرها في الحاكم الإسلامي، وهذا يعني أنّ ورود هذه الصفات في النصوص الدينية هو لمجرد التأكيد والإرشاد وليس على سبيل التعبد، ولذا لو فرض ورود صفة لا تتمتع بالبعد العقلائي في تلك النصوص من قبيل لزوم أن يكون من قريش مثلاً، لأمكن تجاوز هذه الصفة وحذفها، وهذا يعني أنّ هذه المسألة ليست تعبدية بل متروكة لحكم العقلاء يرون فيها رأيهم، ولذا لا يعقل أن يقوم الوحي الإلهي بتنصيب أحد الأطفال أو أحد المجانين حاكماً على الناس، وعليه تكون المسألة خاضعة لاعتبارات العقلاء في تعيين الحاكم وشكل الحكومة.

وبعبارة أخرى: أنّه على القول بأنّ حق الحكومة لله تعالى فلو جاز أن ينزل الله عزّ وجلّ ويحكم البشرية بنفسه لصحّ ذلك الفرض، ولكن بمجرد أن يعين واحداً من البشر بالصفات العقلانية المذكورة، فهذا يعني أنّها مسألة عقلانية خاضعة لاعتبارات العقلاء في ما يرونه من المصلحة والمفسدة، وبالتالي يكون بإمكانهم تعيين الحاكم أو عزله حسب تلك الاعتبارات.

والصورة الثانية: أن يقال بعدم إمكانهم عزله لأنّ حكومته تستوحي مشروعيتها من الله تعالى، فهذا يعني الاستبداد والظلم، لأنّ مجرد أن يكون الحاكم عادلاً لا يعني أنّه معصوم من الزيف والخطأ، ولا يعني أنه سيبقى عادلاً إلى آخر عمره وخاصة بعد ما تملو الدنيا في عينيه ويروق له هذا المنصب، فقد يتخطى مقوّمات العدالة ويصادر الحقوق والحريات للمحافظة على هذا الموقع لنفسه، وحينئذٍ تفقد الحكومة الإسلامية الضمانات الكافية لدوام العدل في أجوائها السياسية والاجتماعية.

والظاهر أن السبب الذي دفع البعض إلى الاعتقاد بالحكومة الإلهية هو ما رأوه من سيرة النبي الأكرم (ص) في جمعه بين مقام النبوة ومقام الحكومة على مستوى الواقع الاجتماعي، فتصوروا بأنّ كلا المقامين إلهيان، أي كما أنّ النبي (ص) منصوب من قبل الله تعالى لمقام النبوة، فكذلك هو المنصوب من قبل الله تعالى أيضاً لمقام الحكومة، ولا يمكن الفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية على مستوى المنشأ والمصدر، والحال أنّ قليلاً من التأمل والدقّة في مضمون هذين المقامين كفيل بإيضاح الصورة وكشف الحقيقة، فالشواهد التاريخية الكثيرة تدلّ على أنّ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله لم يكن في مرحلة ما قبل الهجرة يتمتع بسمات الحاكم على المسلمين في مكة، بل كان نبياً بمقتضى قوله تعالى:

<فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ۚ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيِّرٍ>¹.

وأمثالها من الآيات الشريفة التي تحصر مهمة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في تبليغ الرسالة السماوية ودعوة الناس إلى الله والأخلاق ونبذ عبادة الأصنام، ولكن بعد بيعته الأنصار له في العقبة الأولى والثانية وهاجرته صلى الله عليه وآله إلى المدينة حدثت نقلة نوعية في مجمل الدعوة الإسلامية، وبدأ النبي صلى الله عليه وآله بتشكيل نواة حكومة ومجتمع إسلامي قام على أساس الشريعة الإسلامية، وهذا يعني أنّ مقام الحكومة أو السلطة السياسية للنبي صلى الله عليه وآله لم يكن بتتصيب إلهي في الأصل بل بانتخاب الناس وبيعة المهاجرين والأنصار له صلى الله عليه وآله، وإلا لم يكن هناك معنى للبيعة من الأساس، فالبيعة تعني بالضبط ما يجري في عصرنا الحاضر من عملية الانتخاب في الدول الديمقراطية، وبعد عملية تفويض السلطة من قبل المهاجرين والأنصار إلى النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، بدأت الآيات القرآنية تنحو منحى جديداً في عملية الإرشاد والتوجيه الديني ومن موقع اجتماعي وسياسي بعد أن كانت مقصورة على الجانب الفردي والمعنوي للمسلمين، وذلك استجابة لمتطلبات المرحلة وإخراج المسلم من أجواء الفردية إلى أجواء المسؤولية الاجتماعية والسياسية وتشكيل أول مجتمع مدني من تلكم القبائل العربية المتناحرة يتولى تنظيم حياة الإنسان على أسس جديدة مستوحاة من الدين والشريعة الإلهية.

وعلى أية حال، لا نجد في النصوص القرآنية والروايات النبوية ما يؤيد كون هذا المنصب الديني للنبي صلى الله عليه وآله منصباً إلهياً بالأصل، بل هناك أكثر من آية تؤكد هذا المعنى كقضية شرعية، أي إذا أراد النبي أن يحكم فعليه أن يحكم بما أراه الله، أو إذا أراد المسلمون البيعة فعليهم الالتزام بأحكام الشريعة الخاصة بأمر الحكومة من قبيل قوله تعالى:

<يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئاً وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِهْتَانٍ يُفْتَرِيَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعَهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ>².

<وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ>³.

1 - سورة الغاشية، الآية 21 و 22.

2 - سورة الممتحنة، الآية 21.

3 - سورة المائدة، الآية 42.

وفي الوقت نفسه يمكن للمسلمين أن يختاروا حاكماً غير النبي يتولى إدارة شؤونهم السياسية ويبايعونه على هذا الأساس، فيبقى النبي الأكرم صلى الله عليه وآله يزاوِل مهام الدعوة إلى الله تعالى من موقع كونه مرسلًا من الله تعالى للتبليغ والإرشاد فقط كما حكى القرآن الكريم عن بني إسرائيل عندما جاؤوا لنبي لهم وطلبوا منه أن يرشدهم إلى من يتولى أمر السلطة والحكومة عليهم:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدَ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ هُمْ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ...﴾ وَقَالَ هُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا...¹.

فهذا النص القرآني يدل من جهة على أنَّ مقام النبوة لا يستدعي أن يكون ذلك النبي هو الملك والحاكم على الناس، وإلا لما كان هناك وجه لطلب بني إسرائيل أن يكون لهم ملك غير ذلك النبي، ومن جهة أخرى يدل على أنَّ هذا الحق هو من حقوق الناس، ولا يعتبر من ظائف النبي إلا بعد طلب الناس له وتفويضهم هذا الحق إلى النبي ليختار من يراه صالحاً لهذا المنصب.

* * *

الدليل الثاني:

إنَّ العقل يحكم بضرورة الحكومة العادلة، فإن لم تكن الحكومة تستمد مشروعيتها من الله، وتستمد قوانينها من شريعة الله فهي حكومة طاغوت، لأنَّ الله تعالى أعرف من غيره بما ينفع الإنسان ويضره، وقد أنزل شريعة كاملة فيها كل ما يصلح الإنسان في أمور دينه ودنياه، إذن فالعقل يقول بوجوب أن تستمد الحكومة إسلامية قوانينها من الشريعة الإسلامية، وأن يكون المتولي لهذا الأمر هو أعرف الناس بالشريعة من جهة، وأقدرهم على تطبيقها بعدالة ونزاهة تامة، وهو «الفقيه العادل»، وفي ذلك يقول الشيخ «جوادى الآملی» في كتاب ولاية الفقيه:

«إنَّ كل عاقل يدرك جيداً أنَّ وجود القانون ضروري للمجتمع البشري لتنظيم أمور الناس حتى لا يعتدى أحد على أحد وإلا ساد الهرج والمرج والفوضى في المجتمع، ولا بدَّ أن يكون هذا

القانون عادلاً حتى يستطيع أفراد المجتمع من الحياة الكريمة ولا يتحقق النظم بدون قانون، ولا يكون القانون صحيحاً وكاملاً ألا إذا أخذ بنظر الاعتبار جميع أبعاد الإنسان في حياته المادية والمعنوية، فكما أنّ للإنسان بدءاً له حاجات معينة فكذلك له روح إلهية وفطرة وتوحيدية ونفس ملهمة فلا بدّ أن يراعي هذا القانون أبعاد الإنسان الأخلاقية والعقائدية مضافاً إلى البعد الطبيعي المادي، وإلا لم تكن لهذا القانون القابلية على إيصال الإنسان إلى السعادة المنشودة، ولا يستطيع أن يشرع مثل هذا القانون إلا خالق الإنسان الذي يدرك عمق الرابطة بين الإنسان من جهة، وبين عالم الطبيعة من جهة أخرى، ولذا قال القرآن الكريم «إن الحكم إلا لله»، أي إنّ جعل الحكم والقانون الذي يقود الإنسان إلى السعادة هو من شؤون الله خاصة حيث لا يستطيع أحد غيره على ذلك»¹.

هذا بالنسبة إلى القانون، أمّا من يتولى تنفيذ هذا القانون الإلهي في المجتمع البشري، فهو كل من له الخبرة الكافية والإطلاع الوافي على هذا القانون، وهم الفقهاء العدول، يقول الامام الخميني في كتابه «الحكومة الإسلامية»:

«وإذا تخض بأمر تشكيل الحكومة فقيه عادل، فانه يلي امور المجتمع ما كان يليه النبي (ص) منهم، ووجب على الناس أن يسمعوا له ويطيعوا»² يقول الشيخ جواديّ الآملي في الكتاب المذكور:

«إنّ مقتضى الدليل الأول على ضرورة ولاية الفقيه (البرهان العقلي المحض) هو أنّ ولاية الفقيه هي استمرار لإمامة الأئمة المعصومين عليهم السلام وبما أنّ الأئمة المعصومين هم منصوبون من الله تعالى لأمر الولاية، فإنّ الفقيه الجامع للشرائط منصوب من قبل الله والأئمة المعصومين أيضاً للولاية على المجتمع الإسلامي.. لأنّ القانون الإلهي لا يكون مؤثراً بدون من يقوم بتنفيذه، ولذلك اقتضت الحكمة الإلهية نصب الفقهاء الجامعين للشرائط بعنوان النائب العام عن الإمام صاحب الزمان عليه السلام للولاية على المجتمع الإسلامي في عصر الغيبة، وكما أنّ حاكمية النبي صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام لم تكن بتوكيل من

1 — عبدالله جواديّ الآملي: ولاية الفقيه — ص 54 — 50 — بتلخيص.

2 — الامام الخميني — الحكومة الإسلامية (ولاية الفقيه) — ص 72 — ط 4 — مؤسسة نشر آثار الامام الخميني.

الناس، بل بايعوا لهم بالولاية، فكذلك من يقوم مقامهم ومن جعله الأئمة المعصومون حاكماً على المجتمع في عصر الغيبة يجب على الناس مدّ يد البيعة والولاء له»¹.

المناقشة:

أما ما ذكر من حكم العقل بضرورة الحكومة العادلة، وضرورة أن يكون القانون هو القانون الإلهي لأنّ الله تعالى أعرف من غيره بحاجات الإنسان المادية والمعنوية، فيرد عليه:

أولاً: إنّ الشريعة السماوية لا بدّ وأن تكون متطابقة مع مقتضيات العدالة الفطرية ولا يمكن أن تكون مخالفة لما يحكم به العقل العملي من أحكام أخلاقية، أي أن الأحكام الأخلاقية الفطرية تمثل انساقاً تحتية تبني عليها الأحكام الشرعية القانونية، لأنّ الغاية من الدين في دائرة الأحكام الشرعية هي الأخذ بيد الإنسان للقيام بالقسط «... لِيُقِيمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»² فالدعوة إلى العدل والقسط والنهي عن الظلم والجور تمثل المعالم الرئيسية للشريعة السماوية، ولم يرد في النصوص الدينية غير هذه الكليات باستثناء بعض الموارد الجزئية بعنوان القضية الخارجية، فالمصاديق لهذه الكليات لم ترد في الشريعة ولا يمكن أن يرد فيها لأنّها لامتناهية ومختلفة باختلاف الزمان والمكان والظروف الاجتماعية والمتغيرات الثقافية، فالمصاديق متغيرة بتغير الحاجات الفردية والاجتماعية، وعليه لا يمكن الجمود على موارد قلبية جداً مما ورد في صدر الإسلام بعنوان مصاديق لتلك الحاجات الساذجة للمجتمع الإسلامي الأول، وأما الكليات فهي وجدانية كما قلنا ولا يمكن أن تكون مخالفة للوجدان، وحينئذٍ يمكن القول بأنّ الأصل فيها هو ما يدركه الإنسان بعقله العملي لا ما يرد في الشريعة المقدسة.

أما أنّ الله تعالى أعرف من غيره بحاجات خلقه المادية والمعنوية، فيرد عليه «(من جهة) أنّ ذلك لا يصحّ أن يكون مسوغاً لأن يجمد الإنسان عقله بانتظار ما يرد في القانون الإلهي، ولعل من الأفضل في عملية تربية الإنسان أن لا يمارس الله تعالى سلطة تشريعية عليه ولا ينزل عليه قوانين جاهزة تقضي على فاعلية العقل البشري في اكتشاف الواقع، بل يمنحه حرية التفكير لحياء القدرات النظرية للعقل الفقهي لمعالجة حاجاته المادية والمعنوية بأدوات دينية وأخلاقية وسنّ القوانين وإيجاد الحلول والتوفيق بين مستلزمات الواقع ومتطلبات الإيمان،

1 - المصدر السابق - ص 213 - 212 بتلخيص.

2 - سورة الحديد، الآية 25.

فيكفي أن يضع الشارع المقدس بعض الأصول الكلية والأحكام الإرشادية بين يدي البشر ليتحركوا على ضوءها في عملية سنّ القوانين، من قبيل لزوم الأخذ بنظر الاعتبار الحياة الأخرى وكون الإنسان مخلوقاً لأجلها ولغرض بناء تلك الحياة لاهذه الحياة الفانية، أو الانتباه لعوامل الانحراف والزيغ في واقع الإنسان ومحتواه الداخلي وضرورة تهذيب النفس وأمثال لذلك.

ومن جهة أخرى: إنّ المطلوب من القانون ليس هو التدخل في جوانب الإنسان المعنوية، فهذا ممّا يتكفله علم الأخلاق والعرفان والمفاهيم الدينية عن المبدأ والمعاد وأمثال ذلك، ومهمّة القانون لا تتجاوز الجانب الظاهري من الإنسان والمجتمع البشري فيما يتعلق بالحقوق والواجبات وشؤون العلاقة بين أفراد المجتمع، لأنّ من الواضح جداً أن أي قانون حتى القانون الإلهي لا يستطيع فرض الإيمان والقيم الأخلاقية على الإنسان وتحريكه باتجاه الكمال المعنوي مالم يتحرك الفرد بنفسه في خط التقوى والإيمان من موقع الاختيار الحر، وهذا هو ما تصرّح به الآية الشريفة:

«لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...»¹.

فالدين بمعنى الإيمان القلبي والالتزام الوجداني بالقيم المساوية والمثل الإنسانية لا يمكن أن يتدخل القانون في السماوية في خلقها في واقع الإنسان، ولذلك نجد كثرة المناقش في عصر نزول القرآن ووجود الحاكم الإلهي في المجتمع الإسلامي الأول، فالقانون الإلهي المتمثل بالقرآن والحاكم الإلهي المتمثل بالرسول الأكرم صلى الله عليه وآله لم يقدر على غرس التقوى في قلب الإنسان ما لم يتحرك الإنسان بنفسه في هذا الاتجاه، والنجاح الذي حققه الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في هداية الناس لم ينطلق من موقع كونه حاكماً وزعيماً سياسياً، بل من موقع النبوة والوحي، وعليه فما قيل في الدليل من ضرورة كون القانون جامعاً لأبعاد الإنسان المختلفة وناظراً لحاجاته المادية والمعنوية، بعيد عن الصواب، فمهمة القانون تنحصر بالجانب الحقوقي للإنسان والحقوق يدركها الإنسان بعقله العملي ومن خارج دائرة الدين كما تقدم.

ثانياً: إنّ هذا الكلام يمكن أن يحظى بمبررات منطقية وتوجيه معقول في العصر الأول للإسلام وفي الوسط العربي الجاهلي حيث كان الإنسان العربي من جهة بحاجة إلى أبسط القيم الأخلاقية والمبادئ الحقوقية والقانونية لانتزاعه من تلك الأجواء المتخلفة والظلمات

الحالكة، ومن جهة أخرى وجود عنصر الوحي والاتصال بالسماء بما يحقق للمجتمع الإنساني طموحه في قانون صالح يكفل له ترشيد مساره التكاملي ومعالجة التحديات المفروضة عليه بأفضل صورة، أما بعد انقضاء عصر النبوة وانقطاع الوحي وابتعادنا عن تلك الأجواء الإلهية بأكثر من أربعة عشر قرناً من الزمان وما حملت هذه المدة المديدة من متغيرات ومستجدات على جميع الأصعد والأبعاد، فهل يعقل أن يكون ذلك القانون الذي تعامل مع واقع بشري ساذج ومتخلف ومحدود، أن يكون هو القانون الذي بإمكانه التعامل مع المجتمع البشري المعاصر بكل ما يحفل به من متغيرات وتعقيدات وتحديات صعبة دون أن يحتاج مرة أخرى إلى الاتصال بالسماء ودون حاجة لحاكم معصوم مؤيد بالوحي ومسدد بعناية ربانية خاصة؟

جواب الفقهاء:

وقد أجاب الفقهاء عن هذا الإشكال بثلاثة أجوبة:

الجواب الأول: استيعاب الشريعة لكافة مناحي الحياة

إنّ الشريعة الإسلامية غير قاصرة عن استيعاب المتغيرات والمستجدات الكثيرة التي يفرضها الواقع المتحرك والمتطور للمجتمعات البشرية، وذلك لوجود قواعد كلية في الفقه الإسلامي تتولى حلّ كل هذه التعقيدات القانونية على أرض الواقع العملي، من قبيل قاعدة «لا ضرر ولا ضرار» وقاعدة «الأهم والمهم» وقاعدة «لا حرج» أو قاعدة «الضرورات تبيح المحظورات» ومعلوم أن هذه القواعد حاكمة على جميع أبواب الفقه، فكلما واجه الفقه مشكلة على مستوى تطبيق النصوص في ضوء متطلبات الواقع أمكنه التمسك بهذه القواعد الفقهية الحاكمة على النصوص للخروج من الازمة، وفي ذلك يقول الشيخ مكارم الشيرازي في «أنوار الفقهاء» بعد أن يطرح الإشكال المذكور:

«يقع السؤال: أنه كيف ينطبق ذلك الأمر المتغيّر دائماً على هذه القوانين الثابتة دائماً؟ والسرّ في ذلك أنّ في الإسلام أصولاً كلية وقوانين جامعة، لها شمول كثير ودوائر واسعة وخطوط عريضة تزدهر زماناً بعد زمان وتتغيّر مصاديقها وتبقى ذواتها، مثل «أوفوا بالعقود» و«المؤمنون عند شروطهم» و«ما حكم به العقل حكم به الشرع» وغيرها من أشباهها.

أضف إلى ذلك القواعد الكثيرة المشتملة على العناوين الثانوية مثل «قاعدة لا ضرر» و«قاعدة لا حرج» و«الضرورة» و«لزوم ما يتوقف عليه حفظ النظام» و«قاعدة الأهم والمهم

عند تزامم المصالح، وأشبهاها¹.

أما بالنسبة إلى الشق الثاني في مضمون هذه الصياغة من الدليل العقلي، وهو من يتولى تنفيذ الأحكام الشرعية، فيرى هؤلاء الفقهاء أنّ الفقيه العادل منصوب من قبل الله تعالى وبالنسبة العامة عن الإمام المعصوم ويكتسب مشروعية من كونه فقيها عادلاً لا من تأييد الناس وانتخابهم له، وفي ذلك يقول مكارم الشيرازي أيضاً في كتابه المذكور:

«إن قلت: إن الولي الفقيه لا يقدر على إعمال الولاية بدون مشاركة الناس في أمره وتأيدهم له وبذل أنفسهم في نصرته، فالانتخاب إنما هو لجلب مساعدتهم لذلك، وهو المراد من أنّ ولاية الفقيه لا تكون إلا اقتضائياً، وفعليتها بالانتخاب.

قلت: هذا استدلال عجيب، فإنّ عدم قدرة الفقيه على إعمال الولاية بدون مساعدة الناس لا يكون دليلاً على عدم فعليتها بدونه كما في سائر الحقوق مثل من كان مالكاً لدار وغصبه منه غاصب لا يقدر على أخذ حقه منه بدون مساعدة الناس، وأين هذا من كون مالكيته شأنياً لا فعلياً، وبالجمله اصل الولاية غير منوط بمساعدة الناس، وإنما المنوط هو إعمال الولاية، وفرق واضح بين إعمال الولاية وأصل ثبوتها².

ونلاحظ عليه:

أولاً: أما على صعيد التشريع وقوله بوجود قواعد كلية في الشريعة تكفي لسد الفراغ القانوني في عملية التشريع والتقنين في الحكومة الإسلامية، فمن الواضح أنّ جميع ما ذكره من قواعد وأصول كلية هي قواعد وأصول عقلية وعقلانية متوفرة لدى جميع دوائر التشريع والتقنين في المجتمعات البشرية، فليست هي إسلامية بالأصل حتى يقال بأنّ الشريعة الإسلامية جاءت بكل صغيرة وكبيرة في مجال التشريع ولا حاجة لأعمال الفكر والعقل في هذا المجال، فمن لا يعلم من العقلاء أنّ قاعدة «أوفوا بالعقود» هي قاعدة يسير عليها جميع عقلاء العالم في جميع المجتمعات البشرية من أول التاريخ البشري ولحد الآن، بل لا يمكن قيام مجتمع بشري ما لم يحترم أفرادها العقود الجارية فيما بينهم للحيلولة دون انفرط المجتمع وسيادة الفوضى والهرج

1 - مكارم الشيرازي، انوار الفقهية - كتاب البيع، ص546.

2 - المصدر السابق، ص516.

والمرج، وهكذا قاعدة «المؤمنون عند شروطهم» والتي هي في الأصل «العقلاء عند شروطهم» لما تقدم من قيام دعائم المجتمع البشري على عنصر الثقة والإطمئنان بين الأفراد، وهذا لا يتجسد في الواقع الاجتماعي ما لم يحترم كل فرد شروطه وعهوده في معاملاته وعقوده مع الآخرين. وأما القاعدة الثالثة «ما حكم به العقل حكم به الشرع» فأوضح من أن تحتاج إلى بيان من حيث تأكيدها على حكم العقل في عملية التقنين.

هذا بالنسبة إلى القواعد والأصول الأولية، أما ما ذكره من القواعد الثانوية فهي الأخرى عقلية وعقلانية كذلك، من قبيل قاعدة «لا ضرر» و«لا حرج» و«الضرورات تبيح المحظورات» فكل دين أو شريعة لا تعترف بهذه الأصول أو العناوين الثانوية فهي مهددة بالفناء والموت لإعراض الناس عنها، فالإنسان يريد شريعة سماوية من أجل العمل بها لتنظيم حياته الدنيوية وتحصيل حال الأمن بالنجاة في الآخرة، وهذا الغرض لا يجتمع مع كون الأحكام الشرعية تستلزم الاضرار والحرج الشديدين بحياة الإنسان الدنيوية، فمن الطبيعي أنّ كل قانون أو تشريع إلهي أو بشري يأخذ بنظر الاعتبار هذه الاستثناءات والعناوين الثانوية ليضمن التزام أتباعه على المدى الطويل بالعمل وفقه، وهكذا الحال في «لزوم ما يتوقف عليه النظام» و«قاعدة الأهم والمهم عند تزامن المصالح»، فأى عاقل لا يرحج الأهم عند تعارضه مع المهم؟! وأي نظام لا يلتزم بالتحرك وفق ما يتوقف عليه النظام من مخططات وقوانين ومصالح مهمّة وحيوية؟! وحيوية؟! وحيوية؟!

والطريف أنّ جميع الفقهاء يتمسكون في مدرك هذه القواعد لإثبات حجيتها وشرعيتها بسيرة العقلاء وأنّ الشارع قد أمضى هذه السيرة!!

وثانياً: أما ما ذكره من أنّ الولي الفقيه لا يحتاج إلى رأي الناس وانتخابهم له لتولي هذا المنصب الخطير وإمّا هو منصوب من الله تعالى لهذا المقام، فهو مضافاً إلى عدم معقوليته في حال تعدد الفقهاء العدول ولزوم الرجوع إلى رأي الناس لتشخيص المصدق بعد انقطاع الوحي والابتعاد عن عصر النص، فأنّه يلزم أن تكون جميع أوامره وأحكامه وتوصياته إلهية لا يحق لأحد من الناس الاعتراض عليها أو مناقشتها من موقع النقد والتخطئة، وهذا عين الاستبداد والحكم الفردي الذي لا ينفك عن الظلم ومصادرة الحريات والحقوق المشروعة للمواطنين باسم الدين.

الفقيه العادل لا يعني عدم تأثره بالمؤثرات العاطفية وعامل المزاج وقصور النظر، كما أنّ

العدالة لا تعني العصمة، ومع سعة الصلاحيات المقررة لهذا الفقيه بحيث يكون له ما كان للنبي صلى الله عليه وآله ما عدا عنصر الوحي ندرك جيداً الخطر الأكيد الذي يهدد مثل هذه التجربة وعدم وجود ضمانات لتفادي هذا الخطر، فالمشورة والنصيحة وأمثالها لا يمكن أن تحول دون تحول الحاكم الإسلامي إلى مستبد طاغية كما حدث مراراً في التاريخ الإسلامي.

الصدر ومنطقة الفراغ:

الجواب الثاني: إنّه ليس من الضروري وجود نصوص شرعية لكل واقعة، بل إنّ الشريعة بنفسها قد تركت مجالاً للحاكم الشرعي باسم منطقة الفراغ، يعمل فيه برأيه ووفقاً للمصالح التي يراها في حركة الواقع الاجتماعي، وبكلمة أخرى أنّ الأحكام الإسلامية على ثلاثة أنحاء: «أحكام أولية» و«أحكام ثانوية» و«أحكام حكومية»:

الأحكام الأولية: عبارة عن الأحكام الواردة في أصل الشريعة على مواضعها الأولية من الوجوب أو الحرمة أو الإباحة، فالخمر حرام بالعنوان الأولي، والغصب حرام بالعنوان الأولي كذلك، والصلاة واجبة والحج واجب كذلك.

الأحكام الثانوية: وهي الأحكام التي ترد على موضوعاتها في حالات خاصة فتغيّر من حكمها الأولي، من قبيل «الضرورات تبيح المحظورات» فلحم الخنزير حرام بالعنوان الأولي، ألاّ أنّه قد يكون مباحاً ورّبما واجباً في حالة الضرورة والمجاعة، والصلاة الواجبة بالحكم الأولي قد تنقلب إلى محرمة بالعنوان الثانوي، فيما لو زاحمها أمر أهم كاتخاذ غريق، ومثل هذه الاستثناءات بإمكانها أن تحل مشاكل كثيرة على مستوى التقنين وتفسير العلاقة بين النصوص الشرعية والحياة المعاصرة.

الأحكام الحكومية: وهي نمط آخر من الأحكام الشرعية وليست من مفردات ومصاديق الأحكام الثانوية كما توهم البعض، فهي ليست حالة استثنائية في الحكم الأولي، بل ليس لها حكم أولى من الأساس، وذلك أنّ الشريعة الإسلامية قد تركت يد الحاكم مبسطة في دائرة قانونية خاصة أطلق عليها الشهيد الصدر رحمه الله اسم «منطقة الفراغ» حيث يقول:

«وحدود منطقة الفراغ التي تتسع لها صلاحيات أولي الامر تضم في ضوء هذا النص الكريم (يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم) كل فعل مباح تشريعاً بطبيعته، فأني نشاط وعمل لم يرد نص تشريعي يدل على حرمة أو وجوبه يسمح لولي الأمر

باعطاه صفة ثانوية بالمنع عنه أو الأمر به، فإذا منع الإمام عن فعل مباح بطبيعته أصبح حراماً وإذا أمر به أصبح واجباً. وأما الأفعال التي ثبت تشريعاً تحريمها بشكل عام كالربا مثلاً فليس من حق ولي الأمر الأمر بها، كما أن الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه كانفاق الزوج على زوجته لا يمكن لولي الأمر المنع عنه لأن طاعة ولي الأمر مفروضة في الحدود التي لا تتعارض مع طاعة الله وأحكامه العامة»¹

أما بالنسبة إلى الشق الثاني المتعلق بالوالي والحاكم الذي يأخذ على عهده مهمة تنفيذ الشريعة، فيرى الشهيد الصدر أنه مضافاً إلى لزوم توفر الصفات المطلوبة في المرجع الديني من الاجتهاد المطلق والعدالة والإيمان بالدولة الإسلامية، أن يرشحه أكثرية أعضاء مجلس المرجعية، ويؤيد الترشيح من قبل عدد كبير من العاملين في الحقوق الدينية كعلماء وطلبة في الجوزة وأئمة المساجد وخطباء ومؤلفين ومفكرين إسلاميين، وفي حالة تعدد المرجعيات المتكافئة من ناحية هذه الشروط يعود إلى الأمة أمر التعيين من خلال استفتاء شعبي عام².

يقول الشهيد الصدر بالنسبة إلى حق الأمة في تعيين الحاكم:

«وهذا يعطي مفهوم الإسلام الأساسي عن الخلافة وهو أنّ الله سبحانه وتعالى أناب الجماعة البشرية في الحكم وقيادة الكون وإعمارها اجتماعياً وطبيعياً، وعلى هذا الأساس تقوم نظرية حكم الناس لأنفسهم وشرعية ممارسة الجماعة البشرية حكم نفسها بوصفها خليفة عن الله...» ويضيف قائلاً «والنبي والإمام معينان من الله تعالى تعييناً شخصياً، وأما المرجع فهو متعين تعييناً نوعياً، أي أنّ الإسلام حدّد الشروط العامة للمرجع وترك أمر التعيين والتأكد من انطباق الشروط إلى الأمة نفسها»³.

وكما ترى فإنّ هذه الرؤية لمشروعية الحكومة الإسلامية تختلف عن سابقتها في كلا شقيها، حيث رأينا في الرؤية الأولى، وهي رؤية الفقهاء التقليديين، أنّ الحكومة الإسلامية إلهية في مقام التشريع، وإلهية في مقام نصب الحاكم الذي يتولى تنفيذ التشريع، بينما تنحو نظرية الشهيد الصدر نحو الواقع أكثر حيث تعترف من جهة بوجود فراغ تشريعي في الإسلام يتولى الحاكم ملأه بما يراه صالحاً ومناسباً لحال الأمة، وكذلك تعترف من جهة أخرى بحق الأمة في

1 - محمد باقر الصدر - اقتصادنا - ص 684 - دارالتعارف.

2 - المصدر السابق، ص 22.

3 - محمد باقر الصدر - خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء - ص 14 و 16.

تعيين الحاكم بما لها من حق الخلافة عن الله تعالى، وهو ما رأيناه سابقاً من رأي علماء أهل السنة في هذا المجال.

المناقشة:

رغم أنّ هذه الرؤية الإسلامية أقرب إلى الواقع وإلى أجواء النصوص الدينية من الرؤية السابقة، ألاّ أنّها تواجه بعض الإشكاليات على المستوى النظري والتطبيقي، منها:

أولاً: إنّ المشكلة الحقيقية التي تواجه عملية التشريع في الحكومة الإسلامية الحديثة لا تكمن في عدم وجود نصوص للوقائع المستجدة حتى يقال بأنّ الإسلام قد اطلق يد الحاكم في منطقة الفراغ في عملية التشريع، بل في وجود نصوص وأحكام شرعية لا تتلاءم مع الواقع الجديد، وقد رأينا أنّ الشهيد الصدر يحصر منطقة الفراغ في ما لا نصّ فيه ولم يسمح للسلطة التشريعية المساس بالنصوص الموجودة وممارسة عملية التشريع أو التغيير والتبديل في هذه الدائرة، ويقول الشهيد الصدر في هذا الصدد: إن الشريعة الإسلامية هي مصدر التشريع بمعنى أنّها هي المصدر الذي يستمد منه الدستور وتشرع على ضوءه القوانين في الجمهورية الإسلامية وذلك على النحو التالي:

«ثالثاً: في حالات عدم وجود موقف حاسم للشريعة من تحريم أو إيجاب يكون للسلطة التشريعية التي تمثل الأمة أن تسن من القوانين ما تراه صالحاً على أن لا يتعارض مع الدستور وتسمى مجالات هذه القوانين بمنطقة الفراغ، وتشمل هذه المنطقة كل الحالات التي تركت الشريعة للمكلف اختيار اتخاذ الموقف...»¹

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: إذا كان الإسلام قد اطلق يد الحاكم الإسلامي في دائرة منطقة الفراغ، فلماذا هذا الاصرار على تقييده بدائرة ما لا نصّ فيه؟ ولماذا لا تكون الأحكام الإسلامية الموجودة في القضاء من جملة تلك الأحكام المتغيرة التي مارسها النبي في منطقة الفراغ المقررة له من قبيل الرجم للزاني وقطع يد السارق وقتل المرتد وجلد شارب الخمر وأمثال ذلك؟

1 - محمد باقر الصدر، لمحة تمهيدية عن مشروع الجمهورية الإسلامية - ص 18-19.

إنّ المشكلة التي تواجه الجمهورية الإسلامية في هذا العصر هي الجمود على أحكام شرعية كانت متناسبة مع مجتمع بدائي قبل 14 قرناً من الزمان وليس هناك مبرر منطقي للتمسك بتلك الأحكام والسعي لتنفيذها في المجتمعات المعاصرة مع كل ما تحفل به من متغيرات كثيرة ومتطلبات جوهرية لا تشبه من قريب أو بعيد متطلبات المجتمع البدائي في العصر الإسلامي الأول، فكيف يمكن الالتزام بالأحكام الشرعية والتي يتفق الفقهاء عليها بخصوص مسألة عدم مساواة أهل الكتاب مع المسلمين في الحقوق الاجتماعية والسياسية وعدم اشتراكهم في الانتخابات وعدم جواز أن يتولى أحد منهم منصباً رسمياً أو يكون نائباً في مجلس الشورى ولزوم أخذ الجزية منهم، أو لزوم رجم الزانية على ملأمن الناس أو حجية علم القاضي بدون بيئة، أو عدم جواز استئناف الحكم في محكمة أخرى، أو لزوم قتل المرتد المملّي والفطري، بل لزوم قتل المنكر لضرورة من ضروريات الدين وغير ذلك مما ورد فيه نص قطعي في الشريعة المقدسة؟

ولو تقرر العمل بأحد هذه الأحكام كالحكم الأخير مثلاً للزم قتل ما لا يقل عن مليون شخص من أفراد الأحزاب اليسارية وكثير من المثقفين واساتذة الجامعات والكتاب الوطنيين وغيرهم¹، وهذا مضافاً إلى ما ورد في حقوق المرأة ومسائل الارث والدية والقضاء ممّا سنفرده له

1 - الغريب في موقف الاسلاميين من أنصار التيار الاصولي أنهم في الوقت الذي يؤكدون ضرورة تطبيق الشريعة و منها إعدام المرتد و كل من ينكر أو يشك بضرورة من ضرورات الدين - كما يقرر الفقهاء - يستنكرون بشدة على قرارات صدام حسين ديكتاتور العراق في إعدامه كل بعثي ثبت انتماءه إلى جهة اخرى غير حزب البعث!! على سبيل المثال أوردت مجلة (الفكر الجديد) الاسلامية في عددها السابع (ص144) قرار مجلس قيادة الثورة بتاريخ 1976/11/20 في القرار المرقم (145) جاء فيه: ((يعاقب بالاعدام: جـ . كل من انتمى أو ينتمى إلى حزب البعث العربي الاشتراكي و يثبت انتماءه بعد انتهاء علاقته بالحزب إلى أي جهة حزبية أو سياسية اخرى أو يعمل لحسابها أو لمصلحتها)). و في القرار رقم (884) الصادر بتاريخ 1978/7/3 قرر مجلس قيادة الثورة مايلي:

((1- يعاقب بالاعدام: العسكري و رجل الشرطة من المتقاعدين أو المتطوعين المتسرحين من الخدمة أو

بحثاً مستقلاً في حلقة أخرى.

وهذا هو الذي دعا الإمام الخميني إلى تشكيل مجمع تشخيص المصلحة ليكون سلطة تشريعية عليا فوق مجلس الشورى ومجلس صيانة الدستور ليحل المشكلة التي تواجه مجلس الشورى بسبب وجود هذه النصوص والأحكام الشرعية المقررة في الشريعة، فعندما كان مجلس الشورى يقرر مثلاً رفع نظام الجزية عن أهل الكتاب، يقوم مجلس صيانة الدستور بتجميد هذا القانون وتعطيله بحجة وجود نص قرآني على لزوم أخذ الجزية من أهل الكتاب، وعندما تكررت هذه القضايا ولم تنفع توصيات الإمام الراحل لمجلس صيانة الدستور للتغاضي عن تلکم النصوص وتجاوز هذه الأحكام الشرعية بما يحقق مصلحة النظام الإسلامي، أصدر الإمام أمره بتشكيل مجمع تشخيص المصلحة ليكون فوق مجلس صيانة الدستور، وكان من جراء ذلك استقالة رئيس مجلس صيانة الدستور أية الله الصافي بحجة أنّ إدخال عنصر المصلحة يمثل مخالفة صريحة لأحكام الشريعة ومبادئ الإسلام، ألا أنّ الإمام الخميني الذي رأى بعقله وتديره السياسي ضرورة تجاوز هذه النصوص والعمل بالمصلحة أصّر على رأيه في توكيل الأمر إلى مجمع تشخيص المصلحة ليكون سلطة عليا فوق كل سلطة.

وعلى أية حال لا نجد مسوّغاً للالتزام بالأحكام الشرعية التي ورد فيها نص بعد قبولنا بمقولة الأحكام الحكومية في اصل الشريعة، وهذا المعنى يفضي بنا إلى القول بأنّ الآيات القرآنية والنصوص الحديثة التي تقرر مثل هذه الأحكام إنّما جاءت لتحل مشكلة اجتماعية

المنتهية خدمتهم لأي سبب كان بعد 17 تموز اذا ثبت انضمامه و عمله لحساب أو لمصلحة حزب أو جهة سياسية اخرى عدا حزب البعث العربي الاشتراكي) (المصدر نفسه).

أقول: ما الفرق بين قرارات صدام حسين هذه وفتاوى الفقهاء بقتل كل مسلم ثبت أنه انتمى إلى دين آخر أو انكر إحدى الضروريات من الدين و صدام يعتبر أن البعث دين و شريعة للشعب العراقي؟! بل يمكن القول أن الفتوى بقتل المرتد أشنع بمراتب من قرار صدام حسين بقتل من يخرج من الحزب، ذلك أن خطورة أمثال هذه الفتاوى أنها تحاصر حرية الانسان باسم الله و الشريعة السماوية مما يكرس في واقع الانسان الشعور بالنفور و الكراهية للدين والله، وبالتالي يعيش حالة النفاق و العداوة مع القيم و الفضائل الاخلاقية و يترتب على ذلك مسخ شخصية الانسان و موت إنسانيته، بينما يقتصر قرار صدام على إعدام الشخص نفسه و لا يمتد إلى قتل إنسانيته و كرامته.

على نحو القضية الخارجية فقط، ولتقرير الحكم الشرعي للنبي صلى الله عليه وآله بما هو حاكم لابما هو نبي، وعليه ليس من الضروري أن تكون هذه الأحكام ثابتة وخالدة بخلود الشريعة الإسلامية، فليست هي من الأحكام الثابتة التعبدية حتى يلتزم بها الحاكم الإسلامي في كل حال، وبعبارة أخرى: أنّ الأحكام الشرعية والتعليمات الإلهية الواردة في القرآن الكريم على نحوين:

«أحدهما»: ما يقرر أحكاماً ثابتة في الدين وهي الأحكام التي جاء بها القرآن الكريم إلى النبي لتبليغها للناس بما هو نبي، من قبيل الإيمان بالله واليوم الآخر، ونذ عباداة الأوثان والتوكيد على القيم الأخلاقية ومراعاة الحقوق الفطرية وأمثال ذلك.

«ثانيهما»: ما يقرر أحكاماً شرعية للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله بما هو حاكم ومسؤول عن تدبير أمور المجتمع الإسلامي لا بما هو نبي، ومعلوم أنّ مثل هذه الأحكام تدخل في دائرة ملء «منطقة الفراغ» التي جعلها الشارع للحاكم الإسلامي ليرى فيها رأيها كما في نظرية السيد الشهيد الصدر، ومجوز ورودها في القرآن الكريم لا يعني أنّها من السنخ الأول من الأحكام الثابتة، لأنّ القرآن الكريم كان يتولى مسؤولية التشريع وارفاد النبي بما يحتاجه من تشريعات على مختلف المستويات الفردية والاجتماعية للمسلمين، ومن غير المعقول أن تكون كل هذه الأحكام والتشريعات تصبّ في المجال الأول من حيثيات النبي صلى الله عليه وآله ولا شأن لها بالتشريعات الحكومية التي تصدر من النبي صلى الله عليه وآله بما هو حاكم، لأنّ الكثير من الآيات القرآنية الكريمة ولعلها تتجاوز ثلث القرآن كانت تعالج مسائل خارجية متعلقة بظروف ذلك المجتمع ومختصة بمحادث تاريخية جرت أحداثها على أرض الواقع الاجتماعي المتحرك من قبيل ما ورد في القرآن عن غزوة بدر وأحد والأحزاب وحنين وأمثال ذلك.

ثانياً: أمّا بالنسبة إلى اختيار الحاكم الإسلامي في هذه الاطروحة فقد رأينا أنّ هذه الاطروحة تتحرك على مستوى التمييز بين عصر النص أو عصر المعصومين، وبين عصر ما بعد النص، فتقرر حق تعيين الحاكم في العصر الأول لله تعالى، بينما ينتقل هذا الحق للأمة بعد عصر النص، وهذا الفصل في الحق عجيب وغريب في آن واحد، فالحقوق الفطرية هي ما يدركها الإنسان بعقله العملي وليست هي ممّا يقبل الاستثناء والتبدل، فلو قلنا بوجود حق للوالدين على الأبناء، فهذا الحق موجود في اصل الفطرة التي فطر الله الناس عليها ولا تبدل

لخلق الله، فلا معنى للأعتراف بهذا الحق في زمان دون زمان، فإمّا نعترف به دائماً أو لا نعترف به دائماً، فإن كان حق تعيين الحاكم للناس كما يقره السيد الشهيد الصدر في عصر الغيبة بمقتضى عملية الاستخلاف الإلهي للإنسان، فهذا يعني أنّ هذا الحق موجود للبشرية منذ آدم ولحد الآن ولا معنى لأن يكون تارة لله وأخرى للإنسان.

والصحيح أنّ هذا الحق هو من حقوق الناس كما أثبتناه بالتفصيل في الحلقة السابقة «خلافة الإمام علي بالنص أم النصب» وأمّا حكومة النبي، فقد تقدم أنّها لم تكن بنصب إلهي في هذا المقام بل جاءت بفعل المسلمين والأحداث الاجتماعية التي رافقت الهجرة إلى المدينة وبيعة المسلمين لرسول الله صلى الله عليه وآله وانتخابهم له ليتولى هذا المنصب الديني، فمنذ ذلك الوقت اجتمعت في النبي الأكرم صلى الله عليه وآله السلطة السياسية والدينية معاً، بينما كان صلى الله عليه وآله يتولى في مكة المكرمة مقام النبوة والسلطة الدينية فقط، ومجّز وجود بعض الآيات الشريفة التي تشير إلى النصب الإلهي في هذا المقام من قبيل قوله تعالى: «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ...»¹.

فلا يدلّ على أنّ هذا المنصب لا بدّ وأن يكون بالجعل الإلهي المباشر، بل قد يستوعب هذا الخطاب ما لو كان هذا الجعل والنصب إلهياً بطريقة غير مباشرة كما هو الحال في كثير من الخطابات القرآنية التي تنسب الأحداث والوقائع إلى الله مباشرة من قبيل انزال المطر والحديد وتحريك الرياح وحمل السفن في البحار والطير في الهواء وما إلى ذلك، فكل هذه الأمور قد نسبت إلى الله تعالى مباشرة في القرآن الكريم، ونعلم أنّها خاضعة لقوانين طبيعية في حدوثها وعدمها، فكذلك الحال في تقرير النصب الإلهي لبعض الأنبياء كداود وسليمان والنبي الأكرم صلى الله عليه وآله في مقام الخلافة والزعامة الدينية، ويتساوى حالهم في ذلك وحال الملوك والسلطين في سائر المجتمعات البشرية الذين قررت المشيئة الإلهية أن يتولوا أمر السلطة والحكومة من خلال الطرق والوسائل المتعارفة في تلك الأزمنة.

ثالثاً: إنّ السيد الشهيد لم يوضح في نظريته هذه حدود نظارة الفقيه أو المرجع على مؤسسات الدولة ومرافقها الحيوية، ولماذا كان حق التعيين بيد الأمة في حالات التعدد وعدم منحها هذا الحق في مورد الحصر؟ أي أن المشروعية إذا كانت مقتبسة من الأمة بحكم مقولة

الاستخلاف الإلهي للجماعة، ففي هذه الصورة يتساوى الحال بين ما إذا كان المرجع واحداً أو كانت مرجعية متعددة، وبين ما إذا كان الحاكم هو حاكم إسلامي أو غير إسلامي، بينما نجد السيد الشهيد يفرق بين هذا الحق في كل هذه الموارد، فهو يقول تارة: «وخلافة الجماعة البشرية في مرحلة التغيير الثوري الذي يمارسه النبي باسم السماء ثابتة مبدئياً من الناحية النظرية ألاّ أنّها من الناحية الفعلية ليست موجودة بالمعنى الكامل والنبي هو الخليفة الحقيقي من الناحية الفعلية»¹.

ويقول تارة أخرى:

«وأما خط الخلافة الذي كان يمارسه الشهيد المعصوم (النبي والإمام المعصوم) فما دامت الأمة محكومة للطاغوت ومقصية عن حقها في الخلافة فهذا الخط يمارسه المرجع، ويندمج الخطان حينئذٍ. الخلافة والشهادة. في شخص المرجع»².
ولانرى وجهاً معقولاً لمصادرة هذا الحق من الأمة وإعطائه للمرجع، ومجرد أن يكون هذا الحق مغصوباً من قبل الحكومات الجائرة لا يبرر غصبه مرة أخرى منها ودفعه إلى المرجع، وان هو ألاّ كسائر الحقوق التي يبقى لصاحب الحق حقه حتى بعد غصبه من قبل شخص آخر، كما لو سرق شخص مالا من مالكه أو غصب أرضاً له، فلا قائل بانتقال ملكية ذلك المال أو تلك الأرض لشخص آخر لمجرد أن المالك عاجز عن استرداد حقه من ذلك السارق أو الغاصب، وأما أن يكون المرجع مسؤولاً عن استرداد هذا الحق والقيام بوظيفته من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو قيادة الأمة للثورة على الحكومة الجائرة لتستلم حقها في الخلافة، فهو شيء آخر غير ما يراد إثباته في هذه النظرية.

ثمّ إذا كان الحق للأمة في الخلافة وتعيين الحاكم وشكل الحكومة، فلماذا هذا التعيين بشخص المرجع ورجل الدين؟ وماذا لو اختارت الأمة شخصاً آخر غير المرجع يتمتع بالمؤهلات المطلوبة لإدارة أمور المجتمع الإسلامي وفي نفس الوقت يسترشد ما يحتاجه من أحكام فقهية في الدائرة السياسية والاجتماعية من المرجع أو من كتب الفتاوى للفقهاء ومراجع التقليد؟

وأما مهمة المرجع في الاشراف والرقابة على مسيرة جهاز الحكومة والمؤسسات التابعة لها

1 - محمد باقر الصدر - خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء - ص41.

2 - المصدر السابق، ص50.

فيقول الشهيد الصدر رحمه الله ضمن عدّ مسؤوليات المرجع:

«ثالثاً: أن يكون مشرفاً ورفيقاً على الأمة وتفرض هذه الرقابة عليه أن يتدخل لإعادة الأمور إلى نصابها إذا انحرفت عن طريقها الصحيح إسلامياً وترعزت المبادئ العامة لخلافة الإنسان على الأرض»¹.

فإذا علمنا أن الخط السياسي لتحرك المسؤولين والاحزاب وطبقات الشعب لابد وأن يكون وفق ما يراه المرجع صلاحاً للأمة، ويكون اجتهاده هو المقياس الموضوعي للأمة من الناحية الإسلامية كما يقول الشهيد الصدر، فحينئذٍ ندرك جيداً أبعاد الحكم الفردي والاستبدادي الذي تصوغه لنا هذه النظرية الدينية حيث تتحول جميع المؤسسات والاحزاب والفئات السياسية إلى كيانات رسمية مخنطة في قوالب معينة لرؤية فقهية اجتهادية واحدة لا تسمح للفكر أن يتحرك من موقع النقد والاعتراض، وليس لجهة أو فئة قانونية حق محاسبة المرجع ومراقبته ومؤاخذته، فلا يسأل عن شيء وهم يُسألون.

رابعاً: إن هذه الفرضية مخالفة لما عليه المشهور في الفقه من وجود حكم شرعي لكل واقعة، وقد وردت في هذا المضمون روايات كثيرة تقرر بأن الشريعة كاملة وأنه ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة، فعن الامام الصادق (ع) قال: «إن الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن نبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد حتى لا يستطيع عبد أن يقول لو كان هذا أنزل في القرآن إلا وقد أنزله الله»²

وعن أبي جعفر (ع): «إن الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأمة إلا أنزله في كتابه وبَيَّنّه لرسوله»³

وعن سماعة عن أبي الحسن موسى (ع) قال: «قلت له: أكل شيء في كتاب الله وسنة نبيه (ص) أو تقولون فيه؟ قال: بل كل شيء في كتاب الله وسنة نبيه»⁴
وهذا الاشكال قد نجد له حلاً على المبنى الاول للفقهاء، وهو أن القواعد الفقهية والاصول العملية تكفلت بانتاج الاحكام الشرعية لكل واقعة، فلا منطقة فارغة في التشريع

1 - المصدر السابق، ص 50.

2 - الكليني - اصول الكافي، ج 1 - باب الرد إلى الكتاب والسنة - ص 59 دار الكتب الاسلامية .

3 - المصدر نفسه - ج 2 - ص 59.

4 - المصدر نفسه - ج 10 - ص 62.

الاسلامي الآ وفيها حكم، وكذلك لا نواجه هذا الاشكال على نظريتنا في خروج النظام السياسي والقوانين المدنية عن دائرة التشريع الاسلامي كلياً وحصر دائرة التشريع الاسلامي في غير هذه الدائرة، ولكن مع القول بأن الاسلام له نظرية خاصة في النظام السياسي وله قوانين ومقررات خاصة في جميع مجالات الحياة، كما يرى ذلك الشهيد الصدر، فهذا المعنى لا ينسجم مع وجود منطقة للفراغ في التشريع وخاصة بعد وجود مثل هذه النصوص التي ترفض وجود خلأ في التشريع السماوي.

الجواب الثالث: الإمام الخميني ومجمع تشخيص المصلحة

وهو الجواب الذي قرره الإمام الخميني في نظريته السياسية من ولاية الفقيه المطلقة حيث حاول تجاوز هذه العقبة بإعطاء صلاحيات مطلقة للفقيه الحاكم ليمارس ما يراه صلاحاً للأمة على جميع الصعد حتى على مستوى التشريع المخالف للنصوص والأحكام الإسلامية الواردة في الكتاب والسنة، ومن ذلك ما قام به من خلق مجمع تشخيص مصلحة النظام كما أسلفنا، وقال ردّاً على ما ذكره أحد المسؤولين . الذي كان يتولى منصباً مهماً في ذلك الوقت . من أنّ الحاكم الإسلامي يجب أن يتقيد بما جاء في الشريعة من نصوص وأحكام وقوانين، قال في جوابه:

«لابدّ أن أُعبرَ عن أسفي لما استنتجتموه من الأخبار والأحكام الإلهية، فحسب ما كتبتموه، يقتصر صرف الزكاة على الفقراء وباقي الأمور المذكورة، واليوم حيث وصلت مصاريفها إلى مئات الحالات لا طريق أمامنا، و(ذكرت) أن «الرهان» في السبق والرماية خاص بالسهم والأقواس وسباق الخيل وما إلى ذلك من الدواب التي كانت تستعمل في الحروب سابقاً، واليوم أيضاً يقتصر الرهان على هذه الحالات، والانفال التي أحلت للشعبة، تعني أن يستطيع الشيعة اليوم بدون أي مانع ركوب أنواع السيارات والجرارات وتخريب الغابات وكل ما يؤثر في حفظ البيئة وتعريض حياة ملايين الناس للخطر، ولا يحق لأحد منعهم عن هذا، و(ذكرت أيضاً) أنّ المنازل والمساجد اللازمة (اللازم تخريبها) في تخطيط الشوارع وحلّ مشكلات المرور وحفظ حياة آلاف الناس، لا يجوز تخريبها وأمثال ذلك، وعموماً وفق استنباطكم من الأخبار والروايات، يجب تهديم المدينة الجديدة بالكامل، وعلى الناس العودة

للسكن في الأكواخ والحياة إلى الأبد في الصحارى»¹.

والحقيقة إن تشكيل مجمع تشخيص مصلحة النظام في الجمهورية الإسلامية واعتباره مرجعية عليا في مجال التقنين والتشريع يعتبر نقلة نوعية كبيرة لكسر الاطر والقوالب الفكرية لمشروع الدولة الإسلامية، وأساساً مهماً في عملية عقلنة النظام ومنحه دينامية قادرة على مواجهة العقبات القانونية التي تفرضها حالة عدم التوافق بين مستلزمات الشريعة ومتطلبات الواقع المتحرك، ولم تأت هذه الخطوة المهمة من أجواء الدراسات الفقهية في الحوزة العلمية، بل من أجواء التجربة السياسية والاجتماعية التي عاشتها الحكومة الإسلامية وتحت ضغط التحديات الكبيرة التي واجهها الإمام الراحل في قيادته الحكيمة للنظام الإسلامي حيث لمس من قريب عدم إمكانية التمسك بالنصوص والأحكام الشرعية الواردة في الموروث الديني في عملية التقدم والنهوض بالأمة، ومن قبل ذلك كان يرى ما يراه سائر الفقهاء من لزوم التقيد بالشريعة الإسلامية والسعي لتطبيق ما ورد فيها من أحكام إلهية حيث كتب في كتاب «الحكومة الإسلامية» الذي اصدره قبل الثورة يقول فيه:

«الحكومة الإسلامية هي حكومة القانون الإلهي، ويكمن الفرق بينها وبين الحكومات الدستورية منها والجمهورية في أنّ ممثلي الشعب أو ممثلي الملك هم الذين يقننون ويشرعون في حين تنحصر سلطة التشريع بالله عزّوجلّ وليس لأحد أيا كان أن يشترع وليس لأحد أن يحكم بما لم ينزل الله به من سلطان ولهذا السبب فقد استبدل الإسلام بالمجلس التشريعي مجلساً آخر للتخطيط يعمل على تنظيم سير الوزارات في أعمالها وفي تقديم خدماتها في جميع المجالات»².

المناقشة:

رأينا أنّ هذه المحاولة الأخيرة للإمام الخميني في عملية التنظير لمشروع الحكومة الإسلامية هي أقرب ما تكون إلى الواقع العملي من أجل تحويل المشروع إلى واقع حيّ يستوعب جميع متطلبات المجتمع المعاصر، ويجيب على جميع علامات الاستفهام التي تثار من هنا وهناك أمام

1 - صحيفة النور، الأعمال والخطابات والرسائل الكاملة للإمام الخميني، ج 21 - ص 91 نقلاً عن مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ج 13، ص 233.

2 - الحكومة الإسلامية للإمام الخميني: ص 42 - 41 نقلاً عن كتاب ((مفاهيم القرآن)) ج 2، ص 271، للشيخ السبحاني.

التحديات النظرية والتطبيقية التي يواجهها مشروع الحكومة الإسلامية.

ولكن هذه المحاولة بدورها لا تخلو من إشكالات:

الإشكال الأول: تطابق الحكومة الدينية والحكومة العلمانية

من حق المسلم أن يتساءل: إذن ما الفرق بين الحكومة الإسلامية والحكومات المدنية الأخرى التي تقوم على أساس علماني وتقول بفصل الدين عن السياسة؟ وعندما نضع عنصر المصلحة كمعيار أعلى في قائمة التشريعات والقرارات الحكومية حتى لو كانت مخالفة للنصوص الدينية، فماذا يبقى لنا من وصف هذه الحكومة بأنها (إسلامية) وغيرها بأنها (لا إسلامية) والجميع يضعون مصلحة النظام على قائمة سلم الأولويات في عملية التشريع وإدارة المجتمع؟

أليست الحكومات الغربية أو الحكومات الديمقراطية في البلدان الإسلامية مثل ماليزيا واندونيسيا تتحرك في إطار مصلحة النظام السياسي والاجتماعي الذي يوطر مجتمعاتهم ويصوغ قوانينها بما يتوافق مع مصالح دولهم ومجتمعاتهم بعيداً عن قوانين الإسلام الواردة في الشريعة المقدسة؟

وإذا كانت مصلحة النظام هي المرجع الأعلى في عملية التقنين والتحريك السياسي للحكومة الإسلامية، فهل تبقى ثمة مبادئ يمكن الوقوف عليها ويطمأن إليها في عملية التفاعل الاجتماعي والموقف السياسي بين الحكومة الإسلامية من جهة، والمسلمين في الداخل والخارج من جهة أخرى؟

والحقيقة أنّ هذا الإشكال لا يمثل واقعاً سلبياً للنظام الإسلامي ولا نقطة ضعف في أطروحة الإمام الخميني السياسية، بل ما صنعه الإمام الخميني في تأسيسه لمجمع تشخيص مصلحة النظام كان بمثابة خطوة عظيمة لحفظ النظام الإسلامي من الجمود على عتبة النصوص والفتاوى الفقهية التي تتعامل مع الواقع بلغة قديمة وأدوات مستنفذة رغم أنّ ذلك يستلزم تحولاً خطيراً في مجال انتقال الحكومة من الأجواء الدينية إلى الأجواء المدنية، أو استحالة ماهية التقديس في الحكومة الدينية إلى ماهية عرفية، وهذه هي حقيقة الحكومة في الأصل، فكل حكومة هي في الأصل مدنية قبل أن تكون دينية، وعرفية قبل أن تكون مقدسة، لأنّ الذي يرسم خطوطها العريضة ويقرر تفاصيلها الدقيقة هو العقل لا الدين.

فالحكومة حاجة بشرية طبيعية قبل أن تكون حاجة دينية وغيبية، ولذلك فمن الضروري

استخدام أدوات العقل في عملية الحكم وفق مستجدات الواقع، والعقل بدوره يقرر معيار المصلحة في كافة مجالات الحياة الدنيوية، وهذا يعني أن ادخال عنصر العقل في عملية الحكم ضروري جداً لدوام الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في أية حكومة، ولازم ذلك الانتقال التدريجي من التقسّد والتعبد بالنصوص إلى حيث التمدن والعلمانية، وكلما توغل الدين أكثر في آفاق الغيب ابتعد عن أجواء العقل والمعقولة وكان مقدساً أكثر، وكلّما انكشف للعقل شيء من مفردات الدين والعقيدة والأحكام الشرعية، اقترب من الدنيوية والنفعية أكثر وزالت عنه مسحة القداسة بنفس النسبة، لأنّ المقدس هو الذي يرتفع عن النقد لأنّه يرتفع عن الإدراك العقلي.

القضايا الدينية من التوحيد والمعاد والوحي والملائكة والروح المحفوظ والروح وغير ذلك من قضايا الدين الغيبية جميعها تدخل في دائرة القداسة الدينية لخروجها عن دائرة الإدراك العقلي، وهكذا بالنسبة إلى الأحكام التعبدية كالصلاة والصوم والحج وما إلى ذلك من أحكام وتكاليف شرعية لا يتدخل العقل في صياغتها ولا في تشريعها، ولكن بالنسبة إلى المعاملات من البيع والشراء والتجارة والوكالة والزواج والطلاق فتدخل في مسائل العرف والمصلحة والمفسدة ولهذا قامت سيرة العقلاء على صياغتها وتقرير أصولها وفروعها، فهي ليست دينية في الأصل وإنّما جاء الدين ببعض الأحكام لتنظيمها وبيان بعض أبعادها المضرة التي تستلزم الظلم بحق الطرف الآخر، والحكومة هي من جملة هذه المسائل العقلانية التي لا يكاد يخلو مجتمع بشري منها، قبل ورود الشريعة وبعدها، ولذلك فهي ليست مقدسة ودينية في الأصل كما هو واضح.

دور العقل في مدنية الحكومة الدينية:

هناك حركة تواصل بين العناصر الغيبية المقدسة والعناصر الدنيوية المعقولة في دائرة الذهن والمعتقد، فقد تدخل بعض المفردات والأشياء الدنيوية إلى دائرة القداسة لتصبح مفردة دينية، كالصليب لدى المسيحيين والكعبة أو المراقد المقدسة لدى المسلمين، وبالعكس قد تخرج بعض المفردات من دائرة القداسة لمجرد إدراك العقل لها عملياً مثل ظاهرة الخسوف والكسوف أو النجوم والأفلاك أو البراكين والأعاصير الشديدة وغير ذلك مما كان يُعدّ من الآيات الإلهية لدى الإنسان القديم الذي يجد في نفسه شيئاً من تقديس هذه الظواهر الطبيعية لجهله

بماهيته، ولكن ما أن يدرك الإنسان حقيقة هذه الظواهر الكونية حتى تزول عن نفسه مسحة التقديس لها، وبما أن الدين يحوي عناصر غيبية ثابتة يستحيل على العقل دخول خدورها وإدراك محتوياتها، فالتقديس يلازم الدين دائماً، ولكن العقل المفطور على التحرك باتجاه كشف المجهول لا يبقى جامداً حيال كل ما ورد في الدين من معتقدات وأحكام وشرائع، بل يسعى جاهداً إلى فك الرموز وإخراج ما يتعلق بالأحكام على الأقل من دائرة الغيب إلى دائرة الضوء، ومن جهة أخرى فكل إنسان يجد في نفسه حاجة ماسة إلى إثبات معتقداته بأدوات العقل لتكون مقبولة أكثر ويتحرك على مستوى التزامه الديني وامتناله للأحكام الشرعية من موقع القناعة والرضا النفسي، ولهذا نرى جهود علماء الكلام كلها تصب في هذا الاتجاه، أي في صياغة مفردات العقيدة بقوالب عقلانية لتعميق الإيمان بها وإزالة ما يخلّ ويربك هذا الإيمان من عناصر الشك والشبهة.

وهكذا الحال على مستوى الفقه والأحكام الشرعية، فأول ما نسمعه من الفقهاء هي قاعدة أن «الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد» والتي هي مورد اتفاق الفقهاء من الشيعة وأهل السنة، وهذه القاعدة مبتنية على أصل إسلامي آخر وهو أن الإسلام جاء لأعمار الدنيا والآخرة وأنه لا تقاطع بين الدنيا والآخرة في الدين الإسلامي بخلاف ما كان عليه الفكر المسيحي في العصر الأول من عداً شديداً للدنيا وكل ما فيها والتوجه نحو الآخرة واعتبارها متناقضين مما أدى إلى انتشار الفلسفة الرواقية وظاهرة الرهبة والتشفيش الشديد في صفوف اتباع الدين المسيحي إلى أن ظهرت ارهاصات التحول الفكري والفلسفي لدى أرباب الكنيسة على يد «توماس الاكوينى» في القرن الرابع عشر الذي استطاع تحويل الفكر المسيحي من الافلاطونية إلى الارسطية المبتنية على العقل والمنطق، وحينئذ بدأت المسيحية بالتحرك من موقع التعقل والاستدلال المنطقي شيئاً فشيئاً حتى جاء لوثر وكالوين من رجال الإصلاح الديني وأحدثا نهضة البروتستانت العقلانية وتحرك العقل المسيحي باتجاه الدنيا واكتشاف رموز الطبيعة وأسرار الخلقة.

وعلى أية حال، فعلماء الدين الإسلامي وبتبع التوصيات القرآنية الأكيدة على تحريك عنصر العقل في دائرة المعتقد والتشريع سعوا في تقوية أركان الالتزام العقلي بالدين والشرعية وساعد على ذلك أصالان آخران، وهما:

2. «ابتعادنا عن عصر النص».

فالأصل الأول يفضي إلى تجميد ما ورد من أحكام وشرائع في دائرة النصوص الموجودة فقط، والأصل الثاني يدعو العلماء والفقهاء إلى عنصر الاجتهاد لاستخراج قواعد الكلية من تلكم النصوص لمواجهة المستجدات الكثيرة على أرض الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي للمجتمعات الإسلامية، فكل هذه الأصول الأربعة (الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، والإسلام يستوعب حاجات الإنسان الدنيوية والأخروية، خاتمة الرسالة، ابتعادنا عن عصرالنص) ساهمت بشكل فعال في عقلنة المسيرة الدينية سواء على مستوى الاعتقادات أو التشريعات.

ومن هذا المنطلق بدأ التحرك الفقهي على مستوى استكشاف علل الأحكام، فكان كتاب «علل الشرايع» للشيخ الصدوق نموذجاً حياً على سعي العلماء للخوض في هذا المجال، ومن الطبيعي أن يكون علماء أهل السنة أكثر نشاطاً وتحركاً في هذا السبيل وخاصة في القرن الثاني والثالث للهجرة، فكان القياس والاستحسان والمصالح والمرسلة كأصول فقهية وعقلية للكشف عن الحكم الشرعي بينما كان الشيعة يلتزمون بالنص الوارد عن أهل البيت عليهم السلام فلم يجدوا ضرورة وحاجة جديدة لتحريك العقل في هذا الاطار.

كل هذه الأمور كانت تجري في دائرة المعاملات أو شبه المعاملات كالتكاح والطلاق ومسائل الأسرة وطاعة الحاكم والأحكام السلطانية وغير ذلك، وقَلَّما كان العقل يتدخل في مجال العبادات كالصلاة والصوم والحج لوجود عنصر التعبد فيها وكونها أحكاماً تأسيسية في الأصل، بخلاف ما يدور في مجال الأخلاق والحقوق والكسب والتجارة والحكومة من أحكام شرعية والتي هي عقلائية في الأصل.

وهكذا كانت عملية الجمع بين المصالح الدنيوية والأخروية في فقه الحكومة والسلطنة عاملاً مهماً من عوامل انقلاب ماهية الحكومة الدينية إلى حكومة عرفية ومدنية وعلمانية وزوال عنصر التقديس فيها، لأنَّ عناصر التقديس لا تلتزم بالنفع والمصلحة بل بالتعبد المطلق وتكتسب مشروعيتها من دائرة الغيب، بينما لا يمكن أن تتحرك الحكومة بهذا الاتجاه لأنَّ الغرض منها هو النفع الدنيوي للناس والدفاع عنهم وعن حقوقهم ومصالحهم، ولهذا رأينا أن الإمام الخميني الذي كان قد اطلق شعار «أداء التكليف» في مسألة الحرب المفروضة وأنَّ الصلح مع صدام هو خيانة لرسول الله ودفن الإسلام وأنَّ الحرب مستمره إلى زمن «رفع الفتنة»

تطبيقاً لقوله تعالى: «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ»¹، يعود لقبيل الصلح بعد أن قرر مجمع تشخيص المصلحة والقادة السياسيون أنَّ مصلحة النظام تكمن في الصلح.

ومن هنا تبدأ نقطة الافتراق في حياة الإنسان بين ما هو مقدس، وبين ما هو مفيد في دائرة الدين، وتبدأ عملية التحول التدريجي في مفاصل الحكومة الدينية إلى العلمانية. وعلى هذا الأساس يمكن القول أنَّ الإمام الخميني الذي كان له الفخر في تأسيس أول دولة دينية في العصر الحديث كان له الفخر أيضاً في أن يكون أول من يدق مسمار التحول إلى العلمانية في تابوت الجمهورية الإسلامية من خلال نظريته في ولاية الفقيه المطلقة، وبالتالي انقاز النظام والشعب المسلم من عواقب الجمود على النص والتحفظ على عتبة التراث، أي أنه وسَّع «منطقة الفراغ» في نظرية الشهيد الصدر التي كانت مقصورة على دائرة المباحات وما لا نص فيه إلى جميع مفاصل الشريعة حيث شملت الواجبات والمحرمات أيضاً.

وبهذا فتح الإمام الخميني أبواب التمدن الجديد في وجه الجمهورية الإسلامية، ومن الطبيعي أنَّ الإمام رحمة الله لم يصل إلى هذا المستوى من الوعي السياسي العظيم من خلال المباني الفقهية والأصولية السائدة في نط التفكير الحوزوي، فقد رأينا أنَّ هذا الفقه لا يمكن أن يجاري حركة التطور السريعة في المجتمع البشري المعاصر وما يستلزم من تحولات متسارعة في منظومة القيم والثقافة والآداب والسياسة وما إلى ذلك، بل كل ذلك كان باعتقادي من خلال عقله الكبير وإخلاصه البالغ لله وللدين والمجتمع، حيث استفاد من عنصر الدين في تثوير الناس ضد حكومة الشاه، وتحشيد الطاقات البشرية الهائلة بكافة توجهاتها للدفاع عن النظام الجديد أمام التحديات الصعبة التي واجهت الجمهورية الإسلامية في الأعوام الأولى لانتصار الثورة، وفي نفس الوقت فتح الباب لعقلنة النظام على مصراعيه في الأعوام اللاحقة لتفادي الوقوع في أية مشكلة سياسية أو أزمة تشريعية.

الإشكال الثاني: حصر الولاية بالفقيه

رأينا أنَّ الإشكال الأول كان يستهدف الشق الأول من أطروحة الحكومة الدينية، وهو ما يتعلق بالتشريع والتقنين الذي ينبغي أن يتطابق مع مصلحة النظام حسب رأي الإمام الخميني رحمة الله، ورأينا أنَّ هذا الإشكال غير وارد على هذه النظرية لآته لا ملازمة بين أن يكون

نظام الحكم إسلامياً وبين تقييد الحكم الإسلامي بالتشريعات الإسلامية الواردة لمقطع زمني خاص بها، ولكن الإشكال المهم هنا هو أنّ فكرة ولاية الفقيه مبتنية على هذا الأساس، أي على أساس الأحكام الإسلامية الواردة في الشريعة المقدسة والقانون الإلهي الوارد في القرآن الكريم حيث تنحصر مهمّة الفقيه في استخراج واستكشاف هذا القانون الإلهي الصالح لكل زمان ومكان وتطبيقه على موضوعاته.

وبعبارة أخرى: إنّ جميع الفقهاء الذين قالوا بالولاية للفقيه ومنهم الإمام الخميني في مرحلة ما قبل الثورة كانوا يرون لزوم تطبيق القانون الإلهي الوارد في الشريعة الإسلامية باعتبار صلاحية هذا القانون للتطبيق في كل زمان ومكان، يقول الإمام الخميني في (ولاية الفقيه): «إنّ أحكام الشرع تتضمن قوانين ومقررات متنوعة يبتني عليها النظام الاجتماعي الكلي، وفي هذا النظام الحقوقي يوجد كل ما يحتاجه البشر من قبيل: نط المعاشرة مع الجيران والاولاد والعشيرة والأقرباء وسائر المواطنين وكذلك الحياة الزوجية الخصوصية للإنسان، وإلى المقررات المتعلقة بالحرب والصالح والعلاقات الدولية والقوانين الجزائية، إلى حقوق التجارة والصناعة والزراعة، وحتى أنّ الشريعة ناظرة إلى حالة الإنسان قبل انعقاد نطفته وكيف ينبغي أن يكون النكاح وماذا ينبغي للأب أن يتناول من الغذاء قبل انعقاد النطفة، وماذا ينبغي للوالدين مراعاته في مرحلة الرضاع، وكيف السبيل إلى تربية الطفل وما إلى ذلك...»¹.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو أنّه إذا قلنا بمعبّر مصلحة النظام وأنّ ولاية الفقيه مطلقة من حيث التزامها بما ورد في النصوص وعدم التزامها، وأنّ مهمّة سنّ القوانين هي بعهدة المسؤولين من ذوي الاختصاص في علوم الاقتصاد والاجتماع والسياسة والحرب، فحينئذٍ لا يبقى مبرر لحصر الولاية بالفقيه بل يمكن للشعب اختيار من له اللياقة الإدارية الكافية لإدارة شؤون الدولة من حيث العقل والعلم والتدبير والسياسة وما إلى ذلك، وليس هناك ملازمة بين علم الفقه ومسائله من الطهارة والنجاسة والحيض والنفاس وصلاة الميت وتعيين القبلة وأحكام الزواج والطلاق، وبين إدارة أمور البلاد وتدير الحكومة والسعي الجاد لحلّ المشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية من البطالة والفقر والانحرافات الأخلاقية والتخلف الثقافي والعلاقات الدولية وأمثال ذلك مما يرتبط بالابعاد العملية وجانب الإرادة في الإنسان، بخلاف الفقه الذي يتعلق بالجانب النظري لشخص الفقيه، فيمكن للإنسان أن يصل إلى أعلى

مستويات الفقه والاجتهاد، إلاّ أنّه لا يستطيع إدارة شركة صغيرة، بل لا يستطيع إدارة مكتبه الخاص ومنع المندسّين والانتهازيين من النفوذ إليه، يقول الإمام الخميني في تقرير فلسفة الحكومة:

«إنّ الحكومة هي الفلسفة العملية لتعيين كيفية مواجهة الشرك والكفر والمعضلات الداخلية والخارجية، وأمّا الدروس والبحوث الحوزوية في المدارس الدينية التي تقع في دائرة الأمور النظرية، فليست لا تحل مشكلة فحسب، بل تقود إلى طريق مسدود يؤدّي إلى الوقوع في نقض القانون الأساسي ظاهرًا»¹.

وعلى سبيل المثال إنّ جميع الفقهاء يرون أنّ اقتصاد الحكومة الإسلامية ومواردها المالية يتحدّد بالخمس والزكاة والانفال والحزبة، حيث تكفي هذه الموارد لتغطية حاجة الدولة للمال اللازم ولا حاجة لفرض ضرائب أخرى، ومن هنا نجد أنّ الشهيد الصدر في كتابه «اقتصادنا» و«الإسلام يقود الحياة» يقرر هذا النظام المالي للحكومة الإسلامية من دون الإشارة إلى الكمارك والضرائب، ويقول الإمام الخميني كذلك «قبل الثورة»:

«إنّ خمس أرباح سوق بغداد يكفي لجميع السادات والحوزات العلمية وجميع فقهاء المسلمين، فكيف بسوق طهران وسوق اسطانبول وسوق القاهرة وباقي الأسواق؟ إن تعيين ميزانية بهذه الضخامة في الشريعة يدل على أنّ المقصود هو تشكيل الحكومة وإدارة الدولة»² ويقول أيضاً:

«إنّ الحكومة الإسلامية تدار بواسطة الخمس»³.

وأما تقريره الآخر وبعد مواجهة الحكومة الإسلامية للتحديات التي يفرضها الواقع، فيقول الإمام الخميني:

«يكتب البعض أنّه لا ينبغي دفع الضرائب، أنتم ترون إلى أي حدّ يصل عدم الخيرة بالأمور، نحن اليوم نفق في هذه الحرب عدّة ملايين في اليوم الواحد، فهل يمكن تغطية هذه النفقات من سهم الإمام؟ وهل يمكن أخذ سهم الإمام بالقوة من الناس؟ إنّ سهم الإمام يكفي الآن لإدارة الحوزات العلمية لا أكثر وإذا زاد عن هذا المقدار يعطى إلى الدولة، فكيف

1 - الإمام الخميني - صحيفة نور - ج 21 - ص 61.

2 - الإمام الخميني ولاية الفقيه، ص 22.

3 - صحيفة نور، ج 22، ص 292.

يمكن القول بعدم لزوم دفع الضرائب إلى الدولة مع كل هذه النفقات الباهظة للدولة؟¹
 وخلاصة الكلام، إنّ مثل هذه الموارد المهمة في تعيين مصادر الدولة المالية هي من اختصاص علماء الاقتصاد وخبراء الدولة في الشؤون المالية وليست من اختصاص الفقيه، ونعلم أنّ مهمة الحكومات المعاصرة بالدرجة الأولى هي تحسين الوضع الاقتصادي والحالة المعيشية لأفراد المجتمع وتوفير الأمن وما إلى ذلك، وابن هذا من مسائل الصوم والصلاة والوضوء والغسل؟
 وهناك إشكالات أخرى فقهية تارة وفلسفية أخرى على نظرية ولاية الفقيه المطلقة لا يسمح المجال لاستعراضها كلها لاختصاص هذا البحث في مسألة مشروعية الحكم وحق الحكومة فقط.

* * *

الدليل الثالث: النصوص

تقدم أنّ هذه المسألة هي كلامية بالدرجة الأولى وينبغي التحرك في عملية الاستدلال على المطلوب من خارج دائرة الدين لا من داخله، إلّا أنّه لا ضير في نقل بعض ما أورده من أدلة نقلية ونصوص دينية لإثبات أنّ هذا الحق هو من حقوق الله تعالى، لا من حقوق الناس، «فتارة» يُستدل بالآيات القرآنية التي تقرر هذا الحق لله تعالى، وأن البشر ليس لهم الخيرة في ذلك بل هم مأمورون باطاعة الأنبياء والمرسلين الذين نصبهم الله تعالى في مقام قيادة الأمة، من قبيل قوله تعالى:

﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ...﴾².

﴿إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ﴾  فَأَتَقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا³.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...﴾⁴

1 - المصدر السابق، ج 18، ص 186.

2 - سورة الانعام، الآية 57.

3 - سورة الشعراء، الآية 107 و 108.

4 - سورة النساء، الآية 59.

«وتارة أخرى» يستدل بفعل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في تنصيبه الإمام علياً (ع) يوم الغدير حيث قال صلى الله عليه وآله: «من كنت مولاه فهذا علي مولاه».

وهو يدل على أنّ له حق تفويض السلطة إلى غيره بالحق الإلهي لا برضا من الناس. و«ثالثة» بما ورد عن أهل البيت عليهم السلام في تفويض أمر الحكومة للفقيه العادل، كما ورد في مقبولة عمر بن حنظلة بعد السؤال عن متخاصمين في دين أو ميراث قال عليه السلام:

«يظران من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً»¹.

وأيضاً ما ورد في التوقيع الشريف عن الإمام المنتظر عليه السلام: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله»

المناقشة:

قبل كل شيء من الضروري الإشارة إلى حقيقة مهمّة في مجال الاستدلال بالنصوص في مثل هذه المسائل، وهي أنّ الغالب في عملية الاستدلال هذه أنّها تستبطن الدور الخفي، حيث إنّ فهم النصوص لا يمكن أن يكون بدون مسبقات فكرية لدى الباحث حسب ما هو المقرر في علم «المهرمنيوطيقا» أو علم قراءة النصوص وتفسيرها، فإذا أراد الباحث إثبات هذه المسبقات بهذه النصوص لزم (الدور)، وهو المعبر عنه بالدور المهرمنيوطيقي، وليس هذا مجال بحثه والكلام عنه، وإنما أردنا الإشارة إلى هذا المعنى وهو أنّ الغالب لدى أصحاب النظرية الأولى استنتاج النصوص وفق مسبقاتهم الفكرية التي تقرر أنّ المسألة «حق الحكم لله تعالى» قضية مسلّمة ومفروغ منها وجداناً، وهذا بدوره يفضي إلى تحيز الباحث في عملية استنتاج النصوص لدعم تلك المسبقات الفكرية حتى الداخلة في دائرة اللا شعور وتحميش وإقصاء ما يتقاطع مع رؤيته المسبقة من النصوص الواردة في الموروث الديني.

وعلى سبيل المثال ما ورد في الآية الأولى من الآيات محل البحث، وهي قوله تعالى: «إنّ

الحُكْمُ أَلَا لِلَّهِ...»¹، حيث فهم انصار النظرية الأولى من كلمة «الحكم» في هذه الآية، مقولة «الحكومة» وجعل الحكم والقانون وأن ذلك مختص بالله تعالى²، فلا يحق لأحد وضع قانون غير الله تعالى، في حين وردت هذه الكلمة في الآيات القرآنية في عدة معان، «منها» ما يوحي بالحكومة التكوينية لله تعالى على الكون والمخلوقات، من قبيل ما ورد في سياق هذه الآية

﴿إِنَّ الْحُكْمَ أَلَا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾³.

وبديهي أن التوكل يتناغم مع كون الله تعالى حاكماً مطلقاً على عالم الوجود وبيده مقدرات المخلوقات كافة، وإين هذا من مقولة التشريع؟!

ونجد هذا المعنى واضحاً في غير واحدة من آيات القرآن الكريم من قبيل:

﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾⁴.

﴿أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ﴾⁵.

﴿مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدٌ﴾⁶.

ومنها: ما يدل على الحكم الأخلاقي الذي يُدرك بالوجدان لا على أساس التشريع والتقنين، أي ما يدركه الإنسان بالعقل العملي، من قبيل قوله تعالى:

﴿إِنَّ الْحُكْمَ أَلَا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾⁷.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَاتَّبِعُوا الْوَسِيلَ أَلَّا تَكُونُوا مِنَ الْقَائِلِينَ﴾⁸.

﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْخُوْتِ﴾⁹.

ومعلوم أن الحكم هنا لا يراد به القانون، بل ما يدركه الإنسان بوجدانه من لزوم عبادة الله وحده في الآية الأولى، والنبوة أو الحكمة كما في الآية الثانية، والأمر وإمضائه كما في الآية

1 — سورة الانعام ، الآية 57.

2 — انظر، ولاية الفقيه، للشيخ جوادى الآملى، ص53.

3 — سورة يوسف، الآية 67.

4 — سورة القصص، الآية 88.

5 — سورة الأنعام ، الآية 62.

6 — سورة الكهف، الآية 26.

7 — سورة يوسف، الآية 40.

8 — سورة مريم ، الآية 12.

9 — سورة القلم ، الآية 48.

الثالثة.

ومنها: ما يدلّ على معنى القضاء والفصل بين المتخاصمين في عالم الخلقة والتكوين أو في يوم القيامة من قبيل قوله تعالى:

<ذَلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ يَنْحُكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ>¹.

<إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ بِحُكْمِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ>².

<فَاصْبِرُوا حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَنَا وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ>³

ومنها: ما يدلّ على المطلوب، أي التشريع والتقنين ولكن من دون حصر الحق بالله تعالى من قبيل قوله تعالى:

<وَكَيْفَ يُحْكَمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ...>⁴.

فهذه الآية الشريفة تقرر أنّ الله تعالى أنزل التوراة لبحكم بما بنو إسرائيل في شؤونهم القضائية والحقوقية، ولكنها لاتدلّ على حصر التشريع بالله تعالى وأنّ الإنسان ليس له الحق في تشريع ما يراه صلاحاً لأمواله الدنيوية ولا أنّ العقل لا يصلح لأن يكون مصدراً آخر في عملية سنّ القوانين، والآيات التي تحصر هذا الحقّ بالله تعالى يفهم منها الحكم التكويني كما مرّ في الطائفة الأولى من الآيات الشريفة.

أمّا «الآية الثانية» من الآيات التي استدلت بها على المطلوب والتي تقرر دعوة الأنبياء لأقوامهم بلزوم تقوى الله وطاعة النبي «فاتقوا الله واطيعوا» فالطاعة هنا إمّا أن يكون المراد منها هي طاعة النبي في دعوته إلى التوحيد ونبذ عبادة الأوثان وترك الظلم والعدوان وأمثال ذلك، وبديهي أنّ هذه الأمور من جملة القضايا الوجدانية التي يدرکہا كل إنسان بالعقل الفطري أو العلمي ولا ربط لها بأمر الحكومة، وإمّا أن يكون المراد منها الحكومة، ولكن لا على أساس التعيين الإلهي، بل على أساس انتخاب الناس للنبي ليكون والياً عليهم بمقتضى كونه أعدل الناس وأفضلهم خلقاً وسياسة، فالطاعة مترتبة على اختيارهم للنبي لأمر الحكومة، وأين هذا من النصب الإلهي والتعيين السماوي؟

وعلى أية حال فمثل هذه الآيات لا تدلّ من قريب أو بعيد على النصب الإلهي للنبي

1 - سورة الممتحنة ، الآية 10 .

2 - سورة النمل، الآية 78 .

3 - سورة الاعراف، الآية 87 .

4 - سورة المائدة ، الآية 43 .

لأمر السلطة الدنيوية على كلا المعنيين.

أما «الآية الثالثة» فرغم أنّ علماء الشيعة يتمسكون بها لإثبات ولاية علي بن أبي طالب عليه السلام وخلافته بعد النبي صلى الله عليه وآله، إلا أنّ الظاهر منها هو أنّ الله تعالى أراد من المسلمين الالتزام بالقانون واطاعة المقررات الصادرة من رجال الحكومة في عملية تأسيس مجتمع مدني وحكومة ذات سيادة لتكون نواة لنهضة حضارية عالمية، ومعلوم أنّ العرف القبلي والعشائري لدى عرب الجاهلية كان بعيداً كل البعد عن معالم الحضارة ويرفض بشدّة حالة الانصياع والطاعة لسلطة عليا فوق سلطة القبيلة، وهذا الموقف السليبي لدى العرب من الحكومة يشكل حجر عثرة أمام أي تحرك حضاري ونخضة اجتماعية وسياسية تتولى اخراج المسلمين من أجواء التشتت والفرقة والعداوة إلى أجواء الحضارة والرقى والمجتمع المدني، فلا يبعد أن يكون غرض القرآن الكريم في هذه الآية وأمثالها هو شدّد المؤمنين تحت قيادة موحّدة متمثلة بالنبي ومعاونيه من الأمراء والصحابة والكبار ومن يعينهم لتولي أمر من أمور الحكومة وتجاوز الحالة السابقة من التعصب للقبيلة وللأعراف الجاهلية، فيكون المراد من «أولى الأمر» هنا هم الذين يعيّنهم رسول الله صلى الله عليه وآله في أمر من أمور الحكومة في حياته لا بعد مماته كما يشهد بذلك سياق الآية، وإلا لا معنى لأن تكون الاطاعة في موردين فعلية «اطاعة الله والرسول» وفي الأخيرة مؤجّلة إلى ما بعد وفاة النبي!! وهكذا يستمر مدلول الآية في الفاعلية حتى بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وانتخاب المسلمين لأحد الصحابة لأمر الخلافة، فالقرآن الكريم يريد تشكيل أمة وحضارة علمية تقوم على مبادئ الإسلام والإنسانية، ولذلك فالمسلمون مأمورون بطاعة الولاة وأولى الأمر حتى من غير المعصومين، وهذا لا يعني طاعتهم في جميع الأوامر والنواهي حتى المخالفة لتعاليم الدين، فلا طاعة للمخلوق في معصية الخالق، والشاهد على ذلك أنّ المسؤولين في الجمهورية الإسلامية كثيراً ما يذكرون هذه الآية في خطبهم وفي الكتب الدراسية والملصقات الجدارية ويقصدون منها «الولي الفقيه» بعنوان مصداق أولى الأمر بعد أن كان علماء الشيعة قاطبة يذهبون إلى حصر كلمة «أولى الأمر» الواردة في الآية الشريفة بالإمام علي عليه السلام والأئمة المعصومين عليهم السلام.

وكيف كان، فالأمر الإلهي للمسلمين بإطاعة الرسول وأولى الأمر لا يدل بالضرورة على التعيين الإلهي للرسول وأولى الأمر لهذا المنصب الديني، بل على أساس من بيعة المسلمين للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله لتولي مقام الحكومة والسلطة الدنيوية، فجاءت هذه الآيات

لتؤكد ضرورة طاعة الرعية للحكّام العدول لغرض بناء مجتمع إنساني وحضارة بشرية تقوم على أساس العدل والقيم الإنسانية السامية.

وبهذا يتّضح الجواب على الاستدلال بالسنة الشريفة في واقعة الغدير ونصب النبي الأكرم صلى الله عليه وآله الإمام علياً عليه السلام خليفة له بعد وفاته كما يقول علماء الشيعة، وقد أثبتنا في حلقة سابقة من هذه الدراسات الإسلامية «خلافة الإمام علي بالنص أم بالنصب» بما لا يدع مجالاً للشك بأن واقعة الغدير لم تكن ألا لإثبات الإمامة وتنصيب الإمام علي عليه السلام إماماً على الدين والتعاليم السماوية لا لأمر الخلافة الدنيوية التي هي من حق الناس يضعونها حيث شاءوا ويختارون لها من يرونه أقدر من غيره على الاضطلاع بمسؤوليتها ولا يشترط أن يكون الأفضل والأعلم من الجميع قاطبة أو معصوماً كما هو محقق في محله.

نعم، يمكن أن يفهم من نصّ الغدير وبعض الروايات الواردة في فضائل الإمام علي عليه السلام أنه أصلح من غيره لتولي هذا المنصب الدنيوي مضافاً إلى منصب إمامته في الدين، فتكون هذه النصوص النبوية بمثابة ترشيح الإمام علي عليه السلام لهذا المنصب لا تعيينه، وعلى المسلمين أن يختاروا، فإن اختاروا الإمام علياً عليه السلام فهو خير الدنيا والآخرة، وإن اختاروا غيره فقد عملوا بما هو حق لهم ولم يرتكبوا في ذلك معصية أو إثماً، وبوفاة النبي يعود للأمة حق انتخاب الحاكم وتنتهي بيعتهم للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله ولا يحق للوكيل أن يعطي حق الوكالة لغيره بعد وفاته والموكل موجود كما هو المقرر في كتب الفقه.

وبذلك يتّضح أيضاً الجواب على الدليل الثالث، أي الروايات التي تشير إلى نصب الإمام المعصوم للفقيه حاكماً أو والياً على المسلمين في عصر الغيبة، فإن الإمام المعصوم لا يعطي ما لا يملك، فإذا كان حق الحكومة أساساً للناس وليس للإمام، فكيف يعطي هذا الحق للفقيه؟! ويتبين أن الاستدلال بالروايات على الولاية للفقيه العادل باطل من أساسه، فلا تصل النوبة للبحث في السند أو المناقشة في الدلالة، مضافاً إلى أنّ هذه الروايات (ولا يوجد سوى روايتين أو ثلاث بهذا المضمون) ظاهرة في الحكم بين المتخاصمين واردة في مورد القضاء كما هو اتفاق الفقهاء، فلا معنى لتوسيع دائرة الدلالة لتشمل أمر الحكومة والولاية على الناس إلا بتعسف واضح.

المقالة السابعة

حق الحكومة لمن...

لله أم للناس؟

القسم الثاني

القول المختار

وهكذا رأينا أن القول الأول، وهو أحقية الله تعالى في الحكومة على الناس يفترق إلى الإثبات المنطقي وقد تمسك به السلاطين والملوك لتبرير استبدادهم وظلمهم للناس، ولذلك لابد من المصير إلى الرأي الثاني، وهو أنّ حق الحكومة وحق تعيين الحاكم وصياغة القانون إنما هو من حق الناس، سواء قلنا بتفويض من الله تعالى تكويناً كما هو مدلول مفهوم «خلافة الإنسان» الذي ذهب إليه الشهيد الصدر وهو قول عامة علماء أهل السنة، أو قلنا أنّ هذا الحق للناس بالأصل كما هو الحال في المفهوم الغربي لهذا الحق.

وأما ما يمكن الاستدلال عليه لإثبات المدعى فيتلخص بالوجوه التالية:

* * *

الدليل الأول: دليل «الوجدان»

إنّ كل إنسان عندما يراجع نفسه يرى أنّه حرّ في اختيار نمط الحكومة والدين والمسكن والعمل وما إلى ذلك من أمور المعيشة والحياة الدنيوية، وأنّ مشروعية هذه الأمور تتبع من داخل ذاته ومن قبوله واختياره لهذه الأمور، وأي اجبار له على الاذعان وقبول أحد هذه الأمور سوف لا يحقق الشرعية لها في نفس هذا الشخص المجبر.

وبكلمة أخرى: أنّه لو خير الإنسان بين حكومة مفروضة عليه من الخارج أو اختيار حكومة بمحض إرادته واختيار الحاكم الذي تتوفر فيه الصفات الذي يعتقد بها هو، لاختار الثاني على الأول.

وبيان ثالث: أنّه بما أنّ الحكومة تستلزم التصرف بأموال الناس وتقييد حرياتهم وتحديد

حقوقهم فالأصل الأولى في هذه المسألة أنّ «لا ولاية لأحد على أحد» و«الناس مسلطون على أموالهم» كما ورد في القواعد الفقهية، فلاحكومة لأحد على أحد ألا برضا نفسه وطيب خاطره، وهو معنى أن الحكومة يجب أن تكون برضا الناس وموافقتهم لتكون مشروعة.

وربما يثير أنصار الإسلام الأصولي وأتباع نظرية الحق الإلهي أشكالا على هذا الدليل، وهو أن الله تعالى قد خصص في كتابه الكريم هذا الأصل الفطري بقوله تعالى: (الني أولى بالمؤمنين من أنفسهم)¹، وهذا يعني أن قاعدة (الناس مسلطون على أنفسهم وأموالهم) لا يمكن العمل بها بعد ورود الأمر التشريعي بنصب النبي من الله تعالى والياً على المسلمين.

نقول: أن من أوليات مشروعية كل قانون وسلامة كل تشريع أن لا يكون متعارضاً مع الحقوق الفطرية في الإنسان، أي أن الإرادة التشريعية لا يمكن أن تتقاطع مع الإرادة التكوينية الإلهية، فكل تشريع إلهي جاء لتوكيد الحقوق الفطرية التي تعكس الإرادة الإلهية التكوينية، مثلاً لا يمكن أن يأتي حكم تشريعي إلهي بجواز وأد البنات لأن ذلك يتناقض مع الحقوق الفطرية في حق الإنسان في الحياة، فإذا جاء مثل هذا الحكم الشرعي في النصوص الدينية نعلم أن المراد منه شيء آخر، فبالنسبة للآية الشريفة المذكورة التي تقرر الولاية للنبي على المؤمنين نقول أن المراد منها إما الولاية في أمر الحكومة أو الولاية المعنوية في السلوك إلى الله، فإما الولاية بالمعنى الأول وهي ولاية النبي بما هو حاكم على المسلمين فإن ذلك لا يتناقض مع الحق الفطري الذي تقررته القاعدة المذكورة، لأن المسلمين هم الذين اختاروا النبي ليكون والياً عليهم بعد هجرته إلى المدينة وبايعوه، فبمقتضى هذه البيعة تتحقق ولاية الرسول على المؤمنين من موقع العقد الاجتماعي لا الفرض الإلهي على الناس. وأما بالنسبة للمعنى الثاني من الولاية، وهو الولاية المعنوية، فيعني أن الله تعالى قد نصب النبي هادياً للأمة وقدوة للمؤمنين السائرين في خط الإيمان والعبودية والكمال المعنوي، وهذا المعنى بدوره لا يتناقض مع القاعدة المذكورة لأن مثل هذا النصب الإلهي لا يمثل استثناءً أو تخصيصاً لقاعدة (الناس مسلطون على أموالهم) فكل مؤمن يختار الإيمان على الكفر يجد في رسول الله أسوة حسنة ليقتدي به في طريق الكمال لا أن الله يجبر الإنسان على التخلي من سلطته على نفسه وأمواله ويدعن للقائد المعنوي من موقع الإكراه والإجبار.

الاستدلال بالقرآن

الدليل الثاني: إنّ هذا القول هو الأوفق بالمفاهيم القرآنية والمباديء الإسلامية، من قبيل:

1. «مفهوم الخلافة» للإنسان كما يقول الشهيد الصدر رحمه الله:

«وهذا يعطي مفهوم الإسلام الأساسي عن الخلافة وهو أنّ الله سبحانه وتعالى أناب الجماعة البشرية في الحكم وقيادة الكون وإعمارها اجتماعياً وطبيعياً، وعلى هذا الأساس تقوم نظرية حكم الناس لأنفسهم وشرعية ممارسة الجماعة البشرية حكم نفسها بوصفها خليفة عن الله»¹.

2. ما تقدم من طلب بني إسرائيل من نبي لهم أن يجعل لهم ملكاً كما في قوله تعالى:

﴿أَمْ تَرَى إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّهِمْ ائْتِنَا مَلِكًا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ...﴾  وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا...².

وقد تقدم وجه الاستدلال بهذه الآية على أنّ الحاكم لا يكون بتعيين من الله ما لم يطلب الناس ذلك باختيارهم فلولا طلب بني إسرائيل ذلك وتفويضهم تعيين الملك عليهم إلى النبي، لما كان يحق للنبي فرض طالوت عليهم.

وما يقال من أنّ «طالوت» لم يكن هو الملك الحقيقي بل كان قائداً للجيش، فهذا ممّا لا تساعد عليه استعمالات هذه الكلمة في الآيات، فالمفهوم من كلمة «ملك» في أجواء الآيات الكريمة هو ما يفهم منه عرفاً والمتداول في استعمالات اللغويين وليس قائد الجيش، ومن ذلك قوله تعالى على لسان سليمان.

﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾³.

﴿وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ...﴾⁴.

﴿وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾⁵.

ولهذا استظهر صاحب «التفسير الأمثل» هذا المعنى أيضاً من هذه الآية الشريفة وقال:

1 — محمد باقر الصدر — خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء — ص14.

2 — سورة البقرة، الآية 246 و 247.

3 — سورة ص، الآية 35.

4 — سورة يوسف، 43.

5 — سورة الكهف، الآية 79.

«فكذلك يظهر من كلمة (ملكاً) أنّ طالوت لم يكن قائداً للجيش فحسب، بل كان ملكاً على ذلك المجتمع»¹

3. وكذلك ما ورد في الآيات الكريمة من توجيه الخطاب الإلهي للناس أو المؤمنين في ممارسة الحكومة لا إلى النبي من قبيل قوله تعالى:

<لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ>².

<وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...>³

<لِرَأْيِنَا وَالرَّأْيِ فَا جْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ...>⁴

4. ومن ذلك أيضاً أنّ القرآن أثنى كثيراً على «ذي القرنين» في سورة الكهف، ولم يكن ذو القرنين سوى ملكاً من ملوك الأرض ولم يكن منصوباً لهذا المقام بالنصب الإلهي كما هو السائد في أنظمة الحكم الملكي، وهذا يدل على أنّ مطلب الشارع المقدس هو القيام بالعدل والقسط ونفي الظلم والجور في عملية الحكم لا أن يكون الحاكم منصوباً من قبله ليكون مشروعاً.

5. دلالة الآيات الكثيرة على أنّ وظيفة النبي إنما هي البلاغ فحسب، بمعنى أنّ مسؤولية الحكومة والسلطة لا تدخل في صميم بعث الأنبياء كما يتوهم البعض:

<مَا عَلَى الرَّسُولِ أَلَّا الْبَلَاغُ>⁵.

<فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ>⁶.

<وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ>⁷.

أما الاستدلال بقوله تعالى: <النَّبِيُّ أَوْلى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ>⁸، على أن وليّ على المؤمنين في الدائرة السياسية وأنّ الله تعالى جعله ولياً وحاكماً على المسلمين فلا يبقى مجال

1 - مكارم الشيرازي - التفسير الأمل - ج 2 - ص 220 ط 2 في تفسير ذيل الآية المذكورة.

2 - سورة الحديد، الآية 25.

3 - سورة المائدة، الآية 38.

4 - سورة النور، الآية 2.

5 - المائدة: 99.

6 - الغاشية: 21 و 22.

7 - سورة ق: 45.

8 - الاحزاب: 6.

لنفوذ رأي الأكثرية عليه في الأمور . كما يقول السيد كاظم الحائري¹ . فهو خلط بين مقام النبوة الإلهية ومقام الحكومة البشرية، ومعلوم أنّ هذه الآية الشريفة مدنية والآيات السابقة مكيّة، والآيات المدنية الدالة على وجوب اطاعة الرسول وأنّه أولى بالمؤمنين من أنفسهم إنّما تقرر حقيقة وجوب الطاعة على الرعية للحاكم لتحقيق النظم في الحياة الاجتماعية لا أنّه معيّن ومنصوب من قبل الله تعالى من أول الأمر، فبعد أن بايع الانصار النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ودعوه إلى المدنية وتمّ تشكيل المجتمع الإسلامي الجديد وجب على المسلمين اطاعة النبي صلى الله عليه وآله في الأمور الاجتماعية والسياسية والعسكرية مضافاً إلى الأمور الدينية بمقتضى بيعتهم وتفويضهم أمر الحكومة لا بمقتضى النصب الإلهي .

وعلى أية حال فالآية الشريفة «الَّتِي أُولَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ»، ناظرة إلى تقرير مفهوم الولاية السياسية النبي على المؤمنين، ولكنها لا تشير إلى مصدر هذه الولاية وهل أنّها من الله أو من الناس؟ أي أنّها حيادية من هذه الجهة، نعم لو كانت هذه الآية مكيّة لكان للاستدلال بها وجه وجيه.

الاستدلال بالروايات

الدليل الثالث: دلالة فالروايات الكثيرة تدل على أنّ هذا الحق إنّما هو للناس في الأصل وليس نصباً إلهياً، وليس لأحد حق الخلافة بدون اختيارهم ورضاهم، من قبيل قول الإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة (الخطبة 91):

1 - «دعوني والتمسوا غيري... واعلموا أنّي إن أجبتكم ركبت بكم ما أعلم، ولم أصغ إلى قول القائل وعتب العاتب، وإن تركتموني فأنا كأحدكم، ولعلي اسمعكم واطوعكم لمن وليتموه أمركم، وأنا لكم وزير خيراً من أمير»².

فلو كان الإمام علي عليه السلام منصوباً من الله تعالى في هذا المقام، فكيف يجوز له التنازل عنه إلى غيره، بل كيف يجوز له رفضه بعد أن عرض عليه؟! وهل يحق للنبي أن يرفض العمل بمتطلبات النبوة بعد أن عينه الله تعالى لهذا المقام؟

1 - آية الله السيد كاظم الحائري - المرجعية والقيادة - ص 231.

2 - ومثله ورد في تاريخ الطبري والكامل لابن الأثير.

إنّ امتناع الإمام علي عليه السلام من تسلّم مقام الخلافة بعد مقتل عثمان بن عفان يدلّ على أنّ هذه المسألة دينية وبشرية وأنّها من قبيل المعاملات والعقود الاجتماعية التي يحقّ له قبولها ورفضها وأنّ الناس يحقّ لهم أن يختاروا غيره لهذا الأمر.
فقول الإمام علي عليه السلام:

«وإن تركتموني فأنا كأحدكم بمعنى ليست لي خاصيّة إلهية مفروضة عليكم، وقوله: «ولعليّ أسمعكم وأطوعكم لمن وليتموه أمركم»، واضح ليس عليه غبار في إعطائهم (الناس) حقّ اختيار الخليفة غيره، فلو كان منصوباً من الله تعالى فكيف يميز لهم اختيار غيره فيكون ظالماً لنفسه لتركه العمل بما أَرَادَهُ الله وعيّنه للقيام به، وقوله: «وأنا لكم وزير خيراً من أمير»، واضح كذلك في الدلالة على المقصود.

2. ما في تاريخ الطبري عن محمد بن الحنفية قال:

«كنت مع أبي حين قتل عثمان، فقام فدخل منزله فأثّاه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا: إنّ هذا الرجل قد قتل، ولا بدّ للناس من إمام ولا نجد اليوم أحداً أحقّ بهذا الأمر منك، لا أقدم سابقة ولا أقرب من رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: «لا تفعلوا، فإني أكون وزيراً خير من أن أكون أميراً، فقالوا لا والله ما نحن بفاعلين حتى نبايعك، قال، ففي المسجد، فإنّ بيعتي لا تكون خفية ولا تكون ألاّ عن رضا المسلمين»¹.

3. ما في «الكامل» لابن الأثير بعد ذكر ما تقدم من مكالمة الأصحاب لأبي المؤمنين قال: «ولما أصبح يوم البيعة. وهو يوم الجمعة حضر الناس المسجد، وجاء علي (عليه السلام) فصعد المنبر وقال:

«يا أيّها الناس. من ملاء واذن. إنّها أمركم ليس لأحد فيه حقّ إلا من أقرتم وقد افترقنا بالأمس على أمر، وكنت كارهاً لأمركم، فأبيتكم إلا أن أكون عليكم. أميراً عليكم. ألا وإنّه ليس لي دونكم إلاّ مفاتيح ما لكم، وليس لي أن أخذ درهماً دونكم».

4. ما في (فحج البلاغة) من كتاب له (عليه السلام) إلى معاوية:

«إنّ بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه، فلم يكن للشاهد أن يختار، ولا للغائب أن يردّ، وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإن اجتمعوا على رجلٍ وسمّوه إماماً كان ذلك لله رضا، فإن خرج عن أمرهم خارج بطعن أو بدعة ردّوه إلى ما

خرج منه، فإن أبي قاتلوه على اتباع غير سبيل المؤمنين وولاه الله ما تولى...»

5. ما في كتاب الحسن بن علي (عليه السلام) إلى معاوية:

«إنّ علياً (عليه السلام) لما مضى لسبيله... ولا يني المسلمون الأمر بعد... فدع التمادي في الباطل، وادخل فيما دخل فيه الناس من بيعتي فأنت تعلم أنّي أحق بهذا الأمر منك».

6. ما في كتاب صلح الحسن (عليه السلام) مع معاوية:

«صالحه على أن يسلم إليه ولاية أمر المسلمين على أن يعمل فيهم بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وآله وسيرة الخلفاء الصالحين، وليس لمعاوية بن أبي سفيان أن يعهد إلى أحد من بعده، بل الأمر من بعده شورى بين المسلمين».

7. ما عن رسول الله . صلى الله عليه وآله . :

«ما ولّت أمة قطّ رجلاً وفيهم أعلم منه إلا لم يزل أمرهم يذهب سفالاً حتى يرجعوا إلى ما تركوا».

8. ما في عيون أخبار الرضا . عليه السلام . بإسناده إلى النبي . صلى الله عليه وآله . :

«من جاءكم يريد أن يفرق الجماعة ويغضب الأمة أمرها ويتولى من غير مشورة فاقتلوه»

9. ما في كتاب (سُلَيْم) عن أمير المؤمنين . عليه السلام . قال :

«والواجب في حكم الله وحكم الإسلام على المسلمين بعد ما يموت إمامهم أو يقتل أن لا يعملوا عمالاً ولا يحدّثوا حدثاً، ولا يقدموا يداً ولا رجلاً ولا يبدأوا بشيء قبل أن يختاروا لأنفسهم إماماً عفيفاً عالماً ورعاً عارفاً بالقضاء والسنة يجمع أمرهم».

10. ما في كتاب أمير المؤمنين عليه السلام إلى شيعة:

«وقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله عهد إليّ عهداً فقال: يا ابن أبي طالب لك ولاء أمّتي، فإن ولّوك في عافية واجمعوا عليك بالرضا فقم بأمرهم وإن اختلفوا فدعهم وما هم فيه»¹.

11. ما في شرح ابن أبي الحديد عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال :

«إن تولّوها علياً تجوده هادياً مهدياً»².

* * *

الدليل الرابع : اشكالية الثابت والمتغير:

وهو ما تقدم بيانه من مقولة ثبات الشريعة وتغير المصلحة، فالعلاقات الاجتماعية والثقافات البشرية ونمط الروابط الاقتصادية والسياسية كلها متغيرة وتستبطن عنصر الصبرورة والتحول في حركة التكامل البشري في جميع المجالات وخاصة المجالات العلمية والفنية. كل ذلك يستدعي نظاماً سياسياً منسجماً مع هذه التغيرات الكبيرة والتحولات الواسعة في حركة الحياة والواقع. فلا يعقل ان يكون النظام السياسي لمجتمع بدائي يعيش ثقافة القبيلة والبداءة بنفسه صالحاً للمجتمعات المتحضرة المبتنية على اسس فلسفية ومبان ثقافية متباينة مع ثقافة المجتمع البدوي الساذج. أي ان التشريعات الواردة في الشريعة الاسلامية في مجال المعاملات والحدود والقضاء والحكومة ناضرة إلى حال المسلمين في ذلك الزمان بل ان الغالب فيها انها احكام امضائية كانت موجودة في المجتمع العربي قبل الاسلام وجاء الاسلام وامضاها واقرها، وهذا يعني انها كانت منسجمة تماماً مع ذلك المجتمع البدائي ومتوافقة مع تلك الاجواء الثقافية والروابط الاجتماعية.

إلا ان منظري الاسلام السياسي لا يوافقون من حيث المبدأ على تغيير القوانين والتشريعات الواردة في النصوص الدينية حتى لو كان ذلك على حساب مصلحة الناس، بل يصرون على تنفيذ جميع التشريعات الاسلامية في جميع مجالات الحياة الاجتماعية والفردية. يقول السيد محمد باقر الحكيم في كتابه «الحكم الاسلامي» ما هذا نصه:

«وهذه الاحكام الشرعية تشمل كافة الجوانب والنواحي التي ترتبط بحياة الانسان وعلاقاته المختلفة مع الطبيعة والكون أو مع اخيه الانسان أو مع المجتمعات الاخرى بحيث تمثل هذه الاحكام عنصر الثبات في المسيرة الانسانية باتجاه تلك الاهداف وتعالج الحاجات الاساسية الثابتة في الانسان ولا يحق لكل انسان او جماعة أن تتدخل في تغيير هذه الاحكام أو اهمالها حتى لو كان التغيير يمثل رغبة الجماعة فضلاً عما إذا كان يمثل وجهة نظر الحاكم ومصلحه أو مصالح فئة معينة من الناس لأن هذا التغيير سوف يكون على حساب مصلحة الجماعة والانسان حتماً بحسب العلم الالهي الشامل»¹.

وقد رأينا ان الاجوبة المقترحة من قبل الفقهاء على هذا الدليل غير مقنعة وكان آخرها ما

1 - محمد باقر الحكيم - الحكم الاسلامي بين النظرية والتطبيق - ص169 - ط1 - مؤسسة المنار.

قرره الامام الخميني من تقرير معيار المصلحة (أي مصلحة النظام) في عملية سن القوانين والتشريعات للمجتمع الاسلامي المعاصر، وقد تقدم ان هذه الاطروحة وان كانت سليمة من حيث انسجامها مع متطلبات المجتمع الحديث إلا انها علمانية في واقع الامر وإن استطلت تحت عناوين دينية وشرعية، والعلمانيون لا يقولون بأكثر من هذا المعنى في عملية فصل الدين عن الدولة.

وكمثال على ذلك اطروحة «ولاية الفقيه» التي ذهب اليها بعض فقهاء الشيعة كنظرية اسلامية للنظام السياسي في الاسلام فهذه الاطروحة المتوغلة في اعماق التراث الشيعي ناظرة إلى ما كان يعيشه المسلمون من حكومات جائرة وانظمة سياسية ظالمة فكانت البديل الشرعي لمثل هذه الحكومات القائمة على الفردية والاستبداد والانفلات من قيود الشريعة والاخلاق والعدالة، وكل عاقل منصف يسلم بأن الفقيه العادل خير من يزيد الاموي أو المنصور العباسي للالتزام بالفقيه العادل بمقتضيات العدالة والانصاف ومراعاته لمقاصد الدين الالهي والقيم الاخلاقية. ولكن هذه الاطروحة بالذات اصبحت قديمة وغير صالحة لتمثيل المجتمعات الاسلامية المعاصرة وما شهدته وتشهده هذه المجتمعات من تطور الافاق المعرفية والحقوقية للانسان المعاصر، ففي السابق لم يكن الفرد يدعي أن له حقاً في السلطة والنظام السياسي سوى ما يراه اهل الحل والعقد في عملية الشورى والتي تقترب كثيراً من النظام الارستقراطي وحكومة الاشراف والنبلاء أو الحكماء والفلاسفة حسب نظرية افلاطون، ولكن المتغيرات الكثيرة التي عاشتها المجتمعات البشرية في العصور المتأخرة خلقت مفاهيم جديدة وحقوقاً مستحدثة ومصالح اجتماعية لم تكن في السابق، وبما أن الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد، كما يقول الفقهاء، فالاحكام التي كانت صالحة لمجتمعات ماضية سوف لا تكون كذلك لمجتمعات لاحقة نظراً لتغير المصالح والمفاسد في هذه المجتمعات، وهذا يعني تبدل موضوعات الاحكام وبالتالي يستدعي تبدل الاحكام نفسها.

ومثال آخر «القوامة» حيث كان الرجل في المجتمع العربي القبلي يتولى حماية أسرته من خطر العدوان ويتكفل امر النفقة والمعاش وما إلى ذلك. فكان من الطبيعي أن يكون له حق «القوامة» على الزوجة. ولهذا عندما جاءت الاية لتقرر هذا المعنى في قوله تعالى : [الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم]¹ فإنها لم تقرر

شيئاً غريباً على ثقافة ذلك المجتمع بل كان هذا الحكم ينسجم تماماً مع أجواء الذهنية العربية آنذاك، ولكن هذا الحكم نفسه بدأ يواجه بعض الاشكاليات الحقوقية التي تتواصل مع المتغيرات الحضارية في المجتمعات المتحضرة حيث يشترك كل من الرجل والمرأة في نفقات الاسرة بعد أن خرجت المرأة للعمل خارج البيت وفقد الرجل امتياز القوة البدنية لحماية الاسرة بعد أن تكفلت الحكومات المدنية بهذا الامر دونه فكان لا بد من اعادة النظر في حق «القوامة» وفق معطيات القيم الجديدة وما ينسجم مع هذه المتغيرات الاجتماعية. ويسري هذا الكلام إلى صباغات حقوقية وجرائية أخرى «كدية العاقلة، وتنصيب الدية بالنسبة إلى المرأة، وكذلك تنصيب الإرث والرجم وقتل المرتد وحق الطلاق وحق السلطة ومسائل أخرى كثيرة».

العدالة في القضاء الاسلامي، نموذجاً:

إن موضوع العدل في القضاء الإسلامي يمكن أن يبحث من زوايتين: «أحدهما» ما إذا كانت هناك أحكام قضائية تتقاطع مع العدالة، و«ثانيهما» الأدوات التي نستخدمها في تحقيق العدالة القضائية، فالأولي بحث في المبادئ، والثانية في المنهج. أما بالنسبة إلى «المسألة الأولى» فقد يتصور البعض أن ذلك من قبيل التناقض في تقرير موضوع البحث، لأننا بعد أن سلمنا في مرتبة سابقة بالعدل الالهي، وقلنا بأن هذا المبنى يتفرع عليه أن تكون الشرعية السماوية عادلة في أحكامها، أي أنّ العدل في الفقه يتفرع على العدل في الكلام، إذن فما الحاجة إلى هذا البحث و دراسة الأحكام الشرعية على مستوي التفاصيل لاستجلاء عنصر العدالة فيها؟

الحقيقة أنّ هذه البحث لا يوقعنا في دوامة التناقض المنطقي كما يتوهم بعض الفقهاء الذين يصرون على الالتزام الحرفي بالنصوص من موقع إيمانهم بالعدالة الالهية في المرتبة السابقة، لأنعدم وجود حكم شرعي قضائي يتنافى مع مقتضيات العدالة في الزمن السابق لا يعني لزوم البقاء على هذا الحكم في الازمنة اللاحقة حتى مع تغير الاحوال وتبدل القيم والثقافات وأنماط المعيشة، فالبحت هنا في الحقيقة يقوم على أساس أن ما كان متطابقاً مع العدالة من الاحكام الشرعية في عصر النص هل بقي وسبق كذا، أم لا بد من ممارسة اجتهاد فقهي في كل زمان للتأكد من احتفاظ الاحكام الشرعية بقيم العدالة الأخلاقية والقضائية؟

هنا نكتفي بإيراد بعض النماذج الفقهية التي تفرض نفسها على واقع الفكر الديني لتجد لها الحل الشرعي في دائرة العدالة القضائية:

1. ضمان العاقلة
2. حق المجتمع
3. حكم المرتد
4. دية الكتاني

1. ضمان العاقلة

كما هو معلوم أن حكم قتل الخطأ المحض هو وجوب دفع الدية لكن لا على الجاني بل على «العاقلة»، وهي أقرباء الشخص من الأب وتسمى «عصبة الأب» أي الأعمام وأبناء الأعمام، والمسألة محل البحث أن القاعدة الأصلية في القضاء المتساملة عند جميع أفراد البشر هي: «ولا تزر وازرة وزر أخرى»¹، وفي هذه المسألة نواجه حكماً شرعياً يفرض على بعض الأفراد دفع مقدار من المال بعنوان دية إلى ورثة المقتول دون أن يكون لهم دخل في الحادث، ولو نظرنا إلى الواقع الاجتماعي في زمان النص وزمان صدور هذا الحكم الشرعي لرأينا أن هذا الحكم منسجم تماماً مع تلك الظروف والاجواء الاجتماعية ويستوحي مقوماته من ثقافة الحياة القبلية التي كان يعيشها العربي حينذاك، بل إن هذا الحكم كان قبل مجيء الإسلام أيضاً وقد نجده ساري المفعول لدى القبائل العربية في مجتمعاتنا الإسلامية كمصر والعراق ومناطق أخرى ما زالت تعيش أعراف القبيلة في بعض المناطق، والسر في ذلك أن الفرد في تلك الأزمنة لم يكن يشعر بشخصية مستقلة منفصلة عن عنوان القبيلة، فالقبيلة هي كل شيء بالنسبة للفرد حيث توفر له الحماية والامن والمسكن والشرف وما إلى ذلك، وهذا يعني أنّ أواصر العلاقة بين أفراد القبيلة كانت إلى درجة من قوة والتكاتف بحيث إن فعل الفرد يحسب من فعل الجماعة، والجماعة ترى نفسها مسؤولة عن تصرفات أفرادها، ولذلك كان الحكم بفرض الدية على العاقلة لا يواجه أرباكاً في قيم العدالة الإسلامية، ولكن في هذا الزمان حيث لا وجود للقبيلة في أكثر المجتمعات المتمدنة يعدّ فرض الدية على ابن العم الذي ربّما لا يكون ربّما قد رأي الجاني طيلة حياته ولا يعرف حتى اسمه، أجحافاً وظلماً بحق الأبرياء، وقد يكون مثار السخرية والتهكم لدى المخالفين الذين يتحركون من موقع إيجاد ثغرة في صرح العدالة الإسلامية.

وعلى أية حال فإنّ هذه المسألة تخضع للمستحدثات الطارئة على مواضع الأحكام الشرعية بفعل تغير الزمان والمكان والعرف، فلا يصح أن يبقى الحكم الشرعي على حاله بعد تغير الموضوع كما يقول الفقهاء (والصحيح تغير المصادق للحكم الشرعي لأنّ الموضوع كلعب الشطرنج أو شرب الخمر لا يتغير بتغير الزمان والمكان، وإنما يتغير مصداقه فبعد أن كان الشطرنج مصداقاً للقمار أصبح مصداقاً للتسلية ولذلك يتبدل الحكم الشرعي تبعاً لذلك).

2 حق المجتمع

من الاشكاليات المهمة المطروحة في الفقه هو عدم تجاوب الفقه السائد مع حاجات المجتمع البشري المعاصر وقصور أدواته في استيعاب المستجدات في عالم الثقافة الاجتماعية، أي أنّ الفقهاء ما زالوا يمارسون عملية الاجتهاد في اطار حاجات الفرد من التكليف الدينية والأحكام الشرعية وقلما توجهوا إلى دراسة الأحكام الشرعية التي تخص الأمة والمجتمع، وفي ذلك يقول الشهيد الصدر: «لأنّ أخذ المجال الفردي للتطبيق بعين الاعتبار فقط، نجم عن انكماش الفقه من الناحية الموضوعية، فقد أخذ الاجتهاد يركز باستمرار على الجوانب الفقهية الأكثر اتصالاً بالمجال التطبيقي الفردي، وأهملت الموضوع التي تمهد للمجال التطبيقي الاجتماعي نتيجة لانكماش هدفه واتجاه ذهن الفقيه حين الاستنباط غالباً إلى الفرد المسلم وحاجاته إلى التوجيه بدلاً عن الجماعة المسلمة وحاجاتها إلى تقويم حياتها الاجتماعية»¹.

وهذا المعنى كما أنه يلقي بظلاله على الأخلاق والاقتصاد والسياسة والحكومة، فكذلك يؤثر بصورة مباشرة على أحكام القضاء في الفقه الإسلامي حيث نرى عدم وجود احكام شرعية تتكفل ضمان حقوق المجتمع أو عقوبات على موارد جنائية قصد بها انتهاك حق المجتمع أو الامة، فمن يتعرض إلى رئيس الجمهورية أو المرجع الديني الأعلى بالاهانة فقد أهان جميع أفراد المجتمع، ومن أهان العلم الرسمي أو شعار الدروسه فقد تعرض لذلك المجتمع بالإهانة، الآ اننا لا نجد في مطاوي الأحكام الشرعية في باب القضاء أثراً لعقوبات مقررة لهذا النوع من الجنايات، وكذلك رأي الفقهاء في القاتل الذي عفي عنه ولي الدم، أو الأب الذي

1 - محمد باقر الصدر، من كتاب الاجتهاد والحياة، بيروت مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ص 125.

يقتل ابنه وليس هناك ولي للدم غيره، ومن يقتل زوجته ويرضي ابنه الذي هو ولي الدم، فمثل هذه الموارد يعيش القاتل بين أفراد المجتمع وكأنه انسان بريء فلا قصاص ولادية ولا سجن حتى ليوم واحد، والحال أنّ المقتول يمكن أن يكون عنصراً مهماً في المجتمع كأن يكون طبيباً حاذقاً أو اخصائياً في علوم العصر، أو استاذاً قديراً في الجامعة، فيما يعني أنّ هذا لقاتل قد ألحق ضرراً كبيراً بالمجتمع الذي هباً للفرد المقتول الوسائل المتاحة لنيل المرتبة العلمية والمنصب الاجتماعي والسياسي، فلا معنى لأن يكون حال القاتل حال البريء لمجرد عفو ولي الدم عنه، ولطالما وقعت حوادث قتل من هذا القبيل ويذهب دم المقتول هدرًا وخاصة إذا كان القاتل هو الزوج أو الأب أو الابن بعد القيام بتنسيق مسبق مع ولي الدم للتخلص من تبعات الجريمة.

3. حكم المرتد:

النموذج الآخر الذي نرى أنّه بحاجة إلى دراسة واعية من قبل الفقهاء مع الاخذ بنظر الاعتبار تحديات الثقافة المعاصرة وضرورة تحسир العلاقة بين الشريعة والحياة المدنية الجديدة هو «حكم المرتد» حيث يرى الفقهاء أنّ حكمه القتل سواء كان فطرياً فيقتل بدن استثناء، أو مليّاً (وهو من كان غير مسلم سابقاً ثم أسلم) فيقتل فيما إذا لم يتب من ارتداده، وهذا الحكم كما هو واضح يمثل تعدياً صارخاً على حرية المعتقد والدين حيث يفضي إلى ارباب فكري وسياسي يجهض كل محاولة للخروج بالإسلام إلى آفاق انسانية واسعة ويفرغه من محتواه الإنساني والأخلاقي، وإذا أخذنا بنظر الاعتبار أنّ القرآن الكريم لا يتعرض لهذه المسالة اطلاقاً مع أنّه بيّن حكم ما هو دونها في الخطورة والأهمية كحد الزاني والسارق والقاذف وغيرهم، وفي المقابل نقرأ العديد من الآيات الكريمة التي تؤكد حرية الإنسان في المعتقد والدين من قبيل قوله تعالى:

[فذكر إنما انت مذكر* لست عليهم بمسيطر]¹

[لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي]²

[وإن كذبوك فقل لي عملي ولكم عملكم أنتم بريؤون مما أعمل وأنا بريء مما تعملون]¹

1 - الغاشية: 21 - 22.

2 - البقرة: 256.

وغير ذلك من النصوص القرآنية، نعلم جيداً أن ما ورد في القليل النادر من قتل المرتد في صدر الاسلام لا يمثل مصاديق كافية لاسباغ المشروعية الفقهية على هذا الحكم، ولا يصلح كدليل على جواز قتل المرتد في الحالات العادية، بل هناك الكثير من القرائن والشواهد التي تحف بالخبر تصرفه عن الشمولية وتحبسه في ذلك المورد ليكون قضية خارجية لا يصح إلغاء الخصوصية فيها.

والصيبة الاعظم أن الفقهاء لم يكتفوا بفتوى قتل المرتد حتى ضموا اليه كل من ينكر ضرورة من ضرورات الدين!! ونعلم كم لهذا العنوان من مطاطية وضبابية واهتزاز في دائرة المصاديق والافراد... ومن ذلك يقول آية الله العظمي الشيخ فاضل النكراني:

«س1: لي صديق يشكك في وجوب الخمس ولا يدفع ما عليه من الحقوق الشرعية، وقد يستشتم منه رائحة الإنكار، لطفاً بينوا لنا حكم هذه المسألة؟
ج: اصل وجوب الخمس في الجملة من ضروريات الاسلام، ومنكره كافر، والخلاصة ان الخمس احد الفرائض الالهية الواردة في القرآن الكريم4 والروايات المستفيضة، وقد ورد التأكيد عليه، وهو محل اتفاق جميع الشيعة بل عموم المسلمين، وان كان اختلاف فهو في بعض الخصوصيات من حيث المورد والمصرف، فإذا منع الشخص درهماً واحداً منه كان من زمرة الظالمين لرسول الله(ص) وذريته والغاصبين لحقهم، بل ان كل من ينكر وجوبه فهو من الكافرين، وعلى أية حال فما لم يثبت إنكار الشخص لاصل وجوب الخمس لا يمكن الحكم بكفوره، وتترتب عليه احكام الاسلام ويكون طاهراً».

بل يسري هذا الحكم إلى كل من تعرض للمقدمات بإهانة أو هتك، (وعنوان المقدمات بدوره عنوان ضبابي وشمولي)، وإلى كل من تعرض لاهل البيت(ع) بالسب والشتم كما نقرأ في هذه الفتوى التي تكاد تكون اتفاقية بين فقهاء الشيعة:

«س2: شخص اهان الرسول (ص) فما حكم هذا الشخص؟

ج: بشكل عام من شتم النبي أو احد الأئمة المصومين فيجب على كل من سمعه أن يقتله، إلا إذا كان يخاف على نفسه أو ماله أو عرضه، أو يخاف على مسلم آخر، ففي هذه الصورة لا تكليف عليه!!»

مع العلم أن الروايات المستفيضة تؤكد أن الذي يسبب الامام المعصوم في وجهه لم يلاق من الامام سوى العفو والاخلاق الكريمة إلى درجة أن الطرف الآخر ينقلب على نفسه وتتلاشى كل عناصر الحقد والكراهية في قلبه ليتحول من دائرة الظلمة والضلالة إلى دائرة الحق والنور، ثم يأتي هؤلاء العلماء ليدونوا هذه المواقف الاخلاقية في كتبهم كشواهد تاريخية على سمو الروح والاخلاق لدى الأئمة الاطهار(ع) ولكنهم مع ذلك يفتون في فتاواهم بوجوب قتل الساب (لاحظ وجوب القتل لا جوازه)!! ولكن الامام المعصوم نفسه يمنع من أرادوا تأديب الساب عن التعرض له بسوء!!

وهكذا نجد قيمة الانسان تتلاشي عند هؤلاء الفقهاء حتى يكون قتله وإراقة دمه أهون من قتل ذبابة!! ويتحرك الطرف الآخر المخالف ليفتي كذلك بكفر كل من سب الصحابة ووجوب قتله وسفك دمه، بل وجوب قتل كل شعبي يرى جواز سب الصحابة ولعنهم، والنتيجة هي سقوط مئات الضحايا في العراق ومساجد الباكستان على أيدي جيش الصحابة، لا لشيء إلا لأنهم من الشيعة!

4. دية الكتاني:

حيث يقرر الفقهاء أن ديته لا تتجاوز(800) درهماً، بينما دية الرجل المسلم(1000 دينار ذهباً) مع ان هذا الحكم يتقاطع تماماً مع الاجواء الثقافية والسياسية الحاكمة على العالم المعاصر، فإذا قلنا بأن هذا الحكم الشرعي هو من قبيل الاحكام الحكومية كالجزية مثلاً والتي يمكن للحاكم الشرعي أن يتصرف بمقدارها بملاحظة الظروف والمستجدات، وأن غير المسلمين يشتركون مع المسلمين بحقوق متساوية في البلد الاسلامي، كما هو حال الاقليات المسلمة في البلدان غير الاسلامية، فلا تبقى مشكلة في البين، اما لو قلنا بمقولة الفقه التقليدي الذي يتحرك من موقع التمسك بأهداف النصوص دون ملاحظة المتغيرات الزمانية والمكانية فسنواجه إشكالية التوفيق بين المبادئ الاسلامية العالمية، التي تشمل كل تطلعات الانسانية وطموحاتها، وبين هذه الأطر الضيقة التي تخاطب الآخرين بمنطق أيديولوجي مغلق يسعى إلى إلغاء الآخر لا الانفتاح معه في عملية صياغة مفاهيم جديدة عن العدالة والحرية والانسانية والقيم الاخلاقية.

اما بالنسبة إلى (المنهج) فكذلك نحتاج إلى إجراء بعض التعديلات على ما ورد في

الموروث الفقهي.

على سبيل المثال يؤكد الفقه تبعاً للنصوص الشريفة بأن القضاء يقوم على البيئة واليمين، أي أنّ البيئة على من ادّعى (وهي شاهدان عادلان) واليمين على من أنكر، ومن الواضح أنّ القضاء بهذه البساطة في الأسلوب كان موافقاً تماماً لمقتضيات العدالة في تلك المجتمعات البسيطة التركيب، في مقابل تعسف الحكومات الجائرة من فراعنة وقيصرية وأكاسرة الذين كانوا يحكمون بما تملئ عليهم أهواهم وبما يحقق مصالحهم ويحفظ لهم عروشهم ولم يكن أحد من الناس يتصور أنّ بالأمكان إيجاد وسائل وآليات لأثبات الحكم وحل الخصومات أفضل من ذلك. إلا أنه بعد تطور المجتمع البشري وابتكار مناهج جديدة في القضاء بإمكانها تحقيق العدالة بصورة أفضل من قبيل المحامي وهيئة المحلفين والمدعي العام ومحكمة الاستئناف وفرض أنواع الجرائم ووضع مقدار العقوبة على أيدي خبراء متخصصين وعلماء نفس وغير ذلك، فلا داعي للتمسك بالمنهج القديم بحجة أنّه من الدين وأنه حكم إلهي لا يجوز تخطّيه بحال ...

وبعبارة أخرى: ينبغي علينا أن نتحرك باتجاه الهدف من الشريعة وأحكامها، وهو تحقيق العدالة، ولا نتجمد على الوسائل والآليات، لأن لكل مجتمع ولكل زمان وسائله الخاصة المنسجمة مع ثقافته وتاريخه في مسألة القضاء والحكومة، ولا يعقل أن يتعبدنا الشارع بالأهداف والوسائل معاً، أي حتى لو وجد المسلمون وسائل أفضل لتحقيق النصر على أعداء الدين أو لنشر الإسلام في العالم فلا يعقل أن يتعبدنا الشارع باستخدام الوسائل القديمة من السيف والرمح وبناء الخنادق وأمثال ذلك، فالهدف هو المقصود، واختيار الوسيلة متروك للإنسان والمجتمع وثقافته وظروفه الخاصة، ولما كنا نعلم أنّ الغاية من ارسال الرسل هي: (ليقوم الناس بالقسط...) ¹ كما يقول القرآن الكريم، فالمفروض الأخذ بكل وسيلة لتحقيق هذا الهدف وعلى رأسها الاستفادة من الخبرات البشرية والطرق المجربة والإمكانات التي يوفرها التطور العلمي في المجتمعات المتقدمة، دون الانغلاق على الذات والتراث ورفض كل جديد بحجة أنه قانون بشري ومستورد من بلاد الكفر ولا ينبغي للمسلم استخدام هذه المناهج البشرية في تطبيق العدالة، فتكون النتيجة تخلف المجتمع الإسلامي حضارياً وثقافياً واقتصادياً عن المجتمعات البشرية الأخرى، وهذا يعني تكريس التبعية وكبت الطاقات وإيقاف عملية التنمية الاجتماعية والترشيد السياسي لافراد الامة، ومعلوم أنّ المجتمعات في عالمنا الجديد

تعيش في حالة من الصعود والتقدم العلمي والحضاري على جميع المستويات، ولا يمكن لشعب من الشعوب أن يعيش في معزل عن العالم ويوصد أبوابه ونوافذه بوجه الثقافة الجديدة وخاصة إذا إدّعي أنه يمتلك ثقافة أقوى وأفضل من الآخرين كما ندعي نحن المسلمون ذلك.

وكنموذج لضرورة التغيير في المناهج المتداولة في القضاء مسأله الشهادة وعدد الشهود وأنها لا بد وأن يكون رجلين أو اربع نساء أو اليمين في حال انعدام الشهود، فنحن نعلم أنّ هذه هي الوسيلة الفضلى لإثبات المطلوب في العصور الغابرة، أي أفضل من أخذ الناس بالظنة والتهمة في جريمة من الجرائم كالقتل، ولا تمثل غرضاً بحد ذاته وليس لها موضوعية غير التوصل بها إلى كشف القاتل، ولكن في النظم العلمية الحديثة وبسبب تطور الوسائل والأدوات والتجارب العلمية فإنّ علم الجريمة والقضاء الجنائي استطاع أن يخطو خطوات كبيرة في هذا المجال مما يقلل الخطأ في عملية الكشف عن المجرم إلى الحد الأدنى، من بصمات الأصابع إلى أجهزة الكشف عن الكذب إلى استنطاق كل من له علاقة بالحدث وكذلك دور المحامي والمدعي العام والمعاونين وخبراء الطب العدلي إلى غير ذلك، فهل بعد هذا نبقي نستخدم تلك الوسائل القديمة التي لا تورث القاضي في أحسن الاحوال سوى الظن؟

وإذا كان الهدف هو العثور على القاتل فلماذا اشتراط الإسلام في الشاهد، رجلين أو أربع نسوة؟ وعلى فرض أن الجريمة وقعت في مكان يقطنه غير المسلمين وشهد الواقعة عشرة منهم. أو لم تشهد الحدث سوى إمراة واحدة أو امرأتين فهل يذهب دم المقتول هدرًا؟

إن القضاء الجنائي الحديث يستخدم المنهج الاستقرائي وتجميع القرائن للوصول إلى النتيجة وهي علم القاضي بصدور الجريمة من المتهم وعليه فامراة واحدة أو حتى طفل صغير بشكل قرينة تضاف إلى القرائن الموجودة، وقد يدلي الفاسق بشهادته ويكون صادقاً، وقد يدلي العادل بشهادته ويكون كاذباً أو يكون قد اختلط عليه الحال.

ويقول السيد الموسوي الاردبيلي الذي كان يرأس مجلس القضاء الأعلى في الجمهورية الإسلامية لمدة 8 سنوات (وهو الآن أحد مراجع الدين في قم) في حديثه لمجلة «نقد ونظر»: «إنني طيلة هذه المدة ورغم كثرة المراجعات في حوادث القتل والجرائم المهمة من قبل المحاكم الفرعية إلا أنني لم أعثر على مورد واحد منها تمت من خلال المنهج الفقهي القديم، أي استخدام شاهدين عدلين أو يمين.

وبالنسبة إلى محكمة الاستئناف التي تعدّ من مستحدثات القضاء الغربي الجديد يقول

(مهريور) أحد أعضاء مجلس القضاء الأعلى في إيران:

«كان هدفنا هو أسلمة القوانين القضائية والجزائية في إيران وفق مباني الفقه الإسلامي وإخراج الفقه وقوانينه من العزلة، فعملنا لعدة سنوات على أن تكون القوانين منظمة على أساس القوانين الإسلامية وتم الانتهاء من قانون المجازات ووضعناه قيد التنفيذ، إلا أننا واجهنا مشكلة، وهي أن الموجود في الفقه لا يتجاوز 10 - 15 فقرة ذكر الفقهاء حكمها الشرعي وبقيت الكثير من الموارد لم يذكر لها حكماً شرعياً، فاضطررنا إلى العودة إلى القانون السابق (في زمان الشاه) للعمل على طبقه...» ثم ذكر عدة موارد من هذا القليل وقال:

«النموذج الواضح جداً لذلك هو مسألة «محاكم الاستئناف». تجديد النظر. حيث يصرح الفقهاء بأن حكم القاضي الأول نافذ المفعول ولا يجوز لأي قاضي آخر الحكم بخلافه فلا معنى لإجراء محاكمة ثانية للنظر في حكم القاضي الأول، وكانت هذه المحاكم على الأصول مخالفة للشرع ولذلك تقرر أن تلغى محاكم الاستئناف وأن يكون حكم القاضي قطعياً بدون حاجة إلى محكمة تجديد النظر، وتم العمل على طبق هذا القانون في محاكم الثورة والمحاكم المدنية، وكان في ذلك تسريع في الأعمال القضائية من جهة، إلا أننا واجهنا مشكلة بدأت تتضخم يوماً بعد آخر وأدركنا أن المجلس القضائي الأعلى قد تسرع في إلغاء محاكم الاستئناف والاكتماء بالمحاكمة الأولى.. ولما تكاثرت المشكلات رأينا ضرورة الرجوع إلى القانون الذي كان يعمل به في السابق، أي أن القضية تطرح أولاً على المحكمة الابتدائية فيرى القاضي رأيه فيها ثم ترفع إلى المجلس القضائي الأعلى لتجديد النظر فيها، ورأينا أن الفقهاء القدماء كانوا يمارسون عملية الاستئناف بما يتناسب مع ذلك الزمان ولم يكونوا يأخذون بنظر الاعتبار متغيرات الزمان والمكان، ولكن في هذا الزمان نجد ضرورة لاجتهاد جديد يأخذ بنظر الاعتبار تغير الزمان والمكان وحتى أن مجلس صيانة الدستور اضطر أخيراً إلى تغيير نظرتة السابقة واضطررنا إلى وضع مجلس أعلى منه هو مجلس تشخيص المصلحة»¹.

هذا وقد استغرق هذا التحول سنتين أو ثلاثاً، فاذا علمنا أن نصف الأحكام الصادرة بالاعدام عندما ترفع إلى مجلس القضاء الأعلى يتم إلغاؤها واستبدالها بالسجن لعدة سنوات (كما رأينا في حكم الشيخ اليوسفي والسيد هاشم آعاجري من رجال تيار الإصلاح في

1 - مجلة (نقد ونظر) الصادرة عن مكتب التبليغ في قم - العدد 5 - السنة الثانية، ص 47 - 50 باختصار.

ايران) لعلمناكم من الأشخاص تم اعدامهم في تلك السنوات وهم لا يستحقون الأعدام!! إنَّ كون القاضي عادلاً لا يعني بالضرورة عدم وقوعه في الخطأ والاشتباه، وهكذا حال الشاهدين، ولا سيما أن أكثر المدومين في محاكم الثورة من المخالفين السياسيين، أي لا لجرمة قتل اقترفوها ليحكم عليهم السياسيون، بالقصاص، ومعلوم أنَّ هذا العنوان (عدو الثورة) عنوان ضبابي تختلف فيه النظريات والآراء، فقد يكون الشخص قد قال كلمة ضد ولاية الفقيه فيحسبه القاضي (ضد الانقلاب) أو ينتقد الإمام الخميني، فيحكم عليه بالاعدام وهو من المخلصين للإسلام والثورة، وقد رأينا وسمعنا أن الكثير من القضاة تم فصلهم عن جهاز القضاء لممارسات خاطئة من هذا القبيل ذهب ضحيتها ناس أبرياء!!



الدليل الخامس: أيديولوجية الدولة الدينية

إن (الأيديولوجية) تعتبر عاملاً مهماً في تشويه الرؤية الصحيحة للواقع حيث تسدل ستاراً على العقل والبصيرة وتقوم بدور كبير في قلب الحقائق فيرى الانسان المعروف منكراً والمنكر معروفاً، لأن الأيديولوجيا بوصفها منظومة من المعتقدات والتصورات عن الحق والواقع تتسم بالثبات والديمومة وتتخذ صفة الهوية للانسان بحيث يجعلها معياراً للحق والباطل ولا يرى الحق والباطل إلا من خلالها. وأول من أشار إلى خطر الأيديولوجيا وأن الانسان الأيديولوجي يعيش حالة من الغربة عن الذات الاصيلية هو «كارل ماركس» حيث ذهب إلى أن الانسان قد يعيش حياة كاذبة ويتوهم انه يدرك حقائق الامور، إلا أنه وعي زائف ومن قبيل الجهل المركب وهو أن الشخص لا يعلم بأنه لا يعلم ويتصور انه يعلم. فهذه هي الايديولوجيا التي تجعل الانسان يعيش بافكار موهومة مترابطة فيما بينها وتدفع الشخص إلى المسير باتجاه معين كما يريده اصحاب المطامع والفئات السلطوية. وهذا حال الدولة الدينية فمضافاً إلى انها تتحرك ضمن منظومة من الافكار الماضوية ومدفوعة بدوافع أيديولوجية معينة فإنها تدفع الناس ايضاً بهذا الاتجاه وتعمل على تعمية الواقع وتشويه الحقائق من اجل حفظ مكانتها في قلوب الناس وحفظ الامتيازات السياسية التي اكتسبتها من خلال الضرب على وتر الدين والمقدسات والتهويل من خطر الغرب وأفكاره الشيطانية. ونتيجة هذه الحالة من الانفصال

عن الواقع والتمويه على الحقائق هي السقوط في حصار الآيديولوجية والرؤية الضيقة للاحداث والارهاب الفكري الذي لا يطبق النظر إلى الرأي الآخر، فتختفي التعددية والحوار والانفتاح على النظريات الجديدة على اعتبار أن الاسلام له رؤية ثابتة ومحددة، وهي الرؤية التي يراها رجال الدين واصحاب السلطة الدينية، وكل ذلك يصب في دائرة تكريس التعصب المذهبي والتحرك بعيداً عن مصلحة الناس والرقي الحضاري، بل ان الحكومة الدينية تتحرك على مستوى تغيير القيم الاخلاقية والانسانية بما يحفظ لها ديمومتها. فمثلاً تسعى إلى إشعال نار الحرب والقتال وخلق اعداء وهميين في عملية تمويه واسعة على حقائق الدين وهذا ما رأيناه في مواجهة الامام الحسيني لقضية الحرب مع العراق حيث قرر ادامة الحرب لعدة سنوات لأن القرآن يقول: [وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله]¹ بغض النظر عن مصلحة الشعب الايراني في الصلح والحياة الآمنة. أو ما رأيناه في موقف الطالبان وابن لادن من التحرش بأمريكا والهجوم الارهابي على مركز التجارة العالمية في نيويورك، وبذلك حفروا قبورهم بأيديهم وأهلكوا الحرث والنسل حيث اعطوا ذريعة قوية بيد الامريكان للهجوم على افغانستان والعراق واجتثاث الارهاب الديني من جذوره.

وبما ان الدولة الدينية تتحرك في مواجهة الاحداث من موقع آيديولوجي محض بعيداً عن التفكير الواقعي والالتزام الواعي بمسؤوليتها في خدمة المجتمع وتحقيق الرفاه الاقتصادي والتقدم الحضاري فإنها تقوم بإنفاق ثروات الشعب المادية والفكرية في عملية التبليغ الديني والاعلام السياسي لاثارة الاحاسيس المذهبية وتحويل الموقف في عقول الناس إلى حالة من التوجس والخوف الدائم على الدين والمقدسات لأن المهم لدى اتباع الاسلام السياسي ليس هو الرفاه والتقدم العلمي والحياة الكريمة للمواطنين بل الدعوة إلى الاسلام والدين حتى لو كان على حساب الاخلاق والقيم الانسانية والتطور الحضاري للمجتمع الاسلامي. ولذلك نشاهد موجة الارهاب والقتل الفجيع في العراق بعد سقوط النظام البعثي ترتدي لباس الدين وبدوافع دينية تارة بحجة مقاومة الاحتلال لأن الامريكيين كفار تجب محاربتهم كما تقول النصوص الدينية!! واخرى بحجة أن الشيعة مشركون يجب قتلهم بفتوى ابن تيمية وعبد الوهاب!!



الدليل السادس: استبداد الحكومة الدينية

لا نجد حاجة إلى القول بأن اتباع الاسلام السياسي الذين يزعمون أن الاسلام (دين ودولة) يتحركون في نظريتهم الساسية باتجاه نظرية الشورى (لدى اهل السنّة) أو نظرية ولاية الفقيه (لدى الشيعة) وكلتا النظريتين تتحركان بعيداً عن الديمقراطية والاعتراف بحق الناس في تقرير مصيرهم وانتخاب ما يريدون من حكومة وتشريع مدني .

أما أهل السنّة فيقررون . تبعاً لما ورد في مصادرهم الحديثية . حرمة الخروج على السلطان مهما كان ظالماً وفاسقاً وأن كل من ملك بالقهر والقوة فهو من أولي الامر الذين اوجب الله طاعتهم في قوله تعالى : [وأطيعوا الله والرسول وأولي الامر منكم]¹ وجاء في مروياتهم : «من كره من أمير شيئاً فليصبر فإن من خرج على السلطان شراً فمات مات ميتة جاهلية»²

وهذا المفهوم من الطاعة المطلقة للسلطان وتسويغ الخنوع والاستبداد هو ما قرره احمد بن حنبل في فتواه أيضاً : «من غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً عليه برأكان أو فاجراً فهو أمير المؤمنين»³ هذا وقد ذهب بعض الاسلاميين إلى قياس الشورى على النظام الديمقراطي الحديث وزعموا بأن الاسلام قد جاء بنظام ديمقراطي في نظريته السياسية. ولكن من الواضح أنه قياس مع الفارق، فالشورى أقرب ما تكون إلى النظام الارستقراطي الذي تتولى فيه النخبة أو . أهل الحل والعقد . مسألة انتخاب الحاكم أو الخليفة دون ان يكون لسائر المسلمين الحق للدلاء بأصواتهم والمشاركة في عملية الاقتراع. مضافاً إلى ان النظام الديمقراطي يقرر حق التشريع للناس من خلال نواب المجلس التشريعي ولزوم العمل بالقانون المدني، أما في الحكومة الاسلامية فالأصل في مشروعيتها هو العمل بالقانون الإلهي والاحكام الفقهية الواردة في

1 - النساء : 59 .

2 - البخاري، كتاب الفتن - 7054 - 7555 .

3 - أبو يعلى محمد بن الحسن العزاء - الاحكام السلطانية ، ص 20 .

الشرعية الإسلامية وهذا هو الأصل والاساس لكي تكون الدولة إسلامية كما يظهر من أدلة القائلين بولاية الفقيه وأن السلطة والحكومة منوطة بالفقيه لا بغيره من المؤمنين العدول لانه أعرف بأحكام الشريعة وكيفية تطبيقها في الواقع الاجتماعي للمسلمين .

أما على مستوى الفكر السياسي الشيعي فالقائلون بولاية الفقيه يسبغون على هذه الولاية مسحة القداسة وأن الفقيه إنما يحكم بحكم الله فالرأى عليه كالرأى على الله وطاعته طاعة الله تعالى وفي ذلك يقول السيد محمد باقر الحكيم:

«ومن هنا تصبح العلاقة بهذا الحاكم هي علاقة الطاعة المطلقة في الاطار الشرعي، هذه الطاعة التي تمثل حكماً شرعياً وعلاقة ومسؤولية في عنق ابناء الامة وليست مجرد علاقة توكيل أو اختبار يمكن للانسان ان يتخلي عنها بإرادته بل هي علاقة استكشاف الحقيقية الموضوعية والبحث عن الولي والحاكم الواقعي المتصف بالمواصفات الموضوعية، وعند معرفة هذا الحاكم لا بد من طاعته والالتزام بأوامره»¹.

ويقول احد منظري الاسلام السياسي في صدد بيان حدود سلطة الفقيه ومصدر مشروعيتها:

«أما سلطة نائب المعصوم وولي الامر في عصر الغيبة فهي الاخرى لا تستمد من الامة إنما سلطته سلطة إلهية بحيث ان الرأى عليه راد على الامام المعصوم والرأى عليه كالرأى على الله تعالى وهو على حد الشرك بالله كما ورد في حديث شريف متقدم. ورغم أن الامة هي التي تساهم في عملية اختيار الامام إلا انه بعد هذا الاختيار سيأخذ موقعه وإمامته باعتباره نائباً للامام المعصوم ووكيلاً عنه في إدارة شؤون الامة مما يعني ان سلطته ستكون مستمدة من سلطة الله تعالى الذي هو مصدر كل السلطات»².

وهكذا نرى ان مقولة الحق الالهي في الحكم لا تعترف بأي حق سياسي في الاختيار الانساني للحاكم أو نظام الحكم، فأبناء الامة لا يمنحون السلطة للفقيه بل إن سلطته مستمدة من سلطة الله (النص الثاني) وعليه يكون الفقيه مسؤولاً امام الله فحسب لا امام الناس وكذلك اختيارهم للفقيه لا يعني تعيينهم له أو توكيلهم له في تولي السلطة بل هي علاقة

1 - السيد محمد باقر الحكيم - الحكم الاسلامي - ص 179 - مؤسسة المنار - ط 2.

2 - صدر الدين القبانجي - المذهب السياسي في الاسلام - ص 369 - ط 2.

استكشاف الحقيقة الموضوعية (النص الاول) فلا دخل للأمة في تعيين الحاكم لأنه معين من قبل الله تعالى مسبقاً، ودور الامة إنما ينحصر في اكتشاف هذا التعيين الالهي في الواقع الاجتماعي!!

واذا اردنا الانتقال من الجانب النظري إلى الجانب التطبيقي من هذه النظرية لمعرفة ابعاد الاستبداد السياسي فيها فلا بأس بإلقاء نظرة سريعة على صلاحيات الولي الفقيه التي وردت في القانون الاساسي للجمهورية الاسلامية حيث جاء في المادة (110) ما يلي:

- 1: تعيين فقهاء مجلس المحافظة على الدستور.
- 2: نصب أعلى مسؤول قضائي في الدولة.
- 3: القيادة العامة للقوات المسلحة بالطريقة التالية:
- أ: نصب وعزل رئيس اركان الجيش .
- ب: نصب وعزل القائد العام لقوات حرس الثورة الاسلامية .
- ج: تشكيل مجلس الدفاع الوطني الاعلى مؤلفاً من سبعة اعضاء التالية مناصبهم:
- (رئيس الجمهورية . القائد العام للقوات المسلحة . عضوان مستشاران . يعينهما القائد .
- د: تعيين قادة القوات الثلاث باقتراح مجلس الدفاع الوطني الاعلى.
- 4: التوقيع على نتيجة انتخابات رئاسة الجمهورية بعد انتخابات الشعب . صلاحية المرشحين لرئاسة الجمهورية من حيث توفر الشروط المعينة في هذا الدستور فيهم ويجب ان تحظى بتأييد (مجلس المحافظة على الدستور) قبل الانتخابات وفي الدورة الاولى بتأييد القيادة.
- 5: العفو أو التخفيف من احكام المحكومين في إطار الموازن الاسلامية بعد اقتراح المحكمة العليا¹.

والعنصر الخفي في هذه الصياغة الدستورية الذي يكرس الاستبداد السيلسي هو ما يسمى بالدور القانوني حيث نلاحظ أن القائد هو الذي يعين فقهاء مجلس المحافظة على الدستور (كما في المادة الاولى) ومن جملة مسؤوليات هؤلاء الفقهاء الإشراف على انتخاب مجلس الخبراء الذي يتولي تعيين القائد. وبديهي أن فقهاء مجلس صيانة الدستور الذين يتم تعيينهم من قبل القائد سوف لا يسمحون بترشيح من يستشمن منه رائحة عدم قبوله بولاية

1 — من كتاب (الحكم الاسلامي) للسيد محمد باقر الحكيم — ص 194 — 195.

الفقيه أو الاختلاف مع افكار القائد لمنصب العضوية في مجلس الخبراء. وبهذا يتم حذف كل من يتجرأ على إظهار رأيه المخالف لولاية الفقيه من قائمة المرشحين لهذا المجلس فلا يجد الطريق إليه إلا من يطمأن إلى موافقته التامة للقائد ولنظرية ولاية الفقيه، وهؤلاء بدورهم ينتخبون القائد من جديد، وهلم جرا.

وهكذا الحال بالنسبة إلى رئيس الجمهورية واعضاء مجلس الشورى الاسلامي حيث يشرف فقهاء مجلس صيانة الدستور على انتخابهم بعد الاطمئنان من توفر الشروط اللازمة فيهم واهمها الاعتقاد التام بولاية الفقيه.

وعند البحث في هذه المسألة من جذورها التصورية نرى أن عنصر الاستبداد كامن في جذور النظرية وفي تصور دعاة الحق الالهي في السلطة حيث يقررون حقيقة أن ولاية الفقيه ليست من نوع الوكالة أو النيابة عن الامة أو عن المعصوم، بل هي من نوع ولاية العقلاء على المحجورين، أو ولاية الكبير والقيّم على الصغار!! يقول الامام الخميني: «ولاية الفقيه أمر اعتباري جعله الشارع كما يعتبر الشرع واحداً منا قيماً على الصغار، فالقيّم على شعب بأسره لا تختلف مهمته عن القيم على الصغار الاً من ناحية الكمية»¹

وهذا المعنى يستلزم قهراً أن الناس ليس لهم حق نصب وعزل الولي الفقيه اطلاقاً، كما أن الصغير ليس له هذا الحق بالنسبة الى وليه والقيّم على شؤونه. مضافاً الى أن الولي الفقيه لا يحتاج في إصدار أو امره الى إحراز رأي الناس ونظرهم كما يراعي الوكيل نظر موكله، بل يتصرف كما يتصرف الأب في تدبير أمور أطفاله الصغار وعلى الناس تطبيق أعمالهم وسلوكياتهم مع تعليمات وإرشادات الفقيه، والأمر الآخر أن مثل هذه الولاية الشرعية للفقهاء مفروضة على الفقيه من جهة، وعلى الناس من جهة اخرى، فلا الفقهاء لهم حق الاختيار في التصدي أو عدم التصدي للامور السياسية للناس مع اجتماع الشروط المعترة، ولا الناس لهم حق الرفض، بل يجب عليهم البيعة مع هذا الفقيه ونصرتة وبذل الطاعة له، ولا تتحدد بيعتهم له بزمان معين بل ولايته عليهم دائمية الى نهاية العمر الأمع زوال عنصر الفقاهة أو العدالة

1 - الامام الخميني - الحكومة الاسلامية - ص - ونقرأ هذا المضمون في كتابات السيد كاظم الحائري (الامامة وقيادة المجتمع ص 213- وأساس الحكومة الاسلامية ص 135) والشيخ جوادى (پيرامون وحى ورهبري ص 177) والشيخ المظهري (پيرامون جمهوري اسلامي) وآخرين.

منه، وطبيعي أن زوال هذين الوصفين يكاد يكون ممتنعاً في دائرة الواقع والممارسة، لأن كل تصرف وسلوك معين يمكن إدخاله تحت عنوان شرعي ويجد له مبرراته الفقهية إلا ما كان مخالفاً لضرورات الفقه كترك الصلاة وشرب الخمر، ومعلوم أن الانسان المتدين لا يرتكب مثل هذه المنكرات في الحالات العادية فكيف في مقام الولاية والزعامة الدينية والدنيوية!!

أما على القول «بنظرية الحق المدني» فالحاكم أو رئيس الجمهورية يكون مسؤولاً أمام الناس في تصرفاته لأنه وكيلهم في التصرف في شؤون الولاية العامة ولذلك يحق لهم محاسبته وجره إلى القضاء بل وعزله كما نرى في حكومات البلدان الديمقراطية ولكن من يتجرأ (والعياذ بالله) على نقد القائد الفقيه على أخطائه وسوء تدبيره، وجميع الأمور تنتهي إليه وهو الذي يعين رئيس القضاء الأدنى منه؟! رئيس القضاء الأدنى منه؟!

وتتضمن نظرية «الحق المدني» في مبانيها الفلسفية واصولها المطروحة «النظام الديمقراطي» بتأكيداها على منح الاصاله للانسان وحرته في تقرير مصيره وعقلانيته في تدبير اموره وسنّ قوانينه، وهذه الامور من «الحرية والفردية والعقلانية» تمثل الأسس الفلسفية للديمقراطية، بينما على نظرية الحق الالهي فالانسان قاصر بالذات عن ادراك ماينفعه ويضره من تشريعات وبحاجة إلى من يتولى شؤونه ويرعاه بالنيابة عن الله، وهو الفقيه العادل الذي يتولى أمر الحكومة على الناس كما في الولاية على الصغار والمحجورين، ومعلوم أن نط الحكومة الديمقراطية ينسجم أكثر مع انسانية الانسان بخلاف الحكم الاستبدادي الذي يتناغم مع الحكومة على الحيوانات والاطفال، وبعبارة اخرى: إن النظام الاستبدادي فيما يستخدمه من ادوات القهر والقوة ينسجم أكثر مع التعامل مع الحيوان الذي لا يمتلك عنصر العقلانية لتسيير اموره في عملية التفاهم المشترك مع الانسان، أما الانسان الذي يتميز عن الحيوان بالتصرف العقلاني فان النظام الديمقراطي هو المتعين في رسم معالم مسيرته السياسية والاجتماعية، لأن الديمقراطية عبارة اخرى عن العقلانية في السلطة والتشريع مما يحقق للانسان والمجتمع البشري مزيداً من الدينامية والحركة التكاملية والانفتاح على القيم والمثل الانسانية.

أما كيف كان النظام الديمقراطي أكثر انسجاماً مع المجتمع الانساني من النظام الاستبدادي وأقرب إلى العقلانية منه؟ فالجواب أن المباني الفلسفية للنظام الديمقراطي فيما تمثله من اعتراف بكرامة الانسان وحرته وحقه في تقرير مصيره، تدعو الانسان إلى استخدام ادوات العقل في صباغة نظامه السياسي وسنّ تشريعاته وقوانينه لتحقيق حياة أفضل، بينما تعيش

الشعوب حالة الخنوع العاطفي والجمود الفكري في الانظمة المستبدة التي تستغل الدين والحق الالهي لتكريس سلطتها على الناس، وبالتالي اختفاء العقلانية والحرية والكرامة لصالح اصحاب القدرة الساسية والدينية على اساس أن هذه الامور لا تمثل حقاً مفتوحاً لجميع أفراد المجتمع بل مساحة مغلقة من صلاحيات ولي الأمر وأهل الحل والعقد!!

وهنا قد يقال إن النظام الاستبدادي لا يمثل إفرازاً خاصاً لنظرية الحق الالهي والحكومة الدينية، فالكثير من الحكومات العلمانية والاحادية كالنظام الشيوعي والنازي والاشتراكيات العربية هي نظم استبدادية من دون اضافة طابع القداسة الدينية عليها، وعليه فلاستبداد لا يختص بنظرية الحق الالهي.

وهذا الكلام صحيح تماماً، فمثل هذه الانظمة لا تدعن لحق الشعب في تقرير مصيره وحقه في التعبير عن رأيه في النظام السياسي، وتشارك مع الحكومة الدينية في الموقف السلبي من حق الناس في الحكومة والغاء دورهم في صياغة القرار السياسي من باب قصورهم الفكري ولزوم تولي من يقوم بأمرهم، سواء من موقع الحق الالهي، أو من موقع القوة والهيمنة، وأين هذا من مقولة «الحق المدني» التي تتعامل مع أفراد الشعب من موقع الاحترام والاصالة والاعتماد على العقل وحقوق الانسان؟

فتبين مما تقدم أن مقولة «الحق المدني» تلازم الديمقراطية، وهذه الاخيرة تعتمد بالاساس الفلسفي على: «الحرية» و«الكرامة» و«العقلانية» في واقع الانسان، والنتيجة أن القول بأن الحكومة من حق الناس يعني الاعتراف بالحرية والكرامة والعقلانية لأفراد المجتمع الانساني، بينما تصدر نظرية الحق الالهي هذه الحقوق الفطرية الثلاثة للانسان وتمنحها للحاكم وولي الأمر وفق اطار لاهوتي يعمل على شلّ حركة العقل في رسم معالم المسيرة البشرية في حركة الحياة، وبالتالي يعيش الانسان أجواء التخبط واللامبالاة والايديولوجية في أبعادها التخريبية.

ولا حاجة إلى القول بأن المقصود من الحرية هنا هي الحرية الانسانية لا الحرية الحيوانية . كما يشيعة اصحاب الاطروحة الدينية عن الغرب ونظامه الديمقراطي . فطالما سمعنا وقرأنا كتابات الاسلاميين في بيان موقفهم السلبي من الحرية والديمقراطية على أساس أن مثل هذه الحرية تعني الانفلات من القيم واشاعة التحلل الاخلاقي وتفوير الغرائز الحيوانية في واقع الانسان ومحيطه الاجتماعي!! والحال أن الحرية التي يبتني عليها النظام الديمقراطي هي الحرية السياسية التي تكفل للفرد حقه في انتخاب نواب المجلس التشريعي ورئيس الجمهورية وتشكيل

الاحزاب والمساهمة في تعديل القرار السياسي وأمثال ذلك، وأين هذه الحرية من مقولة التحرر في البعد الحيواني للانسان؟!

وبعبارة أخرى: إن الحرية في مقولة الديمقراطية تعني أن لا يخضع الفرد في نظامه السياسي وسلوكه الاجتماعي إلى أي قوة وسلطة من خارجه سوى سلطة العقل والدوافع العقلانية فيه، وبالتالي سلطة القانون الذي يختاره الانسان بنفسه، بينما تمثل الحرية الحيوانية انفلاتاً من القانون (الاخلاقي والمدني) والتوغل في اشباع الغرائز بعيداً عن آفاق العقل والقيم الاخلاقية.

الواقع أن الانسان الحر هو الشخص الذي يتحرك في سلوكه الاجتماعي والسياسي بالاستفادة من العقل والقانون الذي يرتضيه عقله، بخلاف الطفل أو الحيوان الذي يتصرف بوحى غرائزه ودوافعه البدنية، فلا يمكن القول بأن مثل هذا التصرف صادر من ملكة الحرية في الانسان، ولا أنه يمثل قيمة للانسان على غيره من الحيوانات ولا حقاً من حقوقه المشروعة، والحرية مورد البحث هي التي تستوحي وجودها من كرامة الانسان ومسيرته العقلانية، ومصادرة هذه الحرية من الانسان يعني مسخ شخصيته وأفرغه من مضمونه الانساني، وكثيراً ما تجتمع مصادرة هذا الحق من الانسان مع منحه الحرية المطلقة في المجال الحيواني، كما هو الحال في النظم الديكتاتورية الماركسية.



الدليل السابع: الدولة الثيوقراطية ودواعي النزاع والفرقة

إن مقولة (الحق الالهي) في الحكم تستبطن الفرقة والتنازع بين النخبة من رجال الدين واتباعهم، فمعلوم أن الله تعالى لا ينزل من عليائه ليحكم بين الناس بنفسه وإنما يتولى هذا الأمر من يدعي النيابة عنه من البشر، وإذا تنزلنا إلى هذه المرتبة فلا بد من قبول فكرة أن الحكومة الدينية ليست حكومة الهية كما يدعي اتباع التيار الاصولي وإنما حكومة بشرية بكل ما في البشر من نوازع ذاتية وميول شخصية واتجاهات دنيوية، ومعلوم ايضاً أن مشايخ الدين الذين يرون لانفسهم اللياقة والاهلية لتولي منصب القيادة لا ينحسرون بواحد عادةً فحتى لو قلنا على مستوي الفتوى أن حكم الفقيه المبسوط اليد جار على من سواه من الفقهاء، إلا أن رقيه يرى أنه أعلم وأجدر منه ويرى أن اختيار اهل الحل والعقد مشوب بالذاتيات

والاشتباه، فلذلك لا يعترف لهذا الفقيه بالتفويض الالهي ولا يرى نفسه مجبراً على الطاعة له والاذعان لحكومته لانه يرى أن تكليفه الشرعي أن يتولى بنفسه سدة الحكم، فيظل ينتظر الفرصة السانحة للثورة على رقبه ويتحول الموقف إلى حالة من شدّ الجبل والصراع الخفي على السلطة في بداية الامر، وتزداد حدة الخلافات حتى تصل إلى مرحلة النزاع المسلح على السلطة كما رأينا هذه الحالة في افغانستان حيث كان كل حزب وتيار اسلامي يدعي لنفسه التفويض الالهي في الحكم وانه اولى من غيره في استلام مقاليد السلطة. وفي ايران رأينا هذه الحالة تتكرر في رموز المؤسسة الدينية حيث ثار الشيخ الخاقاني في المناطق العربية من ايران، وثار الشيخ عزالدين في المناطق الكردية، وقام السيد شريعة مداري بتحركات مضادة لحكومة الامام الخميني في المناطق التركية من شمال ايران، وكل هذه الانتفاضات تم اخمادها بمنتهى القوة نظراً لما يتمتع به الامام الخميني من تأييد شعبي واسع وقيادة كارزمانية مع العلم بأن كل واحد من هؤلاء الفقهاء الثلاثة يرى نفسه مرجعاً للدين وله من الاتباع والمقلدين ما يعد بالملايين، فإذا ضممنا إليهم آية الله المنتظري، الذي عزله الامام الخميني عن منصب الخلافة بعده، والسيد محمد الشيرازي وكذلك مراجع الدين المخالفين للحكومة الدينية الموجودة حالياً والصامتين عن البوح بما في مكوناتهم تقية، وهم اكثرية الفقهاء في المؤسسة الدينية بل إن ثورة الامام الخميني لم تحظ بتأييد جميع مراجع الدين في قم والنجف ما عدا السيد الشهيد الصدر الذي جاء تأييده للثورة متأخراً، أي بعد انتصار الثورة، فكانت هذه الثورة في الحقيقة ثورة حجج الاسلام وليست ثورة آيات الله، أقول: اذا لاحظنا كل هذه الامور وكثرة المتصدين والمدعين للولاية الشرعية على الامة فهل يبقى النموذج الالهي للحكومة الدينية متعالياً عن النقد الموضوعي وسليماً من الخلل الفقهي في الذهنية المسلمة؟

هذا من جهة شخص الفقيه المتولي للسلطة، وأما من جهة التشريعات التي تقوم على اساس فتاوى الفقهاء، فمن المعلوم ايضاً أن الفقهاء كثيراً ما يختلفون في فتاواهم، فلا تكاد تجد مسألة واحدة يتفق جميع الفقهاء في الجواب عنها سوى ما كان أصلاً في دائرة التكليف كوجوب أصل الصلاة والصوم والحج، فحتى في وجوب اقامة الدولة الاسلامية أو لزوم اقامة الحدود في عصر الغيبة لا نجد توافقاً في الفتوى للفقهاء العظام، وبما أن مجلس الشورى الاسلامي مكلف بسنّ قوانين وتشريعات اسلامية فسيواجه اشكالية التوفيق بين هذه الفتاوى المختلفة ولا بد له من اختيار احدها، إما على اساس معيار الاكثرية أو المصلحة، وكلا هذين

المعيارين لا يستلزمان كون الفتوى المختارة هي حكم الله تعالى في هذه المسألة وانما هي ظنون واحتمالات لا أكثر. فتنقلب دعوى (تطبيق الشريعة) الذي ينادي به التيار الاصولي إلى تطبيق (ما يحتمل انه من الشريعة) أي تطبيق فتاوى الفقهاء التي نحتمل إصابتها للواقع كما نحتمل خطأها، وهذه المسألة قد تكون سهلة ولا تترتب عليها مشكلة حقوقية في دائرة العبادات، ولكن مهمة مجلس الشورى أو النواب لا تنحصر في احكام العبادات بل تستوعب المعاملات والحدود والديات وامثال ذلك، وهذا يعني ان العمل بكل فتوى من هذه الفتاوى المختلفة يترتب عليه تصرف في اموال الناس وأعراضهم ونفوسهم، وليس من اليسير العمل بالاحتمال في مثل هذه الموارد. وعلى سبيل المثال (قتل المرتد) حيث يفتي غالبية الفقهاء بهذا الحكم ولا بد من العمل به وفقاً لمقولة تطبيق الشريعة، فلو أن بعض الفقهاء أفتى بخلاف ذلك، إما على أساس حرمة إجراء الحدود في عصر الغيبة، كما هو مذهب السيد المرتضي وابن إدريس وكذلك السيد الخوانساري من المتأخرين، وإما على أساس رؤية فقهية جديدة كما نلاحظ ذلك في فتوى الشيخ شمس الدين والسيد الغروي الاصفهاني وآخرين، فماذا سيكون موقف مجلس الشورى إذا ما مالت الاغلبية من النواب إلى هذا الرأي؟ فإذا كان هذا هو المتعين على اساس انه حكم الله تعالى وتمّ وضع هذه الفتوى الاخيرة موضع التنفيذ، فماذا سيكون موقف الحكومة الاسلامية من الذين تمّ إعدامهم لهذا السبب (أي بتهمة الارتداد) طيلة الخمس والعشرين سنة من عمر الجمهورية الاسلامية؟ وهكذا الحال في رجم الزاني والزانية أو إعدام المخالفين بتهمة التحريض على الثورة على أساس أنهم (مفسدون في الارض)!! ومن المعلوم أن حكم الله واحد في كل مورد، فقبل عدة اشهر تم تشريع قانون في مجلس الشورى يساوي بين دية الكتابي والمسلم أقول: إن اختلاف الفتاوى قد لا يواجه محذوراً في دائرة العبادات ولكن ماذا نقول لذوي المقتولين الذين يتجاوز عددهم الحصر طيلة هذه المدة فيما لو تبين خطأ الفتوى وتم استبدالها بغيرها لا تقرّ عقوبة الإعدام أو الرجم؟

الاختلاف الآخر ينشأ من تعدد المذاهب في البلد الواحد، فهل يجب العمل بفتوى الشيعة (مع اختلافهم) أم بفتوى أهل السنة (مع اختلافهم أيضاً)؟ فإذا اردنا العمل بفتاوى كل مذهب أو دين بالنسبة إلى اتباع هذا المذهب وذلك الدين لزم تعدد القوانين في البلد الواحد إلى ما يتجاوز العشرة أو العشرين قانوناً، ففي إيران مثلاً هناك اليهود والمسيحيون والزرادشتيون بالإضافة إلى المسلمين من سنة وشيعة، والسنة بدورهم على اربعة مذاهب

وهكذا. أما لو كنا في بلد كالأندلس للزم وجود الف قانون لكل مورد من موارد الجنوح والجريمة!! وإذا أردنا العمل بأحد هذه الفتاوي فقط فمن أين لنا العلم بأن هذه الفتوى هي حكم الله لا غير ؟

ومع كل هذا التغيير والتبديل الذي نشاهده في قوانين الجمهورية الإسلامية فإن اتباع الإسلام الأصولي يستندون لإثبات ضرورة الحكومة الإسلامية والرجوع إلى أحكام الشريعة على عنصر ثبات الشريعة الإلهية وأنها لا تقبل التغيير والتبديل وينظرون إلى حالة التغيير في القوانين الوضعية من موقع الاستنكار والاشكال، كنموذج على ذلك نورد ما كتبه السيد محمد حسين فضل الله في كتابه (قضايانا على ضوء الإسلام) : «فكل تشريع مخالف لكتاب الله فهو زخرف لأنه لا يستمد وحيه من مصلحة الإنسان الحقيقية لأنه لا يفهم واقع الإنسان ولا يعرف جميع حاجاته الروحية والمادية وإنما ينظر إلى بعض الجوانب دون بعض. ومن هنا يظل دائماً بحاجة إلى التحويل والتبديل تبعاً للحالات الطارئة التي لم يكن المشرع قد رعاها عند تشريعه، أما الكتاب فهو مستمد من الله خالق الإنسان والعالم بما في داخل ذاته وخارجها دون أن يكون هناك سائر يستره أو حاجب يحجبه، ولذا فليست هناك حالات طارئة تفرض التغيير والتبديل وإنما هو التشريع الذي يتفق مع جميع ضرورات الزمان والمكان»¹.

هذا التغيير والتبديل الذي يعيبه سماحة السيد علي القانون المدني وارد بنفسه بل وأشد منه على القانون الإسلامي، والسبب لا يعود لما ذكره السيد فضل الله من علم الله بما في داخل وخارج الإنسان، بل لأن القانون الإسلامي رغم كونه يستوحي أصوله من الوحي، إلا أنه قانون بشري يعتمد على افهام الفقهاء واستنباطاتهم من القرآن والسنة، والقرآن حمال وجوه كما يقول الامام علي(ع) في نهج البلاغة، مضافاً إلى أن الموارد القانونية في القرآن معدودة وقليلة جداً لا تكاد تفي ببيان الكليات فضلاً عن الجزئيات، وحتى في هذه الموارد القليلة فإن الفقهاء يختلفون فيما بينهم في كيفية تطبيقها والشروط التي لا بد من توفرها في عملية التنفيذ. وكمثال على ذلك : (حد السرقة) وهو قطع يد السارق كما يقول القرآن الكريم، نرى أن الفقهاء يختلفون في مقدار القطع هل هو من الاصابع (كما يقول الامامية)، أو من

1 - السيد محمد حسين فضل الله - قضايانا على ضوء الإسلام - ص 44 - ط 8 - 1998 م - مطبعة الصدر.

الرسغ، أو المرفق (على نظر فقهاء السنّة)؟ ويختلفون في الشروط بحيث إن هذا الحد المذكور في القرآن الكريم لا يمكن إجراؤه إلا في موارد نادرة والباقي يخضع فيها لبيان الفقهاء وتعزيز القاضي .

ثم هل يعقل أن القوانين التي يحتاجها البشر في كافة مناحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وقوانين التجارة العالمية والمحلية كلها تؤخذ من القرآن والسنة مع العلم بأن كل مورد منها يحتاج إلى مئات القوانين التي لا بد من اخذها بنظر الاعتبار في عملية التفاعل الاجتماعي والسياسي بين افراد البشر؟

ويجب منظرو الاسلام السياسي بالايجاب وأن الاسلام جاء بكل ما يحتاجه البشر من قوانين وتشريعات فلا يحتاج بعدها إلى أعمال عقله وإتباع ذهنه في خلق تشريعات جديدة للموضوعات الجديدة .

يقول السيد فضل الله أيضاً: «إن لنا من ديننا وإسلامنا المصدر الحق حل مشاكلنا بجمعها من دون حاجة إلى أي مبدأ أو أي حزب فقد امتد التشريع الاسلامي إلى جميع نواحي الحياة فلم يترك جانباً من جوانبها إلا وله فيه حكم أو تشريع»¹.

هذا وقد بينا بما لا يحتاج إلى مزيد كلام أن ما ورد في الشريعة من أحكام جزئية كان مختصاً بذلك الزمان وتلك الاجواء الاجتماعية في عصر النص . وأما الكلية منها فهي عقلية أو عقلائية كانت موجودة قبل الاسلام وسائدة في جميع المجتمعات البشرية من قبيل قاعدة (أوفوا بالعقود) أو (إن الله يأمر بالعدل والاحسان) أو (أحل الله البيع) وامثال ذلك، فلا تكاد تجد مجتمعاً بشرياً ألا ويضع هذه الامور نصب عينيه في حركة الحياة. ولكن اصحاب العقل الايديولوجي يصرون على التعامل مع هذه القوانين العقلائية على اساس انها نتاج اسلامي خالص حتى قالوا أن الديمقراطية فكر اسلامي واطروحة قرآنية بالاساس لانها عبارة عن (نظام الشورى) الذي اوصي به الاسلام!! وقال آخرون إن العمل بمقتضى الديمقراطية يخضع في مشروعيته لقوله تعالى (أوفوا بالعقود) والديمقراطية عبارة عن عقد بين المنتخب (بالكسر) والمنتخب (بالمفتح) .



الدليل الثامن: الدولة الثيوقراطية ونقض الغرض من بعث الانبياء

إذا عرفنا أن مهمة الانبياء تتلخص في اخراج الانسان من أجواء الشرك والوثنية والردية إلى أجواء التوحيد ومعرفة الله والاخلاق الفاضلة والمثل الانسانية، وبعبارة اخرى اصلاح الانسان ودفعه باتجاه الكمالات المعنوية لانقاذه من النار في الآخرة وليحظي بالنعيم الخالد في الجنة، فهذا يعني أن مهمة الانبياء اخروية بالدرجة الاولى، وما ورد من تعليمات دنيوية في تعاليم الانبياء انما يصب في هذا الغرض بالذات على اعتبار أن الدنيا طريق للآخرة أو قنطرة أو جسر إلى الحياة الآخوية الدائمة كما ورد في النصوص الشريفة. وهذا يعني أن كل ما من شأنه أن يعرقل هذا الهدف الالهي فإنه لا يمكن ان يدخل في صلب برنامج الرسالات الإلهية لأنه يمثل نقضاً للغرض منها .

ومن هنا يتبين أن تشكيل الحكومة الاسلامية ليس هدفاً للأنبياء بحد ذاته كما يظهر من كتابات التيار الاصولي بل طريقاً إلى تحقيق ذلك الهدف الاسمي، وهو ربط الانسان بالله والمعنويات والكمالات الاخلاقية، فإذا رأينا أن هذه الوسيلة والاداة لتحقيق هذا الهدف ولا تسير في هذا الخط بل تدفع بأفراد المجتمع بعيداً عن الدين والاخلاق والآخرة . كما نشاهد ذلك بالبيان في تجربة الجمهورية الاسلامية . أمكن القول بجزم أن ظاهرة الدولة لا تمثل أي بعد رسالي في مهمة الانبياء، وما ورد في القرآن الكريم من الدعوة للقسط والعدل [لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط]¹ فهو دليل لصالح القول بفصل الدين عن الدولة لا كما يتوهم انصار الاسلام السياسي، لأن الآية الشريفة تقر مفهوم قيام الناس بالقسط لا قيام الانبياء بالقسط. وهذا يعني أن مهمة الانبياء تتلخص في تربية الناس على الاخلاق الفاضلة وتعليمهم المبادئ والقيم الانسانية حتى يتحركوا بأنفسهم في خط العدل والقسط والمسؤولية، لا أن يقوم الانبياء بتشكيل الدولة العادلة. ولهذا لا نرى في دعوة الانبياء أية إشارة إلى تشكيل الدولة والحكم بين الناس كهدف من اهداف الرسالات السماوية بل دعوة إلى التوحيد ونبذ عبادة الاصنام والالتزام الحقيقي والواعي بقيم الانسانية والفضائل الاخلاقية .

اما السبب الذي يدعوننا إلى القول بعدم التقاء الرسالة السماوية والحكومة العادلة في الاهداف والوسائل، أي الفصل بين الدائرة الروحية والزمنية، فهو أن الغرض من الحكومات دينوي بالاصل، كما هو المحقق في فلسفة السياسة والحكم، فالحكومات حالة طارئة على المجتمع البشري ولا تعيش في مشاعر الانسان الداخلية والغرض منها فضّ النزاعات وحل الخصومات وتوفير الامن لافراد المجتمع من الخطر الداخلي والخارجي، ولولا وجود حالات الصراع وتصادم النوازع والاهواء بينهم، أي لو كان الناس على مستوى من الكمال الاخلاقي كالانبياء لما كانت البشرية بحاجة إلى حكومة وقوة قاهرة تفرض على الانسان الالتزام بالقانون ومبدأ العدالة، فالحاكم أو رئيس الدولة يجد نفسه مضطراً لاستخدام القوة لاقامة العدل بين الناس وتطبيق القانون في اوساط المجتمع، وهذه المهمة قد تتقاطع مع رغبات الكثيرين الذين يرون في بعض القوانين إجحافاً بحقوقهم أو تعدياً على حرياتهم، فحتى لو تعاملوا مع الحكومة من موقع الخضوع والإذعان إلا ان عنصر النفور والكراهية سيبقى هو الحاكم على جو العلاقة بين الافراد والحكومة ولا سيما مع افراد الذين صدرت احكام ضدهم في المحاكم الجنائية أو المدنية، فلو كانت الحكومة ترندي لباس الدين وتتسرل بالمشروعية الدينية فإن الناس سينظرون إلى الدين من الجانب السلبي منه وأنه لم يوفر لهم العدالة المتوخاة أو الرفاه الاقتصادي المطلوب، بل إن جميع النواقص التي يعيشها افراد الشعب سوف تنعكس على الدين ويتحول واقع الانسان في مواجهة قصورالدولة وتقصيراتها إلى مصيبة في الايمان والالتزام الديني للافراد لأن توقعات الناس من الحكومة تفوق الحصر، ومن جهة اخرى فإن إمكانيات الحكومة ومواردها المالية محدودة ولا تنفي بإشباع الطموحات والتوقعات المتزايدة لدى افراد المجتمع. فمن الطبيعي أن يعيش أكثر الافراد مشاكل اقتصادية واجتماعية تفرض عليهم إلقاء اللوم على الحكومة الدينية وعلى الدين الذي لم يوفر لهم الحد الادني من الرفاه الاقتصادي والعدالة الاجتماعية، وبالتالي سيقعون في خط الانحراف والابتعاد عن الدين وتجو في نفوسهم جذوة العشق للدين والرسالة السماوية.

وبعبارة اخرى إن آخر أمل للانسان في مواجهة تحديات الواقع الصعبة، وهو الدين، سينهار تماماً في حالة تولي المرجعية الدينية سدة الحكم وسيكتشف الانسان أن الدين حاله حال الاطروحات الاخرى من حيث قصور ادواته في حل المشكلات الاقتصادية والاجتماعية للانسان ولا، سيما عندما يرى إشكالات النزاع المذهبي والصراع السياسي والفكري لدى

رجال الدين . تقدم في الفقرة السابقة . فلا يجد الفرد معها ما يساعده في عملية الالتزام الحقيقي بالدين والسير في خط الرسالة الإلهية .

هذا على المستوى النظري، أما على مستوى الواقع والتطبيق فإن الاحصاءات التي تتقدم بها دائرة الاحصاء في الجمهورية الاسلامية بين الحين والآخر تشير إلى حقائق مذهلة عن زيادة الجريمة والجنوح وتفكك الاسرة والإنحطاط الاخلاقي بنسب عالية جداً، فقبل ايام ذكر التلفزيون الايراني أن ايران اصبحت تحتل المرتبة الرابعة في العالم في معدل الطلاق بعد امريكا والسويد ومصر، اما القتل والجريمة فيزداد سنوياً بمعدل 20 في المائة، وهكذا الحال في نسبة المدمنين على المخدرات (ثلاثة ملايين مدمن) ونسبة العطالة (2مليون عاطل) ونسبة الانتحار وبخاصة بين الفتيات (300 حالة سنوياً في طهران وحدها) والبقاء (30 الف مومس في طهران فقط) والحبل على الجرار كما يقولون. هذا بالنسبة إلى إيران. واما في افغانستان وهي حكومة الطالبان، فيكفي أن يكون ثلاثة ارباع الميروثين في العالم من إنتاج افغانستان في عهد الطالبان، وأما عن قتل المخالفين واستباحة الاعراض وسحق حقوق المرأة وتصدير الإرهاب إلى العالم بمساعدة عناصر القاعدة فلا تحتاج إلى بيان بعد أن صار اسم الاسلام مقروناً بالارهاب والقتل وقطع الرؤوس وأصبح العالم كله يرى في الاسلام انه دين القتل وقطع الايدي والارجل والرجم ويرى في المسلم انه رجل ارهابي متوحش لا يروي عطشه إلا بدماء الابرياء، فهل أن هذه الدولة الدينية حققت إنجازاً للإسلام والرسالة الإلهية ام بالعكس؟

هناك الكثير من الحكومات التي قامت على القتل والظلم والارهاب واثارت الحروب وسفك الدماء كحكومة هيتلر وستالين وصادام حسين وامثالهم من الطواغيت وحكام الجور ولكن هؤلاء لم يحكموا باسم الدين ولم يسبغوا على انفسهم رداء القداسة الالهية، فلذلك لم يصب الدين والالتزام الديني بخدشة من جراء هذه الممارسات الظالمة بل رأينا ازدياد حالة التوجه إلى الدين وممارسة العبادات الدينية وكذلك الالتزام بالحجاب في السنوات الاخيرة من حكم الطاغية صدام لأن الناس لا يرون للدين تقصيراً في التأثير على الواقع السيء الذي يعيشونه بل يمثل الدين بالنسبة لهم نافذة للأمل بغد افضل، إن في الدنيا أو في الآخرة، مما يحقق للانسان مزيداً من الشعور بالمسؤولية وتفعيل عنصر الايمان في واقعه النفساني. ولكن أن يجد الانسان كل هذا الظلم والجور والانحراف عن خط العدل من دولة تتبرقع بالحق الالهي في

السلطة وترتدي مسوح القداسة الدينية فإن ذلك من شأنه أن يجرد الانسان من إيمانه ويجد نفسه وجهاً لوجه مع الحقيقة الشاخصة وهي أن الدين الذي لم يحقق له طموحاته في الدنيا غير جدير بأن يحقق له طموحاته في الآخرة، وهكذا يبدأ العد العكسي في عملية الخروج من الدين والإعراض عن المقدسات فتتمزق الهوية الدينية للفرد ويتخلف الالتزام الديني ويفرض عليه الواقع إعادة النظر في الموروث المذهبي من موقع النقد والإنكار، وهكذا تنتهي الحكومة الدينية إلى نقض الغرض من وجودها .

ومن هنا نعرف سبب رفض الأئمة من أهل البيت تولي أمر الخلافة وعدم رغبتهم فيها حتى بعد أن عرضت عليهم مرات عديدة، ونعرف لماذا رفض الامام على قبولبيعة المسلمين له في البداية بعد مقتل عثمان ؟ وكان يقول لهم: (دعوني والتمسوا غيري فياني لكم وزير خير مني امير)¹ ولماذا سلّم الامام الحسن مقاليد الخلافة لمعاوية؟ ونعرف لماذا كان الامام الرضا يرفض عرض المأمون عليه باستلام الخلافة أو ولاية العهد؟ وهكذا حال الامام زين العابدين مع المختار الثقفي والامام الصادق مع ابي سلمة الخلال، لأن هؤلاء الائمة ادركوا استحالة الجمع بين الدين والدولة أو السلطة الدينية والدنيوية ولا سيما بعد تجربة الامام على القاسية خلال سنوات حكومته القصيرة وما جري للمسلمين من نزاعات وحروب دامية استنزفت امكانات المسلمين واضعفت موقفهم امام الاعداء بل واضعفت الروح الایمانية في نفوسهم وزادت من حدة الشقاق والصراع بين طوائفهم.

نعم لقد ادرك الائمة (ع) التناقض الذاتي بين الدين والدولة :

. فالدين يدعو إلى الرحمة والعفو والصفح والدولة تأخذ بالقوة وتدعو إلى إقامة العدل بأدوات القهر والشدّة .

. والدين يقوم على اساس المبادئ الثابتة، والدولة تقوم على اساس المصالح المتغيرة.

. الدين يستخدم ادوات الاقناع والتبليغ بالحكمة والموعظة الحسنة ويفرض الإكراه في

الدعوة إلى الله والدولة تستخدم جهاز الشرطة والقوة القهرية لإقامة العدل بين الناس .

. الدين يتحرك على مستوي المحكمة الباطنية في ضمير الانسان، والدولة تعتمد على

المحكمة الظاهرية والجزاء الدنيوي.

. الدين يمثل حقيقة واحدة لدى جميع الشعوب والمجتمعات البشرية وهو الاسلام،

والحكومات متعددة في حقيقتها فهناك حكومة لكل بلد من البلدان وتختلف الحكومة الملكية عن الجمهورية، والديمقراطية عن الاشتراكية ...

. الدين يدعو الناس إلى الارتباط بالغيب (الله)، والدولة تدعو الناس إلى الارتباط بالحاكم أو السلطان .

. الدين يستوحي مشروعيته من السماء، والدولة تستوحي مشروعيتها من الأرض، إما بالقوة (في الحكومات الديكتاتورية) أو من الناس (في الحكومات الديمقراطية) .

فهكذا نعرف السبب الذي دعا الانبياء جميعاً للإبتعاد عن دائرة السياسة وتشكيل الحكومة وقصر جهودهم في إبلاغ الرسالة الالهية وتصحيح المسار الاخلاقي والعقائدي لأقوامهم ليتولوا بأنفسهم تدبير امورهم السياسية في خط العدل [ليقوم الناس بالقسط] سوى ما ذكره لنا القرآن الكريم من حكومة داود وسليمان(ع) لظروفهما الخاصة التي اجبرتهما على اتخاذ سلوك ومنهج مغاير لمنهج الانبياء (ع) وذلك لحاجة المجتمع الاسرائيلي الشديدة لجيش يقف امام تحديات جيش جالوت الذي كان يهاجم بني اسرائيل ويهلك الحرث والنسل فجاءوا لنبي لهم وطلبوا منه أن يسأل الله أن يرزقهم ملكاً لمحاربة جالوت وجنوده فقال لهم [إن الله قد بعث لكم طالوت ملكاً]¹. ومن المعلوم أن داود كان جندياً من جنود طالوت حيث كتب الله النصر على يده وقتل داود جالوت كما يحدثنا القرآن الكريم والروايات الشريفة بتفاصيل القصة، وهذا يعني أن الهاجس الاكبر لدى بني اسرائيل في ذلك الوقت لم يكن هاجس العقيدة أو الاخلاق بل كان يتمثل في التصدي لتحديات جالوت وجنوده، أي ان الظروف القاهرة هي التي اضطرت هذين النبيين إلى اتخاذ منهج آخر في واقع الحياة والمجتمع ولا يدل ذلك على أن هذا المنهج يدخل في صميم دعوتهم السماوية. والشاهد على ذلك أن بني اسرائيل لما جاؤوا إلى نبي لهم لم يطلبوا منه ان يكون هو الملك عليهم، والنبي لم يقل لهم إنني انا الملك الذي تتطلبونه بل بعث لهم طالوت ملكاً عليهم. وهذا يؤكد مقولة فصل الدين عن الدولة. فلو كانت السلطة الدينية والدنيوية موحدة في شخص النبي لما طلب بنو اسرائيل من نبيهم هذا الطلب ولتصدى هو بنفسه لمقام الملك وقاد بني اسرائيل للحرب ضد جالوت.

وهكذا الحال في نبي الاسلام(ص) فإنه ظل يدعو الناس في مكة إلى الايمان والاخلاق ونهذ عبادة الاصنام والخرافات طيلة ثلاث عشرة سنة ولم يرد في كلامه(ع) أو في آيات القرآن

الكريم النازلة في مكة إشارة ولو صغيرة إلى ضرورة تشكيل دولة وتولي أمر الحكومة من قبل النبي، ولكن عندما اضطر إلى الهجرة إلى المدينة تخلصاً من اذي قريش وبايعه الانصار ورأى أن قريشاً عازمة على اقتلاع الاسلام من جذوره وجد نفسه مضطراً لتشكيل جيش من المسلمين لردع عدوان المشركين فكان تشكيل الجيش نواة لتشكيل الدولة الجديدة في المجتمع الاسلامي الاول. وهذا يعني أن النبي(ص) تصرف بعقله في مواجهة تحديات الواقع ولا يدل هذا التصرف على أي بعد رسالي وإلهي من ابعاد دعوته السماوية. ثم جاءت الآيات الكريمة مؤيدة لهذا السلوك العقلاني للنبي الأكرم(ص) وتدعو المسلمين إلى بذل الطاعة والإنقياد إلى الرسول في مختلف المجالات : [واطيعوا الله والرسول وأولي الامر منكم]¹.

أي ان الرسول(ص) تصرف في مثل هذه المواقع لا من موقع كونه نبياً ورسولاً من الله ليتحول هذا السلوك السياسي إلى فريضة دينية وسنة نبوية بل من موقع كونه احد العقلاء الذين يقفون هذا الموقف في حالات الخطر التي تفرضها حالات الصراع العسكري مع الاعداء، فلا ينبغي أن يتحول هذا الموقف إلى اتجاه ديني يفرض على المسلمين مفهوم اتحاد السلطة الدينية والزمنية في الظروف الطبيعية. أي مقولة عدم الفصل بين الدين والدولة لأن الضرورات تقدر بقدرها، أو (الضرورات تبيح المحظورات) ففي الصدر الاول للاسلام كان تشكيل الدولة مانعاً من القضاء على الدين الجديد وكانت طبيعة الظروف الصعبة التي واجهها النبي تفرض عليه تشكيل الجيش للدفاع عن الدين، أي ان الدين الجديد كان هو المستهدف بالذات فكان تعامل النبي مع هذا الواقع بأسلوب عقلائي بحث بهدف الحفاظ على الدين، ولكن في هذا الزمان ونظراً لما تقدم من مثالب الدولة الدينية فإن القول بالفصل بين الدين والدولة اصبح ضرورة لا مناص منها واصبح القول بضرورة تشكيل الحكومة الدينية وتطبيق الشريعة زيفاً يجانب الحقيقة، ولا هدف منه سوى إسباغ المشروعية على سلوك بعض رجال الدين المتعششين إلى الحكم والسلطة تحت شعار الدين.

* * *

الدليل التاسع: المناقشة في المباني الفلسفية

وهذا هو الاصل في مقام الاستدلال على المطلوب، فما لم يتم تنقيح المباني التي دعت إلى القول بالحق الالهي ومناقشتها فإن مناقشة النموذج السياسي الذي افرزته هذه المباني الفلسفية لا يكون مجدياً ولا يساهم في إفراغ النظام الشيوعي من مشروعيته وقداسته المزعومة

ومن خلال ما تقدم من استدلال انصار الحق الالهي في السلطة يمكننا استنباط عدة أسس ومبان لهذه المقولة التي تقرر أن الله تعالى قد أمر البشر بإقامة الدولة الاسلامية التي تتولى تطبيق الشريعة الاسلامية.

وهذه الاسس أو الاصول الموضوعية كما يلي:

1. إن الانسان وبسبب قصور عقله وقوة عواطفه ودوافعه الغريزية جاهل بما يضره وما ينفعه وعاجز عن إدراك اسرار الاحكام والقوانين التي تعينه في ترشيد مساره المادي والمعنوي في حركة الحياة والواقع الاجتماعي .
 2. إن الله تعالى أعلم بالانسان من نفسه لأنه خالقه والعالم بما يصلحه في دنياه وآخرته، فلهذا تكون التشريعات والقوانين الالهية مطابقة لواقع مصلحة البشر في كل زمان ومكان وعلى مر العصور.
 3. إن الله تعالى له الحق في تشريع الاحكام والقوانين وإجبارهم قانونياً على التحرك وفق ما يراه من القواعد المقررة لمسيرة المجتمع البشري بحيث له الحق في عقابهم في صورة عدم الامتثال والتحرك في خط العصيان والانحراف.
 4. إن هذه القوانين والتشريعات الوحيانية هي ذاتها القوانين والتشريعات التي وصلت بأيدينا في هذا العصر، أي بعد أربعة عشر قرناً من الزمان من خلال ما ورد في نصوص القرآن والسنة النبوية واجتهاد الفقهاء.
- ومن البديهي أن كل واحد من هذه المباني والأصول الموضوعية يمثل جزء العلة التامة في مشروعية الحكومة الدينية، فإذا تبين قصور أي واحد منها في اثبات المطلوب ينهار الدليل العقلي على مشروعية الحق الالهي من الاساس، وذلك لتوقف الاستدلال على صحة كل واحد من هذه الاصول والمباني المذكورة .

والان نبدأ بمناقشة هذه الاصول من زاوية فلسفية وما يترتب عليها من خلل منطقي لا

يسمح بالتواصل مع هذه النظرية من موقع الانسجام مع تطور الافاق المعرفية للانسان في الدائرة السياسية والحقوقية.

أما الاصل الاول : وهو الذي يقوم على اساس قصور ادوات العقل البشري عن ادراك المصالح والمفاسد الواقعية في اموره السياسية والاجتماعية وقوة النوازع الذاتية في النفس البشرية، فيمكن لانصار نظرية الحق المدني أن يجيبوا بأن الواقع الحي في المجتمعات المتمدنة يكذب هذا الادعاء، فنحن نرى بوضوح أن النظام الديمقراطي الذي افرزته التجربة البشرية في الغرب افضل بكثير من النظام السياسي الديني الذي عاشه المسلمون في ظل نظام الشورى في عهد الخلفاء الراشدين بحيث ان بعض علماء الاسلام في العصر الحديث يحاولون إضفاء طابع الديمقراطية على نظام الشورى ويؤكدون على أن الشورى هي الديمقراطية في المضمون والمنهج مع فارق الزمان والثقافة والعرف .

نعم لو أردنا مقارنة النظام السياسي الاسلامي في صدر الاسلام وما يتضمنه من شريعة إلهية عادلة مع النظام الجاهلي الذي كان يعيشه العرب قبل الاسلام لأمكن القول بدون ادنى تردد أن الشريعة الالهية افضل واعدل قطعاً وان العقل العربي الجاهلي كان قاصراً عن الاتيان بمثل هذه الشريعة المتكاملة والاحكام الدقيقة التي ساهمت في خلق مجتمع جديد متحضر فاق بحضارته وتشريعاته جميع الحضارات البشرية المعاصرة له، ولكن العقل البشري المعاصر اثبت بما لا يدع مجالاً للشك بأنه قادر على ادراك ملاكات التشريعات والقوانين العادلة والصالحة بعيداً عن الاعتماد على الشريعة السماوية، وكل من يسافر إلى بلاد الغرب يلمس هذه الحقيقة بوضوح ويقول كما قال الشيخ محمد عبدة: «وجدت هناك اسلاماً بلا مسلمين وهنا مسلمين بلا اسلام».

وأما الاصل الثاني : فلو سلمنا أن العقل البشري قاصر عن ادراك ملاكات الاحكام والمصالح الخفية، فمن قال بأن الله تعالى في هذا المجال بالذات . وهو مجال سن القوانين . اعلم من الانسان بواقع الحال ؟ فمجرد أن الله اعلم على الاطلاق وان علمه غير محدود لا يلازم انه اعلم في كل مورد على حدة من الانسان، وعلى سبيل المثال فإن مسألة $(2 = 1 + 1)$ يعلم بها طالب الابتدائية واستاذ الجامعة ويعلم بها الاقوي وآينشتاين على حد سواء ولا معنى للقول بأن آينشتاين يعلم بهذه المسألة أكثر من الاقوي، لأن إدراك مثل هذه المسألة يمثل إدراكاً بسيطاً يمتنع فيه التشكيك المنطقي، أي التفاضل في مستوى الادراك. وهكذا الحال بالنسبة

إلى القضايا التي يدركها الانسان بالعلم الحضورى كالجوع والعطش والحزن والالم، فلا معنى لأن يقال بأن الله تعالى اعلم من الانسان بهذه القضايا، لأنه لا معنى للقول بأن الله تعالى يعلم بحزني وجوعي أكثر مني، أو يعلم بشدة عطشي للماء أكثر مني!!

بعد هذا التوضيح نأتي إلى ما نحن فيه، فالأصل في القوانين والتشريعات الوضعية أن تستوحي مقوماتها من الحقوق الفطرية في واقع الانسان ووجدانه، وكل انسان يجد في نفسه حسن العدل وقبح الظلم ويدرك المصاديق للعدل والظلم بالعلم الحضورى والاحساس الفطري. فمثلاً كل انسان يرى قبح السرقة وقتل البرئ ونقض العهد، ويزداد هذا الشعور كلما كانت السرقة أكبر وكلما كان قتل البرئ أشنع. وهذا هو الذي يمنح العقل البشري قدرة تنظرية على معالجة المساحات القانونية لهذه القضايا وملء منطقة الفراغ. كما يصطلح عليها الشهيد الصدر. وبالتالي تأصيل مقولات قانونية على هذا الاساس. وافضل شاهد على ذلك أن العقل البشري الغربي ابتكر لائحة حقوق الانسان وأبدتها معظم دول العالم حتى الاسلامية منها بينما عجز العقل الفقهي لدى علماء الاسلام عن تجاوز الاشكاليات والتعقيدات الكثيرة التي توطر الذهنية الفقهية في عملية الاستنباط وبالتالي وجدنا انفسنا في مجالات القانون والحقوق والنظام السياسي تابعين لا متبوعين، مقلدين لا مجتهدين، بينما بقي اصحاب العقل الآيدبولوجي مصرين على البقاء في قوقعة افكارهم الماضية وبتحدثون بمطلقات خاوية عن خواء الغرب من الانسانية وحقوق الانسان وأن الشريعة الاسلامية تكفلت للبشرية كل ما تحتاجه على مستوى التقنين والتشريع حتى الإرش في الخدش!!

هذا في اصل الحكم العقلي بحسن أو قبح الافعال حيث رأينا أن العقل البشري يدرك ملاكات الاحكام والقوانين الشرعية في دائرة المعاملات والعقوبات ويؤيده قوله تعالى: [ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها]¹.

ولكن هذا المقدار لا يكفي لصياغة القوانين والمقررات تجاه سلوكيات الافراد وإلا لكان جميع الناس لهم صلاحية التقنين، فلا بد من معرفة التناسب الموجود بين مقدار الجرم ومقدار العقوبة لتحقيق العدالة المطلوبة، فأى تجاوز أو نقص بين مقدار العقوبة المقررة يمثل تجاوزاً لخط العدل. ومن هنا يقول انصار الاسلام الاصولي ان الشريعة الالهية ضرورية في هذا المجال بالذات، أي في مجال صياغة العقوبات المقررة على الجنايات لا في مجال إدراك اصل قبح

الافعال أو حسننها، فالعقل البشري قاصر عن معرفة التناسب بين الجرم والعقوبة، ولهذا يحتاج إلى الوحي في تعيين مقدار العقوبات وشروط اثبات الجرم وما إلى ذلك.

هنا أيضاً نواجه مشكلة قانونية على مستوى التعبد بالنص الذي يحكي عن ثبات الحكم مع اختلاف الظروف والاعتبارات. فمعلوم أن الحكم العقلي والشرعي على السرقة بالقبح مثلاً ليس على وتيرة واحدة بل يختلف باختلاف الاعتبارات ومتغيرات الزمان والمكان، وهذا يستدعي وجود عقوبات متنوعة على كل مورد من موارد الجنوح والجريمة، بينما نرى أن النص الذي يدعي الفقهاء ثباته إلى يوم القيامة لم يأخذ بنظر الاعتبار هذه المتغيرات والاعتبارات بخلاف القانون الوضعي، مثلاً، من يسرق من الغني البخيل ديناراً ليدفعه إلى فقير ليشترى به الدواء لابنه المريض يحكم بقطع يده، أما من يسرق آلاف الدنانير من اموال اليتامي المودعة عنده فلا تقطع يده لأنه لم يسرق من حرز وقد يسجن لأمد محدود، ومعلوم أن قبح السرقة الاولى أهون من الثانية الف مرة إلا ان عقوبتها اشد من الثانية بكثير، لأنّ قطع اليد سيلزمه إلى نهاية حياته ويخلف آثاراً نفسية واجتماعية وخيمة، ومع ذلك فإن النص لم يلحظ هذه الاعتبارات المحيطة بالفعل الخارجي دائماً ولكن القاضي في البلدان المتقدمة يلحظ كل هذه الاعتبارات في إصدار حكمه على المتهم . وهكذا لو سرق جهاز التسجيل من سيارة بعد أن كسر الزجاجاة أو القفل فيحكم عليه بقطع اليد. أما لو سرق السيارة نفسها مع جهاز التسجيل بدون كسر القفل كأن سحبها بالرافعة وباعها إلى آخر فلا يحكم عليه بقطع اليد بل بالسجن ولو اعاد السيارة إلى صاحبها واعلن توبته لزم إطلاق سراحه ولكن مقطوع اليد لا تعاد اليه يده مع أن جنايته أهون الف مرة من جريمة الثاني .

ويأتي هذا الكلام كذلك في حالات القتل والزنا والجرائم الاخرى فحتى لو سلّمنا أن الله تعالى اعلم من البشر بمقدار العقوبات المقررة للجنايات إلا ان هذه الاعلمية تتمّ تجميعها في نطاق النص الثابت والذي لا يراعي الاعتبارات المخوفة بالجريمة ولا يراعي الظروف الزمانية والمكانية المتغيرة ولا الدوافع النفسية التي تدفع بالفرد إلى الجنوح وارتكاب الخطأ، فقد يكون هذا السارق قد تربى في محيط اجتماعي منحرف أو دفعه ابوه إلى السرقة أو مصاب بعقدة نفسية أو لطلب الانتقام من الآخر وامثال ذلك، فماذا تنفعنا اعلمية الله تعالى بالحكم العادل امام كل هذه المتغيرات مع القول بثبات النص؟

ومثال آخر: (عقوبة الرجم) المقررة على زنى المحصنة أو الزنى بذات محرم فقد يحدث أن

يبقى الاخ والاخت لوحدهما في البيت أو الشاب وعمته أو خالته في البيوت الريفية غالباً ويدخل الشيطان . كما هو شأنه . بينهما فيرتكب جريمة الزنى تحت ضغط الغريزة وتسويات الشيطان ثم اعترفا لدى الحاكم بالمتكر وبخاصة إذا ظهرت بوادر الحمل عند الفتاة فيحكم عليهما بالرجم حتى الموت، في حين أن الكثير من الرجال يقومون بإغواء الفتيات ولا سيما في مجالات العمل المشترك كالدوائر الحكومية والمستشفيات والجامعات والمحلات التجارية وغيرها فتنهار الفتاة تحت ضغط الإغواء والوعد بالزواج فتسمح له بالمواقعة، ولكن بعد ذلك لا يفي بوعده ويتركها تالقي مصيرها المؤلم فيما لو ظهرت بوادر الحمل عليها، فإمّا الهرب من البيت والبقاء مشردة في دور البغاء وإمّا الانتحار وبخاصة في أجواء المجتمعات الملتزمة والأسر المتدينة، فما هو جزاء هذا الرجل؟

إن الفقهاء يحكمون عليه بالجلد مائة سوط لا أكثر. فهنا نسأل: أيهما أشنع على مستوى الجرم الجنائي؟ هذا الرجل المجرم الذي يدمر حياة فتيات شريفات، أم ذلك الأخ والاخت اللذان حكم عليهما بالرجم مع ان ضغط الغريزة في مثل هذه الاحوال ولا سيما لدى المراهقين في المحيط الاجتماعي الملتزم قلّما يفلت منه احد ولا يعبر عن حالة عدوانية لدى الشخص، والقرآن يتحدث بدوره عن مثل هذه الحالة وكأنها طبيعية فيقول عن يوسف (ع): [فَهَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا اَنْ رَأَىٰ بَرهَان رَبِّهٖ]¹.

فكيف يفتي الفقهاء بالجلد فقط في المورد الاول وبالرجم في المورد الثاني؟ مع أن المفروض تناسب الجرم والعقوبة كما يقول القرآن الكريم: [وجزاء سيئة سيئة مثلها]².

مناقشة الاصل الثالث:

لو سلّمنا بأن العقل البشري عاجز عن ادراك ملاكات التشريعات والقوانين الصالحة، ولو سلّمنا ايضاً بأن الله تعالى أعلم من الانسان في هذا المورد بالذات، فاللازم لاثبات مدعي القائلين بالحق الاهي، مضافاً إلى ذلك، اثبات أن الانسان ليس له الحق في التشريع لنفسه بل إن الله تعالى هو صاحب الحق في التشريع للانسان ورسم صياغة النظام السياسي له، لأن التمسك بالأصل الاول والثاني لا يثبت سوى الافضلية والأولوية عقلاً للتشريع الاهي ولا

1 - يوسف: 24.

2 - الشورى: 40.

يستلزم مفهوم الأحقية كما هو واضح، وما نحتاجه في المقام ليس مجرد الأفضلية بل الأحقية التي تعني لزوم والوجوب بحيث يحق لله تعالى أن يعاقب الإنسان في صورة العصيان وعدم الامتثال، وعلى سبيل المثال «مسألة الخلافة» فلو قلنا بأن إختيار الإمام علي(ع) لمقام الخلافة (كما يقول الشيعة) يدل على الأفضلية فقط ولا يعني بالضرورة الوجوب النابع من الحق الالهي في تعيين الخليفة، لما كان من الواجب على المسلمين انتخاب الأفضل بل لهم الحق في انتخاب المفضل (كما يقول المعتزلة) ويكون حال ذلك حال من يختار زوجة أو كتيلاً أو يشتري داراً بالرغم من وجود الأفضل منها، وهكذا الحال في مقام التشريع، فمجرد قصور عقل الإنسان وأعلمية الله لا يثبت منطقاً لزوم الأخذ بالتشريع الالهي الأمع ضميمة أصل «الحق» الالهي في صياغة النظام السياسي وسن القوانين للإنسان.

وهنا نسأل: من أين لله هذا الحق على الإنسان بحيث يجوز له معاقبته في صورة التخلف وعدم الامتثال؟ هل ينبع هذا الحق من كونه خالقاً لنا، أو علماً بما يضرنا وينفعنا، أو كونه رحيماً بنا. أو لأنه متصف بكونه مولى على عباده، وبعبارة أخرى أن هذا الحق هل ينبع من مقام الخالق لله تعالى، أو العالمية، أو الرحيمية، أو مقام المولوية؟

أما كونه «خالقاً» لنا فقد تقدم أن مقام الخالق لا يقتضي لزوم الطاعة على العباد لاستحالة الانتقال من الوجود إلى الوجوب كما هو الثابت في الفلسفة، أي لا ملازمة منطقية بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، ومعلوم أن مفهوم الحق داخل في دائرة الوجوب وما ينبغي أن يكون في دائرة العقل العملي، ومقام الخالق داخل في دائرة العقل النظري.

ولتوضيح المطلب نقول: أن الإنسان يحق له أن يقول: الهي إني لم أطلب منك أن تخلقني ولا أريد أن تخلقني فبأي حق تطلب مني الامتثال لأوامرك وتعاقبني على عصيانك؟ إن الحق لا ينشأ إلا من الاختيار والإرادة. مثلاً عندما ننقذ غريقاً من الموت فلا يكون لنا حقٌّ عليه إلا في صورة ما إذا أراد الحياة وسعى إلى الخلاص، أما لو كان قد رمى بنفسه في النهر بقصد الانتحار وجاء شخص وأنقذه من الغرق ففي هذه الصورة لا يقول أحد من العقلاء بأن لهذا الشخص حق الحياة على ذلك الغريق وأن على الغريق أن يشكره على ذلك ويؤدي له فروض الطاعة والاحترام.

أما مقام «الأعلمية» فقد تقدم آنفاً أنه لا يستلزم الأحقية في التشريع. تنتقل إلى الفرض الثالث وهو مقام «الرحيمية» وهو ماورد في لسان المتكلمين من قاعدة «اللطف» وأن الله تعالى

بمقتضى لطفه بالعباد بعث الانبياء وأرسل معهم الشرائع السماوية لغرض هداية البشر لما فيه صلاحهم وكمالهم، والعقل بدوره يوجب على الانسان السير في خط الكمال المعنوي، وهو الوصول إلى الغاية من خلقه. وهذا المعنى لا يتحصل الا بالتحرك في خط الطاعة والعبودية وفقاً لما ترسمه الشريعة الالهية للانسان.

هذا الوجه يمكن أن يكون معقولاً في صورة، وغير معقول في صورة أخرى. فالصورة المعقولة له أن يضع الله تعالى للانسان نظاماً سياسياً معيناً وشريعة خاصة على أن يتحرك الانسان في هذا الخط من دون أن يجرده من حريته في اختيار طريق آخر. فالله تعالى في هذه الصورة لا يخاطب الانسان بلغة السيد أو الأمر الذي يعاقب عبده في صورة العصيان بل بلغة المرشد والهادي والمحب فقط، والصورة الاخرى لهذا الوجه أن يقال إن قاعدة «اللطيف» أو مقام «الرحيمية» يقضي أن يضع الله تعالى نظاماً سياسياً وتشريعاً هادياً للانسان ويأمره في السير في هذا الخط ويعاقبه على ارتكاب المخالفة، وهذه هي الصورة التي يتحدث عنها اتباع الاسلام السياسي، وقلنا بأنها غير معقولة بتاتا، لأنه لا معنى لأن يرشد الأب مثلاً ابنه للتوجه إلى الجامعة ومواصلة الدراسة فيها أو يقترح عليه الزواج من امرأة معينة على أساس أن مصلحة الابن وكماله في هذه الدراسة أو هذا الزواج، ولكن اذا خالف الابن هذا الأمر واختار الكسب على الدراسة أو العزوبة على الزواج فان الاب سيعذب ابنه بصنوف العذاب مدى الحياة !! وكل عاقل يدرك من هذا الفرض أنه يتقاطع مع اللطف الالهي حيث تكتوي الرحمة الالهية بنار جهنم في هذه الصورة. فمثلاً يأمر الله جميع المسلمين بمقتضى رحمته بتشكيل حكومة إسلامية عادلة يحكمها فقيه عادل يسير بالناس سيرة الانبياء، والغرض من ذلك تحكيم العدالة وعناصر الخير في مفاصل الامة، أو يختاروا الامام علياً(ع) خليفة لرسول الله(ص) بعد وفاته لأن في ذلك خيرهم وصلاحهم والا فسوف يعذبهم في نار جهنم آلاف السنين!!

وقد يطرح الاسلاميون في مقام الجواب هذه الفرضية، وهي أن الإنسان لا يتسنى له التحرك في خط الكمال المعنوي الا بتشكيل الحكومة الاسلامية وتطبيق الشريعة، وفي غير هذه الصورة سوف يفقد اللياقة لنيل الثواب ودخول الجنة. ويتحول إلى انسان شرير يسير في خط الانحراف والضلال والانحطاط الاخلاقي وهذه الحالة هي التي تتجسد له في الآخرة بصورة نار وعذاب لا أن الله هو الذي يعذب هذا المسكين. وهذا هو ما نفهمه من نظرية

«تجسّد الاعمال» لبعض المفسرين والعرفاء الاسلاميين.

ويمكن الرد على هذه الفرضية بالنقض تارة بسيرة الانبياء وأتباعهم حيث وصلوا إلى غاية المراتب المعنوية والكمال الانساني بدون حكومة اسلامية واحكام شرعية سماوية، فرسول الاسلام(ص) عاش في بيئة جاهلية بعيداً عن أي شريعة سماوية ووصل إلى ذروة الكمال المتصور للانسان، أي وصل إلى مرتبة الانسان الكامل وفوق الكمال بدون تحقيق الفرضية المذكورة، وهكذا هو حال علماء الاسلام والشهداء والاولياء طيلة مسيرة اربعة عشر قرناً من التاريخ الاسلامي حيث عاشوا أجواء الظلم والحكومات الجائرة بدون اختفاء البعد الروحي فيهم لصالح الجو السياسي.

وبالحلّ تارة اخرى، فالكمال المعنوي لايرد على الانسان من خارجه حتى يقال بضرورة تشكيل حكومة اسلامية وتطبيق الشريعة لتحقيق هذا الغرض بل بالانفتاح القلبي على الله والخير والسير في خط القيم الاخلاقية من موقع الاختيار الانساني. وهذا المعنى قد يتحقق في اجواء حكومات الجور اكثر مما يتحقق في ظل الحكومات الاسلامية حيث يعيش الانسان المؤمن في اجواء الانحراف والظلم روح الصبر والاثار والمسؤولية ويعاني من تحديات الواقع المنحرف وتحريض قوى الشر مما يمنحه قوة في الايمان وشدة في الصبر واستقامة في الحركة فلا يبقى وجود الله في نفسه مجرد فكرة تستوطن الذهن بل يتحول إلى إحساس في الوجدان وحضور فاعل في حركة الحياة والواقع الاجتماعي. فالحكومة الاسلامية قد يكون بإمكانها فرض الحجاب ومنع شرب الخمر وممارسة المنكرات بصورة علنية إلا ان الكمال المعنوي للانسان لا يتوقف على المظاهر وفرض الاحكام بأدوات القهر لأن ذلك قد يجتمع مع حرفة الطاعة وواقع المعصية حيث ترتدي المرأة الحجاب الاسلامي المفروض عليها مع عدم الالتزام بالغاية منه، وهو تحقيق عنصر العفة في واقع النفس والمجتمع، ويلتزم المسلم بمظاهر التدين إلا انه لا ينفث على مبادئ الرسالة الالهية من موقع العمق الروحي والاستقامة العملية!!

وباختصار: إن مهمة الحكومة الاسلامية تتمحور في دائرة المعاملات والحقوق فحسب. والدين الالهي لا يعتمد في الصعود بالإنسان إلى أجواء الكمالات المعنوية على السلطة السياسية بل يعتمد بالدرجة الأولى على عنصر النية والاختيار والإرادة القلبية بينما تخضع المعاملات والحقوق لعنصر القوة وأدوات القهر في صورة المخالفة القانونية. فالغرض من الحكومات . ومنها الحكومة الاسلامية . دنيوي ومادي بالاساس، والغرض من الدين

والاخلاق اخروي ومعنوي، ولا لقاء بينهما.

الفرض الآخر: «مقام المولوية» حيث يمكن أن يقال بأن أحقية الله في التشريع لعباده انما تنشأ من كونه مولى، ويجب على الانسان الامتثال والطاعة بمقتضى كونه «عبداً»، أي اننا يجب علينا كمسلمين امتثال الاحكام الشرعية الواردة في النصوص الدينية بمقتضى كوننا عبيداً لله تعالى ومن دون النظر إلى المصالح الدنيوية والأخروية المترتبة على هذه الاحكام والتشريعات، ولكن الكلام في مقام المولوية هذا ماذا يعني؟ وكيف يمكن تصوير المولى بمعنى من له حق التشريع وحق الطاعة على العباد؟! بديهي أن حق التشريع لا ينفصل عن حق الطاعة والامتثال في هذا المورد، لأنه لا معنى لحق التشريع بدون فرض حق الطاعة لهذا التشريع والأكان لغواً أو مجرد ارشاد إلى أفضلية الحكم الشرعي، وقد تقدم أن الكلام ليس في الافضلية المحضة بل بما يقتزن معها من حق الطاعة.

هنا نرى أن علماء الاصول كالشهيد الصدر يرى بأن مفهوم المولوية يتضمن بذاته حق الطاعة وهذا الاخير يستدعي حكم العقل بوجود الامتثال واستحقاق العقاب على المخالفة على اعتبار أن استحقاق العقاب على المخالفة مفترض مسبقاً بمجرد افتراض أن الأمر مولى، فهي إذن من شؤون كون الأمر مولى¹.

ولكن عندما نرجع إلى القرآن الكريم نواجه تصويراً آخر لمفهوم مولوية الله تعالى على عباده حيث تختص الولاية بمعنى تدبير الامر أو النصرة . كما يقول الاصفهاني في مفرداته . بالمؤمنين كقوله «ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم»² مما يشير إلى أن كون الله تعالى مولى العباد يدخل في دائرة الاختيار الانساني، فلو اختار الانسان أن يكون مؤمناً فالله تعالى مولاه في هذه الصورة ويتولى نصرته وتدبير اموره، والّا فلا، وهذا يعني عدم وجود ملازمة بين «الحالقية» و«المولوية» في المصطلح القرآني لهذه المفردة، بخلاف ما هو السائد لدى الفقهاء والاصوليين لهذا الاصطلاح، ويختلف كل واحد من التصويرين للمولوية عن الآخر في النتائج والمعطيات، فنرى في التصوير الاول (القرآني) أنه يأخذ إرادة الانسان بنظر الاعتبار في اثبات هذا الحق لله تعالى، أي حق التشريع والطاعة، وعليه يعود الحق المفترض

1- محمد باقر الصدر - دروس في علم الاصول - ج 1 الحلقة الثانية - ص 174.

2 - سورة محمد : 11.

فيما نحن فيه إلى العبد بالذات، وتكون العلاقة الكامنة في مفهوم «المولى» علاقة الأب بالإبن أو الام بوليدها، وتكون التعليمات والتشريعات الصادرة من المولى على مستوى التعليمات الصادرة من الأب أو الام للإبن لا على مستوى العلاقة بين السيد والعبد، فلا معنى لاستحقاق العقاب حينئذ، أما على تصوير علماء الاصول لمفهوم المولوية فالعلاقة المفترضة هي علاقة السيد بالعبد، ومعلوم أن السيد قد يعاقب عبده على عدم امتثاله للأمر لأنه يريد مصلحته الشخصية من توجيه الأمر للعبد وممارسة حقوقه العرفية التي يتضمنها مقام المولوية، وقلنا بأن هذا المعنى للمولوية الالهية غير الاختيارية يعود إلى مقام «الخالقية» ورأينا أنه لا ملازمة بين كون الله «خالقاً» وكونه «مولى» بهذا المعنى لعدم وجود ملازمة منطقية بين مقام الوجود ومقام الوجوب. وهذا يعني أن «المولوية» في المفهوم الاصولي تعني حق الطاعة للمولى واستحقاق العقوبة على المخالفة، وقلنا أنّ الثاني يستلزم المحذور المنطقي المتقدم، مضافاً إلى أنه بعيد كل البعد عن تصورها لحقيقة الالهية وعلاقة الله بالانسان.

قد يقال بأن المولوية بالمعنى القرآني والتي يراد منها الحق في التشريع تعني الافضلية على التشريعات الوضعية وتفضي إلى النتيجة نفسها، فالعقل بدوره بأمر الانسان باختيار التشريع الافضل وترك المفضول، وكل ما حكم به العقل حكم به الشرع كما بقول علماء الاصول.

ولكن هذا المورد من الموارد العقلية غير مسلم لدى جميع العقلاء نظراً لاختلاف الاعتبارات في مفهوم الافضلية، وبتقدير بعض العقلاء أن اختيار التشريع الوضعي المفضول (حسب الفرض) ربما يأمر به العقل أيضاً لاعتبارات اخرى كالفائدة المترتبة على تجربة التشريعات الوضعية من تفعيل العقل واذكاء قدرات الانسان وتقوية اعتماده على نفسه في عملية التشريع واكتشاف الخطأ والصواب كما لو ترك الاب ابنه ليجرب مسارب مختلفة في حركة الحياة بدون الاعتماد على نسخة جاهزة تكرر الشعور بالتخلف وعدم الاعتماد على العقل وتحمّد الانسان في نطاق الازعان للموروث الديني وتشل فيه إرادة التغيير والتطور. هذا اولاً...

وثانياً : اننا لو قبلنا بالمفهوم الاصولي لمولوية الله تعالى والذي يستوحي اصالته من الذات المقدسة تكوينياً فهذا يعني ثبوت احقية المولى في دائرة التشريع ورسم النظام السياسي للبشر في مختلف الاحوال ولجميع الاقوام البشرية بمقتضى كون مولوية الله تعالى مطلقة وغير مقيدة بطائفة دون اخرى، والحال أن الاسلاميين يتفقون على أن الاسلام - دون الاديان السماوية

الآخري - قد جمع بين الدين والدولة وأن تشريعاته تستوعب كافة مناحي الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية ويرون في ذلك امتيازاً مهماً للإسلام على الديانات الأخرى، فالسؤال هنا : اذا كانت مولوية الله تعالى شاملة ومطلقة وانها تستلزم الاحقية في التشريع وسن القوانين، فلماذا اختص الاسلام بهذه التشريعات السياسية دون غيره من الاديان؟ ولماذا امر الله تعالى المسلمين فقط بتشكيل الحكومة الدينية والعمل وفق التشريعات الالهية؟! بل ان الله تعالى لا يتحدث في سيرة الانبياء بما يوحي لنا بهذا التكليف الشرعي في الدائرة السياسية (سوى ما تقدم من سيرة داود وسليمان كحالة خاصة)، مثلاً لا نجد في حالات المسيح واقواله ما يؤيد تدخل الدين في السياسة وضرورة تشكيل النظام السياسي وفقاً للتشريع الالهي رغم كون الديانة المسيحية عالمية، بل ان فلسطين في ذلك الوقت كانت محتلة من قبل الرومان وكانوا يسيرون فيهم بشريعتهم الوثنية ويتعاملون مع بني اسرائيل بلغة التحقير ومن موقع القوة والظلم، إلا اننا نرى ان المسيح (ع) يقول لهم: (اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله)!! ثم إن نبي الاسلام (ص) عندما كان في مكة ولمدة ثلاثة عشر عاماً لم تنزل عليه آية واحدة تتحدث عن امور سياسية وشريعة معاملاتية رغم أن ثلثي القرآن نزل في هذه الفترة بالذات . ألا يعني هذا ان مسألة النظام السياسي في الاسلام ليست من ذاتيات الدين وغير صادرة عن مولوية الله تعالى بمقتضى كونه مولى، بل تمثل حالة طارئة على الدين خاضعة للظروف الخارجية والمتغيرات الاجتماعية؟

لنفرض أن المشركين استطاعوا منع النبي(ع) من الهجرة إلى المدينة أو تمكنوا من قتله أو انه مات في مكة قبل الهجرة، وهو فرض ممكن عقلاً وإن سارت الامور خلاف هذا الفرض، فهل تستفيد البشرية من النموذج الذي شيده النبي الاكرم (ص) في مكة ضرورة تشكيل دولة إسلامية، والحال أن التعليمات القرآنية النازلة في تلك الفترة اقتصر على بيان المسائل العقدية الاساسية فقط من التوحيد والمعاد ونبد عبادة الاصنام والحث على الاخلاق وامثال ذلك؟ إن مجرد كون هذا الفرض ممكن عقلاً يدل على ان تشكيل الدولة والتشريع السماوي الذي يرتبط بالسياسة والقضاء والحكومة ليس امراً ذاتياً للدين ولا يرتبط بمقام المولوية لله تعالى، والا كان هذا الفرض محالاً عقلاً .

إن ما نستوحيه من الحقائق التاريخية في سيرة الانبياء ولا سيما من سيرة النبي عيسى(ع) والنبي محمد (ص) يدل دلالة قاطعة على أن الظروف الخارجية والاجواء الاجتماعية كان لها

الدور الكبير في صيانة التشريع السماوي من دون أن يكون لها مساس بأصل الدين، فنرى أن النبي (ص) يتحرك في المدينة من موقع كونه نبياً تارة، ومن موقع كونه حاكماً ومصلاًحاً تارة أخرى، وجملة التشريعات الواردة في النصوص الدينية جاءت كحلّ لمشاكل معينة واجهها المجتمع الاسلامي الأول في المدينة وقد صدرت من النبي الاكرم(ص) لا بمقتضى كونه نبياً، بل بمقتضى كونه مصلاًحاً اجتماعياً والّا لوجدنا مثلها في الفترة المكية ولشارك فيها سائر الانبياء(ع) .

وهكذا حال الآيات القرآنية النازلة في هذه الفترة، فقد يتصور البعض أن مجرد وجود آيات قرآنية تعرض احكاماً معينة على النبي والمسلمين في هذه الفترة أنّها تشريع إلهي مطلق لا يرتبط بالظروف الخاصة وأنّها جزء من الدين الاسلامي، في حين أن بعض الآيات الشريفة جاءت لمعالجة واقعة معينة وإرشاد المسلمين إلى الموقف الصحيح الذي ينسجم مع تلك الأجواء والظروف الاجتماعية ولا يدل من قريب أو بعيد على استمرار هذا التشريع إلى يوم القيامة حتى مع تغير الظروف والاعتبارات، وبعبارة أخرى: إن النبي الاكرم(ص) أراد انقاذ قومه من اجواء الجاهلية والشرك وعبادة الأوثان والفرقة والتناحر، إلى اجواء الايمان والتوحيد والانسانية والقيم الاخلاقية، وهذه المهمة الصعبة استدعت من النبي (ص) أن يقوم، مضافاً إلى مهمته السماوية في هداية الناس إلى الله والآخرة، بدور المصلح الاجتماعي الذي يتعامل مع الاحداث من موقع العقل والدوافع الانسانية الخيرة، فوجد أن أفضل وسيلة للقضاء على الفرقة والتخلف والبداءة وسوق هؤلاء الناس إلى أجواء الحضرة والمدينة هي تشكيل دولة تتكفل نقلهم من اجواء المجتمع البدوي إلى أجواء المجتمع المدني، ومعلوم أن الدولة والقانون يعتبران من مقدمات الحضرة والتمدن للمجتمع البشري ولا يمكن لقوم من الاقوام أن يتحركوا في خط الحضارة من دون دولة وقانون. أما بالنسبة إلى عيسى (ع) فقد جاء في أجواء حضارية متفوقة كثيراً عما كانت عليه العرب في الجاهلية، حيث كانت فلسطين خاضعة للدولة الرومانية ويحكمها القانون الروماني ولم ينطلق عيسى (ع) في عملية الاصلاح من نقطة الصفر، بل كان المجتمع الاسرائيلي يعيش ثقافة عالية وحضارة متميزة بسبب كثرة الانبياء الالهيين الذين بعثوا اليه طيلة 1500 عاماً منذ عهد موسى (ع) إلى عهد عيسى(ع)، ومن هنا لم يجد عيسى(ع) حاجة إلى اجراء عملية جراحية لاصلاح الوضع السياسي والاجتماعي الموجود فاقتصر على مهمته الرسالية فقط والتي تتمثل في هداية الناس إلى الله وإنقاذهم من

برائث الأحرار وعلماء السوء الذين كانوا ينطقون باسم الدين لغرض المحافظة على امتيازاتهم الخاصة وخداع العوام من الناس وتكريس حالة التخلف الفكري والاخلاقي في واقع المجتمع الاسرائيلي، ومن هنا يتبيّن الفرق بين الاسلام والمسيحية، وبين محمد(ص) وعيسى(ع)، فالأول قد بعث إلى قوم يعيشون البداوة والهمجية ويغلب عليهم الجهل والتخلف إلى أدنى درجاته فلم يجد بداً من ضم الشريعة إلى الدين، والاصلاح إلى الهداية لاجراء قومه من ظلمات الجهل والشرك والهمجية إلى نور العلم والتحضر والايمان والقيم الاخلاقية، والثاني بعث إلى مجتمع متحضر يعيش ثقافة اجتماعية عالية ونظام سياسي متطور (بالنسبة إلى ذلك العصر) فلماذا جاءت الديانة المسيحية خالصة من شوائب الشريعة والفقه الديني و متمحضة بالدين والاخلاق، وبالتالي جاءت منسجمة مع التطور الفكري والحضاري للمجتمعات الغربية، ولم تقف حجر عثرة امام حركه التطور والتقدم في المجتمع البشري بالرغم من موقف الكنيسة في العصور الوسطى الذي لا يحكي عن موقف الدين المسيحي بالضرورة، ولكن الشريعة الاسلامية وممارسته من نظام سياسي وقوانين وتشريعات ناظرة إلى مشاكل وقضايا تاريخية تتعلق بفترة معينة من تاريخ الاسلام هي التي دعت المسلمين إلى الجمود على الماضي والوقوف امام حركة التطور، وبكلمة أدق: إن فهم الفقهاء للشريعة وقراءتهم الناقصة للدين هي السبب في تخلف المسلمين حيث جعلتهم يعيشون افكاراً ماضوية ويحملون بحضارة موهومه انتهت وماتت غير مأسوف عليها، ولكن الفقهاء لايزالون يستهلكون جهد العقل المسلم في شؤون مجتمع الماضي بما يعيشونه من نزعة تقديسية لكل ما هو قديم ويحاولون إعادة صياغة النصوص لتكون معيّنة عن معطيات العقيدة في منظور المسلم.

مناقشة الاصل الرابع:

حيث يقوم هذا الاصل على أساس أن النظام السياسي الاسلامي الذي يقترحه الاسلاميون في هذا العصر هو عينه النظام الالهي الذي ورد الأمر باقامته وتطبيق تشريعاته في النصوص الدينية، أي اننا لو سلّمنا بالاصول الثلاثة السابقة وقبلنا بلزوم اقامة النظام الاسلامي وتطبيق الشريعة الالهية، فمع ذلك نحتاج إلى اثبات أن هذا النمط من النظام الاسلامي المقترح كنظام الشورى لدى أهل السنة، ونظام ولاية الفقيه لدى الشيعة هو النظام الذي جاء به النبي الاكرم(ص)، وأمرالمسلمين بالتواصل معه وأن التشريع الاسلامي المتمثل

بفتاوى الفقهاء على كثرتها وتناقضها هي بعينها الشريعة الالهية التي يجب على المسلمين تطبيقها على أرض الواقع الاجتماعي!! وبديهي أن مجرد الظن لا يكفي لاثبات المطلوب ولا يغني من الحق شيئاً ولا بد من اليقين الذي ينطلق من وضوح الرؤية بأن هذا النظام السياسي (الشورى أو ولاية الفقيه) هو النظام المرضي عند الله والذي أمر الله المسلمين بإقامته في العصر الحاضر لأن تسرب الاحتمال والظن سوف يفسد علينا الاستدلال بهذا الاصل على المطلوب.

والمطلوب في هذه الفترة إثبات حقيقتين: «(إحداهما) تتعلق بالنظام السياسي، و«الآخرى» تتعلق بالتشريعات والقوانين الاسلامية، أما ما يتعلق «بالنظام الالهي» فحيث إن هذا النظام مسدد بالوحي، والقائم على تطبيق الشريعة الالهية هو النبي الاكرم(ص) الذي يمنح النظام والشريعة جواً من القداسة يتعدى بها عن شوب الآراء البشرية والاجتهادات الفقهية الناقصة، ولكن كيف نحصل على القطع واليقين بأن نظام الشورى أو ولاية الفقيه هو النظام الالهي الذي جاء به النبي (ص) والحال أنّ كلاً من هذين النظامين لم يكن متبعاً في زمان النص القرآني والشخص المقترح لتولي الأمر ليس نبياً معصوماً وليس مسدداً بالوحي الالهي، فكيف يصح اطلاق كلمة «الالهي» من هذه الجهة؟ ألا يخفي هذا المعنى نوعاً من النزعة التقديسية للنظام السياسي وولي الامر الذي يمارس حق الحكم الالهي تحت غطاء السيادة الالهية على البشر وبالتالي تتحول السيادة التي ينفرد بها الله تعالى إلى وصاية علماء الدين على الأمة وتتحول الحكومة الالهية المقدسة المتمثلة بالنبي الاكرم(ص) إلى حكومة بشرية تكثر فيها الأخطاء ويتعمق فيها الانحراف؟! بل كيف يتسنى لهذا الفرد الفقيه أن يتحدث نيابة عن الله ويدعي معرفة الارادة الالهية من دون اتصال بالوحي؟

من هنا يتجلى لنا التهافت السافر في مواد الدستور الايراني الذي يقرر منواجه أن السيادة لله وحده، ومن جهة اخرى يفوض أمر هذه السيادة لرجال الدين، وفي ذلك يقول «(عبدالله أحمد النعيم):»

«وتعكس هذه المادة (الرابعة) وغيرها من مواد الدستور الايراني غموض موقف الشريعة من مبدأ السيادة، وهو ما سنبيّنه بعد قليل، فمن جهة نجد أن المادة الثانية من الدستور الايراني تذهب إلى أن الجمهورية الاسلامية هي نظام يقوم على اساس الاعتقاد بأن «لا اله الا الله، وأن السيادة لله وحده، وقبول حكمه، وضرورة إطاعة أوامره»، ومن جهة اخرى نجد أن السيادة التي ينفرد الله وحده بها يترجمها الدستور إلى وصاية علماء الدين، وبالتالي يثور

التساؤل: ما جدوي الحديث عن سيادة الله سبحانه وتعالى وحده إن كان البشر هم الذين يمارسونها عملاً؟

وأعتقد أن هذا التعبير الملتوي يقصد به تجنب الاعتراض الواضح على جعل البشر فوق الدستور، ولذا فإن المنطق الذي أخذ به الدستور الاسلامي هو أنه حيث أن المسلمين قبلوا مبدأ السيادة العليا فعليهم أن يقبلوا السيادة الفعلية لبشر يتحدثون نيابة عن الله، غير أن هذا المنطق يقوم على افتراضين، أولهما غير قابل للتحقق منه، والثاني زائف. فأما الافتراض غير القابل للتحقق منه هو أن بإمكان فرد (أو مجموعة من الافراد) معرفة الارادة الالهية. وأما الزائف فهو أننا متى أسندنا مهمة التعرف على الارادة الالهية إلى مجموعة من البشر، فاهم سيتفقون فيما بينهم ويتحدثون فيما بينهم بصوت واحد وإننا لواجدون اعرافاً بزيغ هذا الافتراض في المادتين في الدستور الايراني، إذ يتحدثان عن امكانية الاختلاف بين رجال الدين حول مسألة رئيسية هي اختيار الفقيه الاكبر الذي يملك السلطة العليا في ادارة شؤون الدولة¹.

وهكذا الكلام في مقولة «الشورى» لدى علماء أهل السنة، فهل يمكن الجزم بأن النظام السياسي الذي اقره رسول الله (ص) للمجتمع الاسلامي هو نظام «الشورى» والحال أنه لم يرد ولا حديث نبوي في هذا الشأن يبين للمسلمين تفاصيل الشورى ومن هم أهل الحل والعقد الذين يتولون اختيار الحاكم؟ وما هي شروطهم وشروط الحاكم الذي ينتخبونه؟ وماذا لو استأثر بالسلطة وحول الخلافة إلى ملكية وراثية؟ ثم لو كانت الشورى هي النظام الاسلامي المتعين فلماذا لم يعمل به أبو بكر عندما أوصى بالخلافة من بعده إلى عمر، ولماذا لم يجتمع أهل الحل والعقد من المسلمين لاختيار أبي بكر خليفة لهم؟ ولماذا لم ترد في القرآن الكريم آيات تعلم المسلمين هذا المنهج السياسي وترسم معالم المسيرة السياسية للمسلمين مع ما لهذا الامر من أهمية كبرى؟ ومجرد وجود آية واحدة أو آيتين لا يكفي لبيان الحكم الشرعي الواضح لهذه المسألة بحيث يقطع النزاع والجدال بين المسلمين الذي يؤدي إلى اضطراب المواقف والتباسها!! وأخيراً الا تقضي هذه المقولة الى تكريس النظام الارستقراطي الذي أثبت عدم فاعليته وعدم توافقه مع مقتضيات العدالة ومتطلبات الواقع؟

1- عبدالله النعيم، نحو تطوير التشريع الاسلامي، ص 117، ترجمة: حسن أحمد أمين. الطبعة الاولى 1994.

أما الحقيقة الأخرى التي يرد اثباتها فتتعلق بالأحكام الشرعية الصادرة من الفقهاء على أساس أنها شريعة سماوية وأنها هي التي أمر الله تعالى المسلمين بتطبيقها في واقع المجتمع الإسلامي الحديث، فهل يمكن الإدعاء أن هذه الفتاوى الكثيرة والمختلفة التي لا تقوم على قاعدة متماسكة من الأدلة العقلية والنصوص الوحيانية هي شريعة الله التي أمرنا بالالتزام بها؟! مثلاً كيف نقطع بأنّ حكم اللواط، هو قتل الفاعل والمفعول كما يفتي بذلك الفقهاء¹ في حين أن هذا الحكم لم يرد في القرآن الكريم ولم تقع حادثة من هذا القبيل في عهد النبي الأكرم (ص) ليقال بأن هذا الحكم هو حكم النبي (ص)؟ فمجرد أن الله تعالى استنكر فعل قوم لوط وانزل عليهم العذاب عندما أصروا على بغيهم ولم يأخذوا بنصائح نبيهم لوط (ع) لا يبرر الحكم على المرتكب لهذا الفعل بالقتل، وأول حادثة في قضية اللواط وقعت في التاريخ الإسلامي كانت في عهد أبي بكر حيث أمر بإحراقه بعد أن استشار بعض الصحابة في ذلك، وهذا يدل على عدم وجود نص من الرسول في هذه القضية، ويدل أيضاً على ندرة وقوع مثل هذا العمل المنكر لعدم وجود المبرر للانحراف ما دامت الطرق المشروعة لاشباع الغريزة مشرعة، فبالإضافة إلى التبكير في أمر الزواج لكل من الولد والبنت في ذلك العصر وجواز الجمع بين أكثر من زوجة وكثرة الأرامل والمطلقات وانخفاض المهور وانعدام مشكلة السكن، والأهم من ذلك فتح باب الاشباع الجنسي من خلال شراء الجواري والاماء أو استيجارهن وكثرتهن وزهد اسعارهن وخاصة بعد الفتوحات الإسلامية في زمن الخلفاء، ولهذا لا نرى في التاريخ الإسلامي مرويات تتحدث عن وقوع هذا العمل في عهد الخلفاء إلا في قضيتين أو ثلاث قضايا، فهل يعيش المسلمون في المجتمعات الملتزمة مثل هذا الاشباع الجنسي حتى يقال بأن هذا الحكم الفقهي مطلق ويسري إلى كافة المجتمعات الإسلامية إلى يوم القيامة؟! وبعبارة

1- يقول الامام الخميني في تحرير الوسيلة (ج 2 - ص 469): ((مسألة 4: لو وطأ (اللائط) فأوقب (فأدخل) ثبت عليه القتل و على المفعول اذا كان كل منهما عاقلاً مختاراً، و يستوي فيه المسلم و الكافر و المحسن وغيره ... المسألة 5: الحاكم مخير في القتل بين ضرب عنقه بالسيف أو إلقائه من شاهق كجبل و نحوه مشدود اليدين و الرجلين أو احراقه بالنار أو رجمه، و على قول: أو القاء جدار عليه فاعلاً كان أو مفعولاً، ويجوز الجمع بين سائر العقوبات و الاحراق بأن يقتل ثم يحرق)).

أخرى: هل يمكن الجزم بأن فتوى الفقيه في هذه المسألة الآن هي الحكم الإلهي الذي جاء به الوحي إلى رسول الله(ص)؟

ويفتي الفقهاء مرة أخرى بجواز قتل الزوج لزوجته إذا رآها مع رجل آخر في فراشه. «السابعة: إذا وجد مع زوجته رجلاً يزني، فله قتلها، ولا إثم عليه»¹، وهذا الحكم مطلق. كما ترى. فيشمل بإطلاقه ما إذا كان الزوج قد دخل بها ام لا، وسواء كان دائماً أم متعة لاطلاق الرخصة المستفادة من إهدار دم من اطلع على قوم ينظر إلى عوراتهم كما يقول صاحب الجواهر²!! وهكذا نرى الاستهانة بالدماء والقتل لدى هؤلاء الفقهاء بحيث نعلم يقيناً بأن الله تعالى لا يمكن، بمقتضى عدله، أن يحكم بمثل هذا الحكم، لأنه يحتمل أن تكون الزوجة قد خدعت هذا الرجل المسكين بأنها غير ذات بعل وعقد عليها فيكون قتله عدواناً وظلماً، أو كانت الزوجة مكرهة وقد هددها الرجل بالقتل أو هددها بقتل ولدها، أو كانت نائمة وتصورت أن هذا الرجل زوجها و لم تتبين ملامحه في الظلام، وعلى فرض أنهما كانا عالمين عامدين فالحد على الرجل هو الجلد مائة سوط في غير صورة الإحصان، وكذلك لو كان عبداً فجزاؤه خمسون جلدة ولا ينتقل إلى القتل، وهكذا نرى في جميع هذه الصور أن هذه الفتوى مغايرة للعقل والقواعد الشرعية المقررة في هذا المجال، ومعه كيف نخزم بأن هذا الحكم هو حكم الله تعالى حيث يبيح للزوج ارتكاب جريمة القتل في مورد مثير للشك؟!

ونتساءل أيضاً: هل أن الزوج يملك المرأة بالزواج كما تملك الحيوانات حيث يحق للمالكها قتلها، وهل أن عقد الزواج يتضمن هذا الحق للزوج؟ ولماذا لا يحق للمرأة بالمقابل قتل الزوج فيما لو رآته يزني بامرأة أخرى؟ ولماذا لا يقال أن على الرجل في هذه الصورة استخدام حقه في طلاقها بدلاً من قتلها؟ ثم إن هذا الحكم قياس على حكم آخر يقضي بجواز قتل من يتجسس على الناس ويتلصص على عوراتهم. كما نقرأ في كلام صاحب الجواهر. والقياس باطل في شريعتنا وخاصة فيما يتصل بالدماء والفروج حيث يؤخذ فيها جانب الاحتياط دائماً، وأخيراً ألا تثير هذه الاسئلة وعلامات الاستفهام الشك في كون هذه الفتوى التي يفتي بها أغلب الفقهاء مطابقة لما هو الحق في الشريعة؟!

1- المحقق الحلبي - شرائع الاسلام - ج 4 - ص 940 - في كيفية إيقاع الحد * انتشارات استقلال.

2 - الشيخ محمد حسن النجفي - جواهر الكلام، ج 41 - ص 368 - ط بيروت.

ونقرأ في فتاوى الفقهاء في جواب سؤال عن جواز قتل من يريد ارتكاب المنكر (الزنى والواط) ويعلم المكلف أنه لا يمتنع من هذا الفعل الآ بقتله، الجواب: «نعم، لا مانع شرعاً قتل مثل هذا الشخص اذا لم يمكن منعه من ارتكاب هذين الذنبن الكبيرين وهو مهدور الدم. ولكن يجب عليه إثبات ذلك امام المحكمة والآ فيحكم عليه بالقصاص رغم أنه غير معاقب في الآخرة»¹

هنا يحق لنا التساؤل عن المبرر الشرعي والقانوني لجواز القتل، فهل يعقل أن مجرد نية فعل المنكر توجب استحقاق القتل حتى قبل ارتكابه؟! والثابت أنه « لا قصاص قبل الجنابة» أي أن العقوبة تترتب على الفعل لا على النية القلبية، ثم ما شأن الشخص القاتل في هذه المسألة، فهل يحق للأفراد العاديين القيام بأعمال القتل واجراء الحدود على كل من ينوي ارتكاب الذنب؟ ألا يفضي ذلك إلى الفوضى في النظام واثارة الاضطراب والخلل في مفاصل المجتمع الاسلامي؟ ثم إن الفعل نفسه لا يستوجب القتل اذا لم يكن الفاعل محصناً بل يحكم بمائة جلدة كما تقول الآية الشريفة «الزاني والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة»² فكيف يجوز قتله لمجرد نية فعل لا يستوجب القتل؟ وعلى فرض أن الفعل يستحق القتل فهناك احتمال أن يمنعه مانع من ارتكاب المنكر قبيل ارتكابه بقليل كأن يرى أحد معارفه أو يصاب بصدمة سيارة أو تحدث زلزلة، أو يصاب بمغص في أحشائه فجأة فيترك ما نوى الاقدام عليه، فكيف يجوز مع وجود هذا الاحتمال الاقدام على قتله؟ واخيراً كيف يعقل أن يكون المنع عن ارتكاب ذنب بواسطة ارتكاب جرم أفضع منه؟! لأن من المعلوم أن القتل أعظم عند الله وعند العقل من الزنى أو اللواط!! ومع هذا الحال فكيف يمكننا الجزم بأن مثل هذه الفتاوى التي يعتمد عليها قانون الجمهورية

1 - آيه الله فاضل لنكراني - جامع المسائل - ج 2 - ص 580
 - س 1636 (السؤال الاخير في الكتاب)، متن السؤال و
 الجواب بالفارسية: (س: 1636: اگر کسی بخواهد
 با زنی زنا کند یا با بسری لواط کند و بدون اینکه
 او را بکشند جلوگیری ممکن نباشد آیا کشتن او جایز
 است؟

ج: بلی اگر جلوگیری چنین افرادی از ارتکاب این دو
 گناه بزرگ ممکن نباشد کشتن آنها منع شرعی ندارد و
 مهدور الدم هستند، ولی باید اثبات کنند و الاقصاص می
 شوند هر چند عقوبة اخروی ندارد)).

الاسلامية، تمثل شريعة الله التي أنزلها على محمد (ص)؟!

ومثال آخر: يقول الفقهاء بجواز بل وجوب قتل الساب للنبي أو الامام المعصوم والزهاء (عليهم السلام)¹ ولا يتوقف اجراء هذا الحد على اذن الحاكم الشرعي بل يجب على كل شخص اقامة هذا الحد على الساب! أقول: كيف يمكننا الجمع بين هذه الفتوى وما ورد في سيرة الأئمة (ع) من حسن اخلاقهم في العفو والصفح عن الساب لهم ولا سيما في زمن بني امية الذين اشاعوا بين الناس لعن الامام علي (ع) وسبّه، بل إن الامام علي (ع) نفسه نحى عن التعرض للخوارج الذين يسبون ويكفرونه وقال «لا تقتلوا الخوارج من بعدي»، وعندما شتمه أحد الحاضرين في مجلسه وهو على المنبر وأراد أصحابه تأديبه ناهم الامام وقال «سبّه بسبه أو عفو عن ذنب»؟! والعجيب أن هؤلاء الفقهاء يذكرون هذه الروايات من سيرة أهل البيت (ع) من موقع التمجيد باخلاق الأئمة وعدالتهم، وفي نفس الوقت يفتنون بقتل الساب لهم!! فأيهما يمثل حكم الله؟ وهل يمكننا الجزم بأن النبي (ص) أو الامام (ع) وهو على رأس الحكومة الاسلامية كان يلتزم بهذا الحكم الشرعي من موقع التعبد؟ وماذا لو استغل القتل هذه الفتوى لتبرئة أنفسهم واتهموا ضحيتهم بأنه سبّ احد المعصومين وجاءوا عليه بشاهدين؟ وماذا لو حكم فقهاء كل مذهب اسلامي يمثل هذا الحكم وأصدروا فتاوى بجواز قتل الساب لأئمتهم ورموزهم الدينية؟ وكيف يسمح فقهاء الشيعة لاتباعهم بسب الخلفاء الثلاثة ويفتون بجواز قتل الساب لأئمتهم مع العلم أن أهل السنة يقدسون الخلفاء مثلما نقّس الأئمة (ع) إذن فلماذا نعرض على جيش الصحابة والطلّابان عندما يقتلون الشيعة ويبيحون دماءهم لهذا السبب؟ أليس من الافضل والاّقرب للعدالة أن يؤدّب الساب لكل ما هو مقدس في نظر المسلمين من دون تمييز بين مذهب وآخر؟!

نكتفي بذكر هذه الامثلة القليلة على المطلوب حذراً من الإطالة، والآ فهناك العشرات من الموارد الاخرى في حكم القتل والاستهانة بالدماء والاعراض في فتاوى الفقهاء كلها منسوبة إلى الاسلام والشريعة المقدسة والوحي السماوي، والحال أنها مجرد فكر بشري لا يعبر

1 - يقول الامام الخميني في تحرير الوسيلة (ج 2 ص 476) في احكام القذف ((الاول: من سب النبي(ص) والعياذ بالله وجب على سامعه قتله ما لم يخف على نفسه أو عرضه أو نفس مؤمن أو عرضه)) ولا يتوقف ذلك على إذن من الامام (ع) أو نائبه، وكذا الحال لو سب بعض الأئمة (ع)، وفي إلحاق الصديقة الطاهرة سلام الله عليها بهم وجه.))

الآ عن فهم صاحبه ونوع قراءته للنصوص الدينية، والا فلا معنى لكل هذا الاختلاف بين الفقهاء أنفسهم في هذه الفتاوى.. المهم أننا لا نملك اليقين والقطع بأن مثل هذه الفتاوى تمثل وحي الله المنزل لكي يمكننا التعامل معها من موقع التعبد والتقديس، فكيف يمكننا الجزم بأن الله تعالى قد أمرنا وألزمنا بتشكيل حكومة اسلامية تعتمد في سن قوانينها على فكر بشري يدعي الانتهاء للوحي وليس هو من الوحي؟ وبعبارة اخري: إن الاسلاميين عندما يتمسكون في دعواهم بلزوم تطبيق الشريعة بقوله تعالى: «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون»¹ ينطلقون في هذا الموقف من كون هذه الفتاوى مصداق لما أنزل الله، والحال أن الاية الشريفة تقرر لزوم الحكم بما أنزل الله على رسوله بواسطة الوحي، أي الحكم الالهي الخاص، وأين هذا من لزوم الحكم بفتاوى الفقهاء الذين يعترفون بأنفسهم أن فتاواهم هذه ظنية وأنهم لا يملكون القطع بكونها حكم الله الواقعي؟!!

قد يقول بعضهم: إننا نقتصر في عملية تطبيق الشريعة على ماورد في القرآن الكريم فقط من قطع يد السارق وجلد الزاني والقصاص باعتبارها مصداق بارز لما انزل الله قطعاً وترك الاحكام الظنية التي تستوحي مفرداتها وقواعدها من أفهام الفقهاء واستنباطاتهم، ولكن الحقيقة أن هذه الآيات الشريفة التي أوردت احكاماً خاصة في مجال العقوبات رغم كونها مصداقاً لما أنزل الله قطعاً، الآ أننا لا نملك اليقين بأنها حكم الله للبشرية إلى يوم القيامة الا بضميمة «قاعدة الاشتراك» التي يقول بها الفقهاء، وبالتالي لا نتخلص من اشكالية خلط الفكر البشري بالحكم الالهي، وبكلمة اخرى: إن المخاطب في هذه الآيات الكريمة هم المسلمون الذين كانوا موجودين في عصر النزول لأنه لا معنى لخطاب الغائبين، وقد استفدنا شمول آيات الاحكام في دائرة العبادات للغائبين عن عصر النص إلى يوم القيامة لعدم وجود خصوصية تميز الحاضرين عن الغائبين في هذا المجال لكي يفردهم القرآن بالخطاب، فالصلاة والصوم والحج يمكن القول بشموليتها لجميع افراد البشر لاشتراك الجميع في الملاك لهذه الاحكام الشرعية دون تدخل المؤثرات الزمانية والمكانية في عملية التشريع، أي أن الانسان بمقتضى عبوديته لله تعالى وما يحتاجه من غذاء معنوي يقوي في نفسه حالة الارتباط مع المطلق يحتاج دائماً إلى هذه العبادات الشرعية من هذا الموقع بالذات، ونعلم أن العلاقة بين الانسان وخالقه لا تخضع للمتغيرات والظروف في اصل الملاك للحكم الشرعي، بخلاف ما

يرسمه لنا الوحي من أحكام تتعلق بعلاقة الانسان بأخيه الانسان في دائرة العلاقات الاجتماعية والسياسة، فهذه العلاقة متغيرة بالأصل ومتأثرة بثقافة الاقوام البشرية وأعرافهم وتقاليدهم ولا يمكن اضاء طابع المطلق عليها بانتزاعها من أفقها الزمني الخاص بها، ومن المعلوم أن هذه الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد كما يتفق الفقهاء على ذلك، والمصالح والمفاسد بدورها متغيرة قطعاً ولا سيما في الامور السياسية والاقتصادية، فالربا الذي كان يمثل في ذلك العصر الظلم والإجحاف بالطبقة الفقيرة ويخلق من الاغنياء طبقة تمارس الهيمنة والوصاية على امور المجتمع، أصبح ضرورة لا يمكن الاستغناء عنها في تحريك عجلة الاقتصاد الحديث الذي يعتمد على البنوك والعمليات البنكية الربوية، ولا يعلم أن ذلك الحكم الشرعي بتحريم الربا في ذلك الزمان يستوعب في شموله المفهومي المصاديق الربوية المستخدمة في البنوك في العصر الحاضر، وبيان فقهي: إن الاحكام الشرعية القرآنية في دائرة المعاملات والسياسة والعقوبات وإن كانت احكام منزلة من الله تعالى، الا أن اثبات اطلاقها ليشمل هذا الزمان يحتاج الى اثبات «مقدمات الحكمة» ومنها أن المتكلم لا بد أن يكون في مقام البيان من هذه الجهة، أي أن الاطلاق الزماني بحاجة إلى اثبات أن المتكلم في مقام بيان أن هذا الحكم يستغرق جميع الاعصار ومختلف الظروف، وهذا المعنى غير متحقق قطعاً في سياق الآيات الكريمة نفسها الا باعمال قواعد فقهية ليست نتاج قرآني خالص، وبالتالي لا يمكن القطع بأن هذا الحكم الشرعي الذي انزله الله في ذلك الوقت هو نفسه الحكم الذي يطالبنا الله تعالى بتطبيقه في هذا الزمان بمقتضى قوله تعالى «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» فالاطلاق الوارد في هذه الآية الشريفة لا يستوعب في أفراد جميع الأزمنة والمجتمعات البشرية حتى مع تغير الظروف والاعتبارات التي تفضي إلى تغير الموضوع للحكم الشرعي، وبديهي أنه مع تغير الموضوع يتغير الحكم بالتبع كما هو المقرر في الفقه.

وشئ آخر، ولعله اهم مما سبق، وهو أن الخطابات القرآنية وبغض النظر عن قاعدة الاشتراك تخضع في محاولة فهم مضامينها إلى قواعد اللغة البشرية، فالكلام الالهي من هذه الجهة لا يختلف عن الكلام البشري في التعامل معه على اساس هذه القواعد، وبالتالي لا يمكن القول بأن هذه الخطابات متعالية على الزمان والمكان، وبعبارة اخرى: ان اساس المشكلة . كما يبينها الشيخ محمد الشبستري¹ يكمن في تباني علماء الفقه والاصول على

امتياز كل الخطابات الواردة في القرآن في صيغة امر ونهي، بمثابة اوامر ونواه إلهية، وذلك على غرار ما هو موجود في لغة التشريع البشري في نطاق الامر والنهي، ففي علم اصول الفقه نرى أن جميع المسائل التي يتم تداولها في مضممار فهم الخطاب القرآني، من قبيل مباحث المطلق والمفيد، والمنطوق والمفهوم، والعام والخاص، واصالة الظهور، وغيرها من المباحث اللفظية، هذه المسائل ترتبط باللغة التي تمثل ظاهرة من الظواهر الانسانية، فمثلاً يمكن القول أن ظاهر الجملة هو الذي يعكس المراد الحقيقي للمتكلم (وذلك استناداً إلى بعض الآراء السيمانطيقية والمهرمينوطيقية) بيد ان هذه الدعاوي لا يمكن تعميمها لما هو خارج اساليب المحاوره بين الانسان واخيه الانسان. وبالتالي لو اراد شخص النظر في القرآن وحاول فهم مضامينه بالاستفادة من تلك الاسس والقواعد، فلا شك انه يتعامل في واقع الحال مع كلام الله تعالى بنفس منهج تعامله مع كلام الانسان، ويعتبر الاوامر والنواهي القرآنية كلاماً إلهياً، على حد إمكانية القول بأن اوامر ونواهي المشرع الوضعي هي في الواقع من سنخ كلامه وجزء منه. ولكن الفقهاء والاصوليين رغم تعاملهم مع الكلام الالهي بمقاييس ومعايير إنسانية وتطبيقهم تلك المعايير في فهمه، عادوا ووضعوا له ملامح وخصوصيات تجعله مغايراً كلياً للكلام الانساني، فقالوا: ان جميع الاوامر والنواهي الواردة في القرآن متعالية على التاريخ ولا تختص بعصر أو مصر. وبذلك كونوا لانفسهم تصوراً وتصديقاً عن الاحكام الشرعية (الموجودة في الواقع ونفس الامر في اللوح المحفوظ) .

يفترض هذا التصور أن تلك الاحكام جارية في الحقلين السياسي والاجتماعي وشاملة لجميع الناس إلى آخر يوم من الدنيا، ومن الواضح أن شيئاً من هذا القبيل لا يمكن ادعائه بالنسبة للأوامر والنواهي الوضعية الجادة في مقام التقنين البشري، ذلك أن القوانين البشرية برمتها يجري تشريعها استجابة لظروف تاريخية واجتماعية معينة، ولمخاطبين معينين، وتتطلع إلى تحقيق أهداف وأغراض معينة في نطاق محدد لا تتجاوز إلى غيره. ومن هنا لا يمكن تصور وجود تكاليف وأوامر ونواهٍ متعالية على التاريخ، في اطار اللغة التي هي مقولة انسانية.

ويضيف العلامة الشيخ الشبستري¹: لا يمكن أن نعتبر كلام الله ككلام الانسان، ولا أمره ونهيهِ كأمر الانسان ونهيهِ، وهي المنهجية الخاطئة التي يجري عليها اليوم، علماء الفقه

والاصول، فيعدون كلام الله (القرآن الكريم) هو ذات الالفاظ والعبارات الموجودة في المصحف الشريف، قياساً على كلام الانسان، وعلى ضوء ذلك يعمدون إلى تفسير الأوامر والنواهي الالهية استناداً إلى مباحث الالفاظ المطروحة في علم الاصول، وفي نفس الوقت يمنحون كلام الله بعداً متعالياً على التاريخ في منهج لا يمكن قبوله من الناحية الفلسفية والالهية، فضلاً عن إمكانية تبنيه والدفاع عنه، فان ما يستنبط من مضامين ودلالات تنحو هذا المنهج يكون فاقداً للسند العلمي المتين.

لقد أدرك الكثير من المتكلمين والفلاسفة المسلمين فيما مضى، الملابس التي تنطوي عليها محاولة تكوين تصور صحيح عن حقيقة الكلام الالهي، ولجأوا في خاتمة المطاف إلى القول بأن كلام الإله هو نفس كلام النبي، حينما يتصل الأخير بالعقل الفعال. وخلاصة ما توصلوا، أنه اذا عجزنا عن تصوير معنى للكلام الالهي يمكن قبوله وتبنيه، دون أن نضطر لتغيير حقيقته وتجرده من خصوصية كونه كلاماً، يتعين علينا حينئذ القول إن كلام الله هو ذلك القسم من كلام (النبي . البشر) عندما يوهب النبي القدرة على أدائه بتأثير القدرة الالهية، في حال هو يدرك بأنه يؤدي ذلك الكلام على نحو استثنائي وبتدخل إلهي. ومن الواضح أننا . والكلام للشبستري . لو تبيننا هذا الاتجاه في فهم حقيقة الكلام الالهي، فان هذا الكلام يصبح كلاماً بشرياً وإن جرى بنحو غير طبيعي، وبالتالي سيكون من الممكن فهمه عبر إخضاعه لقوانين اللغة العرفية ، وحينها لن يكون بوسعنا أن نتعامل مع أوامره ونواهي على أساس أنها أوامر ونواه متعالية على التاريخ .

واستناداً إلى هذا المبنى الذي ذهب اليه بعض فلاسفة المسلمين، يكون الشارع هو نفس نبي الاسلام، مؤيداً ومدعوماً من قبل الله تعالى، وبعد ذلك تكون أوامره ونواهي في حقل السياسة والمعاملات داخلية في إطار الزمان والمكان ولها جمع محدد من المخاطبين والمقصودين، وتتطلع إلى تحقيق أغراض خاصة في مجتمع معين، وظرف وزمان معينين، ولا معنى لشمولها لأبناء عصر آخر غير عصر النزول، ولن يكون خالداً وشاملاً من تلك الأوامر والنواهي سوى وجهتها الكلية وروحها العامة، متمثلة بإقرار مبدأ العدل.

أي إن النبي لا يقدم اطروحته الاصلاحية الاخلاقية الا في حدود ما يراه مناسباً لطبيعة الوعي الاخلاقي لأبناء عصره ومجتمعه، وفي ضوء ذلك فان الاصلاحات الاخلاقية والحقوقية التي جاء بها النبي(ص) في مجتمع يقوم نظامه الاسري على مبدأ سيادة الرجل، لم تستهدف

استبدال هذا النظام بغيره، رغم ما تضمنته من انتصار لحقوق المرأة والدفاع عن شخصيتها الاجتماعية.

وكذلك الأمر بالنسبة للتشريعات التي جاء بها النبي لمصلحة الرعية، فانها لم تكن تهدف إلى نقض النظام السياسي القائم آنذاك على مبدأ الصلاحيات المطلقة للحكام. وهكذا بقية الموارد حيث تبني جميعاً بأن النبي (ص) لم يكن يسعى إلى تغيير البنى الاجتماعية تغييراً جذرياً، بقدر ما كان همه تحقيق اصلاحات اخلاقية وقضائية في البنى الاجتماعية القائمة آنذاك.

لقد كانت هناك حدود معينة للنطاق الذي يتعين على نبوة محمد أن تتحرك فيه للتأثير على النظام الاجتماعي القائم، ولم يكن مطلوباً من النبي أن يأتي بشي جديد في كل الحقول، وفي كافة المجالات الاجتماعية، الواقع أن النبي كان يتحرك داخل الاطار الموجود وليس فوقه أو من خارجه.

ويتحصل من ذلك، أن الأوامر والنواهي الواردة في القرآن الكريم ناطرة إلى الاوضاع والعلاقات الاجتماعية السائدة حينها وهادفة إلى اصلاحها . من الداخل . أخلاقياً وحقوقياً، لا إصلاح غيرها من الاوضاع والعلاقات والبنى الاجتماعية في كل عصر، ولا تصلح تلك الأوامر والنواهي دليلاً لتأييد وجهة النظر الرامية إلى الإبقاء على تلك الاوضاع والعلاقات وعدم تغيير البنى التي كانت موجودة في زمن النبي من قبيل سيادة الرجل في الاسرة وشكل الحكم.

النتيجة: أنه تبين من هذا الدليل أن جميع المباني والاصول الموضوعة لمقولة «الحق الالهي» محدوشة ولا يمكن عقلاً الإستناد عليها في اثبات مشروعية الحكومة الدينية من موقع التنظير الفلسفي للقضية.

* * *

الدليل العاشر: الحكومة من شؤون العقل العملي لا النظري

وهو الدليل الذي قرره الشيخ الدكتور مهدي الحائري¹ في كتابه القيم «حكمت

1 - من فلاسفة الحوزة العلمية و استاذ الدراسات الفلسفية في جامعات أمريكا و بريطانيا و له العديد من الكتب الفلسفية الثمينة مثل ((هرم الوجود)) و ((الحكمة العلمية)) وهو حفيد الشيخ الحائري مؤسس

«وحكومت» حيث ذهب في رؤيته الفلسفية للنظام السياسي إلى أن الله تعالى لم يبعث الانبياء لغرض تشكيل الحكومة وأن أمر الحكومة ليس من حق النبي أو الامام المعصوم ولا يمكن أن يعين الله تعالى أحداً من عباده لهذا الغرض، لأن هذا الحق هو بالاصل من حقوق الناس حيث يفوضون هذا الحق لمن يشاؤون واحياناً يوكلون هذا الأمر للنبي أو الامام، وعندها فقط يكون النبي حاكماً، أي يتم له الجمع بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، والأ فالدين بذاته لايهتم إلا بتعليم الناس مبادئ العدالة والخير والصالح ليقوموا بأمر الحكومة بأنفسهم كما يقول تعالى:

«لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط»¹

أن الاستفادة بوضوح من هذه الآية المباركة . كما يقول الشيخ الحائري . أن الله تعالى أرسل الرسل والانبياء، من أجل تعليم الناس أمر العدالة لكي يصل الناس إلى مستويات راقية من الرشد المعنوي والعقلي يحققوا بأنفسهم معيار العدالة في نظامهم السياسي والاجتماعي، وهو معنى القيام بالقسط وتشكيل الحكومة العادلة، فالمفهوم من الآية الشريفة أن أمر تشكيل الحكومة والقيام بالقسط إنما هو من شؤون الناس وقد فوّض اليهم هذا الامر وليس من شؤون الانبياء ومقامهم الرفيع، لأن مرحلة إجراء التكاليف العادلة والتي تعني تدبير الامور السياسية للناس، ليست أمراً يدخل في صميم ماهية النبوة والامامة أو من لوازمها الذاتية، فغاية ماتدل عليه «قاعدة اللطف» التي يستدل بها علماء الكلام على ضرورة بعث الانبياء وما يشهد له القرآن الكريم، أن مهمة الانبياء والائمة تعليم مبادئ العدل العقلانية للناس. ليتسنى لهم القيام بهذا الأمر بأنفسهم من خلال حركتهم في خط الايمان والرشد العقلي والقيم الاخلاقية.

ويشهد له أن ادارة البلاد وتدير أمور الناس في دائرة السياسة والحكومة عبارة عن الاهتمام بقضايا المجتمع الاقتصادية والأمنية، وهذه من شؤون العقل العملي ومن الموضوعات الجزئية المتغيرة تبعاً لتغير الظروف والاحوال، وهذا المعنى يستلزم تغير العلاقة مع الأوامر الالهية والتعليم السماوية باستمرار وبالتالي لابد أن يكون تشخيص الموضوعات التجريبية الصحيحة بعهدة الناس لتطبيق تلك التعليم السماوية الكلية التي لا يطرأ عليها التغير والتبدل على هذه

الموضوعات.¹

وعلى هذا الاساس فالحكومة لا يمكن أن تقع في دائرة حقائق ما بعد الطبيعة، بحيث تتجلى للناس من خلال عالم المثل كما يقول افلاطون، ولا هي ظاهرة عقلية سامية يدركها العقل النظري بأدوات الاستدلال المنطقي، بل مجرد واقع حي تجريبي ينطلق من واقع المجتمع البشري وحاجة الناس إلى الاستفادة المتقابلة في عملية التفاعل الاجتماعي، وبما أن الحكومة عبارة عن وكالة وحق في الاشراف على شؤون المجتمع من قبل وكلاء الناس أنفسهم، وأن هذه الامور تدخل في صميم شؤون العقل العملي ومن جملة الموضوعات والمتغيرات، لذا فان الحكومة نفسها تعدّ من الامور المتغيرة والموضوعات الجزئية ايضاً، ولا يمكن أن تقع في دائرة الاحكام الالهية الثابتة والمطلقة، ومن هنا كانت الحكومة في الفلسفة القديمة من جملة شؤون الحكمة العملية لا النظرية، فيقال إن الحكمة العملية عبارة عن: «سياسة المدن، تدبير المنزل، الاخلاق» ويهتم العقل العملي بادراك تفاصيل المحسوسات والموضوعات العينية لمعقولات العقل النظري التي تتسم بالكلية والثبات وعدم التغير².

وبيان اصولي وفلسفي أدق يمكن القول باستحالة التشريع في الجزئيات بسبب استحالة أن يكون الحكم الشرعي ناظراً إلى امتثال وعدم امتثال هذا الحكم من قبل المكلف، لأن كلاً من الامتثال والعصيان للتكاليف لا يمكن أن يتصور الا بعد وجود ووضع ذلك التكليف، وصدور أي حكم وتكليف انما يتحقق بعد الارادة التشريعية لذلك الحكم، إذن يتضح من ذلك أن مرحلة الامتثال أو العصيان للتكاليف الشرعية من قبل المكلفين متأخرة عن مرحلة التشريع برتبتين عقلا، ولا يمكن أن يكون الامتثال أو العصيان للاحكام من خصوصيات وشرايط الموضوع للحكم الشرعي. والنتيجة أن الضامن لإجراء القوانين والاحكام لا بد وأن يكون من العوامل التي لا ترتبط ابدأ بالحكم والقوة المقننة من قبيل التكاليف الدينية في فروع الدين التي لا بد قبل الالتزام بها من قبول اصول الدين بأدوات عقلية وأن يكون لنا ايمان راسخ بهذه الاصول والادوات العقلية، وبعد الانتهاء من هذه المرحلة العقلية يأتي دور الاتيان بالتكاليف الشرعية العملية، وهذه يعني أن امتثال هذه التكاليف لا يكون الا من نتائج

1 - الدكتور الشيخ مهدي الحائري، حكمت و حكومت، ط الاولى - ص 140-141.

2 - المصدر السابق - ص 64

التعقل والالتزام العقلي باصول العقائد في مرتبة سابقة¹.

ومن هذا المنطلق يتحرك مفكر العلمانية «عادل ظاهر» لاثبات أن المعرفة العلمية لا يمكن اقتباسها من الدين، والمراد من المعرفة العملية، المعايير والاحكام التي تبين الوظيفة العملية للفرد في كل واقعة وفعل من الافعال، فالانسان بإمكانه في ظل هذه الاحكام والمعايير تشخيص ما ينبغي فعله في كل مورد من الموارد، وعليه تكون المعرفة العملية معرفة جزئية وفعلية بالحسن والقبیح من الافعال، سواء كانت هذه الافعال واقعة في دائرة الافعال الفردية أو الاجتماعية، البحث المهم في فلسفة الاخلاق يقوم على اساس هذا التساؤل، وهو : ما هو مصدر المعرفة العملية للانسان؟ وهل يمكن اقتباس هذه المعرفة والمعايير الاخلاقية من الدين؟ الواقع أن القضايا الكلية من قبيل «الكذب قبيح» «لا ينبغي نقض العهد» وأمثالهما لا تعطينا «معرفة عملية» لأنها لا توضح لنا لوحدها الحكم في القضية الجزئية، ومن هنا يقول عادل ظاهر في كتابه «الاسس الفلسفية للعلمانية»:

«إننا نجد بين المفكرين الاسلاميين، مثلاً، من يكرر ما قاله فقهاء سابقون من أن الاسلام يزودنا بمبدأ عالم مطلق مثل مبدأ «لا ضرر ولا ضرار» أو مثل مبدأ الذي يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر بوصفه المعيار الاخير للتشريع وكذلك للتفكير الاخلاقي السليم، ولكن مبادئ من نوع المبدأين الاخيرين لا مضمون مجدداً لها، وهي كذلك ، غير ذات قيمة ارشادية عملية، فالمبدأ الاول «لا ضرر ولا ضرار» لا يجدد ماهو المقصود بالضرر، ومن لا ينبغي أن نسب ضرراً لهم، وفي ظل أية شروط، وفي حال تصادم المصالح، فان مبدأ كالأخير عديم الفائدة بصورة تامة. فهو لا يقول لنا شيئاً لا عن كيف نوفق بين المصالح في حال تصادمها، ولا عن كيف نقرر ما هو الوزن الذي نعطيه لكل مصلحة من هذه المصالح المتصادمة؟²

ويرد عادل ظاهر على مقولة بعض الاسلاميين «كمحمد عمارة» الذين يدعون عدم وجود مؤسسة دينية في الاسلام كما هو الحال في المسيحية، وبالتالي فان الدولة الاسلامية لا يمكن أن تتخذ الشكل الثيوقراطي، وهذا يعني عدم وجود الدولة الدينية في الاسلام، يقول عادل ظاهر في جوابه: «إن العناصر التي لها أهميتها في نظر العلماني في تحليلنا لمفهوم الدولة الدينية لاتتصل بالضرورة بوجود مؤسسة كمؤسسة الكنيسة؟ إنها تتصل بشي أعمق من هذا

1 - المصدر السابق - ص 166

2 - عادل ظاهر - الاسس الفلسفية للعلمانية - ص 178

بكثير، أي بالطابع الكلياني للدولة اللادينية. فالسمة الاساسية للدولة الدينية إذن، هي كونها تنظر إلى الاعتبارات الدينية على أنها الاعتبارات النهائية التي ينبغي للحاكم أن يلجأ إليها ليقرر الذي ينبغي سَنه من قوانين واختطاط من سياسات على كل المستويات وفي كل المجالات الاجتماعية والاقتصادية والتربوية. ليس وجود سيطرة من قبل رجل دين معين على مقاليد الدولة هو، إذن، المعيار لما اذا كانت الدولة دينية ام لا، بل إن المعيار هو كون الدين المصدر الاخير للتشريع والمعيار الاخير لما يشكل دولة فاضلة¹.

المشكلة الاساسية للدولة الدينية في نظر عادل ظاهر تكمن في طابعها الكلياني الذي يقتضي باشتقاق الالتزام السياسي من الالتزام الديني، بينما الصحيح في نظر الموقف العلماني أن الالتزام السياسي ليس له مصدر سوى الاخلاق، وهو موقف يرى إلى الاخلاق بوصفها نشاطاً مستقلاً منطقياً عن الدين فاذا كان الله يأمرنا فعلاً، بأن نطيع قوانين الدولة الاسلامية، فانه يعقل ذلك لأن هذه القوانين هي القوانين الصحيحة من وجهة نظر خلقية، وهذا بدوره يعني أن الاساس الاخير لاضفاء المشروعية على هذه القوانين أو سواها يكمن في الاخلاق.

إن ما يكمن في الواقع وراء اصرار العلماني . كما يقول عادل ظاهر . على عدم حسابان الدين الاساس الاخير للالتزام السياسي هو اعتقاده باستقلالية العقل وأسبقيته على النقل، بينما المسألة المهمة في الدولة الدينية مضافاً إلى جعل الدين المصدر الاخير للشرعية والالتزام السياسي، هي مبدأ تقديم النقل على العقل الذي يقضي بتعطيل استقلالية العقل².

المشكلة الاخرى التي تواجهنا في مورد تحكيم النصوص واتخاذها معياراً نهائياً للالتزام السياسي أن اللجوء إلى النصوص الدينية هو في نهاية التحليل، لجوء إلى سلطة دينية ما، إما سلطة الله نفسه، أو سلطة نبي من الانبياء، أو سلطة علماء الدين أو الفقهاء، ولكن من الواضح أن اللجوء إلى سلطه الله بصورة مباشرة غير ممكن الا للذين يقعون داخل دائرة الوحي (الانبياء). اذن ما هو ممكن لنا نحن الذين نفق خارج هذه الدائرة هو فقط اللجوء إلى سلطة الانبياء أو علماء الدين أو الفقهاء، غير أن ما نلجأ به إلى الله في هذه الحالة ليس نهائياً من الوجهة الأستمولوجية، والدليل الواضح على ذلك أن السلطة التي نلجأ إليها قد تتعارض مع سلطة اخرى من نوعها، علينا بالتالي أن نلجأ إلى اعتبارات مستقلة عن السلطين لمعرفة

1_ المصدر نفسه - ص 48

2 _ المصدر نفسه - ص 52 _ 53.

الموقف المناسب الذي ينبغي اتخاذه من كل منهما¹.

والحمد لله رب العالمين

الفهرس

3.....	مقدمة
7.....	المقالة الأولى: المباني النظرية للمجتمع الديني والمدني
9.....	من البداوة إلى التحضر
12.....	ماهية المجتمع الاسلامي الأول
14.....	المباني النظرية للمجتمع المدني
14.....	1. الفردية وحقوق الإنسان
15.....	2. الديمقراطية
15.....	3. العلمانية
16.....	4. التعددية
17.....	المباني النظرية للمجتمع الديني
18.....	1. الإنسان بوصفه خليفة الله
19.....	2. لا للديمقراطية
21.....	3. لا للعلمانية
22.....	4. أيديولوجية الحكومة
23.....	جنود المشكلة
23.....	1. الاختلاف في تعريف الدين
27.....	2. اختلاف النظرة إلى الإنسان
30.....	3. اختلاف الرؤية على مستوى العلاقة مع الله
37.....	المقالة الثانية: المجتمع المدني وحقوق الإنسان
39.....	المجتمع المدني وحقوق الإنسان
39.....	مقدمة تاريخية

42	المباني الفلسفية لحقوق الانسان
42	نظرية الحقوق الطبيعية
45	نظرية الحقوق الوضعية
47	نظرية الحقوق الوجدانية
49	حقوق الإنسان من منظور إسلامي
54	مع الشيخ جوادى الآملى فى تنظيره لحقوق الإنسان
56	المناقشة
64	إشكالية المتن والهامش
67	حقوق الإنسان من منظور الإسلاميين
73	حقوق أهل الكتاب نموذجاً
75	إرتفاع المستوى الثقافى للمجتمعات البشرية المعاصرة
78	مفهوم المواطنة
79	الناس جميعاً متساوون فى الحقوق والواجبات
81	المقالة الثالثة: الحريات السياسية و الدينية فى المجتمع المدنى
83	مفهوم الحريات السياسية
86	الحريات السياسية من المسائل المستحدثة
87	الحرية بوصفها حقاً
89	الحرية بوصفها منهجاً
92	إقامة العدل ومعرفة الحقيقة يمتزجان من قناة الحرية
95	النائبى والإستبداد الدينى
98	الحرية وقوة الفكر الدينى
100	إسلام الإيمان وإسلام الهوية
102	الموقف الفقهى من المرتد
105	خلود الدين لا يعنى خلود الشريعة
109	المقالة الرابعة: الإسلام والنظام الديمقراطى
111	موقف الإسلام من الديمقراطية
111	موقف الإسلام الأصولى

337	الفهرس
113	موقف الإسلام العقلاني
122	تحقيق المسألة
123	الأسس الفلسفية والأصول الموضوعية للنظام الديمقراطي
123	1. الإعتقاد بأصالة الإنسان وحرية
124	2. المشروعية الأرضية للحكومة
126	3. الحرية والمساواة
129	4. سيادة القانون
129	5. مبدأ الأكثرية
131	حسنيات النظام الديمقراطي
132	1. إحراز المشروعية
134	2. علاج داء الإستبداد وتحقيق العدالة
139	3. ترشيد الشخصية الإنسانية
141	4. امتصاص النعمة والحيلولة دون وقوع الثورة
142	المؤاخذات على النظام الديمقراطي
150	الخطر الذي يواجه الديمقراطية
153	المقالة الخامسة: الاسلام المدني
155	الاسلام المدني
156	التيار الأول: الإسلام السلفي أو التقليدي
157	1. الماضية والقشرية
159	2. الدغمائية في الفكر والعقيدة
160	3. الموقف السياسي
161	4. الموقف العدائي للمذاهب الاخرى
167	5. النظرة الى المرأة
168	التيار الثاني: الاسلام السياسي أو الايديولوجي
170	1. الايديولوجية
171	2. محاولة التوحد مع المذاهب الأخرى

3 . الموقف المعادي للأيديولوجيات المخالفة	172
التيار الثالث: الاسلام المدني	176
خصائص الاسلام المدني	176
الخصوصية الاولى: التجربة الدينية	176
الخصوصية الثانية: التعددية	178
الخصوصية الثالثة: اليقين الشهودي	181
الخصوصية الرابعة : الانسجام مع العصر	183
المقالة السادسة: تطبيق الشريعة أم سيادة القانون	189
تطبيق الشريعة أم سيادة القانون	191
الشريعة السماوية واقامة العدل	192
مشروعية القانون	194
الأدلة على المدعى	199
أولاً: تغيير الاحكام في القرآن والسنة	199
ثانياً : تكامل الحقوق في المجتمعات الحديثة	205
ثالثاً : العقل العملي ومعيار الحقانية	207
رابعاً: ظنية الاحكام الشرعية	213
خامساً: عدم الانسجام مع الواقع الاجتماعي	217
سادساً : عدم الانسجام مع القيم الاخلاقية	219
سابعاً : عدم الانسجام مع القانون الدولي	221
ثامناً: الفراغ التشريعي في دائرة العقوبات	226
القانون المدني الإسلامي والقانون العلماني!	231
المبادئ الإسلامية الثابتة	235
إشكالية النصوص	237
القضية الحقيقية والخارجية في الخطابات القرآنية	242
المقالة السابعة: حق الحكومة من...؟ لله أم للناس؟ (القسم الأول)	247
السؤال الأهم	249
المقدمة الأولى: مسألة الحكومة، كلامية أم فقهية؟	252

339	الفهرس
254	المقدمة الثانية: الحق والتكليف
257	المقدمة الثالثة: معنى المشروعية
259	أدلة نظرية الحق الالهي
260	الدليل الأول
260	المناقشة
269	الدليل الثاني
271	المناقشة
273	جواب الفقهاء
273	الجواب الأول: استيعاب الشريعة لكافة مناحي الحياة
275	ونلاحظ عليه
277	الصدر ومنطقة الفراغ
279	المناقشة
287	الجواب الثالث: الإمام الخميني ومجمع تشخيص المصلحة
289	المناقشة
291	دور العقل في مدنية الحكومة الدينية
294	الإشكال الثاني: حصر الولاية بالفقيه
298	الدليل الثالث: النصوص
299	المناقشة
305	المقالة السابعة: حق الحكومة لمن...؟ لله أم للناس؟ (القسم الثاني)
307	القول المختار
307	الدليل الأول: دليل ((الوجدان))
309	الاستدلال بالقرآن
312	الاستدلال بالروايات
315	الدليل الرابع : اشكالية الثابت والمتغير
318	العدالة في القضاء الاسلامي، نموذجاً
319	1 . ضمان العاقلة

2. حق المجتمع	320
3. حكم المرتد	321
4. دية الكتاني	324
الدليل الخامس: أيديولوجية الدولة الدينية	328
الدليل السادس: استبداد الحكومة الدينية	330
الدليل السابع: الدولة الثيوقراطية ودواعي النزاع والفرقة	338
الدليل الثامن: الدولة الثيوقراطية ونقض الغرض من بعث الانبياء	343
الدليل التاسع: المناقشة في المباني الفلسفية	350
مناقشة الاصل الثالث	356
مناقشة الاصل الرابع	366
الدليل العاشر: الحكومة من شؤون العقل العملي لا النظري	378
الفهرس	385

صدر للمؤلف

- 1- نظريات علم النفس
- 2- النفس في دائرة الفكر الإسلامي
- 3- الإدراك لدى المسلمين
- 4- الإسلام والصحة النفسية
- 5- الله والإنسان
- 6- حقيقة الإنسان
- 7- التوحيد والشهود الوجداني
- 8- خلافة الإمام علي
- 9- المرأة، المفاهيم والحقوق
- 10- تهذيب أحاديث الشيعة
- 11- الدين العلماني (ترجمة)
- 12- عقلانية الدين والسلطة (ترجمة)
- 13- منهاج الرسل
- 14- سر الإعجاز القرآني
- 15- الإسلام المدني
- 16- التفكير الزائد (ترجمة)

$$10 * 17 * 0.2 = 34 * 391 = 13294$$

$$25 * 391 = 9775$$

$$23069$$